



О. М. Фишман

ЖИЗНЬ ПО ВЕРЕ:

ТИХВИНСКИЕ
КАРЕЛЫ-СТАРООБРЯДЦЫ

Издательство «Индрик»

Министерство культуры Российской Федерации
Российский Этнографический музей

О. М. Фишман

сн

**ЖИЗНЬ ПО ВЕРЕ:
ТИХВИНСКИЕ
каранды-старообрядцы**



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»

Москва 2003

УДК 394
ББК 63.5
Ф 68

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 02-01-16107)*

Научный редактор
доктор исторических наук Т. А. Бернштам
Рецензент
доктор филологии Р. Р. Робсон

Фишман О. М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. — М.: «Индрик», 2003. — 408 с.; ил.

ISBN 5-85759-212-7

Монография посвящена новой проблеме — анализу феномена нерусского старообрядчества. Объектом исследования впервые стала компактная локальная общность карел, сформировавшаяся в Новгородской губернии в результате миграции после Столбовского мира 1617 г.

Работа базируется на оригинальном полевом материале, а также выявленных документально-исторических и фольклорно-этнографических источниках. Их комплексный анализ был предпринят в историко-религиозной перспективе, что позволило в какой-то степени воссоздать этноконфессиональную историю тихвинских карел на протяжении трех с половиной веков, вписав ее в историю не только карельского народа, но и отечественного старообрядчества.

The monograph by O. M. Fishman is devoted to the new problem — to study the phenomenon of the non-Russian Old Belief on the example of the little known group of the Finno-Ugric people inhabited the north-western region of Russia, which is called the Tikhvinsky Karelians. Migrated in the seventeenth century to the lands near the Tikhvinsky cloister, the Karelians are known as the adherents of the Feodosii persuasion of the Old Belief since the eighteenth century.

In the book the main attention is concentrated on the studying of the ethno-local-confessional identity of the Karelians, the peculiarity of their ethno-religious consciousness, their ethno-psychologic, religious and moral experience and polylinguism. The research is based on the unique materials of the author's field-work, which were gathered in 1980s–1990s, the comparative historical and complex analysis of the historical folklore and linguistic materials and the early texts. The book contains black-and-white photographs, maps, drawings and lists of informants.

© О. М. Фишман, 2003
© Российский Этнографический музей, 2003
© Издательство «Индрик», 2003

ISBN 5-85759-212-7

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	4
ВВОДНАЯ ГЛАВА	12
История миграции.....	12
Из историографии старообрядчества.....	26
Федосеевство Новгородского края XVIII–XX вв.....	37
ГЛАВА 1	
ЛОКАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ В ПРЕДАНИЯХ И ЛЕГЕНДАХ ТИХВИНСКИХ КАРЕЛ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ	
КАК КАТЕГОРИЯ КУЛЬТУРЫ.....	73
Предания об истории заселения и происхождении.....	74
Исторические предания и легенды о Литве.....	77
Легенды, предания и былички о спасении.....	85
Эсхатологические предания и сюжеты.....	94
ГЛАВА 2	
ПРИРОДНО-КУЛЬТУРНАЯ СРЕДА И ЕЕ СИМВОЛЫ.....	112
ГЛАВА 3	
ГРУППОВОЕ САМОСОЗНАНИЕ.....	168
Этническое сознание.....	168
«Карельская вера» — старая вера.....	173
Языки общения и конфессиональной практики.....	184
Этноконфессиональные символы.....	201
Таинство крещения.....	214
ГЛАВА 4	
СТРУКТУРА ОБЩИНЫ	235
Верующие, новожены, мирские.....	235
Лидеры общины. Типы и образы жизни.....	252
Отче и книжницы.....	252
Правила благочестия.....	263
Провидцы, знающие, колдуны.....	286
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	346
БИБЛИОГРАФИЯ.....	360
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	390
Приложение 1.....	390
Приложение 2.....	393
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ.....	396
СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ.....	406

ПРЕДИСЛОВИЕ

В начале 1980-х гг. мой этнографический опыт обследования локальных общностей карел вне Карелии был предпринят с целью выявления их групповых признаков в аспекте проблем вариативности и устойчивости культуры. В своей программе я опиралась на методико-теоретические подходы и аналитические изыскания в области межэтнических контактов и этнокультурной истории народов Европейского Севера, представленные в трудах специалистов смежных наук — этнографии, фольклористики, этномузыковедения, искусствоведения (К. В. Чистов, Т. А. Бернштам, Ю. Ю. Сурхаско, А. П. Косменко, У. С. Конкка, В. П. Орфинский, В. А. Лапин и др.¹).

Интерес к локальным группам карел был вызван, во-первых, их неизученностью и, во-вторых — «загадочностью» локальной вариативности как таковой, поскольку в каждом конкретном случае в этнической структуре обнаруживались разные иерархические наборы приоритетных групповых признаков².

Изучение группы карел, живущих в Тихвинском районе Ленинградской области, подтвердило наблюдения ученых: я столкнулась с таким неожиданным и влиятельнейшим признаком общности, как старообрядчество беспоповского толка. Поиск причин первостепенного значения этого признака подвиг меня на изучение истории старообрядчества в целом и его особенностей, связанных с карельским народом.

Результаты исследования подробно изложены в предлагаемой читателю книге, вкратце сводятся к следующему. Будучи потомками коренных жителей исконной территории Карелии, группы карел, оказавшиеся на Тихвинщине, переселились в XVII в. в новгородские земли, где с XVIII в. попали в сферу влияния одного из самых радикальных

направлений старообрядчества — федосеевского согласия. Изоляция от «прародины» и приверженность вероисповеданию, оппозиционному государству и Православной церкви, приводили к утрате или нивелированию в «оторвавшихся» группах их первичных этнокультурных и религиозных традиций, способствовали сложным языковым и социально-психическим процессам. В этих условиях самым стабилизирующим фактором оказалась идеология беспоповства, вследствие чего главным этнокультурным признаком группы стал конфессиональный. Таким образом, мы имеем дело с локальной общностью этноконфессионального типа, изучение которого только вносится на повестку дня в отечественной гуманитарии и в этнологии в частности.

* * *

Изучение старообрядчества, непрерывно активизирующееся в последние десятилетия и в российской, и в зарубежной науке, уже имеет немалые достижения проблемного и методико-теоретического плана (археография, лингвистика, филология, фольклористика)³. Увеличению интереса содействует и публикация трудов запрещенных в прошлом богословов, философов, историков культуры, чьими усилиями старообрядчество было «реабилитировано»: его духовные ценности стали осмысляться адекватно, а не с позиции невежества старообрядческих лидеров или только в ракурсе «мучительной драмы в истории Русской Православной Церкви» (Н. О. Лосский)⁴. К середине XIX в. сложилось официальное мнение об исключительной моноэтничности раскола: исследование старообрядчества и его значения традиционно связывалось с историей и культурой русского народа. Определяя это как отличительную особенность, В. Кельсиев писал: «Мы не знаем примера, чтобы он (раскол. — О. Ф.) успешно распространялся между малороссами, поляками, финскими племенами...»⁵. Советская историография придерживалась той же синодальной установки. Между тем постепенно выяснилось, что последователями старой веры были и финно-угорские народы Севера России — карелы, коми, а ведущими центрами старообрядчества долгое время оставались территории современной Карелии, Новгородского края и Приуралья. Отсюда — возросший интерес к финно-угорскому старообрядчеству, прежде всего коми⁶. Углубленному изучению личностного религиозного сознания карельской староверки Марины Такало посвящена монография известного финского ученого Ю. Пенттикяйнена⁷. В целом же факт принадлежности религиозных локальных групп карел к старообрядчеству до недавнего времени сознательно игнорировался или принижался, т. к. определяющим в советской гуманитарии было весьма негативное отношение

к христианской истории и культуре. Приведу одну характерную цитату: «<...> Христианская религия, проповедующая идею пассивного служения и фатальной покорности, веру в абстрактное загробное воздаяние, в целом мало отвечала насущным жизненным потребностям трудового народа. <...> карелы, усвоив внешнюю обрядовую сторону православия, в большинстве своем остались верны традиционному миропониманию, в котором были тесно переплетены между собой здравые, по сути атеистические взгляды на природу и самые разнообразные, преимущественно дохристианские, религиозно-мистические представления»⁸.

Большое число исследователей до сих пор занято поиском языческих следов в мировоззрении и обрядовой практике крестьянского населения и реконструкцией архаических форм. Последнее производится в основном путем «снятия» весьма поверхностного, как это постулировалось ранее, слоя «христианства»⁹. Такой подход применялся к культуре всех народов, включая карел. Так, Н. А. Лавонен в качестве доказательства незначительности христианского влияния в Карелии ссылается на материалы начала XX в. по северной Карелии, где существовало множество старообрядческих скитов и было довольно широко распространено старообрядчество беспоповских толков. В старообрядческом свете следует осмыслять цитируемые Н. А. Лавонен данные: «Венчание, крещение среди местного населения не считалось строго обязательным. Так, в 1913 г. в Кестеньгском приходе насчитывалось семьдесят невенчаных пар»¹⁰. Иной смысл содержится и в объяснении финского путешественника О. Эронена о сгоревшей в Оланге церкви, которую, якобы, не восстанавливали по той причине, что не было особого желания: такого желания и не могло возникнуть у старообрядцев-беспоповцев, что вряд ли было известно стороннему наблюдателю.

Подобных и других свидетельств незнания и/или непонимания истории христианизации, православия старообрядчества в России и конкретно в Карелии более чем достаточно. Главная причина этому — атеистическая идеология государственной власти и советского поколения ученых.

«В результате последовательного изгнания православия со страниц историко-этнографических исследований не только образовалась лакуна, но сформировалась ложная модель народной культуры. Тенденциозное выпячивание языческих элементов при замалчивании христианских основ духовной жизни народа породило теорию двоеверия, понятие „бытовое православие“ и пр.»¹¹.

Сегодня, как в XIX–XX вв., сосуществуют два противоположных взгляда на характер и суть народной веры: согласно одной точке зрения речь идет о «двоеверии», согласно другой — об истинном и глубоком

православии. Оба взгляда — авторские позиции, в которых отсутствует, по выражению М. М. Бахтина, индивидуализированный диалог двух «правд», разных, но равноправных сознаний — исследователя и объекта исследования. «Вне такого совмещения, — пишет В. С. Библер, — работа исследователя-гуманитария <...> неполноценна»¹². С позиции феноменологии культуры, понимаемой как ценностно-смысловой мир человека, для «прочтения» ее текста необходимо не только понимание, но и соучастие «в самосознании культуры» (В. С. Библер).

Говоря о «плачевном состоянии» изучения народного православия, Т. А. Бернштам подтверждает это на сопоставлении взглядов отечественных богословов, мыслителей и представителей светской науки¹³. В числе первых на отсутствие внимания к развитию религиозного сознания самого народа указал в середине XIX в. крупнейший представитель церковно-исторической науки, профессор Казанской Духовной академии П. В. Знаменский: «Мы не знаем, — писал он, — самой существенной стороны дела, как народ усвоил учение веры (разрядка моя. — О. Ф.), как церковный закон обнаружил свое влияние на народную жизнь, какие особенности в вероучении и в церковной практике проистекали от соприкосновения православия с народными понятиями и жизнью»¹⁴. Позже Г. П. Федотовым в его книге «Стихи духовные» был сформулирован «первый вопрос», который следует задать народу: «Как он (разрядка моя. — О. Ф.) определяет содержание этой веры?»¹⁵. Изучение феномена народного христианства, по мнению Т. А. Бернштам, может возникнуть при условии создания «своей» науки на гуманитарно-богословской основе, иначе наши исследования по-прежнему «будут страдать либо крайней гипотетичностью и односторонностью результатов, либо — что хуже — искажением истины»¹⁶.

Непознанность предмета исследования обусловила необходимость привлечения широкого диапазона междисциплинарных источников и методик анализа (исторических, богословских, этнографических, фольклорных, археографических, лингвистических и археологических), по тем же причинам монографическое исследование построено в жанре аналитических очерков, рассматривающих тему и ее предмет с позиций двух наук (и аспектов): историко-этнографической и религиоведческой, в которой акцент делается на групповое феноменологическое сознание.

* * *

В основу книги положены материалы, собранные автором в 1989–1994 гг. В 1990 г. со мной работал сотрудник Российской Национальной библиотеки Денис Олегович Цыпкин и в 1994 г. доктор искусство-

ведения Михаил Александрович Лобанов (Российский институт истории искусств, С.-Петербург). Я выражаю им свою признательность, т. к. благодаря совместным полевым исследованиям для меня открывались не известные ранее грани карельской культуры и возможности ее познания и изучения.

За эти годы многие коллеги делились со мной своими знаниями, наблюдениями и материалами. В их числе: сотрудники Института языка, литературы и истории Карельского Научного центра АН РАН (г. Петрозаводск) кандидат исторических наук Юго Юльевич Сурхаско и кандидат филологических наук Владимир Дмитриевич Рягоев, кандидат исторических наук Георгий Георгиевич Прошин (С.-Петербург), которым я чрезвычайно благодарна за предоставленные фотоиллюстративные материалы, как и директору Эстонского Национального музея Яанусу Платту, директору киностудии «Этнос» Нине Олеговне Серебряковой и ведущему кинооператору Владимиру Анатольевичу Петухову.

Часть фото в книге выполнена при создании научно-популярного фильма «Тихвинские карелы. Судьба» (Леннаучфильм, 1998 г.). Мои экспедиции финансировались Российским Этнографическим музеем (С.-Петербург), который возглавлял в те годы доктор исторических наук Игорь Васильевич Дубов.

Слова самой искренней признательности я адресую тем, кто в ходе подготовки согласился читать и рецензировать отдельные ее главы: кандидат исторических наук Елена Борисовна Смилянская (г. Москва), кандидат исторических наук Владимир Анатольевич Лапшин (Институт истории материальной культуры АН РАН, С.-Петербург), доктор филологических наук Александр Сергеевич Герд (С.-Петербургский государственный университет, С.-Петербург) и кандидат филологических наук Сергей Александрович Мызников (Институт лингвистических исследований АН РАН, С.-Петербург).

Более всего в появлении книги я обязана своей старшей сестре, коллеге и другу — Татьяне Александровне Бернштам, доктору исторических наук, заведующей отделом русской и славянской этнографии Музея антропологии и этнографии Российской Академии наук, С.-Петербург). Постоянный диалог с ней и включенность в ее динамику постижения феноменологии восточнославянской культурной традиции от архаического символизма до символизма «народного православия» и Церкви дали толчок к эволюции моего собственного мировоззрения и интеллектуального оснащения исследовательского пути. Как строгий и требовательный научный редактор моей книги Т. А. Бернштам во многом способствовала уточнению ряда исследовательских положений, ясности и адекватности их выражения.

Я чрезвычайно благодарна руководителям издательства «Лики России» (С.-Петербург) Юрию Борисовичу и Елизавете Петровне Шелаевым, а также всем сотрудникам издательства за помощь в подготовке книги.

Низкий поклон — жителям карельских и русских деревень Тихвинщины, которые на протяжении этих лет столь щедро делились со мной сокровенным, неизменно удивляя чистотой образа жизни и мыслей.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Чистов К. В. 1) Этнические, региональные и местные традиции: Некоторые вопросы теории и перспективы // Местные традиции материальной и духовной культуры народов Карелии: Тез. докл. Петрозаводск, 1981. С. 3–5; 2) Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986; *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп / Ред.-сост. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. С. 208–317; *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.). Л., 1977; *Косменко А. П.* Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984; *Конкка У. С.* Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992; *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1993; Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. / Изд. подг. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980; *Орфинский В. П.* Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972; *Орфинский В. П., Хейккинен К. К.* К вопросу о формировании этнических символов // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 1989. С. 5–16; *Лапин В. А.* Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды. М., 1995.
- ² *Пименов В. В.* Системный подход к этносу // Расы и народы. М., 1986. № 16. С. 13; *Бернштам Т. А.* Введение // Русский Север: К проблеме локальных групп. С. 3–5.
- ³ *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967; *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974; *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России: период феодализма. М., 1977; Русские письменные и устные традиции и духовная культура: Сб. / Под ред. И. В. Поздеевой. М., 1992; Традиционные обряды и искусство русского и коренного народов Сибири / Отв. ред. Л. М. Русакова, Н. А. Миненко. Новосибирск, 1987; Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990; Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992 (в дальнейшем — ТДМК); Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном

- контексте. Первый международный семинар, Бухарест 1996. Бухарест, 1997; Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / Отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М., 1999. Библиография работ о старообрядчестве существенно пополнилась в последние годы. См.: Мир старообрядчества. Личность. Книга. Традиция / Сб. под ред. И. В. Поздеевой, Е. Б. Смилянкой. М.; СПб., 1992. Вып. 1. С. 127–137; Научные публикации по итогам комплексных археографических исследований МГУ (1992–1998) // Мир старообрядчества: История и современность. Сб. / Отв. ред. И. В. Поздеева. М., 1999. Вып. 5. С. 402–414.
- ⁴ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990; Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1; Карсавин Л. П. 1) Символизм в мышлении и идея миропорядка в Средние века (XII – XIII вв.) // Научный исторический журнал. 1914. Т. 1. Вып. 2. № 2; 2) Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992; Пругавин А. С. 1) Старообрядчество во второй половине XIX в.: Очерки новейшей истории раскола. М., 1904; 2) Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905; Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке: Исследование изначальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898; Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / Вступ. ст. Н. И. Толстого, послесл. С. Е. Никитиной, комм. и подг. текста А. Л. Топоркова. М., 1991; Шапов А. П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия / Соч. СПб., 1906. Т. 1; Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. М., 1995; Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 334–338.
- ⁵ Сборник правительственных сведений о раскольниках, сост. В. Кельсиевым. Лондон, 1860. Вып. 1. С. XII.
- ⁶ ТДМК; Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997; Финно-угорские народы: Проблемы этнической и языковой идентификации: Тез. докл. Сыктывкар, 1999.
- ⁷ См.: Pentikäinen J. Marina Takalon uskonto. Uskonto-antropologinen tutkimus. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia. Helsinki, 1971: 299; Pentikäinen J. Oral Repertoire and World View: An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History. FFC 93:219. 1978.
- ⁸ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. С. 139.
- ⁹ Об оценке этого см.: Бернштам Т. А. 1) Русская народная культура и народная религия // СЭ. 1989. № 1. С. 91; 2) Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья (сравнительное обобщение) // Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 133–140; 3) Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Киев, 1993. С. 118–119.
- ¹⁰ Песенный фольклор кестеньгских карел / Изд. подг. Н. А. Лавонен. Петрозаводск, 1989. С. 60. В. Я. Евсеев, анализируя карельскую сказку, писал

вполне в духе времени о резко отрицательном отношении трудового народа к попам, о бессмысленности обрядов богослужения и формализме христианства, что проявлялось в «антипоповской сказке». См.: Евсеев В. Я. Карельский фольклор в историческом освещении. Л., 1968. С. 67, 82–84.

- ¹¹ Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В. Православие в русской народной культуре: направление исследований // ЭО. 1993. № 6. С. 60.
- ¹² Библер В. С. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М. М. Бахтина) // Одиссей. Человек в истории: Исследования по социальной истории и истории культуры. 1989: Сб. ст. / Отв. ред. А. Я. Гуревич. М., 1989. С. 56–57.
- ¹³ Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 10.
- ¹⁴ Цит. по: Бернштам Т. А. Молодость в символизме... С. 12.
- ¹⁵ Федотов Г. Стихи духовные. С. 24.
- ¹⁶ Бернштам Т. А. Молодость в символизме... С. 15.

В земной жизни призвания народов, как и личностей, ведут по разным путям.

Г. Федотов.
Национальное и вселенское ¹.

История миграции

Определяющим фактором социально-экономического, политического и культурного развития карел в XIII–XVI вв. являлось то, что оно происходило в русле становления русской государственности.

На этом этапе существенную роль в сближении формирующихся карельского и русского народов сыграла Русская Православная Церковь.

Первое упоминание о массовом крещении карел относится к 1227 г., когда новгородский князь Ярослав Всеволодович «послав крести множество корел, мало не все люди» ². Крещение карел было важной и успешной частью христианизации прибалтийско-финских племен и народов, включенных в орбиту Новгорода; там в это время заканчивался процесс формирования церковной организации. В первой половине XII в. был создан институт архиерейского наместничества в Старой Ладоге; в пятинах уже существовала новая административно-поселенческая система погостов ³, которая перекрыла архаичные объединения, в том числе внутриплеменные — кихлакунды.

Акт массового принятия карелами православия был подготовлен исторически: в довольно обширной научной литературе исследователи, как правило, делают акцент на раннем знакомстве карел с христианством в эпоху викингов, их давнем военно-политическом союзе и данных отношениях со славянскими племенами Северной Руси с IX в., а позже с Новгородом ⁴.

Изучение натальных крестов, икон из погребальных памятников IX–XIII вв., а также анализ широкого круга последних в новгородских раннесредневековых границах в сопоставлении с письменными источниками позволили А. Е. Мусину сделать вывод об их синхронности в качестве исторических источников и прямом доказательстве

христианизации и становления христианской культуры у карел в более ранний период, нежели считалось многими археологами ⁵.

Вместе с тем с православием, видимо, конкурировало и западное христианство. Отнюдь не случайной, хотя и достаточно курьезной, была титулатура эстонского епископа от 1268 г. — «Фредерик, милостью Божьей епископ Карелии», в чем Х. Киркинен видит стремление распространить влияние католической церкви на Карелию из Прибалтики ⁶.

XIII век, век «единой и нерасчлененной Карелии», оценивается тем же историком как время высочайшего расцвета карельской культуры: бурное развитие ремесленных производств, создание собственных орнаментальных мотивов и типов ювелирных украшений и т. п. ⁷. Этот подъем свидетельствует об активных процессах этнического самосознания, культурной, языковой и территориальной консолидации. На наш взгляд, этот импульс безусловно был задан принятием христианства, в чем сфокусировался и нашел свое выражение пик духовной зрелости народа в отношении себя как «целого» или «крещеного народа» (rist'i rahvaš). На это, основываясь на текстах новгородских берестяных грамот (№ 310, 540), обращает внимание и А. Е. Мусин: именно сельские жители с этого времени называют себя «христиане».

Массовое крещение естественно вызвало активное, а впоследствии — глухое сопротивление приверженцев и служителей язычества, что и отражено в летописных свидетельствах. Сетования летописцев-монахов того времени о скверных мольбищах в священных рощах, поклонении деревьям, камням и идолопоклонничестве были однозначно восприняты многими поколениями отечественных историков и археологов как доказательство поверхностности православия в религии и культуре финно-угров средневековья, их двоеверия. Я солидарна с позицией А. Е. Мусина, оценившего понятие «двоеверие» как «искусственное изобретение» грамотных древнерусских книжников, «не отражающее сущность происходящих на Руси духовных процессов», но ставшее абсолютной истиной и для верующих, и для атеистически мыслящих исследователей. Однако на ранних этапах христианизации православие, будучи преимущественно апокрифическим, т. е. содержащим различные мировоззренческие пласты ⁸, давало основание для сомнений в его чистоте.

К XV в. все карельское население было обращено в православие. Оказавшись на государственной и религиозной границе — между православной Русью и католической, а вскоре протестантской Швецией, — карелы приняли на себя все тяготы и последствия их то затухающего, то разгорающегося противостояния.

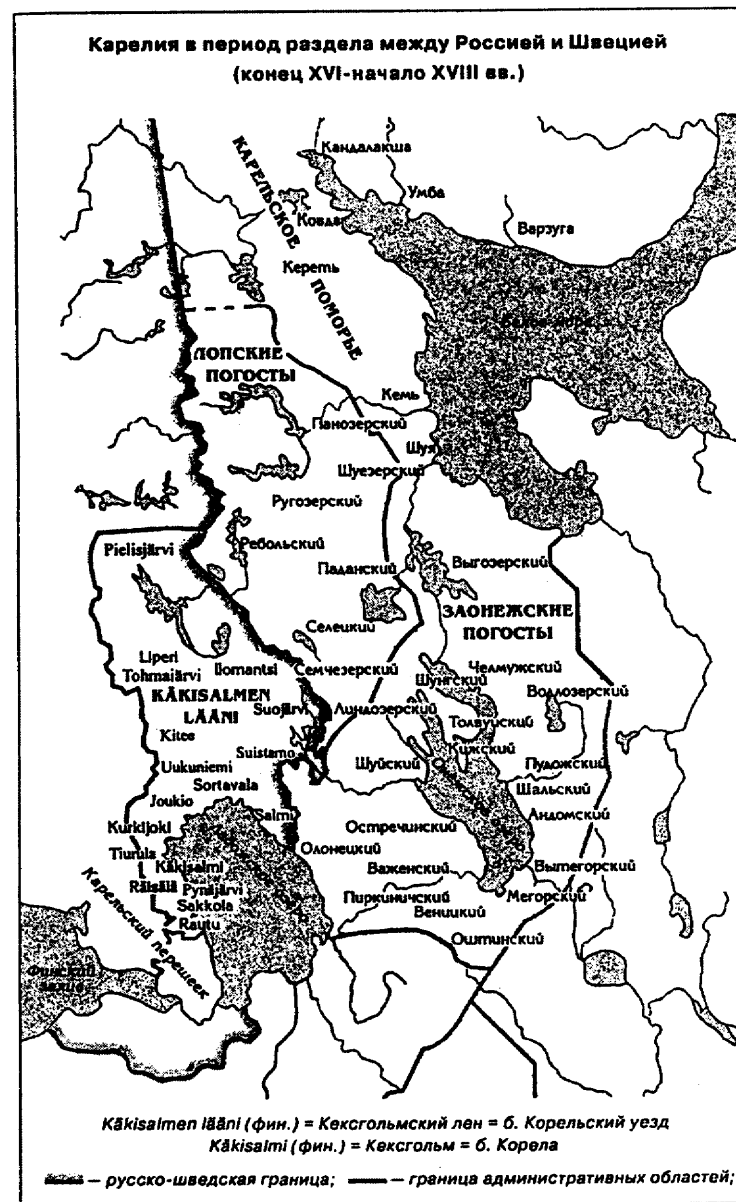
На территории Карелии находились владения ряда новгородских монастырей: например, в XV в. в Пиркиническом погосте Корельского

уезда имел земли Хутынский монастырь, а в землях корельского «Вымолоцкого рода» — Никольский Вяжицкий монастырь⁹. К XVI в. в Карелии насчитывалось уже около 240 церквей и часовен, 60 монастырей и скитов. Самыми крупными монастырями были Валаамский, Коневецкий, Муромский и Соловецкий, сыгравшие уникальную по духовной значимости роль в христианизации народов Северо-Запада и Русского Севера и в распространении у них русского культурного влияния.

О глубине проникновения православия в религиозное сознание карел можно судить по событиям последующих веков — войнам XVI–XVII вв. со Швецией, каждая из которых сопровождалась массовыми миграциями православных карел с захваченных территорий.

Среди специфических и, отчасти, постоянно действующих факторов, сказавшихся на характере, темпе и типе процессов в этнокультурной истории карельского народа, ученые выделяют следующие: малочисленность населения и его низкую плотность, масштабные и частые миграции, форму расселения в виде одно- и малодворных деревень, отсутствие центров внутренней и внешней торговли на собственной этнической территории, отсутствие собственного политического устройства¹⁰. Особенно значимой оказалась роль миграций, начавшихся из порубежных районов Карелии с XIII в. и отраженных в письменных источниках. Вот достаточно типичное и яркое свидетельство из текста мирного соглашения от 1339 г. В послании новгородского посольства шведскому королю о кобылицкой кореле «так о ркоша: Аще к вам наши бежат, секите их и вешайте; или ваши к нам, мы же тако им створим, дажь не польстят промежу нами; а сих (корелу. — О. Ф.) не выдадим: крещени суть в нашу веру; а и бес того мало бе их осталось, а то вси помроша гневом божиим»¹¹.

С ужесточением налогового гнета в начале XV в. «теснимые активным процессом раздачи земель в поместье служилым людям, а чуть позднее гонимые опричным террором, карелы двинулись на север, в места, куда новгородская колонизация почти не успела проникнуть <...>»¹² — в Лопские погосты. Процесс миграции из Приладожья усиливался в течение 1560–1570 гг.¹³, приобретая характер массового бегства: «двигаясь в северо-восточном направлении, карелы постепенно расселялись все далее и далее на север, в район системы озер Куийто и — еще позднее — достигли берегов Кумсозера»¹⁴. Миграции привели, с одной стороны, к значительному расселению карел, а с другой — к нарушению целостности ядра их этнической территории, разрушению или ослаблению экономических, культурных и внутриэтнических связей. Результатом этого явилась разобщенность отдельных локальных групп и «раздробленность» культуры, но вместе с тем и усиление культурных контактов карел с финнами, вепсами, саамами и русскими¹⁵.



Карелия в период раздела между Россией и Швецией (конец XVI — начало XVIII в.).

В основу положены карты из книги И.А. Черняковой «Карелия на переломе эпох. Очерки социальной и аграрной истории XVII века».

Петрозаводск, 1998.

На одном из переходных этапов этнической истории, который рассматривается историками как период завершения формирования карельской раннефеодальной народности, произошел самый мощный исход «корелы» с территории исконного «родового гнезда» (Д. В. Бубрих), приведший к утрате «прародины» и формированию новых локальных групп карел, как на территории Карелии, так и за ее пределами¹⁶.

События развивались трагически. С конца XVI в. территория Карелии вновь становится объектом военных действий Швеции против России. По Таврическому мирному договору 1595 г. России удалось вернуть себе Корельский уезд, но уже в начале XVII в. ситуация в этом районе Русского государства сильно изменилась в связи с начавшейся польской интервенцией.

В 1609 г. Швеция предложила России свою военную помощь с условием передачи ей Корельского уезда с г. Корелой¹⁷. Однако дальнейшее ухудшение внутривосточной обстановки в России в связи с экспансией Польши, падением правительства Василия Шуйского в 1610 г. изменили планы шведского правительства, которое развернуло открытую войну на территории Карельского перешейка. В 1611 г. был взят г. Корела, к середине 1612 г. захвачена значительная часть Корельского уезда¹⁸. Но затянувшиеся неудачные военные действия шведов в Карельском Поморье, Лопских и Заонежских погостах осложнили экономическую и политическую обстановку в самой Швеции, что вынудило ее начать мирные переговоры с Россией, длившиеся два года¹⁹. В феврале 1617 г. в д. Столбово на Тихвинщине был подписан мирный договор²⁰, который признан «переломным моментом в истории карельского народа», так как отныне Корельский уезд с городом Корелой, а также Ижорская земля почти на 100 лет отошли к Швеции²¹. Столбовский мир послужил отправной точкой для первого мощного этапа миграции из всех погостов Корельского уезда.

Достаточно полное освещение причины миграции получили в известной работе А. С. Жербина, где автор подробно излагает и анализирует мероприятия шведского правительства и администрации, усилившие экономический и национальный гнет карельского населения. В течение первой половины XVII в. вдоль границы были поселены солдаты, все земли Кексгольмского (Корельского) уезда были розданы и проданы в ленное владение шведскому дворянству (вскоре лены превратились в неотторжимые наследственные аллоды), была введена барщина, доходившая до трех и более дней в неделю. Изменилась и налоговая политика, вместо прежних денежных податей был введен натуральный оброк; помимо основной государственной подати — ряд дополнительных: обязательная судейская подать, подать на содержание

войска, церковная десятина в пользу Лютеранской Церкви²². При этом сбор налогов предоставлялся откупщикам, что позволяло последним собирать налоги в неограниченных размерах. Тяжесть и неэффективность такой налоговой системы признавали и некоторые шведские чиновники; так, один из них писал: «подати в этих провинциях весьма огромны, увеличение же их способствовало бы только усилению ухода населения в Россию»²³. Таким образом, бывшие государственные крестьяне попали в тяжелую феодальную зависимость от шведского государства и феодалов. Напомним, что до этого местные черносошные крестьяне «имели полную возможность распоряжаться своими земельными участками и промысловыми угодьями. Они продавали их, передавали по завещанию, закладывали, сдавали в аренду»²⁴. Тяжелый урон местным ремесленникам и крестьянам нанесла торговая политика, результатом которой стал запрет местной сельской торговли.

Национально-гражданское угнетение карел выражалось в том, что им не было предоставлено право участия в деятельности шведского риксдага. Но особенно ярко проявилось оно в притеснениях православных, уничтожении православных церквей и монастырей, насильственном насаждении лютеранства. Православным священникам предлагались награды за распространение лютеранства, а лютеранским пасторам — за перевод проповедей на русский язык; в созданной в Стокгольме славянской типографии началось печатание лютеранских вероисповедных книг кириллицей. Известны и факты физических расправ над православными священниками²⁵. Генерал-губернатор Лифляндии, Ингерманландии и Кексгольмского лена Юхан Скуотте приказал, чтобы в православных приходах наряду со священниками были лютеранские пасторы, содержание которых возлагалось на прихожан, не владевших русским языком; из договора о свободе вероисповедания карелы как не русскоязычные, также были исключены. Повсеместно стали создаваться лютеранские приходы, число которых постоянно возрастало. По сведениям на середину XVIII в. в Карелии осталось лишь 13 православных приходов. Пик религиозного противостояния пришелся на 1656 г., когда в бывшем православном Иломанском приходе (Тохмаярви, Липери и Иломанси) произошло восстание крестьян против шведского правительства. Население из этих мест после отхода русских войск вынуждено было бежать в Россию.

Систематическое массовое переселение (и в этом большинство исследователей единодушно) началось спустя несколько лет после принятия Столбовского мира 1617 г.²⁶ По шведским источникам, в период с 1627 по 1635 гг. из одного только Сердобольского погоста вышло за рубеж 189 карельских семей. В 1641 г. 125 семей «забежало за рубеж русской» из Корельского уезда из-за страшного неурожая, когда «земля

наша стала от всех стран скудна». Так, по мнению крестьян, «Господь наш Иисус Христос наказал нас за наше великое согрешение»²⁷. «Корельские выходцы» переселялись из упомянутого Иломанского, а также из Сердобольского (Ките, Суоярви, Суйстамо, Сортавала), Кирьяжского (Укуниemi, Киркийоки, Йокио, Тиурула), Городенского (Ряйсяля), Сакульского (Пихьярви, Саккола), Ровдужского (Рауту) и Салминского (Салми) погостов²⁸. Уходя в новые места, карелы несли с собой свою веру, культуру и язык, свои знания и представление об окружающем, сохраняя их в той мере, насколько позволяли объективные и субъективные обстоятельства изменившейся жизни. Сами карельские переселенцы объясняли причины своего переселения так: «Бежали... для трех причин: первое — для веры, другое — для языка и своей природы, третье — от больших податях тягости...»²⁹.

Нам уже приходилось и ранее подчеркивать, что конфессиональное единство карел с русскими осталось для них важным символом, поскольку в нем сублимировалась также государственная, историческая, экономическая и культурная общность обоих народов. Потеряв прежнюю государственную принадлежность, карелы старались сохранить в целостности православную веру, борьба за которую приобрела этнополитический характер, и чрезвычайно своеобразную форму массового исхода за рубеж в Россию³⁰. Верность православию означала для карел сохранение собственного этнокультурного единства.

Массовые переселения карел осложняли дипломатические отношения России со Швецией, и поэтому в первый их период русское правительство иногда отказывало перебежчикам, пыталось разыскивать и возвращать их в Швецию. Из отписки новгородских воевод князя Дмитрия Пожарского и Моисея Глебова в Посольский приказ о мерах, принятых против выхода карельских перебежчиков из-за «свейского» рубежа очевидно, что заставы были учреждены во всех приграничных местах Новгородского уезда: «от Сумерские волости и до Тесово, и до Тиготцкого погоста и до реки до Лавуи и до Ладоского озера, и подле Ладоского озера, и до Волхоского и до Свирского устья по всем деревням и по большим и по пешим дорогам и по малым стежкам и по рекам, от Ивана-города, и от Ямы, и от Копорья, и от Орешка <...>»³¹.

Несмотря на подобные запреты, было немало случаев, когда русские крестьяне отказывались выдавать карельских перебежчиков. Их розыск носил формальный характер и лишь по спискам, составленным шведской стороной. К 1636 г. общее количество переселенцев достигло приблизительно 10 000 человек, а назад за рубеж было возвращено лишь 316 человек³². По вопросу о перебежчиках между Швецией и

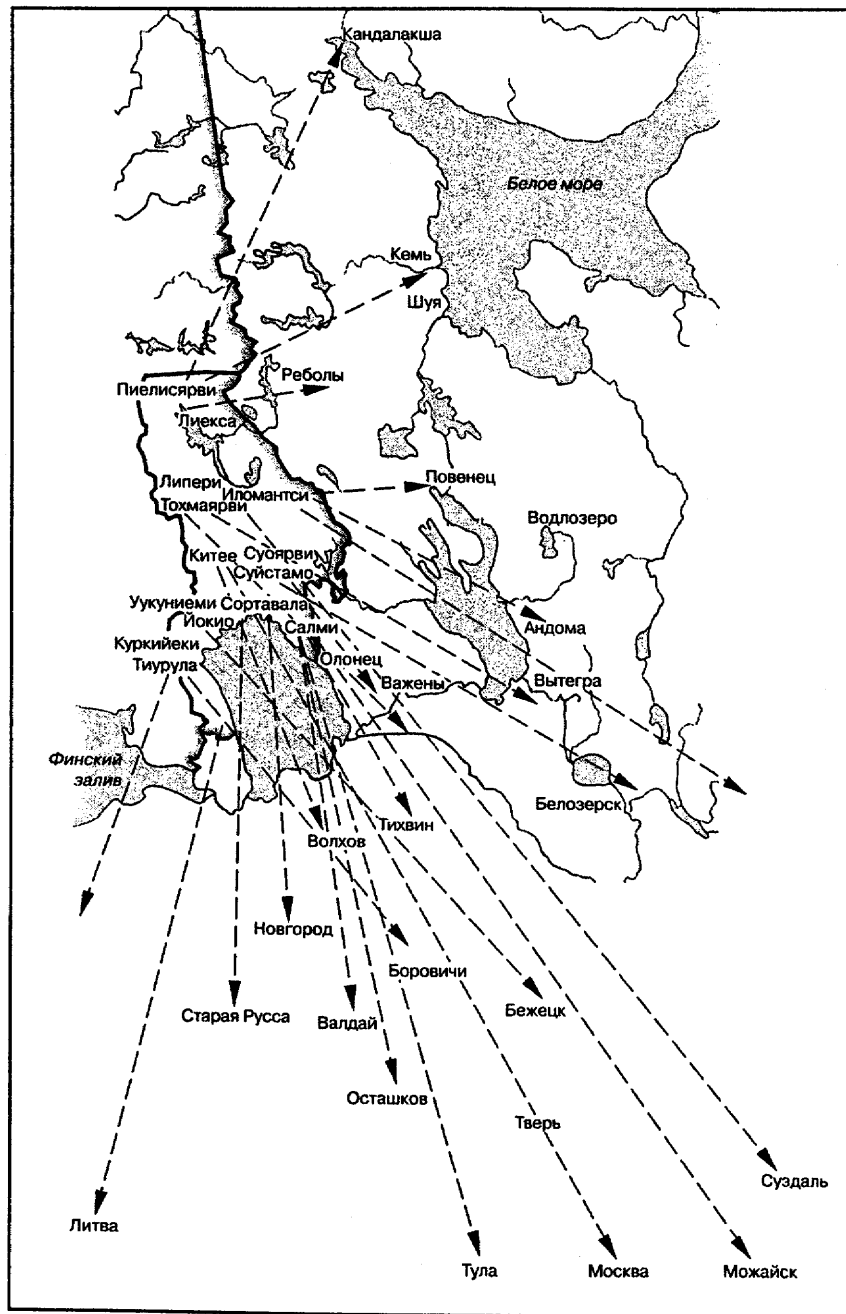
Россией велась нескончаемая дипломатическая переписка, и, наконец, в 1649 г. была достигнута договоренность, по которой карелы, переселившиеся с 1617 г. по 1647 г., оставались в «вечных подданных» России за выкуп государства в 190 тыс. рублей³³.

Поток переселенцев после договора 1649 г. усилился, но особый размах переселение приняло во время русско-шведской войны 1656–1658 гг. и последующие за ней годы; этот период называют в исторической литературе вторым этапом миграции карел³⁴. «Когда учинились ссора и разратье... с немцами Свейской земли... их немецкой державы жители, кореляне бояся от них, немец, посещения и великого разорения, многие вышли из-за того немецкого рубежа... и тех зарубешных выходцев пришло в нашу монастырскую вотчину на Тихвинский посадец»³⁵. Юридические документы русского государства различали мигрантов двух переселенческих волн, называя их карелы «старого» и «нового» выходов³⁶ (различение старо- и новопоселенцев существует и поныне: см. ниже). К концу 1661 г. на русскую сторону вышло до 4350 карельских семей, примерно 22 тыс. человек. В течение же всего периода исхода (с начала XVII в.) ушло около 50 тыс. человек, т. е. практически все население Корельского уезда³⁷. Кардисский мирный договор 1661 г. признал за Швецией права на Корельский уезд и, вместе с тем, узаконил положение карел, переселившихся в Россию в течение 1617–1661 гг., признав их русскими подданными.

В 1650-е гг. обозначились районы расселения основных масс мигрантов за пределами Корельского уезда. Некоторая часть карел поселилась на территории Олонецкого перешейка, в Заонежских и Лопских погостах; основная же масса переселенцев ушла в южных направлениях, к окраинам Деревской и Бежецкой пятин — в сторону Тихвина, Устюжны, Новгорода, Старой Руссы, Валдая, Бежецкого верха, где осело, по мнению исследователей, от 25 до 40 тыс. человек (за весь период исхода)³⁸.

Финскому историку В. Салохеймо удалось отчасти связать места исхода с местами нового расселения в XVII в. В частности, выходцы из Тохмаярви, Хухтиламп и Пелькьярви поселились в окрестностях Старой Руссы и Валдая, из Ките — на Мсте и Ловати, из Иломанси — в восточной части тверских земель³⁹. На землях Тихвинского, Иверского и Троицкого монастырей карелы фиксируются уже в первой трети XVII в. Известно, что за определенную плату Тихвинскому монастырю переселенцы освобождались от своих прежних владельцев и становились «тихвинцами»⁴⁰.

С середины 1650-х гг. началось организованное русским правительством расселение карельских крестьян на тех дворцовых землях, которые были чрезвычайно опустошены польско-шведским нашествием



Переселение карел в Россию (XVII в.).

В основу положена карта из книги В. Салохеймо «Pohjois-Karjalan historia». Porvoo, 1976.

и последовавшим за ним сильным «морovým поветрием» — эпидемией оспы⁴¹. Так, например, переписи 1625, 1627, 1629 гг. в Бежецком уезде обнаружили большое число «пустопорожних и выморочных мест». «В та же времена и в Бежецком уезде многая села, погосты и деревни разорены и опустошены и жители мнози же побиени от литовских людей...»⁴². По результатам исследования В. М. Воробьева, в чрезвычайно разоренных бежецких землях оставшееся население составляло 4% от численности 1500 г., а в Деревской пятине сложилась еще более устрашающая ситуация: «здесь осталось <...> всего каких-то полтора процента от численности населения, учтенного 120 лет назад»⁴³. В указе 1658 г. о производстве обыска в Устюжне Железнопольской читаем: «...Лежат в порожних землях в поместье никому не отданы и к нашим великого государя дворцовым селам и к иным никаким землям неприписаны и не владеет ими никто...»⁴⁴. По переписным книгам первой половины XVII в. вырисовывается удручающая картина безлюдных сел и деревень, откуда оставшиеся в живых крестьяне «збредли безвестно» («сошли безвестно») от литовского и немецкого разорения.

Вот еще одно из наблюдений современника: «Вся местность у Тихвина и до Устюжны представляет сплошной ряд опустошений и грабительств, народу нигде не встречается, все омертвело»⁴⁵. В 1656 г. правительство издает указ об отдаче дворцовых пустошей «зарубежным выходцам корелянам в селитьбу или на денежный оброк»⁴⁶, в результате чего удалось восстановить дворцовое землевладение в Бежецкой пятине до уровня, как пишут исследователи предшествующего XVI в.

В числе принадлежавших Дворцу в Бежецком Верхе называются земли всего лишь в четырех погостах — Сопинском, Смердомском, Шероховском и Егорьевском Озеревском погосте⁴⁷. Таким образом, мы устанавливаем официальную дату переселения карел на Тихвинщину, на погост Озеро — 1656 г. С этого времени начинает свой отсчет история карельских переселенцев на новых «малых родинах» — Новгородчине и Замосковье, как называлось Верхневолжье в официальных документах XVII в. Карелы в 60–70-е гг. XVII в. были второй по численности (после русских) группой «зарубежных выходцев». Документы XVII–XVIII вв. часто называют среди «пашенного, ремесленного и торгового люда» «корелян».

В устной традиции местных русских переселение на Тихвинщину карел прослеживается слабо. Едва ли не единичным является предание жителей Кукуйской волости Тихвинского уезда, опубликованное В. Н. Перетцем, о борьбе русских с «корелой»⁴⁸. Быть может, в нем отразились события середины XVII в., зафиксированные в документах: «В 1651 г. мимо Тихвина прошла целая орда их (т. е. карел. — О. Ф.) — 200 человек с женами и детьми»⁴⁹. В делопроизводстве XV–XVII вв. было общепринятым учитывать только глав семейств, т. е. женатых

мужчин⁵⁰. Если даже условно принять среднюю численность одной семьи в три человека, то «орда» в 200 человек увеличивается в три раза — весьма внушительная цифра. В. В. Пименов предполагал, что в предании речь идет именно о миграции карел XVII в., хотя и подозревал «замену ставшего абстрактным понятия „Чудь“ более понятным и новым именем „Карела“»⁵¹ (термин «чудь» введен автором цитаты. — О. Ф.). Скорее всего, более верно первое — *карела* предания есть подлинные карелы, т. к. в новгородском цикле преданий о врагах на территории Тихвинщины они были бы заменены «Литвой», а не «Чудью».

По первым достоверным сведениям XIX в. — материалам 8-й ревизии 1834 г. — карельские переселенцы числились в Санкт-Петербургской, Новгородской, Тверской, Ярославской, а также Калужской и Тамбовской губерниях. В двух последних их количество было невелико, а само расселение, связанное с правительственными мерами, произошло в XVIII в.⁵² Составление первой научной этнической карты Европейской России в середине XIX в. показало, что память о карельском происхождении еще сохранялась у части населения Медынского уезда Калужской губернии, куда в 1721 г. они почти полностью были переселены из Переяславского и Суздальского уездов Владимирской губернии, Вологодского уезда Вологодской губернии и Гжатского уезда Смоленской губернии⁵³. Карелы Ярославской губернии, названные П. И. Кеппеном «Малой Карелой» в отличие от «Большой Карелы» Тверской губернии, насчитывали, по данным 1834 г., 1283 человека⁵⁴, но в переписи 1897 г. они отсутствуют. Д. А. Золотарев, обследовавший этот район в 1919 г., указывал, что «старшее поколение умеет говорить по-карельски, иной раз старики между собой „кареляют“, но в обыденной речи не знают карельского языка»⁵⁵. 3660 карел были в середине XIX в. дисперсно расселены в С.-Петербургском и Шлиссельбургском уездах С.-Петербургской губернии.

Более значительная группа карел (по данным П. И. Кеппена 27 076 человек) размещалась в восьми уездах Новгородской губернии (Кирилловском, Череповецком, Устюженском, Тихвинском, Боровичском, Крестецком, Валдайском и Демянском)⁵⁶. Наибольшая из них получила в научной литературе наименование «валдайские карелы», что было обусловлено их компактным расселением в Валдайском уезде, а также на его границах с Демянским и Боровичским уездами. Ряд приходов, как установлено нами, состоял исключительно из карельских деревень (например, приходы Наволок и Русские Новинки Ивантеевской волости Валдайского уезда, приходы Усть-Волма и Морозовский в Крестецком уезде), а в ряде волостей карелы были преобладающим населением: Ивантеевская, Едровская, Новотроицкая, Зимогорская волости Валдайского уезда, Робезская волость Демянского уезда. В середине XIX в. здесь сосредоточилось около 90 карельских деревень и сел, и в 1892 г.

В. Р. Петрелиусу и В. Салминену удалось даже записать в четырех деревнях — Старино, Шкура, Мякушино и Неболчах⁵⁷ — девять рун, опубликованных позже в известном издании «Древние руны финского народа»⁵⁸. Но уже в 1910 г. Ю. Куёла насчитывает всего 52 деревни валдайских карел; в некоторых из них карелы составляют всего половину жителей, а знанием родного языка обладают только старики. В памяти современников Ю. Куёлы сохранилось несколько карельских названий деревень: *kečkikülä*⁵⁹ — «серединная деревня» (рус. Березовка), *hukan külä* — «волчья деревня», *hebonperge* — «лошадиный зад» (русс. Старина), *uuzikülä* (рус. Новое Сельцо), *ironi(?)* — (рус. Малое Замошье).

Еще более активным был процесс ассимиляции карел в Крестецком уезде, где они заселили среднее течение рек Мсты и Хубы. Из описания уезда, составленного в 1850-е гг. Н. Богословским, узнаем, к примеру, что крестьяне деревень Хубецкого прихода «очень немногие говорят по-карельски и то только между собою, с русскими говорят по-русски хорошо, и, как кажется, эти кореляки, живя между несравненно большим числом русских, со временем совершенно престают говорить по-карельски, это видно из того, что уже теперь дети кореляков, хотя и умеют говорить по-карельски, но уже очень редко говорят»⁶⁰. Тот же факт двуязычия был отмечен Н. Богословским у карельских крестьян Язвицкого (д. Мошонка, Шарово, Поддубье) и Морозовского (д. Прышкино, Сосницы, Любец, Забродье) погостов Крестецкого уезда⁶¹. Результатом ассимиляционных процессов стало стремительное сокращение численности валдайских карел: ко времени I-й переписи 1897 г. она составляла 9907 человек.

В отличие от валдайских и крестецких карел тихвинские карелы, при всей своей немногочисленности, проявили заметную этнокультурную устойчивость. На 1897 г. в Тарантаевской волости Тихвинского уезда проживало 1434 карел, из которых 940 были указаны как старообрядцы-федосеевцы⁶².

В целом «карельская карта» Новгородской губернии XIX в. достаточно точно иллюстрирует миграционные потоки XVII в., двигавшиеся вдоль водных артерий и сухопутных трактов, идущих из Приладожья на Тихвин и Устюжну, Новгород и Старую Руссу, а локальная история отдельных кустов деревень говорит о стабильной оседлости карельского населения на протяжении двух с половиной столетий.

В конце XIX в. деревни тихвинских карел компактно располагались вдоль реки Чагоды и ее притоков. По уточненным нами данным, из 34 сел, деревень, хуторов, погостов и усадеб, насчитывавшихся в Тарантаевской волости во второй половине XIX в., 15 деревень были карельские: Бирючово, Быково, Городок, Дубровка, Дятелка, Забелино, Корельская горка (Коргорка), Коростелево (Коростылево), Курята, Логиново, Моклаково (Моклоково), Новинка, Селище, Толсть (Толсти), Утlikово.

Таблица. СПИСОК НАСЕЛЕННЫХ МЕСТ БЫВШЕЙ ТАРАНТАЕВСКОЙ ВОЛОСТИ
ТИХВИНСКОГО УЕЗДА НОВГОРОДСКОЙ ГУБЕРНИИ *

Название населенного пункта **	Число жителей на 1897 г. ***	Число жителей на 1910 г.	Число жителей на 1989 г. (в скобках указано количество карел)
Белый Бор	28		
Бережок			2 карела
Бирючово (biričövo/birčova)	101	105	23 (19)
Быково (Буйкова)	38	51	
Горка (Горочка, Воронья Горка)	42		
Городок (goródka/gorótka)	17	40	2 карела
Дубровка (Дуброва; dubrovo)	102	153	17 (16)
Дятелка (Яшнево; dätölka)	45	46	10 (8)
хут. Жаворониха	28		
Забелино (Забелена, Забильня; zabeľnä)	118	150	55 (51)
Клёск	41		
Климово (совр. вол. центр)			172 карела
хут. Кожино	11		
Корельская горка (Горки; gorkin külä / gorkilla külä / gorkie)	174	182	25 (21)
Коростелёво (Коростылево; koristova)	47	74	11 (8)
Курыта (kuuretto/kuuretta, kuurjatta)	90	98	8 (7)
Логинова (Логиново; log'inova)	129	159	14 (10)
Луга	113		
Маренно	140		

Моклаково (Моклокова; moklokova)	166		14 (12)
Новинка (novinka)	81		25 (23)
Новиково			1 карел
пог. Озерев	23		42 (1)
хут. Песочно	22		
Селище (selis's'ä)	232	293	53 (49)
пог. Селище	8		
Сельцо-Горка	163		
пом. Тарантаево (Семово)	34		
Толсти (Толсты; tolstie / tolstilla külä)	100	101	45 (39)
Труфаново			121
Турандино	151		29 (3)
Усадище	135		
Утlikово (uutlikova)	103	138	5 карел
пом. Чисть	42		10 (2)
Шульгино	45		
Итого карел	1434	1921	441

* Совр. Климовская волость Бокситогорского района Ленинградской области.

** Полу жирным шрифтом выделены названия деревень с преимущественно карельским населением, далее в скобках указываются варианты названий, а латиницей — карельские наименования населенных пунктов.

*** Сведения приводятся по следующим источникам: Данные переписи 1897 г. // Списки населенных мест Новгородской губернии. Вып. VII. Тихвинский уезд. Новгород, 1911. С. 116–118; на 1910 г. — по материалам Ю. Куёлы, хранящимся в фольклорном архиве Финского литературного общества; Matka tihvinan karjalaisten luo v. 1911 // Virtaranta P. Yuho Kujola karjalan ja lyydin tutkija. SKS: 266. Helsinki, 1960. P. 40; на 1989 г. — по данным похозяйственных книг и опроса автора // АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 34. Л. 6–31; Д. 51а. Л. 46об.–58об.

Это соотношение сохранилось и в начале XX в. Финским лингвистом Ю. Куёлой (Лазарев) на основании статистических данных

Тарантаевской волости на 1910 г. было подсчитано, что из 30 населенных пунктов 15 составляли карельские деревни. Все деревни были названы Ю. Куёлой старообрядческими, причем, из 1912 карел насчитывалось 1539 староверов. По сравнению с материалами переписи 1897 г. численность карел несколько возросла, как, впрочем, и всего населения волости, оставаясь в том же процентном соотношении с численностью русских (44%). В первой трети XX в. число карельских поселений увеличилось в связи с расселением на хутора: Гулима, Йованча, Косогора, Опоки, Спирка, Солмов, Струпино, Топтыгин хутор, Цаплево, Шагай. С 1937 г. идет их постоянное сокращение (как, впрочем, и русских поселений).

В 1980-е гг. (как и по сей день) тихвинские карелы сосредоточены в основном в Климовской волости (бывшем сельском совете), состоящей из 21 деревни; в 12 из них они являются преобладающим населением: это Логиново, Курята, Толсть, Бирючево, Коргорка, Се-лище, Моклаково, Дубровка, Новинка, Забелино, Коростылево, Дятелка. В поселке Климово (бывшая помещичья усадьба Н. С. Талквиста) карелы составляют половину населения (остальные — преимущественно русские). Незначительное число карел живет в прежде чисто карельских деревнях Утликово, Городок, Бережок.

После советско-финляндской («зимней») войны 1939–1940 гг. тихвинские карелы исчезли из статистических документов и значились в похозяйственных книгах (позднее в паспортах) как русские. По нашим данным, на 1990–1991 гг. в округе насчитывалось немногим более 400 человек карельского происхождения; в подсчеты не вошли люди из смешанных карельско-русских семей при отсутствии их собственной оценки этнической принадлежности⁶³.

Численность и география расселения карел особенно сильно изменилась за последние 30 лет: ныне они живут во многих ближайших к ним русских селах и деревнях, а также в Пикалево, Бокситогорске, ст. Ефимовской, Тихвине, Чагоде, С.-Петербурге.

В обобщенном виде все эти данные приведены выше, в таблице на с. 24–25.

Из историографии старообрядчества

Для объяснения причин принадлежности тихвинских карел к беспоповству следует обратиться к истории старообрядчества в целом и беспоповщины в частности.

XVII в. как рубеж средневековья и нового времени занимает особое место в истории и культуре России и ее народов по необычайной насыщенности великими и трагическими событиями.

С. А. Зеньковский очень верно дал оценку происходившему в общественном сознании того времени: «Смута, почти что приведшая к полной катастрофе русское национальное бытие и русскую церковь, долго не могла быть забыта как поколением, пережившим эти страшные годы, так и их детьми и внуками. Слова архимандрита Дионисия, что смута учинилась „Божиим праведным судом за умножение грехов всего православного крестьянства“, крепко западали в душу русских людей»⁶⁴. Как мы убедимся далее, не только русских, но и православных карел. Неслыханные потери и величайшие тяготы принесли войны со Швецией, Польшей, Крымским ханством, Турцией, длившиеся в общей сложности более 60 лет. Сопутствующий этому постоянный рост налогов усиливал процесс массового бегства крестьян на окраины государства, а также уход на монастырские земли. «Это столетие вместило в себя две крестьянские войны, волну городских восстаний, бунты стрельцов, фанатизм староверов и ожесточение „никониан“ <...>»⁶⁵.

1654 г. начался для России новой русско-польской войной, присоединением Украины, церковным собором, на котором патриарх Никон утвердил положение о необходимости приведения русских богослужебных книг в соответствие с греческими. Последнее стало основанием церковного раскола в стране. Насильственное введение Никоном новопечатных книг и обрядов, провозглашение всех русских чинов как «неправых и нововводных» по сравнению с греческими (патриарх Никон имел в виду «древнегреческие образцы», но этого оппозиция не слышала, а справщики на местах не могли уразуметь и потому исправление книг пошло в основном по новогреческим книгам) было воспринято противниками патриарха как признаки наступления антихристового царства, а последователи Никона рассматривались как отступники — «никониане». «Никон прииде, яко из бездны зверь — пишет Ефросин — и изде зло, и люто церкви содела, здравая догмата дерзостно разврати, уставы и пределы отец своих преложи, чины церковные и обычаи христианские слия и смутити, оттоле воста буря и возшуме ветр с вихром; мучители озверишася, а свидетели утвердишися и обретошася за закон стоятели, яко и древнии исповедницы»⁶⁶.

Реформа Никона, по мнению авторитетнейшего исследователя А. В. Карташева, стала оскорблением «национального самолюбия»; утверждаемая им необходимость полного согласия Московской Церкви и Константинопольской была «столь же потрясающей и неожиданной операцией для русского самосознания, как и последующая петровская реформа, поставившая всю московскую культуру на колени перед „нем-

цами», т. е. пред басурманской Европой»⁶⁷. Соборы 1666 г. и 1667 г. окончательно отвергли старообрядцев, предав их анафеме⁶⁸. По мысли А. В. Карташева, решения соборов были судом над старообрядцами, т. к., в первую очередь, им не только отказали в ответе на вопрос об утверждении Стоглавым собором 1551 г. старого обряда, но, более того, было отвергнуто самое его освящение Стоглавым собором: «той собор не в собор и клятву не в клятву, но ни во что вменяем, яко же и не бысть». В общем постановлении собора 1667 г. были сформулированы позиции по отношению к несогласным, будь то иереи или мирские: «аще ли будет от священного чина, извергаем и обнажаем его всякого священнодействия и проклятию предаем. Аще же от мирского чина, отлучаем и чужда сотворяем от Отца и Сына и Святаго Духа и проклятию и анафеме предаем, яко еретика и непокорника и от православного всесочленения и стана и от церкви Божия отсекаем <...>»⁶⁹. Именно этим, полагает А. В. Карташев, собор 1667 г. «закрепил своими клятвами существование у нас старообрядчества не как оппозиции, которая могла бы угаснуть и сжаться до малой секты, а как безнадежно отделившегося от церкви в момент возбуждения широкого народного движения»⁷⁰.

Драматический фон политической и социально-экономической жизни дополнялся чрезвычайно усилившимся мистическим настроением в умах и душах современников. Согласно распространенным представлениям о Москве, как последнем Риме, и о приближающемся конце 8-го тысячелетия как грядущем конце мира, реформы патриарха Никона были восприняты многими его противниками однозначно: пришло время исполнения числа зверя (год 1666), заканчивается 1000-летие царствия Христовой Церкви. В Книге о вере составитель, игумен киевского Михайлова монастыря Нафанаил вопрошал: «Кто весть, аще в сих летех 1666-х явственных предотечев антихриста или того самого не укажет?» Зримыми знаками «погибели душевной» в глазах людей стало поругание старых книг, обычаев и правил святой, соборной и апостольской Церкви. В измене «древнему благочестию» значительная часть общества — не следует забывать, что в религиозные споры были вовлечены широкие массы верующих, — увидела причину всех социальных бедствий, постигших Россию, и придала хилиастическо-эсхатологическое истолкование происходившему. Этим был обусловлен общий покаянный характер литературы XVII в., прежде всего Синодиков⁷¹. «Не могу быть без рыдания, страх антихристов мир устранил, милость с лестию в мир пометал, законы градские все истребил»⁷², — читаем в одном из них.

Солнечные затмения 1654 и 1666 гг., множественные явления комет (например, 1663, 1683 гг. и др.) истолковывались как признаки

конца света и явления Антихриста — «знамения на небеси: звезды кометы, яже являше России скорбь и мучительство велие за содержание древлеотеческих преданий»⁷³.

Основой духовного движения «старолюбцев», как называли себя противники церковной реформы, было среднее и низшее духовенство — приходской клир и разрозненные до этого различные военно-служилые, мещанские и крестьянские социальные круги — стрельцы, ремесленники и купцы, населявшие слободы и посады, городской плебс и челядь в крупных городах (Москва, Новгород, Псков, Тверь), а также крестьяне и казаки; иными словами, те, кого в средневековой Европе называли «третьим сословием»⁷⁴. Горячие проповеди протопопа Аввакума, его послания, письма, челобитные находили самый живой отклик среди «низовых» членов Церкви и посадских людей, для которых «житие» Аввакума — «апостола Христова» было образцом борьбы за истинную старую веру, против «извола государева»⁷⁵. Тем самым, подобно всем другим движениям средневековья, движение последователей Аввакума приобретало демократический антифеодальный характер. Прав А. И. Клибанов, когда утверждает, что «для массы крестьян переход в раскол означал в большинстве случаев их фактическое бегство от феодалов в необжитые места, куда не достигала карающая рука царской администрации и церковных властей»⁷⁶.

Стоит ли удивляться тому, что оплотом староверия становятся новгородские земли? «Новгородская церковная культура имела древние корни», — пишет современный историк Р. Г. Скрынников⁷⁷. И даже спустя более 170 лет после подчинения Великого Новгорода Москве город не потерял присущего ему духа свободы, направленного отныне в область духовного свободомыслия. Новгород оставался центром богословской мысли и книжной культуры, в том числе благодаря уникальному книжному собранию, равного которому не было в стране. Не случайно именно бывшим новгородским архиепископом митрополитом Московским Макарием была впервые осознана необходимость духовного единения страны. В 1547 и 1549 гг. он провел два церковных собора, канонизировавших 39 святоотеческих чудотворцев, знаменитый Стоглавый собор 1551 г., чем положил начало «собираанию старины». Прот. Г. Флоровский, писавший о времени митрополита Макария, подчеркивал его характерную черту: «собираение святыни началось именно в Новгороде и было в известном смысле обобщением и укреплением именно новгородских навыков, обычаев и преданий. Новгород всегда был открыт западным влияниям, и поэтому в начинаниях Макария ясно чувствовалось влияние Запада, именно немецкое влияние прежде всего»⁷⁸.

Отличными от московских были в новгородских владениях также функции прихода и структура церковной общины: здесь еще действовал древний принцип выборности клира прихожанами. По мнению В. В. Андреева «народный выбор (разрядка моя. — О. Ф.) очевидно значил более в глазах новгородцев, чем митрополитское или патриаршее посвящение», т. к. «они по родовым понятиям привыкли видеть в духовном отце учителя, выбранного ими самими и удовлетворяющего их, очень может быть, часто не взыскательным требованиям»⁷⁹. Выборный принцип был задан стихийной христианизацией, когда миряне основывали приход, упреждая постановление Церкви, а позже — монастырскими и церковными правилами. Известно, что «на высочайшие архиерейские престолы отцы Соловецкие избираемы бяху», а Соловецкий монастырь был безусловно авторитетным и образцовым по части христианского устроения. Отмечу, что в XVI в. подобный порядок был закреплен Стоглавым собором и сохранялся до времени патриарха Никона.

Прихожане привыкли сами решать, «кто из овдовевших женщин будет выполнять обязанности просвирницы, как содержать обнищавших стариков <...> и когда пора новую церковь строить»⁸⁰. Население новгородских земель, располагавшихся на громадных пространствах от псковских и «латынских» рубежей до Урала, «страны» религиозного и политического свободомыслия, никогда не отличалось чинопочитанием. «И в домосковскую старину Новгород, — писал В. В. Андреев, — обходился иногда в своих церковных делах без благословения высших иерархических властей»⁸¹. Вот почему именно здесь в первые десятилетия раскола выразилось столкновение двух противоположных, по мнению Н. М. Никольского, реальностей: «старого самостоятельного приходского клира с его многообразными культами и чинами и новой дворянской церкви, уничтожавшей везде всякую тень самостоятельности и стремившейся к единообразию»⁸².

Если вернуться во времена еще более отдаленные, то можно увидеть, что уже с конца XIV в. в Новгород и Псков с Запада поступало значительное число сборников (Худые номоканунники и прочая апокрифическая церковно-служебная литература), содержащих весьма смелые мысли: «словесная молитва ниже умной, пост должен состоять в удалении от злых дел, а не в отказе от мяса; раздача имущества на монастыри не только не содействует спасению души, но вредит ей и противна Богу»⁸³. В это время в среде клириков и грамотных мирян зарождаются религиозные движения «протестантско-лютеранского» характера. Первое из них — стригольническая ересь, возникшая вначале в Пскове, а затем получившая поддержку в Великом Новгороде. Стригольники отвергли все церковные предания, «признали недос-

тойной древнюю церковную иерархию, которая, как и современная, по их мнению, поставлялась „на мзде“: патриархи, митрополиты и епископы „духупродавничают“ — берут мзду за поставление клириков». Источником истинной христианской церкви были признаны только апостольские писания. На этом основании они учредили у себя самовыборных и самоназванных учителей-наставников. Фактически ими были отвергнуты все таинства и требы, совершаемые в Православной Церкви, за исключением таинства крещения. Таинство покаяния дозволялось осуществлять в форме исповеди и покаяния «матери — сырой земле»⁸⁴.

В 1470-е гг. в Новгороде объявляется ересь, получившая благодаря Иосифу Волоцкому название «жидовствующие», что не вполне отвечало сути и характеру учения Схарии, да и самого довольно сложного движения: По мнению исследователей, ближе всего к истине была его оценка новгородским архиепископом Геннадием, полагавшем, что еретики суть последователи «секты маркианския и мессалинския», т. к. подвергают сомнению догмат о Троице, а достижение спасения связывают более с нравственными силами человека, чем с благодатью Господа⁸⁵.

Появление ереси в Новгороде совпало с оживлением эсхатологических ожиданий: грядущий 1492 г., на котором заканчивалась новгородская Пасхалия, соответствовал 7000 г. от сотворения мира, к которому приурочивали конец света. Об этом тревожился переписчик Пасхалии, оставивший по себе память следующей припиской: «зде страх, зде скорбь, сие лето на конце явися, а нем же чаем и всемирное твое пришествие»⁸⁶. Религиозные умонастроения и движения Новгорода рассматривались Москвой как опасность сближения с Западом. Не случайно походы на Новгород разворачивались под знаменем борьбы с «латынскими»: «занеже от православия отступают к королю, латынскому государю»⁸⁷.

Историки согласны в том, что идеализация новгородских (и псковских) вольностей в народном сознании была основанием для постоянного подпитывания оппозиционных настроений, оформлявшихся в различные духовные движения.

Истоки беспоповского согласия старообрядчества, называемого «российским протестантизмом», поддерживались здесь той же посадской средой, что и в предшествующие века⁸⁸. Беспоповство изначально складывалось на Северо-Западе России, т. е. в бывших владениях Новгорода, в противовес поповству, распространявшемуся прежде всего, в средне- и южнорусских землях⁸⁹. В. В. Андреев одним из первых установил, что за духовным и территориальным противостоянием беспоповства и поповства скрывалась раннесредневековая оппозиция вольных Новгорода и Пскова Москве, что позже приобрело характер оппозиции «старинного новгородского Севера»

и «старины московской»⁹⁰. «На новгородском Севере, — писал исследователь, — раскол должен был явиться преимущественно в форме беспоповщины». Позже ему вторил С. А. Зеньковский: «Эта северная земля, оплодотворенная горями и учением вдохновенных апокалиптических вождей, неожиданно дала богатые всходы этого, весьма неточно называемого старообрядческим беспоповского движения»⁹¹. В. Г. Карцов, издавший в 1971 г. единственный в своем роде труд — спецкурс под названием «Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России», полагал, и не без оснований, что в беспоповстве сфокусировалось «миросозерцание крестьян, уже терявших под собой прочную опору многовековых феодальных устоев. Бог и царь. Эти две краеугольные идеи народного сознания феодальной поры столкнулись с предельной силой. Беспоповский раскол явился прямым выразителем их острой коллизии»⁹².

На Новгородчине жили и начинали свою деятельность многие знаменитейшие учителя беспоповства. В их числе: игумен Беседного монастыря в 1662–1669 гг. Досифей, выговский старец Геннадий Качалов; постриженник Николо-Боровичской пустыни Иоасаф Чаплин.

Досифей по принятии схимы создал многие скиты от Олонца до Волги и Дона (здесь им был заложен монастырь); сотни его учеников следовали за ним до его смерти в 1688 г. на реке Куме. Досифея как наставника — духовного учителя Даниила Викулина считают собственным родоначальником знаменитого Выговского скита. Его называли «великий авва», «равноангельный отец», «апостольский муж». «Отец святой, — обращался к нему протопоп Аввакум, — моли Бога о нас». Учение Досифея сильно отличалось от других раннестарообрядческих учений. Так, он говорил, что в Боге одно лицо, что исповедоваться можно лишь один раз в жизни; он был противником самоожжений и других «самоубийственных смертей»⁹³.

Геннадий Качалов (в миру Георгий) был родом из тихвинских дворян. Будучи монахом Соловецкого монастыря, участвовал в Соловецком восстании, после чего был посажен в Новоспасский монастырь, бежал оттуда и в течение 12 лет жил в скиту на р. Тихвинке. После очередного ареста, череды бегств и скитаний Геннадий пришел на Выг — «послеж де в Олонецком уезде в Выговской пустыни довольные лета поживе», проповедуя как и везде, где он бывал прежде, «древлецерковное благочестие». Прославился «даром слез», особым молитвенным опытом, умер в 1696 г. Ему как святому поморцы Выга составили Житие со службою⁹⁴.

Из посадских людей Тихвина — кузнецов Чаплиных — происходил Иоасаф, создавший после своего бегства из Николо-Боровичской пустыни немало староверческих скитов. Неоднократно арестовывался вла-

стями, заключался в монастырские тюрьмы. По одной из версий, после очередного бегства ему удалось уйти к своему учителю Досифею, но Андрей Денисов в «Винограде Российском» писал о его мученической кончине в подземной тюрьме.

Из менее известных тихвинских старообрядцев И. П. Мордвинов приводит имя Ивана Рахкуева и его матери, схваченных в 1677 г. и заключенных во Введенский монастырь. Фамилия Рахкуева имеет явно карельское происхождение⁹⁵, по коей причине мы и упоминаем о нем, ввиду редкости карельских имен в источниках о староверах XVII в. Это пока первое, столь раннее и потому особо ценное свидетельство о тихвинских карелах-староверах.

Имена других карел содержатся в «Винограде Российском» С. Денисова, одного из родоначальников знаменитой Выговской пустыни. Сведения эти особенно значимы, т. к. 16 карельских «страстотерпцев» не просто названы в числе «пострадавших в России за древлецерковное благочестие», но и оценены автором старообрядческого мартиролога как мученики⁹⁶. Первым среди жителей Олонца и сел Олонецкого уезда погиб «огненной смертью» «всеизрядный купец» Александр Гуттоев, «прошед страсти многи» (гл. 43, 53): среди его пыток — раскаленная сковорода, на которую его поставили босыми ногами. «И тако предивный страдалец, мученьми и кровными язвами плетеновидно украсився, и огнем испекся, яко жертва чиста и благоуханна небесному Царю и Владыще»⁹⁷. «Сострадальцами» Александра Гуттоева были Гавриил Корелянин и Марко. В главе 45 читаем: «Тогда пострада и Гавриил, аще и словенски глаголати не можаще (разрядка моя. — О. Ф.) занеже корельска бяша языка». После пыток он был «всепламенным огнем в срубе за благочестия светлость сожжен». Через девять лет после гибели Александра Гуттоева поймали и Марко: «Аще и в пламень Марко, на час осудися; но в Царствие, на век вселися» (гл. 58).

Крестьянами «чина земледельска» были Григорий «рождением Горския волости» (гл. 60 «Винограда Российского»), Григорий Хромой (гл. 61), братья Григорий и Софроний Кореляне из Пялозера Олонецкого уезда. Симеон Денисов пишет о них: «Аще и поселянска роду, аще и грубого карельского языка и безкнижна (разрядка моя. — О. Ф.) суша, но усердия премудрого» (гл. 46, 47).

Незнание русского языка и неумение читать по церковнославянски («безкнижна суша») не являлось препятствием для духовного труда и «терпения адамантскаго» карельских старцев, подвиги которых вызывали у автора «Винограда Российского» бесконечное уважение. Его повествование «о девяти корелянах» — Никифоре, Панкратии, Иоанне, Григории, Неофите, Парасковии, Анне, Ксении и Акулине (гл. 65) заканчивается следующим четверостишьем:

Корельстии люди мудро умирают;
 Безписьменно суще, предания знают (разрядка моя. — О. Ф.)
 Не боятся пламени, стоят за законы;
 Все девять во огонь текут; да имут короны.

Сведения Симеона Денисова о карельских староверах исключительно важны; как пишет современный историк И. А. Чернякова, «средневековые документальные источники вообще дают немного оснований для определения национального состава на территории нынешней Карелии»⁹⁸. По материалам XVII в., И. А. Чернякова выявила «корельских выходцев» в Олонце и его окрестностях, а также в Мунозерской волости. Эти местности указаны в сводном старообрядческом Синодике, что позволило предположить присутствие карел среди 1000 человек, «сожженных благочестия ради» в горах под Олонцом в 1689 г., 480 — «в Кореле», 280 — «на Совдозери», 50 — в Тудозеро и 25 — «в малом сельце Галезерском»⁹⁹. Многие уточнили сопоставление имен и мест, приведенных в Синодике, опубликованном А. Н. Пыпиным, с обстоятельными описаниями И. Филиппова. В первую очередь подтвердилось карельское происхождение названных «гарей» конца XVII в. Более того, на основании фамилий, сообщаемых И. Филипповым, устанавливается тот факт, что инициаторами самосожжений были карельские учителя. В их числе — Илларион Пуллоев, олонцкий посадник, возглавивший «собравшихся в горах под Олонцом» тысячу приверженцев старой веры. Важные сведения об Илларионе, как известном приверженце старой веры, с мнением которого считались, сообщаются в опубликованной П. С. Смирновым рукописи «Житие инока Кирилла». В 1667 г. Илларион прибыл в Сунарецкую пустынь, где устрашал иноков рассказами о «никоновских новинах». В связи с этим П. С. Смирнов делает заключение: «четыре дня бесед его с Кириллом сделали в этом отношении столько, что Троицкая Сунарецкая пустынь <...> оттоле стала знаменитым убежищем для последователей раскола <...>»¹⁰⁰. Были и другие учителя. Симеон Хоткин — «муж писания ведущий и Иоанн Симеонов прозванием Букоев с четырьмястами и осмидесятию человек народа, при нашествии гонителей за древлецерковное благочестие огнем скончавшаяся, в Кореле в лопских погостах»¹⁰¹. «Филипп Мелгин муж благ» учил жителей «в той же Кореле в селе Совдозерском» блюсти древлеправославную веру; 280 человек под воздействием его проповедей «огнем скончавшаяся»¹⁰². В небольшом карельском сельце Галезерском Мунозерской волости «красную смерть» принял «ревностный муж именем Игнатий в своих хоромах» со всей семьей — «с двадцатью и пятим душами»¹⁰³.

Своей приверженностью «староцерковному благочестию», судя по сопоставляемым источникам, отличались такие карельские семьи (или родовые кланы?), как Пуллоевы и Гуттоевы. Наряду с называвшимися именами страдальцев за веру — Александром Гуттоевым и Илларионом Пуллоевым, — в «отписке» олонцкого воеводы князя Василия Долгорукова 1687 г. приводится имя олончанина Федки Пуллоева, поднявшего «мятеж великий» в Паданском погосте и призывавшего строить «пристанище», в котором собралось «с околных мест и с Поморья людей многое число»¹⁰⁴. К XVIII в. относятся данные И. Филиппова о карельских насельниках Выговской пустыни — Захарии Пуллоеве — одном из «лучших старцев» и его сыне Тите¹⁰⁵. Мужу благородному и богобоязненному Мартину Григорьеву Гуттоеву — «счетчику денежной казны» в Олонце было дано чудное видение умершего настоятеля Выгозерского общежития Андрея Денисова¹⁰⁶. В числе простых тружеников Выговской пустыни И. Филиппову были известны Тимофей¹⁰⁷ — карельский кузнец, один из «первых трудников», и «жена некая Зинаида была корельская», отличавшаяся особым молитвенным усердием: «Велию веру к Богу имела и молится всегда со слезами любила, в зимныя нощи в жестокия мразы на оулицу молитися босыма ногама выходила»¹⁰⁸.

Все приведенные примеры говорят о том, что среди карельских ревнителей старой веры на протяжении второй половины XVII–XVIII в. были и сельские простецы, и посадские люди — купцы, должностные лица и наставники.

Из документов конца XVII в. высвечивается территория распространения старообрядчества в карельских волостях Новгородчины. В Лопских погостах это — Ребольский, Шуюозерский, Панозерский и Паданский погосты (о последнем речь шла выше). Сохранилось письмо, направленное к «истинным христианам» Лопских погостов от «Богоявленского монастыря Выгорецкого пустынножительства Данила Видулич да Ондрей и Симеон Денисьевичи и вся соборна отче Иисусу братие»¹⁰⁹. В Олонецких пределах это, прежде всего, уже упомянутая Мунозерская волость, Шуйский и Толвуйский погосты которой были монастырскими вотчинами Вяжицкого и Тихвинского монастырей. Значительная роль последнего в формировании старообрядческих центров Северо-Запада устанавливается фактически изначально. В 1695 г. крестьянин д. Ек-наволоку Мунозерской волости Терешка Артемьев называл в качестве расколоучителей «5 человек Тихвина монастыря»¹¹⁰. Бежавшие от преследований тихвинские староверы уже в XVIII в. образовали поселение, известное под названием Тихвин Бор.

Предпринявший в 1791 г. путешествие по Северу России П. И. Челлищев отмечал большое количество скитов, стоящих «на бору, назы-

ваемом Тихвинским», т. к. «на нем начально жить начали уроженцы города Тихвина»¹¹¹. И далее: «При них деревянная часовня, в коей они празднуют Тихвинской Богоматери». Т. И. Тутолмин, генерал-губернатор Олонецкой губернии, оставивший подробное и интересное описание «О древностях Олонецкого края», писал в 1785 г.: «Заблуждение раскола распространяется здесь по всем местам: нет ни одного почти селения шток не было раскольников. Большая часть прелепляется к сему заблуждению в старости. В преклонности века перекрещивают их бродячие по селениям лицемеры»¹¹². П. И. Челищев отмечал, что на левом берегу Онежского озера живут исключительно карелы, которые, как и соседние русские, «почти все раскольники». Интересно его наблюдение о преобладании часовен именно в старообрядческих районах Карелии: «где часовней много, там церкви почти везде в небрежении, попы не учены, не рачительны, невежи и пьяны, а потому самому нравы гораздо наклонны к расколам»¹¹³.

В конце XIX в. карельское старообрядческое население концентрировалось на севере Карелии. А. С. Пругавин указывает, «что огромное большинство карелов, населяющих Кемский уезд Архангельской губернии, считаются раскольниками; но к какому именно толку принадлежат эти раскольники, в точности никому не известно». Ссылаясь на архангельского губернатора князя С. П. Гагарина, Пругавин пишет, что и сами карелы «не знают об этом», и «отличаются от своих единоверцев (русских. — О. Ф.) полным индифферентизмом в вопросах веры»¹¹⁴. Аналогичное мнение высказывает и П. П. Чубинский в этнографическом очерке о карелах: «О сущности же учения секты, к которой они принадлежат, они не имеют ни малейшего понятия»¹¹⁵. Сомневаюсь в точности сказанного, т. к. для аргументированного подтверждения или опровержения подобных мнений требовались непредвзятые исследования, а не поверхностные и случайные общения.

Об укорененности старообрядчества в Карелии в XIX в. говорят попытки правительства убедить Синод направлять туда священников, знающих карельский язык¹¹⁶. Положение, видимо не менялось. Не случайно позже об этом же писал С. П. Гагарин: «В приходы, в которых большинство населения состоит из инородцев, непременно назначались [бы] священниками люди, знакомые с языком этих инородцев — так в Архангельской губернии священники в карельских приходах должны знать карельский язык».

Еще в начале XX в. сохраняется официальное представление о том, что «почти все карельские приходы характеризуются как издавна зараженные расколом». В Олонецкой губернии в 1912 г. количество карел в пяти беспоповских согласиях распределялось следующим образом: филипповцы — 2863; даниловцы — 779; странники — 256; федосеевцы — 79;

аристовцы — 39 человек. В Архангельском Поморье карелы-старообрядцы проживали в Кемском, Сорокском, Шуезерском, Олангском, Кестенгском, Нюхченском, Тунгудском, Шиженском, Маслоозерском, Кондокском, Шуерецком, Пильдозерском и Сумском приходах (волостях?). Православные миссионеры отмечали в своих отчетах, что староверы жили рассеяно «между православными и часто в одной семье были и те и другие»¹¹⁷. Там же указывалось, что наставники обычно владели карельским языком, т. к. «по славянски многие из них вовсе не понимают». Многие из учителей приезжали из «старинных гнезд старообрядчества», причем не только ближайшего Поморского согласия и Каргопольщины, но и из Костромы, Ярославля, Боровичей. В филипповском ските в Пертозеро находилось до 60 человек, приехавших еще в начале XX в. из Новгородской, Костромской, Калужской, различных частей Архангельской и Олонецкой губерний¹¹⁸.

Карелия и после разгрома Выговской пустыни оставалась старообрядческим краем, и странно было бы полагать, что карелы были исключены из его истории¹¹⁹.

Федосеевство Новгородского края XVIII–XX вв.

В конце XVII в. в новгородских, псковских и сопредельных им зарубежных шведских и польских пределах зарождалось и формировалось федосеевское согласие — одно из обществ беспоповцев, не приемлющих брака и находившихся в оппозиции Выгу и поморскому согласию беспоповцев.

Свое «родословие» федосеевцы ведут от первых новгородских и псковских старообрядцев — священноинока Илии из церкви св. Никиты, епископа Новгородского в Крестецком Яме, который в период гонений скрывался в лесных пустынях; священноинока Варлаама, бывшего протопопа Троицкого собора в Пскове, впоследствии инока Псково-Печерского монастыря, сожженного в 1685 г. в Клину за приверженность старой вере. «Седьмым учителем федосеевцев, — пишут авторы словаря старообрядчества С. Г. Вургафт и И. А. Ушаков, — стал протест Иван Дементиев», родом из Великих Лук, бывший учеником Варлаама и перекрещенный им; с новым именем Карп он принял мученическую смерть в Новгороде¹²⁰. Епископ Макарий называет, помимо них, Василия Лисицына из Яма Крестецкого, Григория, бывшего казначея Антонова монастыря в Новгороде, Самсона Поповича, сына крестецкого священника Илии. Этот список умножает протоиерей А. Иоаннов, автор «Полного исторического известия о древних стригольниках»,

перечисляя, наряду с названными, Василия и Михайлу Деевых, Петра Иванова, старцев Тихона и Иосафа, Илью Яковлева¹²¹, Семена Иванова, Федора Федотова, Спиридона Максимова, Семена Григорьева, Прохора Матвеева, Ивана Кондратьева, Якова Яковлева, Степана Волонского, Никиту Иванова и Игнатия Трофимова¹²². К 1680–1690-м гг. относится деятельность еще двух новгородских учителей — братьев Тимофея и Симеона Иовлевых/Иевлевых¹²³, подписи которых стоят рядом с именами Феодосия Васильева, Харитона Карпова и др. на постановлении первого федосеевского собора 1692 г. в Новгороде.

Большинство названных были современниками основателя федосеевского согласия бывшего дьячка Крестецкого Яма Феодосия Васильева (1656–1711)¹²⁴. В Житии Феодосия, составленном его сыном Евстратом, есть такие слова: «Бяше муж остроты чудныя, ума скоропостижного, смысла многоплодного, яко зело мало даде сна своим очима и векома дремания. Желательнее ему бяша пищи и пития божественных словес прочитание. Сладостен бяше во утешении, разумнословесен в поучении, зело благоприятен в увещании»¹²⁵. Феодосий, по перекрещивании получивший имя Дионисий, был, по справедливому мнению П. С. Смирнова, «расколоучитель исполненный ревности и великий книжник, не лишен был умственных дарований, владел устным словом и словом на бумаге»¹²⁶. Эти достоинства и знания выдвинули Феодосия Васильева в число самых авторитетных новгородских беспоповцев, и не случайно именно он был послан собором 1692 г. на Солдину/Черную мызу для «обличения» отступивших зарубежных староверов во главе с Иваном Коломенским¹²⁷. Под руководством Феодосия прошел и второй собор новгородских беспоповцев 1694 г., ставивший своей целью упорядочение внутренней жизни общины, формирование и принятие правил, вошедших в «Приговор или уложение Новгородского собора»¹²⁸. Вскоре после этого он вместе со своим братом и членами семьи переселился в Польшу — в Невельский уезд, где им были созданы скиты, а позже Невельская община, действовавшая в течение десяти лет и объединявшая до 1300 человек.

Учение Ф. Васильева строилось на идее духовного антихриста, воцарившегося в мире, который окончательно пал, и потому следовало поступать по Апостолу: «Изыдите, братия, от мира, изыдите, и нечистом его не прикасайтесь». Призывая людей выйти из антихристового мира, Феодосий писал: «Ей, ей, скорбит и болезнует душа моя о вас! Посмотрите вы на добрых людей, како покидают дома и палаты каменные, да бежат и скрываются в пустыни, в горы, и в вертепы, и в пропасти земныя, и не пекутся ни о чем здешнем суетном и прелестном, житии»¹²⁹. Ввиду прихода антихриста «последнее уже настало время; священство православное погиге на земле и благодать хиротонии купно

с нашими скончавшимися отцами в небо преселилась»¹³⁰. И далее: «Антихрист так сильно воцарился, что истребил во всем свете как безкровную жертву и все таинства»¹³¹. При этом Феодосий, как и все беспоповцы, ссылаясь на Ипполитово слово, согласно которому «Честное Тело и Кровь Христова во днях оных не имать явиться». Православная Церковь была признана антихристовой, называлась «апокалипсическою любодейцею», а таинства в связи с этим — оскверненными; «священников от русской церкви принимать не должно»¹³².

А. В. Карташев, называя догмат об антихристе «страшным», считал, что «расколо-вожди» прибегли к нему, «бессильные доказать среднему здравомыслящему человеку необходимость трагического разрыва не только с Церковью, но и со всей окружающей средой». Только это учение подвигло «простых людей на дерзновенный уход из церкви не в другую благоустроенную церковь со священством, а в страшную трагическую пустоту», — таково мнение историка¹³³.

Известный американский историк Р. Крамми, анализируя феномен Выговского старообрядческого общежития, основанного первоначально на эсхатологически-хилиастических идеях и ожиданиях, отметил его существеннейшую роль как образца и центра «духовного капитала» для всех беспоповских общин России¹³⁴. В исторической ретроспективе это наблюдение относится и к федосеевским общинам времен Невеля, а позже — Преображенского кладбища.

Именно в Невеле Феодосий Васильев начал формулировать отдельные положения своего радикального учения, соглашаясь или расходясь с выговскими учителями¹³⁵. Одним из радикальных различий было мнение о титуле на Кресте Господнем. Согласно Феодосию, надпись должна была быть INЦИ, в то время как даниловские старцы называли это титуло «латынской ересью». На новгородских соборах 1692 и 1694 гг. было постановлено о неприятии браков, заключенных до и после вступления в согласие; с так называемых «староженнов» брали обещание чистого жития, исповедовалось всеобщее безбрачие. В постановлениях было также сказано, что «иноков, постриженных в Русской Церкви не оставлять <...> в том же старческом образе» при переходе в согласие, но признавать бельцами. Всех входящих в согласие принимали только через повторное крещение с переименованием. Поскольку, как было принято впоследствии всеми беспоповскими согласиями, отвергалось таинство Священства, то богослужение, таинства крещения и исповеди, различные требы было дозволено совершать мирянам, что оформилось в «принцип учительского равенства всех членов беспоповской церкви, учительства мирян» (разрядка моя. — О. Ф.)¹³⁶. Далее, так же в отличие от насельников Данилова монастыря на Выге, федосеевцы утверждали:

«брашно, покупаемое на торгу, считать оскверненным и потому очищать молитвами и поклонами».

Федосеевское общежитие, по мысли его основателя, открывало возможность для личного совершенствования на пути спасения каждого, даже слабого духом человека. Не вступая в борьбу с антихристом, правящем во внешнем мире, человек мог скрыться от него, убежать, вступив в «малый мир общины». В своей общине Феодосий строго соблюдал полный круг прежнего церковного богослужения, включавший, кроме литургии, вечерню, павечерие, полуношницу, утреню и часы. «Пение было „сладкогласное“. В нужных случаях служились и молебны, и „понахиды“, и совершались прочие требы церковные». Принцип общежительского равенства между рядовыми членами общины и «учителями» проявлялся в правилах общности имущества и обязательности разумно организованного артельного труда, пример чему подавал сам Феодосий: «Великия тяготы понеся, лес секий, сучия сечаша и пряташа, и прочия дела своими руками творяше»¹³⁷. Основой материального благосостояния Невельской общины был крестьянский труд. Именно это дало основание исследователям XIX — начала XX в. определить новгородских старообрядцев как «согласие мужиковщины», а самого «ересиарха» Феодосия как явного «протеца»¹³⁸. С. А. Зеньковский сравнивал образ жизни общины Феодосия Васильева невеликого периода с Женевой времен Кальвина, выделяя следующие сходные черты: «Это чувство исключительности в мире, отсутствие снисхождения к людским слабостям, ощущение греховности внешнего мира, фактически дуалистическое мировоззрение, священство мирян и личная ответственность человека за свое спасение верой, молитвой, трудом и аскетическим или пуританским „подвигом“ несомненно сближали эти столь различные в своей богословской догматике, истории и окружении движения»¹³⁹.

В 1708 г. общежитие было разорено польскими солдатами, предполагавшими найти там «богатство велие», после чего Феодосий Васильев был вынужден возвратиться из-за польского рубежа. В Великолуцком уезде на Псковщине (Вязовская волость) он обустраивает два новых общежития, просуществовавшие недолго, т. к. из-за сильной эпидемии чумы члены общины во главе со своим учителем переселились на Рязинскую мызу Юрьевского уезда, на земли А. Д. Меншикова. За эти годы определился их окончательный разрыв с беспоповцами Данилова монастыря на Выге.

Деятельность Феодосия той поры Павел Любопытный характеризует так: «Неусыпно стараясь в подвигах веры, утвердил и просветил правоверием Новгородскую страну, озарил сим Польшу и прочия страны в России <...> Он не раз состязался с Андреем киновиархом

(Андрей Денисов. — О. Ф.) о тайне брака и везде его побеждал откровением и мудростью, паче же своей апологией <...>»¹⁴⁰. Полемика с Выгом касалась, в первую очередь, форм отношений с государственной властью. При киновиаршестве Андрея Денисова выговское общежитие включилось в деятельность Петра I по созданию железоделательных промыслов и заводов и, естественно, вынуждено было пойти на определенные уступки государству. В их числе — отмена догмата о немолении за царя, что нарушало первоначальную установку на абсолютный разрыв отношений с «миром внешним». Феодосий Васильев отвергал какие-либо компромиссы и учил, что «русское правительство со времен царя Алексея Михайловича стало богоборным <...> составляющее сонмище слуг антихриста, праве народом влечет его в сети диавола»¹⁴¹. Посему молитва за царя рассматривалась им как один из самых тяжких грехов; из Тропаря Кресту были изъяты слова моления о здравии, спасении и победе царствующего монарха, и он читался следующим образом: «Спаси Господе людие Своя и благослови достояние Свое, победы православным христианам на супротивных даруй...»¹⁴². В 1706 г. Феодосий сказал: «Не буду нам с вами имети общения ни в сем свете, ни в будущем»¹⁴³.

После обмена посланиями и особенно после встречи в 1706 г. Феодосия с выговскими старцами, во главе которых в отсутствие Андрея Денисова был Леонтий, сторонники Васильева окончательно сформировались как самостоятельное течение в беспоповстве, которое имело своих самых горячих последователей в Новгородских землях, а впоследствии в Новгородской губернии¹⁴⁴. Это произошло уже после ареста и смерти в 1711 г. Феодосия Васильева, когда Рязинская мыза присоединилась к Русской Церкви (1718–1719 гг.), были уничтожены скиты (1722) и федосеевцы переселились в новгородские земли. Погромы общежитий в Польше также способствовали бегству или, как пишет П. Д. Иустин, колонизации «новгородско-старорусских пределов»¹⁴⁵. В первой трети XVIII в. среди прямых восприемников Феодосия Васильева были его сын Евстрат Федосеев, Игнатий Трофимов¹⁴⁶, «некий Семен Корела»¹⁴⁷. Прозвище последнего может быть истолковано двояко: как указание на карельское происхождение (т. е. из Карелии), или же на место его проповеднической деятельности среди карел.

Евстрат Федосеев (1692–1768), учительствовавший в Польше и, по словам Павла Любопытного, «восшедший на первый степень просвещения», известен многими сочинениями, в том числе «О таинствах крещения и хиротонии российской и старообрядческой Церквей», историей жития и различных деяний Феодосия Васильева¹⁴⁸. При его непосредственном участии был составлен знаменитый «Польский ус-

тав», регламентировавший образ жизни всех федосеевских общин. Ранее Евстрат Федосеев подтвердил свою приверженность эсхатологической концепции своего отца и провозгласил вслед за ним о полном неприятии «никоновых» новин, об «отъятии» от Российской Церкви «вся тайнодействия, чины и службы, и книги, вся сия всею душою неприемлю, ненавижу и отметаю и кая от святых проклятию предана, и аз проклиная»¹⁴⁹.

Для Игнатия Трофимова (1676–1761)¹⁵⁰, — наставника польских федосеевцев, бывшего государственного крестьянина, большая часть жизни прошла в спорах с выговцами о титуле на кресте: «Он многократно испытывал от чудотворных и святых предметов о надписании бытия Пилатовой титулы на кресте», — сообщает П. Любопытный¹⁵¹. «Преступниками Евангелия» называл тех, кто ратовал за «надписывание» на крестах в часовнях ЦСХ НИ-КА¹⁵².

В 1730–1750 гг. федосеевцы имели свои многочисленные общины в Новгородских, Старорусских, Псковских, Ярославских, Рижских округах, т. е. в тех «нехлебородных районах, где зарождались в XVIII в. кустарные промыслы, откуда шла масса оброчных крестьян-отходников на поиски заработка»¹⁵³. Довольно значительными были они и за границей — в Польше, Пруссии, Австрии. Последнее во многом определило проведение очередного, весьма важного с догматической и вероучительной позиций, федосеевского собора 1752 г. в Польше. Утвержденный годом ранее Польский устав¹⁵⁴ отобрал и узаконил для членов согласия правила общежития, часть из которых оставалась неизменной на протяжении более ста лет, другая же была постоянной в течение всей истории федосеевства. В частности, утратил свою актуальность вопрос о титуле на кресте, но особую остроту приобрел вопрос о новоженах: «христианом» запрещалось жить с ними «в единой хоромине», общаться с ними в питии, «ядении», мытьи в бане; крестить их детей, принимать «без роспусти» на покаяние, даже во время болезни, «погребения в дому их не стоять». Строжайшие епитимии, вплоть до отлучения от собора, налагались на всех нарушителей правил в повседневной и праздничной жизни: «В субботу на кануне Воскресенья Христова поздно не работать и бань также поздно не топить и в вечернее время и по захождении солнца отнюдь не мыться». Далее: «А которые люди леностию и нерадиво на молении обретаются, в воскресенье и праздничные дни и аще в 2 недели или в 3 не обрящутся при общей службе, таковых отлучати и с ними ни ясти, ни пити: аще покаются, да сотворят поклонов 300 до земли при соборе». Наказанию подлежали люди, обращающиеся к «волхвам», «поющие песни бесовские и играющие в карты, и в варганы, и в дуды и бранящиеся матерно и пляшущие и яйцами катающиеся и на качелях

качающиеся и на масляной (неделе. — О. Ф.) катающиеся»: им полагалась епитимия до 500 земных поклонов в Соборе¹⁵⁵.

Польский устав и собор 1752 г. завершили этап федосеевства, прошедший под непосредственным воздействием «польских отцов». Вслед за этим началось время «постепенного возвышения московской федосеевской общины <...> и приготовления к тому приматству в федосеевщине, которое здешняя община получила с возникновением известного Ковылинского Преображенского кладбища»¹⁵⁶. Последнее возникло во время моровой язвы 1771 г., когда властями И. А. Ковылину (1731–1809 гг.) было разрешено устроить в окрестностях села Преображенского часовню и кладбище: «Муж был даровитый, смелый, предприимчивый <...> тщательный строитель великолепного и огромного здания в Москве на Преображенском кладбище, пожертвовавший оному своим имуществом до трех сот тысяч рублей на вечное его существование <...>»¹⁵⁷, — пишет об этом устройстве П. Любопытный.

Постепенно Преображенское кладбище стало центром для федосеевских общин Ярославской, Тверской и Новгородской губерний, а также стародубских, рижских, тульских, саратовских, нижегородских, казанских, донских и кубанских общин. Иногородние федосеевские общины в 1780-е гг. обращались в Москву с просьбой присылать к ним «знающего наставника для учреждения клиросного пения и порядка в отправлении служений»¹⁵⁸. «Все они получали наставников с Преображенского кладбища; в его конторе покупали служебные книги, присылали ежегодные пожертвования»¹⁵⁹. При этом новгородские федосеевцы в конце XVIII в. сохраняли следы некоторой автономности от Москвы, что чувствуется, в частности, в оценке деятельности Никиты Маркова, который, «наставляя письменными увещаниями всю Новгородскую губернию, почитается тамошними федосеевцами выше Ильи Ковылина»¹⁶⁰. Вышневолоцкий мещанин Никита Марков (1742–1805 гг.) (по другой версии, «казенный крестьянин», т. е. записанный, как это часто делалось у старообрядцев, в мещане), называемый «Новгородич», описан в «Историческом словаре» П. Любопытного как «муж ученый, хороших талантов и строгой жизни». Наряду с ним автор приводит имена и других федосеевских пастырей XVIII — первой трети XIX вв., подвизавшихся в новгородско-тверских общинах: Алексей Самойлов/Самойлович (1691–1771 гг.), автор многих трудов о церковных таинствах; Михей Алексеев (1710–1794 гг.), «тихвинский мещанин, отличный пастырь федосеевской церкви в Петербурге и Крестецком Яму, твердый буквалист, хорошего ума и тщательный в созидании своей церкви, муж благочестивый, строгой жизни и чистого сердца»; Иван Тихонов (1757–1825 гг.), «тихвинский и прочих городов мещанин и житель многих стран, воскресавший не раз из мертвых»¹⁶¹.

Из «Описаний документов Синода» о раскольнических делах XVIII в. становится известным имя еще одного тихвинского наставника — Иуды Дерябина, который, будучи заключен в тюрьму Тихвинского Большого монастыря, умер в 1743 г. без покаяния и потому был захоронен без соблюдения христианских обычаев. Его ученики «тайно разрыли могилу, одели и уложили покойника в гроб и отпели»¹⁶².

Среди тысяч имен в братских синодиках, а также синодиках отдельных родов встречаются указания на происхождение старообрядцев: «из Корелы», Тихвина, Русы (Старая Русса. — О. Ф.). В их числе — роды «тихвинца» Якова Андреевича Анисимова, старорусянина Исаака, «прозванием Богомолец», с женою, дочерью и снохой «гладом скончавшихся»¹⁶³. Источники по истории федосеевства в его новгородских границах (собственно Новгородской губернии) пока еще мало изучены, но даже небольшой круг выявленных мною архивных источников в совокупности с опубликованными сведениями можно, тем не менее, использовать в качестве предварительных данных для ее реконструкции, в частности, для установления дат, имен и конфессиональных контактов. В плане нашего исследования подобный анализ дает возможность редкого эксперимента: проследить историю одной небольшой карельской общины в широком историческом ракурсе старообрядчества новгородского края, включая владения Новгорода Великого в Обонежье и Корельском уезде. Но не только. Одновременно мы тем самым включаем тихвинских карел-федосеевцев в историю карельского старообрядчества, которое и по сей день остается *tabula rasa*.

К царствованию Елизаветы Петровны (1741–1761 гг.) относятся первые для Новгородской вотчины дела о федосеевцах. И вот что важно. Доношения от 1749 и 1758 гг. указывают на три карельские, как мы установили, деревни Озеревской волости Бежецкой пятины — Толсти, Якорево, Биричово¹⁶⁴, где, по-видимому, весьма успешно проповедовали федосеевские наставники из Тихвина. Предоставим слово современникам событий. В июне 1748 г. в д. Толсть возвратились «из расколу» два местных крестьянина, приведя с собой «пришлого, незнаемого человека, называя его наставником». Имя наставника уточняется по делу 1757 г.: «тихвинского посаду купецкий человек Фадей Иевлев с товарищи из того посаду». Фамилия Иевлевых принадлежала к числу именитых в федосеевстве Новгородского края (об этом была речь выше). В подтверждение приведу еще один факт из «Истории Выговской пустыни И. Филиппова: имя «новгородца», «некоего благого учительного мужа именем Симон Иовлев»/Иевлев, которого автор почитает одним из лучших старцев Выга¹⁶⁵. Скорее всего, это один из двух братьев Иевлевых, упомянутых выше. Думается, не будет ошибкой предположить, что федосеевское учение распространялось в глу-

хом, удаленном от Тихвина Егорьевском погосте в Озереве ближайшими сотоварищами и последователями Феодосия Васильева. Вряд ли выбор места для проповеди и перекрещивания в федосеевство был случайным. По-видимому, карелы были достаточно подготовлены к принятию федосеевства.

Вернемся к документам. Наставник Фадей Иевлев поселился в лесной келье, куда к нему приходили местные крестьяне. Мы не знаем о содержании его проповедей, но, видимо, сила его убеждений была такова, что за короткий срок «многие крестьяне в ту веру пошли» и были им перекрещены. Через некоторое время в келье собралось около 40 человек; крестьянский караул во главе с писарем Ефимом Биричевым не убедил их разойтись, а, напротив, ускорил трагическую развязку событий: «из прельщенных де раскольников <...> вышло в дома свои по прежнему жить мужеска и женска полу человек до 15, а оставшиеся в той келье раскольники мужеска и женска полу и з детьми более тридцати человек при караульщиках ожглись все сами собой». После этого наставник продолжил свою деятельность в соседней деревне Якорево, крестьяне которой 20 декабря 1748 г., вооружившись ружьями, рогатинами и топорами, двинулись к дому старосты для освобождения содержащихся под караулом шести староверов. «[Они] из ружья стреляли и весь дом разломали и взятых раскольников из под караулу к себе взяли и при том пограбили собранных <...> со крестьян в палате подушных денег <...> да собственные его старосты до 50 рублей». Попытки взять взбунтовавшихся крестьян под караул, несмотря на его многочисленность, не увенчались успехом — многие из взятых в караул оказались убитыми, а «богопротивники» угрожали, что «живы в руки не дадутся и наставника своего не отдадут. А ежели де они будут их брать, то всех перестреляют или сами згорят <...>». В деле отсутствуют материалы, из которых был бы ясен конец, но, скорее всего, самосожжению воспрепятствовали, а крестьяне разбежались.

Из рапорта 1757 г. узнаем, что в 1749 г. было арестовано четыре раскольника — Калина Сидоров, Федот Артемов, Игнатий Архипов и Ефим Семенов, присланные в Силосарскую волость, где допрашивались. Двое из них — Федот и Ефим, «будучи в болезни», пожелали обратиться к «истинной церкви», были исповеданы, «истинным причастием сподоблены» и вскоре умерли. Двух других крестьян, как это обычно и делали «для наилучшего наставления в правоверии» и во урок для остальных «зараженных раскольнической ересью», отправили в «Ягорьев монастырь». Они «хотя и показывали себя по обращением» принадлежащими истинной Церкви, но один — Игнатий бежал из монастыря, а Калина перед смертью «показывал себя в прежней своей раскольнической ереси»¹⁶⁶.

«уклонившиеся в раскол крестьяне в ночные времена эбираются в доме крестьянина Петрова». Увещевания священника не подействовали, от его обращения крестьяне «отреклись и объявили, что ежели их будут ловить, то они сожгутся или в Олонец к раскольникам уебугут». Пока власти решали посылать или не посылать военную команду, 14 человек из 15 бежали, и «где наоходятся неизвестно»¹⁷³.

13 мая 1761 г. 54 человека, собравшиеся в одном из домов д. Куки (Кукино) Заболоцкой вотчины, предпочли «красную смерть». Источник описывает события, которые, как правило, разворачивались по одному трагическому сценарию: староверы «обложили» дом снаружи и внутри «соломоу, вениками и другими к скорому сожжению вещами» и объявили о том, что у них имеется 15 фунтов пороху. Дом был окружен «караулом» из местных же крестьян, которым «раскольники угроживают, что доколе они до пяти или более человек неубьют, дотоле нездадутся или згорят»¹⁷⁴.

В июле 1764 г. крестьянин Еремей Ильин деревни Палу «заперся с прочими по раскольническому своему суемудрию для сожжения» в пустом доме села Буборино Зеленецкого монастыря вместе со своими родными — матерью, тремя незамужними дочерьми-«девками», женой сына и замужней дочерью¹⁷⁵. Из доношения митрополита Новгородского Димитрия явствует, что в подобных случаях обычно присылалась военная команда, «чтобы оные (староверы. — О. Ф.) убежать или згореть не могли». Ответ приверженцев старой веры, как правило, был таков: если не дадут свободно исповедовать свою веру и будут «ловить», то они либо сожгутся, либо уебугут к своим единомышленникам в Олонец. Год спустя, в 1765 г. 30 староверов того же с. Буборино пришли в Зеленецкий монастырь, выгнали братию, разграбили монастырское и церковное имущество¹⁷⁶. К этому же времени относится выступление крестьян д. Любач (может быть — это д. Любец Крестецкого уезда, где еще в середине XIX в. фиксировались карелы?). Собравшиеся в доме крестьянина Ермолина староверы объявили: «Ваша вера неправая, а наша истинная, христианская; крест четвероконечный — прелестный, почитаем осьмиконечный; да и в Божественном Писании у вас много неправостей и если нас станут разорять, то мы не сдадимся и сделаем то, что Господь прикажет. А ежели нас разорять не станут, то мы гореть не хотим. Пусть будет нам грамота за рукою государыни (Екатерины II. — О. Ф.) и в церковь ходить нас принуждать не будут»¹⁷⁷.

В 1770–1780 гг. старообрядчество по-прежнему занимало заметное место в истории Новгородского края. Бытописатели того времени особо выделяли Тихвинский уезд, значительная часть населения которого «придерживалась старой веры, а попы почти всюду были „двое-

верами“ — перед начальством представлялись никонианцами, а требы для прихожан исполняли по книгам старой печати».

В 70-е гг. XVIII в. с объявлением Тихвинского посада городом карельские деревни вошли в состав вновь учрежденного Тихвинского уезда, который продолжал оставаться одним из старообрядческих центров Северо-Запада. «Жительствующих в городе Тихвине: купцов мужеска — 1080, женска — 1125, мещан мужеска — 570, женска — 676, итого купечества и мещанства: мужеска — 1650 женска — 1801, а обоого пола — 3451 душа. Они все раскольники и в церковь не ходят (разрядка моя. — О. Ф.), — пишет П. И. Челищев, посетивший эти места в 1791 г. — В Тихвинской семинарии, имеющейся в монастыре... обучалось до тридцати пяти; в малом народном училище купеческих и мещанских детей до пятидесяти. Не мудрено, что только (так! — О. Ф.) учеников в народном училище, потому что жители все раскольники. В Тихвинском уезде в жительстве имеется крестьян... обоого пола — 47971 душа. Весь почти уезд ослеплен расколом»¹⁷⁸. Староверы чувствовали себя здесь уверенно, зачастую вступая в публичные споры с духовенством. И. П. Мордвинов приводит один из подобных случаев: «Один филипповец во время богослужения вырвал у священника из рук крест и, бросив его в алтарь, громогласно заявил: „это антихристова печать, надо сокрушать ее и дом этот разрушить“»¹⁷⁹.

В XIX в. известностью пользовался тихвинский наставник Григорий Иванович Ущемский, с 1844 г. иночествовавший в лесной пустыньке урочища Ольховик, где и раньше существовал скит¹⁸⁰. В 1854 г. в Тихвин прибыл чиновник особых поручений Ю. К. Арсеньев с целью принятия самых решительных и скорых мер по обращению староверов Тихвина в единоверие. До и после этого подобные поручения он выполнял и в других городах и уездах Новгородской губернии, что являлось частью государственной акции 1854 г. Ю. К. Арсеньев не только собирал сведения о старообрядцах, он много ездил по губернии, встречался с наставниками, беседовал с ними, оставил весьма обстоятельные «описания» раскола, сохранившиеся в архиве Синода. В 1854 г. стараниями и энергичными действиями Ю. К. Арсеньева одна из тихвинских старообрядческих часовен с чудотворной иконой Тихвинской Божией матери была переосвящена в Единоверческую церковь¹⁸¹.

Архивные материалы содержат довольно скудные данные о динамике старообрядческого населения Новгородчины с 1825 г. по 1853 г.: она выросла с 15 370 в 1825 г. до 17 427 человек в 1848 г. и стала снижаться согласно официальной статистике до 12 126 человек в 1853 г. и 10 661 человека в 1855 г.¹⁸²

В Новгородском уезде 5413 старообрядцев жили рассеяно в 119 селах и деревнях, 5 из которых, населенные исключительно старо-

рами, были их местными центрами. Далее, тот же источник говорит о 5574 староверах в 92 населенных пунктах Валдайского уезда. С этим не согласуются вышеприведенные данные из «Ведомости» и сведения Н. Богословского на 1860-е гг. По Н. Богословскому, материалами которого мы будем пользоваться и далее, старообрядцы вовсе не преобладали в Новгородском и Валдайском уездах. По этим источникам картина выглядит так: в Старорусском уезде — 3419, в Крестецком уезде — 2230, в Череповецком уезде — 980, в Новгородском уезде — 839, в Устюженском уезде — 537, в Демянском уезде — 513, в Валдайском уезде — 389, в Тихвинском уезде — 291 человек¹⁸³.

Можно предположить, что столь значительные расхождения в сведениях 1850-х и 1860-х гг. связаны с двумя событиями: массовое присоединение староверов к Единоверческой церкви в 1854 г. и столь же массовый возврат — выход из нее — в начале 1860-х гг.

Согласно «Ведомости о числе раскольников за 1885 г.» Новгородская губерния занимала первое место среди других северо-западных губерний России. Здесь насчитывалось, при всей неточности официальной статистики, 10 661 старовер (для сравнения: 6059 человек в Санкт-Петербургской, 5863 — в Архангельской и 3397 в Олонецкой губерниях). В целом же численность новгородских староверов значительно меньше, чем в Московской губернии, где их было 68 544 человека¹⁸⁴.

Одной из причин нового притока крестьян в старообрядчество были крестьянские брожения перед отменой крепостного права, ожидания всяческих свобод, в том числе и вероисповедания, особенно в традиционных старообрядческих местах¹⁸⁵. Так было, например, в городе Старая Русса: «Раскол в Городецком приходе [города] стал распространяться с 1862 года, вследствие молвы о свободе дарованной расколу правительством». Несмотря на увещания епархиального начальства, староверы заявляли, что «прошло время никоновцам (так называют они православное духовенство), они потеряли ту силу, какую имели при военном начальстве, а мы теперь от Царя имеем бумагу, по которой всем дозволено записываться и переkreщиваться в старую веру». Только в одном 1862 г. из православия «уклонились в раскол свыше 2000 душ»¹⁸⁶. К 1862 г. относится и «дело о крестьянах деревень Тюрково, Григорово, Заболотье и Новопетровское Старорусского уезда», которых «будто бы против воли приписали к православной церкви». Один из них — Иван Лапшин распространял слух о том, что ему довелось прочесть в Крестецком земском суде некий секретный указ, «коим дозволено тамошним раскольниковым выстроить на кладбище часовню и в ней совершать богослужения по их обрядам и никому до них не касаться, а также дозволено выбрать из среды их для совершения треб наставника». Крестьяне просили «не принуждать их

против убеждений», разрешить восстановление моленной (скорее всего, часовни. — О. Ф.) на кладбище деревни Сельцы, вернуть им отобранные иконы¹⁸⁷. Вслед за этим крестьяне стали отказываться крестить детей в церкви¹⁸⁸.

О высокой степени отчуждения и неприятия православных говорят многие примеры, относящиеся к этому времени. Так, крестьянин Алексей Андреев из Старорусского уезда сделал на воротах своей усадьбы надпись мелом, «дабы тот, кто не держится старой веры, не смел входить к нему в дом»¹⁸⁹. Староверы не считали возможным снимать шапки при входе в нестарообрядческие избы. Вот одно из традиционных объяснений: «У вас нехристей в домах не святые иконы, а святые кони»¹⁹⁰. Местные староверы полагали, что даже «прикосновение православных к дверной скобе есть уже осквернение, поклонение православных их иконам тоже <...> считают осквернением»¹⁹¹.

Документы первой половины XIX в. дают очень размытую картину старообрядческой жизни в Новгородской губернии, но и они подтверждают очевидное преобладание беспоповских толков. Федосеевцы, филипповцы, поморцы, бегуны, спасовцы могли соседствовать друг с другом, быть жителями одной деревни или же, напротив, образовывать довольно монолитные в территориальном отношении общины. Зачастую отсутствуют разъяснения о принадлежности общин к тому или иному согласию, члены которых называются староверами или раскольниками, и только данные о конфессиональных контактах между ними и известными старообрядческими центрами позволяют обозначить их более точно. Так, о принадлежности к поповцам общин города Валдая, села Зимогорье Валдайского уезда и деревни Олешанка Семевской волости Демянского уезда говорят их связи со Ржевом — одним из верхневолжских центров поповства и Московским Рогожским кладбищем. С Преображенским кладбищем в Москве и Волковым кладбищем в С.-Петербурге были связаны федосеевцы Крестецкого, Боровичского, Валдайского и Новгородского уездов. В «Очерке беспоповщинских согласий» за 1848 г. сообщается: «Преображенское кладбище в Москве имеет влияние» на общины городов Боровичи, Валдай, Крестцы, Демянск/Демянск, Устюжна, Череповец, Кириллов, Белозерск, сел. Зимогорье и Гуськи¹⁹². Или другой пример: в д. Бор на р. Волхов и Ильюшкином (иначе Ильюшенском) острове в Тесовском приказе на границе с Лужским уездом Петербургской губернии «набожные раскольники приезжают для поста и молитвы из Петербурга и Москвы», т. к. «в обоих этих местах устроены монастырские общежития»¹⁹³.

Средоточием беспоповских общин во второй половине XIX в. исторически оставался Старорусский уезд и город Старая Русса. Это были поморцы и федосеевцы Должинской, Белебельской и Поддарской

волостей, прежде всего жители уже известных нам сел Заболотье, Тюриково, Новопетровское. Последователями Феодосия Васильева были члены общин Белебелка, Лоси, Прилучье. Федосеевские скиты, известные за пределами Новгородской губернии, находились на Ильюшенском острове и в деревне Бор Новгородского уезда. Чисто поморской деревней до 1911 г. — года перехода в единоверие — была деревня Соловьево Долженской волости (113 чел.). Осталось невыясненным, к какому беспоповскому согласию принадлежала община деревни Моклаково.

Федосеевцами по преимуществу были жители деревень Дворецкой, Едровской, Зимогорской, Новотроицкой волостей Валдайского уезда. На середину XIX в. их насчитывалось 5574 человека в 92 селах и деревнях, некоторые из них были старообрядческими центрами местного масштаба, — например, деревня Костьково (совр. Костково). По мнению Ю. К. Арсеньева, сделавшего подробный «Отчет о состоянии раскола в Валдайском уезде», «учение раскола проникло в Валдайский уезд из соседственного с ним уезда Крестецкого и доселе (1853 г. — О. Ф.) упорно сохраняется в деревнях, находящихся в недалеком от одного расстоянии и еще в некоторых селах, расположенных на Московском шоссе между Рахиным и Хотилковым»¹⁹⁴. В качестве доказательства Ю. К. Арсеньев приводит тот факт, что *отце* федосеевцев этой части уезда был наставник из Крестец Логгин Иванов, к которому ездили «валдайские сектаторы» для получения от него прощения грехов. Им же окормлялась и община деревни Костьково: «Раскольники деревни Костьково до чрезвычайности глупы, из всей деревни едва три, четыре девки умеют читать. Костьковцы сами не умеют себе дать отчета к какой секте они принадлежат, а говорят только, что такова воля учителя нашего Логгина Ивановича»¹⁹⁵. В целом наблюдения и замечания Ю. К. Арсеньева весьма примечательны, т. к. информация во многих случаях была им получена впервые и, что называется, из первых рук. Вместе с тем во многих оценках, подобно приведенной выше о глупости федосеевцев деревни Костьково, просматривается предубежденность, а зачастую — нежелание общаться, скрытность со стороны его собеседников. Впрочем, так, как правило, и бывало при встречах старообрядцев с официальными лицами. По мнению Ю. К. Арсеньева, «раскол валдайский уже давно утратил первобытную свою нетерпимость и фанатизм. Он удерживается здесь только влиянием стариков». Отличие от крестецких «феодосиан» автор усматривает в том, что «здешние сектаторы особенно ценят древние осьмиконечные кресты без титула и разводят мужей и жен, как они выражаются, на чистое житье»; отмечают прочность брачных уз: «жизнь семейная мирная и нравственная».

Рядом с Костьково находился другой, как мы установили, карельский куст федосеевских деревень — Серганиха, Лучки, Броды и Носки; в первых двух находились моленные дома. Наставником общины в д. Серганиха был Григорий Кузьмин — «мужик добрый, но зело не мудрый». Богослужения, на которые собирались исключительно деревенские жители, отправлялись, по словам Ю. К. Арсеньева, в субботы и праздники¹⁹⁶. В двух верстах от Серганихи располагалась деревня Лучки, моленная община которой объединяла жителей еще двух деревень — Броды и Носки. Наставником здесь был Степан Иванов — «раскольник злой, упорный и дерзкий», глубоко почитавший упомянутого крестецкого наставника Логгина Иванова, к которому несколько раз в году ездил «для получения благословения и наставлений». Моленная, по распространенному обычаю, была обустроена позади избы наставника и представляла собой большую комнату в одно окно. На задней стене до 40 крестов и 20 икон, перед каждой лампада, посреди два аналоя с Евангелиями. Лестовки и подушки лежат по углам. Книги «спрятаны в особом чулане, числом их до 15. Особо примечательных нет». Служба отправлялась два раза в день: утром и вечером.

Описание скромных моленных домов, имена наставников и прочие сведения о них вдвойне важны для нашего исследования. Во-первых, потому, что это первые и пока единственные документальные свидетельства о федосеевцах-карелах Валдайского уезда середины XIX в. Автор отчета доносил: «Все описанные молельни были доселе правительству неизвестны и ни одна из них в ведомостях ежегодно Государю Императору представляемых, не показывалась»¹⁹⁷. Во-вторых, — хотя это было и не важно (а, может быть, и неизвестно) Ю. К. Арсеньеву, — он собрал сведения о карельских федосеевцах, об их контактах и связях, которые иногда выходили за пределы ближайшей округи и волости.

Наряду с Логгином Ивановым, другим известным наставником был Иван Васильевич Елкин, ямщик села Зимогорье — старинного федосеевского центра Новгородчины. В 1853 г. ему было 65 лет, он «воспитывался и учился в Преображенском кладбище под руководством Семена Кузьмина», считался наставником валдайских федосеевцев, а также «учителем староверов Локоцкого погоста Крестецкого уезда»¹⁹⁸. Большой интерес представляет, для сопоставления с карельскими моленными, описание зимогорской моленной, которая пользовалась «известностью и уважением» и находилась «под особым покровительством Преображенского богоделенного дома». Она находилась в центре села, напротив церкви, в центральной избе обширного дома И. В. Елкина; при моленной помимо самого наставника жили уставщик Иван Васильев и две псаломщицы, «старые девки» — Екатерина

Юдина и Прасковья Егорова. Моленная располагалась в двух комнатах: в одной, меньшей по размерам служили при небольшом числе молящихся, в другой — большей находилось «150 икон и крестов, разной величины в три яруса <...> Все иконы древнего письма, некоторые в серебряных вызолоченных и медных окладах. Перед иконами Божьей Матери Казанской и Тихвинской теплятся неугасимые лампы. Посреди моленной три аналоя, перед каждым большой подсвечник в 10 свеч; аналой покрыт бархатом, с тисненными по оному золотыми крестами. На одном — Евангелие, печатанное при патриархе Филарете, на другом — крест и тарелочка с маслом, на третьем — иконы Воскрешения Господня. За средним аналоем возвышается большое деревянное распятие. По сторонам моленной, в виде клиросов, поставлены пюпитры на которых лежат книги»¹⁹⁹.

Помимо описанных трех федосеевских молелен Ю. К. Арсеньев обнаружил в Валдайском уезде еще две — в Яме Хотилово. Одна размещалась в доме местных ямщиков братьев Киршинных, другая — Гаврилы Кулина. По сведениям автора сыска, община не была многочисленной, моления производились редко; наставниками были избраны Степан Киршин и Гавриил Кулин, которые были «прихожанами» зимогорской общины И. В. Елкина, ревностными федосеевцами — учили «неповиновению властям, решительному отчуждению от всего мирского и ненависти к православию»²⁰⁰.

Картографирование карельских и старообрядческих деревень Валдайского уезда, выполненное на основании выявленных на сегодня архивных и письменных источников, при всей их неполноте, тем не менее, показывает, что федосеевцы во второй половине XIX в. фиксировались в крупных селах и деревнях одного из массивов плотного карельского заселения: Пестово, Загорье, Ельчино, Фалево и, возможно, Середя на стыке Зимогорской и Дворцовой волостей в бассейне рек Гремячая, Полометь и озера Ельчинское.

Для оценки, пусть даже приблизительной, состояния федосеевского согласия в соседнем с Валдайским Крестецком уезде воспользуемся сведениями Н. Богословского, обобщившего материалы описаний приходов и отметившего, что к середине XIX в. «кроме федосеевского толка других ересей не было», и их общины были во всех приходах и самих Крестцах. Здесь до 1854 г. действовало два моленных дома. Именно в этом году «усердием и иждивением» помещика Н. Ф. Мусина-Пушкина на месте одного из них была воздвигнута и освящена единоверческая Никитская церковь, прихожанами которой стало 1824 души обоего пола; все они были «присоединены к церкви из раскола беспоповщинской секты федосеевского толка»²⁰¹. Далее автор называет четыре прихода, где, несмотря на внедряемое единоверие, большинст-

во оставалось приверженцами федосеевства: приход Мокроостров Ильинской церкви (120 федосеевцев), приход Георгиев Ручьевский (370 федосеевцев), Локоцкий приход (993 старовера), Усть-Вольмский приход (143 старовера и 60 единоверцев).

Немногим ранее были приведены архивные материалы об окормлении федосеевцев Локоцкого прихода в тот период, который описывает и Н. Богословский, валдайским наставником из Зимогорья И. В. Елкиным. Его деревни — Бычково, Буйлово, Белушка, Безносово, Мартышево, Прудищи и Пестово, располагаясь на границе Крестецкого и Валдайского уездов, составляли единый старообрядческий массив русских и карельских деревень со своей сложившейся сетью моленных домов, своими наставниками и их соподчиненностью между собой. Напомню о крестецком наставнике Логгине Иванове, в духовном ведении которого находились русская молельня в деревне Костьково и карельская в деревне Лучки Валдайского уезда.

К северу от Крестцов, в среднем левобережье реки Мсты существовал ряд старообрядческих карельских деревень, названных Н. Богословским «обрусевшими» и входивших в Усть-Вольмский приход — Горки, Дубки и Капустино. «Когда и кто именно всеял здесь эти плелы, — пишет автор, — по неимению исторических данных с точностью определить не возможно»²⁰². Он предполагает, что «корень федосеевского лжеучения внесен сюда после 1771 г. из Московского Преображенского кладбища», основываясь на том, что местные староверы, как и основатель Преображенского кладбища И. Ковылин, признавали брак «перед богом блудом, который будет наказан вечным огнем и что одно посвящение себя Богу может спасти людей». Моленный дом находился в деревне Дубки и считался «древним». Важным дополнением к установлению истоков и контактов местных староверов можно считать скупые строки из архивного дела в фонде К. С. Сербиновича, хранящегося в РГИА и относящегося к 1850 г., что «в деревне Дубки являются какие-то люди, именующиеся иноками пошехонских лесов Ярославской губернии»²⁰³.

Собранные немногочисленные сведения о конфессиональных связях новгородских федосеевцев говорят не столько об их замкнутости и оторванности от старообрядческого мира, как полагали чиновники особых поручений, сколько о малой осведомленности последних, т. к. федосеевцы привычно скрывались от них, а при встречах предпочитали не обозначать свою принадлежность к согласию. Очевиден тот факт, что крупные ямские станции и села выступали связующими звеньями между внутригубернскими, а также другими, в том числе столичными старообрядческими центрами, а не известные властям деревенские центры затаивались в глухих бездорожных местах, дороге

куда знали только наставники. Таким образом функционировала складывающаяся многие десятилетия вполне жизнеспособная локальная система, принадлежащая федосеевскому миру.

Благодаря ему в Крестецком уезде существовали удаленные друг от друга старообрядческие деревни, например, Мокроостров, Ляков, Пырищи, Вилины. Представления крестьян двух последних деревень Красностанского приказа были записаны, якобы с их слов, в 1829 г. управляющим Новгородской удельной канторы Петром Медведевым: «Секта сия получила название от начальника оной, церковного дьячка Феодосия Васильева с 1706 или 1707 году. Отступление от истинного православия состоит в следующем: в молитвах за здравие его Имп. Величества <...> ограничивается сими словами: Помилуй Господи благочестивых наших царей и властей. Имеют молебни и своих наставников, через коих детей крестят в купели, а приходским священникам дают знать; насильственно в свою секту неводят, хулу на церковь не произносят, в молитвах от православных отличаются употреблением старых церковных книг и некоторыми обрядами»²⁰⁴. В этих словах запечатлелся стандартный, но довольно благожелательный набор сведений о староверах.

Из других уездов федосеевцы в середине XIX в. значились в старинных центрах Устюженского уезда — деревнях Гуськи, Левково, Пестово, Брикуново/Бриково²⁰⁵. В 1858 г. ими было подано прошение в Департамент уделов о разрешении хоронить умерших на своем кладбище, отведенном еще в 1796 г., а не на приходском кладбище Охонской церкви. Документ подписан по-церковнославянски жителями деревни Гуськи, что указывает на их старообрядческое обучение.

В архивных материалах найдены пока немногочисленные упоминания за 1821 г. о некоей «калиновской секте» в деревне Астрешно (совр. Острешно) Демянского уезда. Свое название она получила по имени наставника из крестьян той же деревни Калины Ефимова, наряду с которым назван московский мещанин Иван Афанасьев²⁰⁶.

«Череповский раскол» был обнаружен в 1850-е гг. в Чарошском и Чуровском погостах и деревне Кунжа Череповецкого уезда, которые, согласно источнику, «населены преимущественно раскольниками толка филипповского»²⁰⁷. В числе беспоповских деревень перечислены д. Паштач(а), Нижнее Аньгобо, а также Елесино и Деменны, где были встречены бегуны²⁰⁸. Об активной старообрядческой жизни местных общин можно судить на основании так называемых «селецких бесед», состоявшихся в Чуровском приходе с представителем православного духовенства архимандритом Варсонофием в 1910-е гг.²⁰⁹. Подобные беседы происходили и ранее, в последние годы XIX в.: в 1894 г. с федосеевцами Старорусского уезда в деревнях Белебелка и Лоси встре-

чался преподаватель семинарии иеромонах Димитрий; аналогичные беседы, темами которых были «покаяние», «антихрист», состоялись в деревне Прилучье, в Зимогорье, деревне Сара Михайловской церкви Тихвинского уезда и других местах. В течение ряда лет — с конца XIX в. по 1910 г. — целенаправленно организовывались беседы-споры с наставниками старообрядческих общин Новгородской и Старорусской епархии, приуготовляя крестьян к очередному переходу в ЕдинOVERCHESKую церковь (предыдущий массовый переход, как мы помним, состоялся в 1854 г.), что и было осуществлено в 1911 г.

Тихвинский уезд в середине XIX в. был по преимуществу населен федосеевцами. Как пишет один из бытописателей Тихвинского уезда В. Четвериков, староверы представляли собой «явление довольно заурядное, а потому часто слышишь о них самые разнообразные суждения. Живут они по народному выражению в „староверских деревнях“, т. е. населяют целые деревни или составляют в них большинство жителей»²¹⁰. Старыми центрами, известными с середины XVIII в., оставались округа Зеленецкого Свято-Троицкого монастыря — деревни Буборино, Ясновица, Палу и Куки/Кукина, карельские деревни Георгиевского прихода в Озерёво, являющиеся центральным объектом нашего изучения. В ближайшем соседстве с тихвинскими карелами-федосеевцами в верховьях реки Тихвинки в Деревской волости Тихвинского уезда существовал куст из 11 русских деревень со старообрядческим населением: Робачево, Пшеничниково (совр. Пшенишниково), Чевакино, Чудская, Росстани (совр. Росстань), Сухая Нива, Никола, Горка, Хорлово (совр. Харлово), Косково и Конец²¹¹.

Карелам они известны как *озеряне* (*ozeroista*) — «русские из-под Окулово»: «При царе-косаре приехали богачи — озеряне / старообрядцы русские из деревни Озерское за Ефимовской». Отсюда их второе наименование — *ефимовские/ехимовские*²¹².

В границах современного административного деления бывший Тихвинский уезд входит в состав Ленинградской области, объединившей две различные старообрядческие зоны Северо-Запада: поморцев-брачников (бывший Новолодожский уезд С.-Петербургской губернии, бывший Лодейнополюский уезд Олонецкой губернии), тяготевших на рубеже XIX–XX вв. к беспоповцам С.-Петербурга, и федосеевцев и филипповцев (бывших Тихвинского и Новгородского уездов Новгородской губернии), профессионально связанных с Преображенским кладбищем в Москве.

О состоянии современного старообрядчества в пределах Ленинградской области известно мало, т. к. обстоятельных исследований не проводилось. Воспользуемся материалами археографической экспедиции С.-Петербургского отделения Российской Академии наук 1988–1993 гг.,

которые дают самую общую, во многом предварительную картину географии старообрядчества. Немногочисленные моленные общины существуют в населенных пунктах Волховского, Киришского, Лодейнопольского, Бокситогорского, Лужского и Гатчинского районов. При сопоставлении со сведениями середины — конца XIX в. фиксируется значительное сокращение общей численности старообрядцев, «свертывание» прежних локальных групп, перемещение центров, утрата традиционных конфессиональных контактов, переход общин из одного согласия в другое (чаще всего федосеевцев и филипповцев в поморцев).

В числе общих тенденций — резкое обособление разрозненных территориальных групп, падение религиозной грамотности, в том числе в силу отсутствия грамотных наставников (за редким исключением). Во многом перечисленные явления — следствие антирелигиозной политики государства в 1930–1970-е гг. (закрытие многих часовен и моленных домов; изъятие икон, крестов, книг; репрессии по отношению к наиболее образованным духовным лидерам).

Для настоящего времени характерна утрата четкого конфессионального сознания: многие не знают, к какому согласию относится их община, и называют себя староверами. Причиной тому то немаловажное обстоятельство, что преобладающая часть современных локальных групп относится по времени образования к 1940–1970 гг. и сложилась в результате сращивания самостоятельных в прошлом общин в новую группу²¹³.

Из названных районов Ленобласти староверы традиционно преобладают в Волховском и Киришском районах, где помнят о том, что ярмарка в селе Гостинополье на Николу зимнего собирала помимо местных староверов и *никониан*, что «списывать книги» могли в деревне Лавния, которая была и центром старообрядческого иконописания. Были известны также иконописцы куста деревень так называемой Спасовщины — Дуброво, Безово, Мыслино, Карпино, Ручей. Устойчиво сохраняется память о себе как поморцах-брачниках в моленной общине города Лодейное поле.

Федосеевцы населяют ряд деревень на границе Киришского района Ленинградской области и Чудовского района Новгородской области (Меневша, Нечанье), а также в Бокситогорском районе Ленинградской области, — это тихвинские карелы и известные нам *озеряне*, с которыми карелы поддерживают эпизодические контакты.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Федотов Г. Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Сб. М., 1990. С. 448.

² Полное собрание русских летописей. СПб., 1841. Т. 1. С. 191.

- ³ Платонова Н. И. Погосты и формирование системы расселения на северо-западе новгородской земли (по археологическим данным). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1988. С. 14–17.
- ⁴ Сакса А. И. Карельская земля в XII–XV вв. (по археологическим данным). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1984; Бернадский В. Н. Новгород и Приладожская Карелия в XII–XV вв. // Ученые записки Ленинградского педагогического института им. А. И. Герцена. Л., 1941. Т. 39; Шаскольский И. П. 1) Политические отношения Новгорода и карел в XII–XV вв. // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1961. Вып. 10. 2) Материалы по истории Ижорской земли и Карельского уезда XVII в. // Вспомогательные дисциплины. XI. Л., 1979. С. 113–134; Кочкуркина С. И. Древняя Корела. Л., 1982; Гадзяцкий С. С. Карелы и Карелия в Новгородское время. Петрозаводск, 1941.
- ⁵ Мусин А. Е. 1) Христианские древности средневековой Руси IX–XIII вв. (по материалам погребальных памятников на территории Новгородской земли). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1997. С. 27; 2) Становление Обонежского ряда в XI–XIV вв. // Тихвинский сборник. Тихвин, 1998. С. 45–47. Ср. с выводами А. И. Саксы, который пишет: «Период расцвета средневековой карельской языческой (разрядка моя. — О. Ф.) культуры — XIII век». См.: Сакса А. И., Тюленев В. А. Корела // Финны в Европе VI–XV века. Прибалтийско-финские народы: Историко-археологические исследования. М., 1990. Вып. 2. С. 73.
- ⁶ Киркинен Х. История Карелии с древнейших времен до Ништадтского мира // Киркинен Х., Невалайнен П., Сихво Х. История карельского народа. Петрозаводск, 1998. С. 27. Об истории христианизации карел см. гл. «Становление церковной организации на территории Новгородской земли в конце X–XIII веков» в уже названной диссертации А. Е. Мусина.
- ⁷ Сакса А. И. Указ. соч. С. 12–14; Сакса А. И., Тюленев В. А. Указ. соч. С. 73–74; Рябинин Е. А. Финно-угорские племена новгородской земли на современном этапе историко-археологического изучения // Древности Северо-Запада. СПб., 1993. С. 124–125.
- ⁸ Бернштам Т. А. Молодость в символизме... С. 22–29.
- ⁹ Бернадский В. Н. Новгород и новгородские земли в XV в. М.; Л., 1961. С. 59.
- ¹⁰ Клементьев Е. И., Рязов В. Д. Некоторые особенности этнокультурного развития карельского народа (до начала XX в.) // Этнография Карелии. Петрозаводск, 1976. С. 84. На некоторые из этих факторов акцентируют свое внимание современные финские исследователи. Так, Х. Киркинен, один из авторитетнейших специалистов по истории Карелии, пишет относительно XII–XIII вв.: «Понятно, что проживавшее среди таежных лесов и разделенное огромными расстояниями население не сумело создать общую устойчивую и сильную организацию, способную дорасти до государства и в силу этого оно стало объектом экспансионистских устремлений своих более сильных соседей». См.: Киркинен Х. Указ. соч. С. 21.

- ¹¹ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 350.
- ¹² Чернякова И. А. Карелия на переломе эпох: очерки социальной и аграрной истории XVII века. Петрозаводск, 1998. С. 29.
- ¹³ Мюллер Р. Ф. Лопские погосты // Аграрная история Северо-Запада России XVII века. Север. Псков. Общие итоги развития Северо-Запада / Отв. ред. А. Л. Шапиро. Л., 1978. С. 81–83.
- ¹⁴ Там же. С. 30.
- ¹⁵ Вершинский А. Н. Очерки истории верхневолжских карел в XVI–XIX вв. // Исторический сборник. М.; Л., 1935. № 4. С. 76; Жербин А. С. Переселение карел в Россию в XVII веке. Петрозаводск, 1956. С. 38; Клементьев Е. И., Рягов В. Д. Указ. соч. С. 63–65; Михайловский В. Записка о карелах, поселившихся в Тверской губернии // Тверские епархиальные ведомости. 1882. № 3. С. 81, 82.
- ¹⁶ Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947; Клементьев Е. И., Рягов В. Д. Указ. соч.
- ¹⁷ Карелы Карельской АССР / Ред. кол. А. С. Жербин и др. Петрозаводск, 1983. С. 39–41; Жербин А. С. Указ. соч. С. 13.
- ¹⁸ Карелы Карельской АССР. С. 41–42; Шаскольский И. Шведская интервенция в Карелии в начале XVII в. Петрозаводск, 1950. С. 68.
- ¹⁹ Жербин А. С. Указ. соч. С. 24.
- ²⁰ Полное собрание законов Российской империи (в дальнейшем — ПСЗ). 1830. Т. 1. С. 177–192.
- ²¹ Карелы Карельской АССР. С. 43; Бубрих Д. В. Русское государство и формирование карельского народа // Прибалтийско-финское языкознание: Вопросы взаимодействия прибалтийско-финских языков с индоевропейскими языками. Л., 1971. Вып. 5. С. 19; ПСЗ. Т. 1. С. 182–183.
- ²² Очерки истории Карелии / Под ред. В. Н. Бернадского. Петрозаводск, 1957. Т. 1. С. 123–124.
- ²³ Жербин А. С. Указ. соч. С. 29.
- ²⁴ Карелия в XVII веке: Сб. док. / Сост. Р. Ф. Мюллер. Петрозаводск, 1948. С. 378 (см.: № 60, 70, 76, 88, 91, 217). См. об этом работы И. П. Шаскольского, в том числе: Шведская интервенция... С. 25.
- ²⁵ Майков П. М. Финляндия, ее прошлое и настоящее. СПб., 1905. С. 170; Тихонов Е. Карелы в Финляндии // Всемирный труд. 1867; Очерки истории Карелии. Т. 1. С. 124; Жербин А. С. Указ. соч. С. 34–36.
- ²⁶ Семенов П. Географическо-статистический словарь. СПб., 1865. Т. 2. С. 512; 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. Очерки истории. С. 79; Бубрих Д. В. Русское государство. С. 19; ГАТО. Ф. 2691. Оп. 1. Ед. хр. 167. Л. 6.

- ²⁷ Карелия в XVII веке. № 27. С. 45.
- ²⁸ Saloheimo V. 1) Huutoliikkeet Pohjois-Karjalassa 1600-luvulla. Joensuu, 1974; 2) Pohjois-Karjalan historia. II. Porvoo, 1976.
- ²⁹ Жербин А. С. Указ. соч. С. 40; Карелия в XVII веке. С. 379.
- ³⁰ Жербин А. С. Указ. соч. С. 35; Фишман О. М. Формирование субэтнической группы верхневолжских карел: 1 глава дис. // Фишман О. М. Деревянная утварь верхневолжских карел XIX–XX вв.: Дис.... канд. ист. наук: 07.00.07. — Защищена 1.07.86; Утв. 28.01.87: № 011153. Л., 1986. С. 37.
- ³¹ Карелия в XVII в. № 21. С. 37.
- ³² Жербин А. С. Указ. соч. С. 42, 43; Очерки истории Карелии. Т. 1. С. 125.
- ³³ Якубов К. И. Россия и Швеция в первой половине XVII века // Чтения МОИД. М., 1897. Отд. 3. № 10. Кн. 4. С. 114–122, 158–289; Жербин А. С. Указ. соч. С. 51, 52.
- ³⁴ Готье Ю. В. Замосковский край в XVII в. М., 1906. С. 299–301; Вершинский А., Золотарев Д. Указ. соч. С. 17; Золотарев Д. А. Указ. соч. С. 69; Жербин А. С. Указ. соч. С. 54–65; Карелы Карельской АССР. С. 44.
- ³⁵ Цит. по: Сербина К. Н. Очерки социально-экономической истории русского города: Тихвинский посад в XVI–XVII вв. М.; Л., 1951. С. 60–61.
- ³⁶ Вершинский А. Н. Указ. соч. С. 80.
- ³⁷ Карелы Карельской АССР. С. 44; Очерки истории Карелии. Т. 1. С. 126; Жербин А. С. Указ. соч. С. 62; Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа. С. 43.
- ³⁸ Бубрих Д. В. Русское государство. С. 20; Вершинский А. Н. Указ. соч. С. 83; Готье Ю. В. Указ. соч. С. 305.
- ³⁹ Saloheimo V. Pohjois karjalan historia. P. 84.
- ⁴⁰ Мордвинов И. П. Старый Тихвин и Нагорное Обонежье. Исторический очерк // Тихвинский край. Краеведческий сборник по Тихвинскому уезду. Тихвин, 1926. С. 66.
- ⁴¹ История СССР. М., 1982. Ч. 1. С. 119.
- ⁴² Попов Н. Исторические заметки о Бежецком Верхе XVII и XVIII веков. М., 1882. С. 30.
- ⁴³ Воробьев В. М. Сельское население новгородских пятин // Аграрная история Северо-Запада России XVII века (население, землевладение, землепользование) / Отв. ред. А. Л. Шапиро. Л., 1989. С. 11–12.
- ⁴⁴ Там же. С. 47.
- ⁴⁵ Попов Н. Исторические заметки о Бежецком Верхе... С. 47.
- ⁴⁶ ПСЗ. Т. 1. С. 413.
- ⁴⁷ Воробьев В. М., Дегтярев А. Я. Землевладение в новгородских пятинах // Аграрная история Северо-Запада России XVII века (население, землевладение, землепользование). С. 90.

- ⁴⁸ *Перетц В. Н.* Деревня Будогоща и ее предания (этнографический очерк) // Тихвинский край: Краеведческий сборник по Тихвинскому уезду. Тихвин, 1926. С. 67.
- ⁴⁹ *Мордвинов И. П.* Указ. соч. С. 67.
- ⁵⁰ *Абрамович Г. В.* Новгородские писцовые книги конца XV — начала XVI вв. — основной источник исследований / Аграрная история Северо-Запада России: Вторая половина XV — начало XVI в. / Отв. ред. А. Л. Шапино. Л., 1971. С. 15.
- ⁵¹ *Пименов В. В.* Вепсы. Очерки этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. С. 140.
- ⁵² *Кеппен П.* Об этнографической карте Европейской России. СПб., 1852; *Семенов П.* Указ. соч. Т. 2. С. 513; *Рихтер Д.* Корелы // Энциклопедический словарь. СПб., 1895. Т. 16. С. 227, 228; *Маслова Г. С.* Медыньские «карелы» // Кр. сообщения института этнографии. М.; Л., 1947. С. 53–58; АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 336. Л. 26–29. — Отчет Д. А. Золотарева о командировке в Ярославскую губернию в августе 1919 г.
- ⁵³ *Семенов П.* Указ. соч. С. 513; *Рихтер Д.* Корелы. С. 228.
- ⁵⁴ *Кеппен П.* Указ. соч. С. 29.
- ⁵⁵ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 336. Л. 26–29. — Отчет Д. А. Золотарева о командировке в Ярославскую губернию в августе 1919 г.
- ⁵⁶ *Семенов П.* Указ. соч. С. 513.
- ⁵⁷ В окрестности русского села Неболчи карелы были переселены в военные поселения в XVIII в. при Аракчееве. См. об этом: *Virtaranta P.* Matka valdain karjalaisten luo v. 1910 // Juho Kujola karjalan ja lyydin tutkija. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia. 266. Helsinki, 1960. P. 34.
- ⁵⁸ *Virtaranta P.* Matka valdain Karjalaisten. P. 34. Публикация текстов и образцов речи, см.: Suomen kansan vanhat runot. II. Aunuksen, Tverin ja Novgorodin karjalan runot. Julkaissut R. Niemi. Helsinki, 1927, P. 655–730; Karjalan kielen näytteitä. 1. Tverin ja Novgorodin karjala. Julkaissut E. Leskinen. Helsinki, 1932. P. 1–165.
- ⁵⁹ Карельские названия приведены в современной транскрипции.
- ⁶⁰ *Богословский Н.* Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сб. Новгород, 1865. Вып. 4. С. 120.
- ⁶¹ Там же. С. 54, 145, 147.
- ⁶² Списки населенных мест Новгородской губернии. Вып. VII. Тихвинский уезд. Новгород, 1911. С. 116–118.
- ⁶³ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 34. Л. 6–31об.; Д. 51а. Л. 46об.–58об.
- ⁶⁴ *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 49.
- ⁶⁵ *Чернякова И. А.* Карелия на переломе эпох. С. 34

- ⁶⁶ Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей // Памятники древней письменности. CVIII. Изд. Х. Лопарев. 1895. С. 9.
- ⁶⁷ *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т. 2. С. 153–154.
- ⁶⁸ *Макарий*, еп. Тамбовский и Шацкий. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1858. С. 200.
- ⁶⁹ Цит. по: *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. 2. С. 180, 181.
- ⁷⁰ Там же. С. 183.
- ⁷¹ *Петухов Е. В.* Из истории русской литературы XVII века: Сочинения о царствии небесном и о воспитании чад // Памятники древней письменности. XCIII. 1893. С. 13.
- ⁷² Цит. по: *Щапов А.* Земство и раскол. СПб., 1862. Вып. 1. С. 62.
- ⁷³ Цит. по: *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе... С. CXIII.
- ⁷⁴ *Клибанов А. И.* Краткий очерк истории русской культуры. М., 1967. С. 142.
- ⁷⁵ *Робинсон А. Н.* Аввакум (личность и творчество) // Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Н. Робинсона. М., 1991. С. 25.
- ⁷⁶ *Клибанов А. И.* Краткий очерк... С. 142.
- ⁷⁷ *Скрынников Р. Г.* Трагедия Новгорода. М., 1994. С. 36.
- ⁷⁸ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья: Сб. М., 1990. С. 272–378.
- ⁷⁹ *Андреев В. В.* Раскол и его значение в народной русской истории: Ист. очерк. СПб., 1870. С. 135.
- ⁸⁰ *Андреев В. В.* Указ. соч. С. 94–96; *Чернякова И. А.* Карелия на переломе эпох. С. 232; *Пулькин М. В.* Приходы Заонежья во второй половине XVIII в. // «Рябининские чтения '95»: Сб. докл. международной конференции по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 1997. С. 280.
- ⁸¹ *Андреев В. В.* Указ. соч. С. 135.
- ⁸² *Никольский Н. М.* История русской церкви. М., 1983. Изд. 3-е. С. 130; Стригольники // Христианство: Энцикл. слов. / Гл. ред. С. С. Аверинцев. В 3 т. М., 1994. Т. 2. С. 645–647.
- ⁸³ *Андреев И. Д.* Жидовствующие // Христианство. Т. 2. С. 542; *Андреев В. В.* Указ. соч. С. 28–29.
- ⁸⁴ *Никольский Н. М.* Указ. соч. С. 84–86; *Карташев А. В.* Указ. соч. СПб., 1993. Т. 1. С. 480–489; Стригольники // Христианство. Т. 2. С. 645–647; *Казакова Н. А.* Идеология стригольничества — первого еретического движения на Руси // ТОДРЛ. Л., 1955. Т. 11. С. 103–117; *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955; *Рыбаков Б. А.* Стригольнические покаянные кресты // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции: Сб. М., 1976. С. 79–86.

- ⁸⁵ *Никольский Н. М.* Указ. соч. С. 88–93; *Андреев И. Д.* Жидовствующие // Христианство. Т. 2. С. 542. Иной оценки придерживался А. В. Карташев, рассматривающий сторонников ереси как тайный союз представителей высшего новгородского духовенства, впитавших учение западноевропейского еврейского свободомыслия, принесенного приехавшими из Киева вместе с князем Александром Михайловичем Олельковичем еврейскими учеными Схарией, Моисеем Хануша и др., см.: Очерки по истории церкви. Т. 1. С. 408–505.
- ⁸⁶ Цит. по: *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. 2. С. 505.
- ⁸⁷ Цит. по: *Карцов В. Г.* Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России: Спецкурс. В 2 ч. Калинин, 1971. Ч. 1. С. 65.
- ⁸⁸ *Клибанов А. И.* Народные социальные утопии в России. Период феодализма. М., 1977. С. 105.
- ⁸⁹ *Карцов В. Г.* Указ. соч. Ч. 1. С. 149.
- ⁹⁰ *Андреев В. В.* Указ. соч. С. V; об этом же см.: *Карцов В. Г.* Указ. соч. Ч. 1. С. 133.
- ⁹¹ *Зеньковский С. А.* Указ. соч. С. 495.
- ⁹² *Карцов В. Г.* Указ. соч. Ч. 1. С. 145.
- ⁹³ Отразительное писание... С. 13, 93; *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе... С. XV, XXIII–XXVII.
- ⁹⁴ *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия, известные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1863. С. 50–51; *Б. (Бровкович) А.* История о отцах и страдальцах соловецких // Сочинение историческое. Ч. 1. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб., 1861; *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе... С. XII–XIII.
- ⁹⁵ Фамилия Рахкоев фиксируется в писцовых книгах Обонежской пятины за 1496 г. и 1563 г. и других документах XV–XVIII вв. По мнению И. А. Коршуновой, она — производное от прибалтийско-финского имени Рахой. См.: *Коршунова И. А.* Взаимодействие русских и прибалтийско-финских элементов в антропонимике Карелии XV–XVII вв. // Карелы: этнос, язык, культура, экономика: Тез. докл. Петрозаводск, 1989. С. 27.
- ⁹⁶ Впервые на эти факты обратила внимание петрозаводская исследовательница Е. Г. Сойни. См. тезисы ее работы: *Сойни Е. Г.* Карелия в литературном наследии писателей Выговской пустыни // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории русской культуры: Тез. докл. международ. науч. конф. Петрозаводск, 1986. С. 93–95.
- ⁹⁷ Цит. по: *Денисов С.* Виноград Российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие, написанный Симеоном Дионисиевичем (князем Мышецким). М., 1906.
- ⁹⁸ *Чернякова И. А.* К вопросу о судьбах «корельских выходцев» в XVII веке (опыт анализа нового источника). Препринт доклада. Петрозаводск, 1989. С. 5. Ранее на это важное обстоятельство указывали такие известные исто-

- рики, как В. Н. Бернадский, Р. Ф. Мюллер. Неоспоримость того, что в источниках XVI в. этнический состав населения «почти не различим», подтверждается вновь и вновь. «Точного этнического определения в указанных и позднейших документах мы не найдем», — пишет Р. Ф. Мюллер в работе «Лопские погосты». (См. в кн.: Аграрная история Северо-Запада России XVII века. Север. Псков. С. 81–83.)
- ⁹⁹ *Пытин А. Н.* Сводный старообрядческий Синодик. Второе издание Синодика по четырем спискам XVIII–XIX вв. СПб., 1883. С. 24–25, 52; Отразительное писание... С. 054–057, 061.
- ¹⁰⁰ *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе... С. XVIII.
- ¹⁰¹ *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С. 60, 61.
- ¹⁰² Там же. С. 61.
- ¹⁰³ Там же. С. 62. В издании А. Н. Пыпина (Сводный старообрядческий Синодик) приведено другое имя: «Евстафия и иже с ним, сожженных 26».
- ¹⁰⁴ Карелия в XVII веке. С. 308–309.
- ¹⁰⁵ *Филиппов И.* Указ. соч. С. 383, 391.
- ¹⁰⁶ Там же. С. 223–225.
- ¹⁰⁷ Там же. С. 287.
- ¹⁰⁸ Там же. С. 365.
- ¹⁰⁹ *Есипов Г.* Указ. соч. С. 125.
- ¹¹⁰ *Барсов Е. В.* Судные процессы XVII–XVIII в. по делам Церкви // ЧОИДР. 1982. Кн. 3. М., 1883. С. 35–37.
- ¹¹¹ *Челищев П. И.* Путешествие по Северу России в 1791 году. СПб., 1886. С. 21.
- ¹¹² НАКНЦ. Ф. VI. Оп. 6. Д. 122. Л. 197. Тутолмин. Исторические примечания о древностях Олонецкого края и о народах прежде там обитавших и топографическое описание о городах и уездах Олонецкого наместничества.
- ¹¹³ *Челищев П. И.* Указ. соч. С. 131.
- ¹¹⁴ *Пругавин А. С.* Старообрядчество во второй половине XIX в. С. 76.
- ¹¹⁵ *Чубинский П. П.* Статистико-этнографический очерк Корелы // Труды Архангельского статистического комитета за 1865 г. Архангельск, 1866. Кн. 2. С. 110.
- ¹¹⁶ Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1858. С. 209.
- ¹¹⁷ НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 32. Д. 15. Л. 43–44, 46, 47.
- ¹¹⁸ Там же. Л. 48, 50, 59.
- ¹¹⁹ Думается, что старообрядческая известность карельских олонечких земель способствовала синонимизации понятий *места* — Корела и *конфессиональной принадлежности* — старообрядчество. Об этом говорят недавно опубликованные материалы по истории нижегородского старообрядчества, в которых приведено название одного из мест поселения поморских

выходцев — староверов — село Корела, оно же Шадрино в Ковернинском районе. В местном Синодике имеется «Духовная родословная „Корелы“», возводимая от родоначальника Выга Андрея Денисовича и доведенная до 1925 г.; в числе первопоселенцев в рукописном журнале общины «Вехи» («Голос Корелы») называется Иван Корелин. См.: Новые материалы по истории нижегородского старообрядчества / Вступ. ст., публ. и прим. Н. А. Кобяк // Рукописи. Редкие издания. Архивы. Из фондов библиотеки Московского университета. М., 1997. С. 256, 267; Кобяк Н. А. Описание рукописей XVI—XX вв. Нижегородской книжной коллекции библиотеки Московского университета // Там же. С. 298. 63. № 200—1.

- 120 Отразительное писание... С. 14; Денисов С. Указ. соч. Гл. 4; Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе... С. XVI—XVII; Федосеевское согласие // Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энцикл. слов. / Сост. С. Г. Вургафт, И. А. Ушаков. М., 1996. С. 288.
- 121 Об Илье Яковлеве известно, что он был насельником Соловецкого монастыря, откуда бежал во время осады; в 1692 г. Новгородский собор старообрядцев поставил его главой «зарубежных учителей» — т. е. общин староверов, живших в «свейском» зарубежье, граничившем с псковско-новгородскими землями. См.: Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе... С. XIX.
- 122 Иоаннов А., прот. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках так называемых старообрядцах, о их учении, делах и разногласиях. СПб., 1855. С. 70; Плотников К. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. Вып. 3. СПб., 1882. Ч. 2. С. 16.
- 123 На основании различных документальных свидетельств и «Истории Выговской пустыни» И. Филиппова П. С. Смирнов пытается идентифицировать «Тимошку» из грамоты новгородского митрополита Корнилия от 1685 г., который «многих крестьян расколу научил, младенцев крестил, а иных старых и малых вновь перекрещивал» с известным новгородским наставником Тимофеем Иовлевым, также крестившим в Новгороде «второе множество народа». См.: Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе... С. XVII—XVIII; Иоаннов А., прот. Указ. соч. С. 69.
- 124 Макарий, еп. Тамбовский и Шацкий. Указ. соч. С. 292.
- 125 Цит. по: Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе... С. XVIII.
- 126 Там же.
- 127 Сборник для истории старообрядчества // Материалы для истории раскола, изданные Н. Поповым. М., 1864. Т. 1. С. 3—4.
- 128 Иоаннов А., прот. Указ. соч. С. 66—69.
- 129 Смирнов П. С. Споры и разделения в русском расколе первой четверти XVIII в. Прил. С. 13.
- 130 Иоаннов А., прот. Указ. соч. Ч. 2. С. 2.
- 131 Там же. С. 25.

- 132 Записка о русском расколе, составленная Мельниковым для в. к. Константина Николаевича по поручению Ланского // Сб. правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Лондон, 1860. Вып. 1. С. 197; РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 45. Л. 1а. Фонд К. С. Сербиновича. Статьи неизвестных авторов о истории русского раскола.
- 133 Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. С. 222—223.
- 134 Crumphy Robert O. The Old Believers and the World of Antichrist. Madison, Milwaukee and London, 1970. P. 223.
- 135 Макарий, еп. Тамбовский и Шацкий. Указ. соч.; Иоаннов А., прот. Указ. соч. Ч. 1. С. 70; Плотников К. Указ. соч. С. 16.
- 136 Зеньковский С. А. Указ. соч. С. 43.
- 137 Смирнов П. С. Споры и разделения... С. 57.
- 138 Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе... С. 126—127; Иустин П. Д. Федосеевщина при жизни ее основателя // Христианское чтение. 1906. Март. С. 393.
- 139 Зеньковский С. А. Указ. соч. С. 450.
- 140 Любопытный П. Исторический словарь староверческой церкви, описывающий по алфавиту имена ученых особ оной, основателей согласий, пастырей, буквалистов и др. Петрополь, 1828. С. 172.
- 141 Записка о русском расколе... С. 97.
- 142 РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 13об. — Раскол. Копии бумаг о расколе. О состоянии его в уездах разных губерний.
- 143 Смирнов П. С. Споры и разделения... Прил. С. 15.
- 144 Карабинович Г. М. История Древлеправославной старообрядческой церкви: Учебник для старообрядческих школ. Ч. 2 // Прил. к журналу «Златоструй». 1913. № 6. С. 78—83.
- 145 Иустин П. Д. К истории федосеевского толка // Богословский вестник. 1910. Сентябрь. С. 136.
- 146 Иустин П. Д. К истории федосеевского толка // Там же. 1910. Ноябрь. С. 496; Там же. 1911. Май. Т. 2. С. 184, 208.
- 147 Описание документов и дел Синода. Т. 5. С. 259; Иустин П. Д. Федосеевщина при жизни ее основателя // Христианское чтение. 1906. Март. С. 413.
- 148 Любопытный П. Каталог или библиотека староверческой церкви собранный тщанием // ЧОИДР. М., 1863. Кн. 1. Январь—март. С. 32.
- 149 Сборник для истории старообрядчества... изд. Н. Поповым. Т. 1. С. 8.
- 150 По сведениям П. Д. Иустинова, дата смерти Игнатия Трофимова — 1745 г., в отличие от данных П. Любопытного.
- 151 Любопытный П. Исторический словарь староверческой церкви... С. 144.
- 152 Иустин П. Д. К истории федосеевского толка // Богословский вестник. 1910. Ноябрь. С. 491.

- 153 Карцов В. Г. Указ. соч. Ч. 2. С. 7.
- 154 Публикация см.: Иоаннов А., прот. Указ. соч. С. 43–51, а также: Сборник для истории старообрядчества... изд. Н. Поповым. Т. 1. С. 10–21.
- 155 Иоаннов А., прот. Указ. соч. Ч. 2. С. 43–51.
- 156 Иустинов П. Д. К истории федосеевского толка // Богословский вестник. 1911. Май. С. 194.
- 157 Любопытный П. Исторический словарь староверческой церкви... С. 149.
- 158 РГИА. Ф. 673. Оп. 1. Д. 69. Л. 4. Очерк беспоповщинских согласий.
- 159 Предания о московских беспоповцах. Федосеевцы // Сборник... составленный В. Кельсиевым. Вып. 1. С. 30; Макарий, еп. Тамбовский и Шацкий. Указ. соч. С. 299. «Первый чин оглашения» для приходящих в федосеевскую общину Преображенского кладбища был основан на Польском уставе. Публикацию см.: Сборник для истории старообрядческой церкви... изд. Н. Поповым. С. 83–101.
- 160 Там же. С. 67.
- 161 Любопытный П. Исторический словарь староверческой церкви... С. 124, 151, 159, 161.
- 162 Цит. по: Мордвинов И. П. Указ. соч. С. 91.
- 163 Пытин А. Н. Сводный старообрядческий Синодик С. 26, 32, 36; Отразительное писание... С. 032.
- 164 РГИА. Ф. 796. Оп. 30. Д. 30; Оп. 39. Д. 29.
- 165 Филиппов И. Указ. соч. С. 340, 383.
- 166 РГИА. Ф. 796. Оп. 30. Д. 3. Л. 33–34. В подтверждение типичности подобных случаев приведу еще один пример. В 1756–62 гг. при Большом монастыре Тихвина содержался некий Самсон Устинов, перешедший в раскол житель Паше-Кожельского погоста. Самсона обязали посещать семинарию, но он не оказал усердия в постижении учения истинной православной веры «за старостью и недоумением», после чего скрылся бесследно. Цит. по: Мордвинов И. П. Указ. соч. С. 91.
- 167 РГИА. Ф. 793. Оп. 23. Д. 287. Л. 5. Указ императрицы в правительственный Синод от 5 апреля 1742 г.
- 168 Там же. Ф. 798. Оп. 39. Д. 29. Л. 106.
- 169 Отразительное писание... С. 05.
- 170 Там же. С. 029.
- 171 Дмитриев А. Д. Инквизиция в России. М., 1937. С. 113.
- 172 Клибанов А. И. Народная социальная утопия... С. 113.
- 173 РГИА. Ф. 796. Оп. 41. Д. 305. Л. 1–10.
- 174 Там же. Л. 43–51.
- 175 Там же. Оп. 45. Д. 262. Л. 1, 106.

- 176 Цит. по: Карцов В. Г. Указ. соч. Ч. 2. С. 18.
- 177 Там же. Ч. 1.
- 178 Челищев П. И. Указ. соч. С. 262–263.
- 179 Мордвинов И. П. Указ. соч. С. 96.
- 180 Там же.
- 181 Новгородские губернские ведомости. 1854. № 25.
- 182 Там же. Л. 56.
- 183 Богословский Н. Указ. соч. С. 8–9.
- 184 РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 51.
- 185 РГИА. Ф. 796. Оп. 44. Д. 1518. Дело о распространении раскола в удельных приказах Должинском, Белебельском и Подарском Новгородской губернии [Старорусский уезд].
- 186 Там же. Ф. 797. Оп. 32. 2 отд. Д. 60. Л. 18–21.
- 187 Там же. Л. 1–10.
- 188 Там же. Ф. 796. Оп. 144. Д. 1518.
- 189 Там же. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 45–46.
- 190 Там же. Ф. 797. Оп. 32. 2 отд. Д. 60. Л. 806–9.
- 191 Там же. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 4706.
- 192 РГИА. Ф. 673. Оп. 1. Д. 69. Л. 1–206.
- 193 Там же. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 82.
- 194 РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 61.
- 195 Там же. Л. 7406.
- 196 Там же. Л. 75.
- 197 Там же. Л. 76.
- 198 Там же. Л. 7106.
- 199 Там же. Л. 70–7006.
- 200 Там же. Л. 7206.
- 201 Богословский Н. Указ. соч. С. 150.
- 202 Там же. С. 136.
- 203 РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 4406.
- 204 РГИА. Ф. 515. Оп. 12. Д. 567. Л. 6–606.
- 205 Там же. Оп. 3. Д. 515. Л. 1–1206.
- 206 РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 44.
- 207 Там же. Д. 445. Л. 46–4606. Первое известие о местных староверах относится ко времени «Розыска» Дмитрия Ростовского 1688–89 гг. и отмечает самосожжения 300 человек в Череповской волости Устюженского уезда.

- 208 Новгородские епархиальные ведомости. 1895. № 6. С. 345.
- 209 Там же. 1910. № 2. С. 56–64; № 10. С. 332–335; № 12. С. 325–329.
- 210 АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 767 — В. Четвериков. Староверы. Богохульства. Отношение к пьянству. Празднества.
- 211 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 70об.
- 212 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 32об., 36об., 45об.
- 213 Цыпкин Д. О. Старообрядчество на территории С.-Петербургской епархии по материалам археографических экспедиций 1988–1993 гг. // Первые Дмитриевские чтения. СПб., 1997. С. 137–146.

ГЛАВА 1

ЛОКАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ В ПРЕДАНИЯХ И ЛЕГЕНДАХ ТИХВИНСКИХ КАРЕЛ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК КАТЕГОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Познание прошлого неизбежно косвенно выводится путем заключений. Оно всегда интерпретация. <...> В действительности ни один историк не начинает с прошлого. Его отправным пунктом всегда является то настоящее, к которому он сам принадлежит.

Г. В. Флоровский.
Затруднения историка-христианина ¹.

В бесписьменных традициях истолкования истории сосредоточены, в основном, в исторических преданиях и легендах, отражающих совокупность мифологических (дохристианских), христианских и исторических представлений ². В основе устных произведений такого рода лежат историческая действительность и факты, но критерии историчности различны для каждого этапа развития названных типов представлений и способов коллективного осознания. Это очевидно и в отборе тех или иных явлений и событий, запечатляемых в легендарном материале, а также формах и способах их отражения. Здесь, по мнению Б. Н. Путилова, «история... предстает в разных ракурсах, разными сферами, разной проблематикой. Самый характер исторического интереса в них неодинаков» ³.

Историческая память на каждом этапе своего существования устанавливала свои взаимосвязи между логическим и историческим, между событиями и отдельными фактами, между прошлым и настоящим, по-своему прогнозировала и будущее. В процессах сохранения и воспроизведения исторической действительности память выступала и выступает не только как «кладовая идей» (Дж. Локк), но и как ценностный фильтр. При этом сущностное значение имеет избирательность общественного и личного сознания, ориентированных на определенный набор историко-мировоззренческих ценностей, отчего в преданиях и легендах сосредотачивается некая символическая реконструкция прошлого ⁴, а не хронологическая его последовательность.

Религиозно-этическая и феноменальная ориентация устной памяти обуславливает широкий культурный символизм исторических фактов и хронологии, в силу чего они имеют не только в историче-

ских преданиях, но также в топонимических, бытовых легендах и мифопоэтической традиции как таковой.

Исходя из сказанного, мы будем анализировать легенды и предания тихвинских карел-старообрядцев в «историко-религиозной перспективе» (М. Элиаде) как факты-символы их истории и культуры. Цель анализа — реконструкция локальной истории карельских переселенцев как разновидности так называемой «малой истории»⁵, характерной для содержания исторических (и иных) преданий любой этнической, этнографической или локальной общности.

Имеющиеся в моем распоряжении источники — полевые материалы, собранные в 1960–1970 гг. петрозаводским лингвистом В. Д. Ряговым, и мои собственные записи 1989–1994 гг. — позволяют реконструировать локальную историю тихвинских карел на протяжении четырех поколений XX в. Сопоставление поздних сведений с более ранними опубликованными устными свидетельствами и типологически (фактологически) близкими к ним документальными памятниками дает возможность не только «углубить» локальную историю, но и выявить устойчивые механизмы, обеспечивающие передачу инвариантного объема и содержания исторической памяти, необходимого для самосознания и существования общности как историко-культурной единицы.

Механизмом мировоззренческого освоения (осмысления) истории для карельских староверов-федосеевцев была эсхатологическая идеология, т. е. представления о жизни накануне светопреставления, о «конечных временах» мира, чему немало способствовали этапы их собственной истории — исход с родных земель в XVII в., поселение в разоренных польско-литовской войной местах, «огненные смерти» XVIII в., поздние религиозные преследования XX в.

Предания об истории заселения и происхождения

Сведения о гражданской (мирской) истории карел весьма незначительны и отрывочны. Это немногочисленные фабулаты и мемораты о переселении, о первопоселенцах и происхождении деревень.

В основе современных представлений об утраченной родине лежат искаженные книжные знания. Например: «Я книгу нашел, но потерял ее. Наша Карелия (mian karelia) аттуда, с севера. Там было четыре национальности, но забываю, кто же они, кроме карел, кажется молдаване и калмыки какие-то»⁶. Другой местный житель рассказывал: «<...> как будто много карелов было раньше, что все „Карелии“

были вместе; вы, они и мы, и даже финны были вместе, и даже эти, как их теперь называют, не карелы, а чухари. И тогда, когда стала царская власть, стали нас объединять — нас и разлучили, кого туда отправили, кого — сюда, кого еще куда, — всех разлучили, разорили, говорят, карелов»⁷.

Истории о первопоселенцах лучше сохранились в памяти мужчин: «Первые были Бирка да Рябинка, потом приехали, появились Андреевы, Кругловы»; «С Бирки да Рябинки начались наши (карельские. — О. Ф.) деревни»⁸. Указанные прозвища, как установлено в работах по ономастике, носят «новгородское» происхождение: в документальных источниках имя/прозвище Бирка, Биркины встречаются с 1510 г., а Рябина, Рябинин с конца XV в.⁹ Заметим, что память об именах первопоселенцев на протяжении почти трех с половиной веков — весьма редкий факт локальной истории: отнюдь не всюду, где бытуют предания об основании поселения двумя братьями или двумя первопоселенцами, известны их имена¹⁰. О достоверности имен (прозвищ?) первопоселенцев говорят производные от них фамилии: Рябичевы фиксируются еще в конце XIX в. среди жителей двух карельских деревень, а Бириновы известны и сейчас; из их рода вышел ряд старообрядческих наставниц конца XIX — середины XX в. (см. далее). Двоичная символическая классификация мировоззренчески универсальна и характерна для меморатов о первопоселенцах на обширной территории Русского Севера и Северо-Запада¹¹ и универсальна для мифологического мировидения в целом.

На сегодняшний день достаточно отчетлива память карел о деревнях первопоселенцев, таких, как Забелино, Моклаково, Коргорка (Карельская горка), Бирючово, Толсть, Дубровка: «Они раньше приехали, на хороших местах стоят». Хорошими местами поселений традиционно считались *горки*, т. е. сухие возвышенные места возле водоемов. М. Биринов рассказывал: «Когда здесь селились, то место выбирали как в Карелии — лес, река, озеро»; не удалось, правда, уточнить, чье мнение он высказывал — свое личное или легендарное. Новообретенная родина называлась *Корела*, а круг первопоселенцев — *глухая Корела*. Высокий статус *глухой*, т. е. настоящей *Корелы* поддерживался до недавнего времени и тем, что она состояла из многочисленных зажиточных старообрядческих деревень со своими *моленными* — молеельнями, *отче* — наставниками, большими библиотеками, образованными *богомолками* (см. о них более подробно в гл. 4.)

Некое отдаленное воспоминание о трагической ситуации исхода с родины сохранилось в редко встречающемся предании о насильственном переселении карел Петром I: когда-то в незапамятные времена, «до наших дедов деды», не угодили царю — «не понравились и отпрати-

ли нас стариков из Карелии в глухую тайгу»¹². Такое толкование можно рассматривать как типичную псевдоидентификацию разновременных событий — миграцию карел в середине XVII в. при Алексее Михайловиче и переселение больших масс крестьянства, включая карел, в период активной строительной деятельности при Петре I. Заметим, что мотив недовольства известен в легендах тверских карел и в вепсских исторических преданиях о Петре I. Здесь можно усмотреть следы негативной оценки деятельности первого российского императора, который, к слову сказать, некоторыми учителями староверия назывался Антихристом¹³. Отсутствие у тихвинских карел преданий о Петре I-Антихристе косвенно датирует время возникновения местного старообрядчества серединой XVIII в. К этому периоду у федосеевцев «побеждает» идея о духовном антихристе в лице правящей церкви, и антихристовы деяния не связываются с конкретными историческими личностями. Скорее всего, легендарная версия, связующая карельский исход с деятельностью Петра I, — не что иное, как попытка объяснения столь неординарного явления, как массовое переселение, или/и отражение неодобрительного отношения к карелам местного русского населения. Факты насильственного переселения крестьянских семей и целых деревень помещиками также были хорошо известны местным крестьянам, что подпитывало уже сложившийся стереотип: помещик может переселять деревню, а царь — народ.

Глубина реальной исторической памяти о переселении незначительна, хотя имена первопереселенцев и круг деревень верно очерчивают первую переселенческую волну 30-х гг. XVII в.¹⁴ Истории о крепостном времени помнят представители одного-двух поколений. Так, еще в 1960-е гг. 80-летние старики рассказывали, к примеру, следующие факты: «Однажды помещика избили пильщики теса, когда он хотел наказать одного из них. Помещик поклялся, что больше не будет бить крестьян розгами»¹⁵; в деревне Городок в 1861 г. жило девять семей, «земли и леса принадлежали помещице Литвиновой. Она выдала свою дочь за помещика Талквиста и все земли по наследству перешли ему <...> даже не разрешалось ходить за грибами в лес». В качестве «вольных» крестьянских семей назывались Рябиничевы, выкупившиеся перед самой отменой крепостного права, Зигиновы, Васильевы, Захаровы; батраками у С. Н. Талквиста оставались Егоровы и Судаковы¹⁶. Новая деревня Дятелка, со слов местных жителей, образовалась, «когда барин привез из д. Толсть две семьи: Ивановых и Андреевых», а Селище — когда помещик *селил* (т. е. поселил) сюда жителей д. Якореву.

Незначительность и фрагментарность устного знания карелами своей гражданской истории я объясняю тем, что, будучи мирским (про-

фанным) пластом истории, они не вошли в систему высших религиозно-культурных ценностей локальной истории этой этноконфессиональной общности.

Исторические предания и легенды о Литве

Одним из самых распространенных сюжетов являются сказания о Литве, которые объединяются в два разностадийных цикла, в одном из которых Литва выступает как антагонист, в другом — как предки (*забывающие люди*).

Первый образ — Литва-антагонист — выражен наиболее ярко. Устрашающие последствия польско-литовских разорений конца XVI — начала XVII вв. на значительной территории Русского государства оставили неизгладимый след в памяти современников и последующих поколений. На Русском Севере (Архангельская, Олонецкая и Вологодская губернии) предания о нападении врага, гибели местного населения, способах борьбы и чудесного избавления связаны, как правило, с образами «панов» и «Литвы»¹⁷. Образы эти синонимичны, что следует из их сочетаний типа *литовские паны*, *польские паны* и др.¹⁸ Предания и легенды о Литве зафиксированы также в Псковской, Тверской, Костромской, Владимирской, Пензенской и Нижегородской губерниях, широко известны они и в новгородских землях¹⁹. Образ антагониста, персонифицированный в «Литве», имеет свои давние истоки, в том числе и у карел, подтверждение чему есть в одном из древнейших памятников, где сообщается о военном походе Литвы против корелы: «Литва встала на Корелу» (новгородская берестяная грамота № 590, XI в.)²⁰.

По новгородским летописям младшего и старшего изводов с XIII в. жители Корельской земли неоднократно участвовали в походах Новгорода против «окаянной, нечестивой и поганой» Литвы, или же отражали ее нападения²¹. Формированию в народном сознании Литвы-антагониста как этногосударственного и конфессионального стереотипа немало способствовала политическая и церковная история: сначала — противостояние Православной Древней Руси преимущественно языческим племенам Литвы, а с XVI в. — Русского государства и православия униатству Польши и Литвы. В результате последняя стала символом еретического — «латынского» Запада.

В древнерусских (до реформ Никона XVII в.) и в старообрядческих Синодиках XVIII–XIX вв. в общих статьях, где поминали «правовверных мужей и православных христиан иже на ратех побиенных»,

первыми называли «погубляемых от руки безбожных, от Литвы», и только потом «от татар и от Немцев и от всяких языков»²². Литва изображалась в числе народов, призванных на Страшный суд в иллюстрированных Синодиках, а также в рисованных и печатных лубках²³, что демонстрирует устойчивость нравственно-исторических характеристик соседних народов. Представляется, что и само переселение карел в места, откуда русское население «збрело безвестно» после польско-литовских грабежей, должно было оживить в памяти «безбожный» облик врага. Хаос и длительность процесса миграции, трудности обживания и восстановления заброшенных земель вытеснили из памяти карел собственную раннюю историю, и со временем для воссоздания начального этапа своей локальной истории они использовали местные русские предания. Память о Литве глубоко укоренена в сознании современных карел как старшего, так и молодого поколений, но даже более подробные предания, сообщенные мужской частью населения, все же достаточно кратки и схематичны. В связи с этим можно вспомнить наблюдение Н. Костомарова, что по прошествии «много (так! — О. Ф.) времени подробности станут отделяться, разлагаться, прирастать к другим преданиям и образам и, наконец, исчезать совершенно; и от всего предания останется одно общее, так сказать — скелет, и это-то часто бывает исторической истиной»²⁴.

Для выявления инвариантной схемы сюжета преданий о Литве-враге и составляющих его ситуаций/мотивов сопоставим предания, зафиксированные в 1960-е и 1980–90-е гг. (В. Д. Ряговым и мною).

Вот как рассказывал «историю Литвы» Е. В. Ефимов, 1892 г. р. (запись 1969 г.): «Литва была, нашествие или как там, наступала же она давно там, как в древности говорили (*amtuī šaneldii*), старики рассказывали. И всю нашу окрестность прошла, сожгла, как и теперь немецкая (Вторая мировая) война. Все прошла; у людей, у женщин как будто даже головы отрубала да на рожон ставила, на изгородь головы женщин. Литва, Литва называется. Так все деревни были разорены, в лесу заметны места. <...> А потом, в конце концов, они и застроились. <...> А потом наши, русские, якобы их, литовцев лишь за Соминем где-то там остановили, обратили в бегство. <...> Они ведь раньше на лошадях, говорят, ездили, казаки были, кавалеристы; наши как будто бы в песок зарывали доски, а доски с гвоздями, вверх жалом; на дорогу зарывали тес (а теперь минами минировали, а раньше же этого не было). Так этим тесом казаков этих, кавалерию, так и накрыли; лошади упали; их всех укололо. Только тут их остановили и обратили в бегство»²⁵.

60-летний старик поведал В. Д. Рягову историю, слышанную от стариков (запись 1965 г.): «<...> Литва шла оттуда сюда, через нас на

Озереву... дошла она до поля Пуаричча (*puarigšsa*), и как будто те, которые шли, применили какие-то газы, чтобы наших всех окончательно ослепить. Ветер повернул в обратную сторону, а по ветру и газы: она, литва, и ослепла. И пришлось им отступать. <...> И вроде бы после этого тут и привезли народ»²⁶ [имеются в виду карелы. — О. Ф.].

В 1989 г. я записала несколько преданий о Литве. Одно из них было рассказано И. М. Крутецким, 1911 г. р.: «Это было давно. Когда-то шла Литва. В деревне Озереве были кузнецы, которые по дороге на деревню Городок рассыпали специально изготовленные из дранки с гвоздями приспособления, засыпали их песком, и всадники не смогли здесь пройти. У деревни Городок — памятник тем временам, где похоронен золотой гроб литовского военачальника». Другой вариант предания записан от И. С. Глыбина, 1929 г. р.: «Литовцев остановили около Устюжны. Наделали такую хитрость — разбросали металлические скобы — „мины“ с загнутыми в разные стороны концами. Литва и не прошла»²⁷. В памяти тихвинских карел до сего дня живы названия исчезнувших в пожарах XVII в. русских деревень Лубениха, Мартыново, Жарово, Присой, Поделье и др., которые к XIX в. давно стали полями и пожнями. Еще недавно при их вспахивании находили каменные жернова и куски спекшегося железа²⁸. Женщины 1930-х гг. рождения рассказывали о деревнях, уничтоженных во время войны: «огнем их спалило» и «все погибши», уточняя, что «после Литвы» на их месте «кресты стояли»²⁹. Прикрепление к пространству «Литвы» древних природно-культурных памятников и их «охристианизация» после ее ухода убеждает в том, что формирование образа и понятия «Литвы» как языческого протагониста складывалось именно в условиях противостояния христианского (= православного) и нехристианского миров. Из преданий очевидно, что «Литве» как символу чужого (враждебного) противостояли «наши» — карелы-русские. Явление идентификации карел и русских в ситуациях военного противостояния общему врагу не ново, оно прошло через всю карельскую историю.

Современные предания о Литве изобилуют конкретными подробностями, придающими историческую достоверность повествованию: указываются места действия и способы уничтожения врага посредством некоей военной хитрости или чуда (главным образом, ослепления). Дистанционность событий прежних веков от сегодняшнего рассказчика снимается современным языком повествования, введением модернизированных реалий и аналогий (газы, мины, казаки, кавалеристы, Вторая мировая война и др.). Вместе с тем смысл, характер и оценка событий *времен Литвы*, а так же самый ее образ остаются неизменными, сюжет строится по правилам ситуационного обобщения³⁰, а потому описания соотносимы с подобными, но более ранними.

Поясню это на примере ситуации ослепления или мотива ослепления, заметив, что этот мотив, при всей его универсальности в северных преданиях о борьбе «с врагом» (Литва, паны и чудь) никогда специально не анализировался³¹.

Мотив гибели Литвы вследствие «глазной слепоты», тумана или тьмы, поразившего/покрывшего их войско (в карельском варианте — газа), и приводящего к его самоистреблению имеет, как мне представляется, христианское происхождение. В народно-христианском понимании греховности разбойники, каковыми считались и отряды литовских завоевателей, наказывались низвержением во тьму и слепоту: «Разбойники пойдут в грозу неисповедимую и тьму кромешную» // «Иным будет грешникам и тьма несветимая»³². Самый же образ греховной слепоты восходит к библейской традиции: «Господь поражает согрешивших против него слепотой» (Соф 1: 15). Не случайно и то, что наказание настигает врагов на дороге, т. е. на «ничейном» — обратном пути, ведущем Литву к несправедливой смерти за попытку святотатства. В поздних записях карельских легенд утрачены описания ситуаций святотатства, они дистанцировались от наказания и впрямую с ним не связаны. А. Т. Шкапина, 1924 г. р., рассказывала легенду о колоколе, лежащем на дне Коргорского озера с тех времен, «когда Литва приходила. Тогда колокол и упал в озеро <...>, когда до этих мест дошла Литва, их начальник ослеп».

В записях новгородских легенд середины XIX в. причины наказания Литвы не вызывают сомнения. Так, согласно преданию название Морконицкого погоста, расположенного на границе Тихвинского и Боровичского уездов, произошло от словосочетания «мор — конницы»: «<...> в литовское разорение конница врагов была поставлена в церковь и поутру кони были найдены мертвыми»³³. Наиболее развернутые сюжеты о наказании святотатцев присутствуют в легендах о панах и чудии второй половины XIX в.

В одном из текстов о панах сообщается, что «забравшись в деревню, они взяли из часовни образ Николая-чудотворца и хотели разрубить, но вдруг ослепли и тогда были загнаны жителями в болото и потоплены <...>»³⁴. В другом предании аналогичное посягательство на икону св. Николая вызвало ослепление грозой. Надругательство над иконой Спаса, когда «стрела попала в образ Спасителя в правую руку, другая пониже», незамедлительно привело к слепоте, после чего враги «избили друг друга»³⁵. Сравнивая эти предания с поздними легендами об ослеплении и гибели Литвы, записанными на Тихвинщине в конце XX в., можно заметить, что в последних, при забвении ситуации безбожного поведения, сохраняется наказание антагониста действием.

В. В. Пименов, исследовавший разнотадальные предания о чудии, справедливо указывает на христианское происхождение ряда мотивов о ее гибели, предположительно датируя их появление XI в.: «<...> Чудь разбегается, узнавши о миссионерской деятельности того или иного „подвижника“; чудь, не желавшая креститься и насмехавшаяся над церковью, чудесным образом ослепла и перебила друг друга»³⁶.

Мотив чудесного возмездия, настигающего «чужого» — неправоославного обидчика, пришел в устную традицию из книжной, прежде всего агиографической и апокрифической. В таких популярных в старообрядчестве сочинениях, как Хождение Богородицы по мукам и Житие Василия Нового, запрещается видеть свет татям и разбойникам. По компетентному мнению В. Сахарова, истоки представлений о мытарствах грешной души содержатся в Священном Предании, в частности, в слове Палладия Мниха «О втором пришествии, о страшном суде и будущей муке», что и было выявлено при текстологическом анализе русских духовных текстов³⁷. А сочинение Палладия Мниха было весьма почитаемым в старообрядчестве и впервые увидело свет в России в составе Соборника (или: Сборника из 71 слова. М., 1647).

Об устойчивости христианских представлений о наказании безбожников слепотой говорят и поздние старообрядческие сочинения. В «Истории Выговской старообрядческой пустыни» Ивана Филиппова повествуется о чуде ослепления старцем Антонием подполковника Неплюева, возглавлявшего отряд солдат: явившись незримо, старец махнул по его глазам снятой мантией; после чего «оной же Неплюев и оцепенел и свет от очию его потерялся и пал аки мертв»³⁸.

Второй образ Литвы — *предки-забудущие люди*, темпорально не слитен с образом Литвы-антагониста; в нем улавливаются признаки аборигенов. Этот образ сформировался у карел уже в условиях длительного контакта с локальной русской традицией и забвения собственной. Легендарные аборигены и предки трудноразличимы. При отсутствии у тихвинских карел полнокровной легендарной традиции о Литве-предках истоки ее образа реконструируются при сопоставлении отдельных мотивов с аналогичными мотивами в преданиях финно-угорского (вепсы, коми, финны), русского и ненецкого населения Европейского Севера. Контаминация разнотадальных образов, в основе которых лежит «универсум перволудей», характерна для разнотадальных преданий о чудии, панах, сииртя³⁹. Подтверждением этому служат такие общие мотивы, как самопогребение перед лицом надвигающейся опасности (вариант: «уход в землю»); сходные места захоронений; «зачарованные клады»⁴⁰.

Общий принцип «мыслительного конструирования» лежит в описании ситуаций ухода или гибели предков, а также следов их земной

деятельности. Приведу примеры. Первый записан у тихвинских карел: «<...> в бытность (стариков) проходила Литва. Какой-то народ спрятался в пещеру. Были приделаны деревянные столбы, и когда Литва подошла близко, они подожгли эти столбы, и сами себя с семьями захоронили туда»⁴¹. Другой пример легенды происходит из Архангельской губернии: «В качестве последней защиты Чудь выкапывала ямы, укрывалась в них настилками на подпорках, и если, отбиваясь в этих ямах, видели они неминуемость поражения, то разрушали подпорки и гибли»⁴². Вологодский вариант: «<...> креститься, вишь, не захотела [чудь. — О. Ф.], <...> дак она уже задумала лучше погибнуть <...> Сробили такую крышу из тесу на четырех столбах, земли наверх-от наносили; собрались все под эту крышу-ту да столбы-те взяли и подсекли, тут всех их и задавило <...>»⁴³ (Тарногский район).

Местами самопогребения предков тихвинские карелы до сих пор называют сопки, средневековые кладбища, каменные кресты. Топонимические предания сохранили память о ныне исчезнувших *литовских деревушках* (Ульяново, Копылово, Фенево), затонувших церквях и колоколах. Литва-предки нашла упокоение под «каменными плитами» жальников, с которыми связаны сюжеты о зачарованных кладах в урочищах Опоки, о роще Волока и «золотом гробе литовского царя», захороненного в кургане у деревни Городок. Еще в 1920-е гг. В. И. Равдоникасом было сделано очень важное наблюдение в Тарантаевской волости Тихвинского уезда, населенной карелами: «Среди местного населения о курганах всегда ходят какие-нибудь легенды и предания; происхождение их связывают обычно с нашествиями *поганой Литвы* (выделено мной. — О. Ф.). Причем одни говорят, что в курганах народ от Литвы прятался; а другие, наоборот, уверяют, что Литву зарывали в курганы»⁴⁴. Об архаичности преданий, где Литва выступает в качестве аборигенов и предков, безусловно, свидетельствуют мотивы легендарного золота — оставленного Литвой клада и «горящей свечи/огня» на этом месте. В уже процитированной работе В. И. Равдоникаса сообщаются сведения крестьян, «серьезно уверявших, что на том или ином кургане они своими глазами видели горящую свечку или что около курганов зарыт где-то огромный клад (ствол или пушка с золотом, золотой гроб Рюрика и т. п.)»⁴⁵. Аналогичные сюжеты о кладах записаны у карельского и русского населения на Русском Севере⁴⁶: «<...> под ней [сосной. — О. Ф.] лежит клад, а над ним ночью видели свечку — свечка горела»⁴⁷. «Кладовой огонь» или «денежный огонь» (*aartetuli*), напоминающий пламя свечи, загорается, согласно финским легендам, в праздничные дни: в Рождественскую ночь, на Юханнуса (Ивана Купала), на Троицу и др.⁴⁸ Приуроченность огня к праздникам, когда односельчане поминали умерших на кладбище, подчеркивает принад-

лежность клада миру мертвых. Зажженная восковая свеча использовалась для поиска умерших не своей смертью — в дороге, лесу и др. местах. В карельских деревнях рассказывали, что найти утонувшего человека можно, если пустить по воде пластовую берестяную коробку (*gobehut*) с зажатой в ней свечой⁴⁹.

Как и в преданиях Олонецкой и Архангельской губерний, новгородские легенды о местонахождении зачарованных кладов, оставленных первонасельниками, связаны с древними селищами, сопками, курганами, водой, камнями и деревьями, но все они известны только как «литовские клады», в отличие от «чудских», «панских» и «литовских кладов» из преданий, распространенных в «чудском» ареале Европейского Севера.

Ассоциативная связь кладов с аборигенами края, по мнению Н. А. Криничной, собирательницы и исследовательницы исторических преданий Русского Севера, сохранилась и поныне «в тех регионах, где еще не утратились сами представления об их древних обитателях»⁵⁰. Карельский материал высвечивает иной аспект этой архаической связи. В процессе аккультурации местных мифологических представлений образ Литвы был наделен в карельском историко-мировоззренческом сознании чертами эпонима, в чем отразился процесс архаизации заимствованного образа. Вот почему, считая Литву предками, карелы называют их *ранние люди* или *забудущие люди*. Последнее понятие явно вошло в карельскую речь и культуру из новгородской диалектной лексики и традиции. Еще в 1910 г. один из старообрядческих скитов Боровичского уезда Новгородской губернии назывался *забудущие родители*, т. к. обустроен был около «забытого кладбища»⁵¹. На вопрос, кто и когда был захоронен в жальниках, современные люди отвечают так: «Литва, раннишние люди похоронены»; «может 300, может 1000 лет было назад»⁵². Вспомним мнение А. Я. Гуревича, что «народное сознание беззаботно в отношении <...> хронологии <...> с легкостью переносит события из одной эпохи в другую»⁵³. Точная датировка давно минувших событий вообще не свойственна устной истории. Датирование строилось «по другим правилам» и «с другими целями» (Ж. Ле Гофф). Отсутствие четкого осознания последовательности временных моментов способствовало явлению «опредмечивания» и «специализации» далеких времен, как *времен Литвы* (*litva aiga*), что было характерно и для русских. В этом олицетворении отразился процесс создания символа исторического времени, что дало возможность его использования для приближения, удаления или наложения разновременных событий.

В символе *времен Литвы* выражено циклическое восприятие времени. Прошлое — *времена Литвы* — еще вернется в конце света в эсха-

тологических преданиях, и будущее тем самым можно предрекать, т. к. оно, собственно говоря, расположено вслед за прошедшим. Сообразно логике средневекового восприятия категорий времени и пространства, как пишет А. Я. Гуревич, — «прошлое, настоящее и будущее не образуют строго необратимой последовательности, но скорее расположены одно подле другого в едином мифологическом пространстве»⁵⁴.

В карельских преданиях оба образа — Литвы-антагониста и предков/перволудей — сливаются в понятии *времена Литвы*, что отражает сращение разнотадальных исторических и мировоззренческих представлений. Нестабильность реального исторического времени XVII в. вполне соответствовала неустойчивости мифологического времени аборигенов, что способствовало установлению каузальной связи между предками и антагонистами, наделенными к тому же общими языческими и чужеземными характеристиками (напомню, что еще в 1920-е гг. сохранялась память о *поганой Литве*). По закону семантизации слово и понятие «Литва», существовавшие в языке локальной истории и культуры, поглотили более ранние, в том числе и карельские термины, приняли иные смысловые значения и были перенесены в мифологическое время.

Итак, чем же стали для тихвинских карел заимствованные у местных русских и канонические для новгородской традиции мифологические исторические и топонимические предания и легенды о Литве? Описываемые в них времена литовского разорения четко осознавались и осознаются до сих пор как сходные временные и причинные координаты карельской истории на Тихвинщине. И это отчасти верно. Интенсивность бытования и укорененность этих преданий у карел может быть обусловлена той операциональной связью, которую они выполняли, объясняя происхождение и состояние новообретенного космосоциального пространства. Более того, причины и обстоятельства миграции, сами условия освоения нового для переселенцев географического, культурного, исторического поля должны были актуализировать основные доминанты традиционного мифологического сценария. В историях о Литве для карел замкнулось прошлое, настоящее и будущее: мир мертвых, предков, ныне живущих и потомков. Создание собственного этнолокального микрокосма стало возможным благодаря прикреплению его начала (истоков) ко времени «местного хаоса», т. е. времени польско-литовского нашествия (*litva aiga*). Постепенно образ Литвы-предка вписался в карельскую историю как образ «праотца» из библейских сказаний, благодаря чему предания о Литве стали частью этнической локальной истории карельских крестьян Тихвинщины. Этим объясняется их большая

распространенность, а также устойчивость и сохранность у карел, нежели у местных русских.

Легенды, предания и былички о спасении

Важной страницей локальной истории карел является их старообрядческий период жизни, запечатленный в исторических и эсхатологических преданиях и легендарных биографиях.

В определении смысла своего исторического существования любое христианское сообщество опирается на Священное Писание, Священное и Церковное Предания, на основе которых возникают местная легендарная и агиографическая традиции. При изучении исторических сочинений, созданных в крупных старообрядческих центрах, прежде всего в Выговском общежитии, современные исследователи отметили в них характерные акценты на историю конкретного согласия/общины, на жизнеописание их членов, включая рядовых — «простецов»⁵⁵. О преемственности традиции биографических описаний в старообрядческой литературе свидетельствуют многие труды выговских старцев, начиная с основателей поморского согласия⁵⁶. Влиянием этой книжной традиции, распространенностью житий и поучительных произведений, еще до 1980-х гг. хранившихся в библиотеках карельских старообрядцев, можно, как мне кажется, объяснить наличие у них жанра устных биографий и легенд о своих «преславных мужах и женах».

Самыми распространенными (вслед за «литовским» циклом) у современных карел остаются предания, легенды и бывальщины о праведной жизни конкретных людей и о наказании богоотступников. Наиболее осведомленными их хранителями являются пожилые староверки и женщины из семей местных наставников, т. е. люди, приобщенные к старообрядческому наследию. Большинство этих историй знают жители многих старообрядческих деревень, но некоторые подробности известны лишь там, где совершилось знаменательное событие. Многие рассказы обладают притягательной силой «достоверности», т. к. наполнены фактическими подробностями об участниках и очевидцах событий, местах их свершения, особенно когда описывается относительно недавнее прошлое, случившееся на памяти двух–трех поколений.

Широко бытует в старообрядческих в прошлом деревнях предание о двух братьях-иноках — Григории и Василии из богатой старообрядческой семьи купцов Бирючовских, известной своими твердыми религиозными убеждениями⁵⁷. Уход Григория и Василия Бирючовских

в пустыню свершился на памяти родителей тех, кто сегодня, спустя 90 лет, ее излагает, т. е. в первые годы XX в.

При отсутствии единого, связанного текста предания в полноте всех мотивов реконструируемая схема, тем не менее, варьирует в пределах житийного канона о пустынножительстве. Прежде всего, обозначена христианско-этическая мотивация иночества: «очень веровали» и, «согласившись» между собой, «спасения пошли искать»/ «в рай хотели попасть». В предании сохранена идея о приоритете долга верующих перед Богом, т. к. братья отказались от мира, его семейных и социальных уз (одной из причин ухода называют нежелание одного из них продолжать фамильное дело). Современные рассказчики по-разному описывают семейное положение братьев, считая их обоих или одного из них то холостыми, то женатыми. Перепроверка этих сведений позволила уточнить, что Григорий Бирючовский действительно имел семью и двух детей; его дочь Матрена Бирючовская впоследствии стала известной *богомолкой*, а в 1960–1970-е гг. взяла на себя функции наставницы в родной деревне Бирючово.

Старообрядческая норма «схождения в веру» по старости, т. е. по мере удаления человека от мирских дел и возрастания необходимости заботы о спасении души, как конечной цели бытия человека, подтверждается легендарным возрастом братьев: *старые-старые*. Предание содержит описание их аскетического и молитвенного подвигов. Местом «пустынного нужного бытия» *отшельников* была некая *горка* в лесу, где они вырыли себе *полуземлянку* (*kodi*). Рытье полуземлянки отражает реалию «обители» старообрядческого иночества, но, с другой стороны, ее карельское название указывает на собственную архаичную домостроительную традицию: еще в середине XX в. пастухи устраивали в лесу шалашеобразные постройки, именуемые *kodi*.

Лес — одно из традиционных мест пустыни в лесной зоне России, не случаен и образ скита «на горке», восходящий к библейским «горам» и «вертепам» пророков и святых. Именно на возвышенностях, именуемых *горами*, создавались многочисленные старообрядческие общежития, скиты и кельи. Здесь же по просьбе иноков их и хоронили (ср. у И. Филиппова: «погребоша его на горке»⁵⁹). Именно на горах, поближе к Богу, воздвигали и «храмины» для самосожжений в XVII–XVIII вв.

Возвращаясь к легенде, заметим, что в центре полуземлянки братьев находился открытый очаг, и по дыму от него местный лесник обнаружил их местонахождение. Впоследствии оно было названо *селение дяди Гриши* (*grīšad'iadānselen'n'ä*). Отсутствие в округе других «селений» наводит на мысль, что определение места спасения иноков уподоблено описываемым в житиях «райским селениям», куда переселяются души

умерших. Таким образом, одним словом — *селение* — предание передало оценку свершившегося как подвиг. На вопрос о том, как жили иноки и чем занимались в скиту, рассказывают, что братья «спали на камнях, подложив под голову камни», постоянно и усердно молились, переписывали книги — «писали книги по-славянски, со старых книг, наверное». Русская наставница А. Шорохова из пос. Ефимовское называет в числе переписанных книг «Библию и Евангелие, которые после их смерти были куда-то отправлены»⁵⁹. Но особенно запомнили, что в Великом посту братья «постились 6 недель соком березы/сосны»; что они заранее приготовили себе гробы и умерли; в одном варианте предания — в один день, в другом — первым умер старший брат Григорий, а на следующий день — Василий, но т. к. гроб был сделан заранее только для старшего, то «одного в крышке привезли, а другого в гробу <...>». Приготовление к смерти и запасание гробов еще в XVII в. было одной из христианских добродетелей мирян. У старообрядцев этот обычай строго соблюдался всеми верующими, начиная с наставников. В истории Выговской пустыни, например, сообщается об уставщике Петре Прокопиеве, который за полтора года до смерти заготовил себе гроб и выкопал могильную яму⁶⁰. Среди карельских староверов эта традиция была в той или иной степени распространена до 1930-х гг., помнят о ней до сих пор.

Приведенные подробности пустынноческого подвига братьев Бирючовских предполагают знание ими соответствующей учительной литературы, а также знание об этом рассказчиков. И действительно, до недавнего времени в одном из карельских моленных домов находились рукописное Скитское покаяние и Цветник Священноинка Дорофея, изданный в Гродно в 1794 г.⁶¹

Из содержащихся в Цветнике 39 поучений и вопросов, призванных «утвердить душу» на пути спасения, преобладающая часть посвящена учению об иноческом отречении ради Царствия Небесного. Читатель Цветника узнает, что инок отрекается от мира, «родитель и братий, жены и чад и родства, друзей любимых и обычая их» и от себя по слову Господа: «Иже хочет по Мне ити, да отвержется себе и возьмет крест свой и последует Мне». Желая удалиться в пустынь прежде всего должен «со человеки научиться добра о всем, и тщание и терпение показати и помогающего брата имети». Такие добродетели, как: «изустная и умная» молитва Иисусова, урочное повседневное правило; рукоделие, смиренномудрие, безмолвие и молчание, терпение и бдение «даже нощию на молитве стоя» помогут одолеть иноку бесов и блудные помыслы. «Царским путем пищи» называется пост; в качестве высоких образцов постничества называются св. Макарий Римлянин, «ядяще верши дубное и все, отказавшиеся от вареной и печеной еды». Душев-

ная и телесная чистота почитается как «ангельское житие». В поучениях говорится об иноческом спасении святых отцов, живших в кельях, подобно «мертвым в гробах»; прозябавшим «нищи и нази» «на голой земле», но со «всенощным стоянием и частым коленопреклонением». В соответствии с учением о смертной памяти «некий старец, иже сотвори себе гроб и плакаша над душою своею, яко над мертвецем». Главная мысль этих учений — живущий в пустыни «навыкает ползы многи и набирается разума и добродетелей и спасается». Даже столь беглый экскурс по страницам Цветника подтверждает, что иноческий подвиг братьев в предании прямо или косвенно соотносится с иноческим опытом в старообрядческой литературе, имевшей хождение у тихвинских карел.

История братьев Бирючовских запечатлелась в народной памяти не только в силу ее неординарности и временной приближенности. Событие это, со слов современных карел, вызвало интерес к нему в фэдосеевском центре Москвы — Преображенском кладбище.

Оттуда стали приезжать некие *монашки* для обучения карельских старообрядцев грамоте, чтению и литургике. Для братьев же построили специальный дом, который женщины ходили «на Пасху им мыть». Последнее свидетельствует о том, что Бирючовские прожили в своем скиту, видимо, несколько лет. Об оживлении жизни этой старообрядческой глубинки говорит и наладившийся книгообмен. Сюда начинает регулярно поступать религиозная литература, иконы. Наиболее грамотные и стойкие в вере молодые девушки и юноши получают конфессиональное образование в Москве: «поступали в иноки, чтобы правила знать, молица день и ночь».

В истории о «спасении» братьев Бирючовских и во фрагментарных свидетельствах о других подобных иноческих подвигах акцентированы те реалии пустынножительства, которые резко контрастировали с обыденной жизнью. В связи с этим В. В. Зеньковский справедливо отмечал, что «мирская суета и мирские заботы сознавались, как тяжелая преграда на пути осуществления христианской правды. Отсюда в русских людях так часто встречалась мысль, что подлинное христианство осуществлялось лишь в иночестве»⁶². Для карельских старообрядцев-фэдосеевцев, глубоко усвоивших основную идею старой веры — этическое учение об индивидуальном пути спасения, поиск его еще в первой трети XX в. реализовывался, помимо иночества, в наставничестве и учительстве. Пользуясь выражением Г. П. Федотова, биографии тех, кто являлся для членов старообрядческой общины примером истинно христианского целеполагания, можно назвать историями «малой эсхатологии», т. е. в отличие от Великой эсхатологии (Апокалипсис) они фокусировались на судьбе каждой души⁶³.

В последние 50–60 лет утасаживающие представления о святости сосредоточились на осмыслении и закреплении в памяти образа жизни *книжницы-богомолки* — последних исполнительниц необходимых в старообрядчестве треб, знатоков обрядовых символов практического богословия. В рассказах об их личных духовных и жизненных путях слышны отголоски христианского учения о нравственном законе, о способах освобождения от власти греха, духовных борениях и исканиях. Благодаря этим историям возможно восстановление утраченных ныне черт соционормативной практики старообрядческой культуры.

Книжницы и современные староверки, выполняющие их функции, но не претендующие на это звание, осознавали (и осознают) свою сакральную роль, свое земное служение Господу — ведь оно предполагает всяческое воздержание, постничество, моление в будни и праздники, т. е. соблюдение в своей жизнедеятельности установлений старообрядчества.

Повествования о жизни последней грамотной *книжницы* Ирины Ивановны Бирючовской (1895–1987), племянницы Матрены Григорьевны Бирючовской, были записаны от ее родственников и многих современных староверов (русских в том числе)⁶⁴. Отдельные эпизоды и факты ее биографии нанизываются на общий стержень предопределенности «девического келейного подвига», хотя и не все в жизни Ирибабки (*iribabka*), как называли *богомолку*, соответствовало каноническому образу жизни этой категории. Получив в детстве увечье (у нее была сломана нога), она не вышла замуж, «сватали да не пошла», родила внебрачного ребенка. Была взята в ученицы Матреной Бирючовской и жила вместе с ней при моленном доме до своей смерти. М. Г. Бирючовская говорила: «Это Боженька мне тебя наказала, чтоб инвалидка, дак со мной останешься. Вот она и осталась с ней молиться». В рассказах об Ирине заметно внимание к ее последующему постническому келейному житию и молитвенному подвигу, совершаемых ею с радостью — «радостной была», умела отлично читать богослужебные и четьи книги, писать «*по-славянски*», вести службу, исполнять таинства крещения и исповеди. «К ней приходили молиться старушки не только из окрестных деревень, но и приезжали из Ефимовской». «Она все молилась, молилась... Ей было мало времени, мало время было. Когда ни зайдешь, всегда молится. Я говорю — ты хоть отдохнешь, али некогда? Ночью — иногда и ночью молится <...> ночью молилась, и утром рано встает и молится». Слова Т. Ф. Бирючовской об Ирине Ивановне наталкивают на предположение о том, что в последние годы жизни ее молитвенная практика могла приблизиться к известной традиции «умного деланья», т. е. непрестанной молитвы. Даже когда тяжело заболел родной брат и от Ирины ожидали физической

помощи, она предпочитала молитву: «Опять-то наверно Иринья не придет, опять все молится-то. Забыла, что надо нянчить идти». Iribabka никогда не отказывала в отпевании умершего единовеца: «ночью кто умрет, так приедут поздно и из чужих деревень». Родственники, ухаживавшие за ней, отговаривали ехать — «старая, не ходи ты». Но она отвечала: «Зовут, так надо идти. Нельзя (отказываться. — О. Ф.). Грех». Прославилась Иринья и своим строжайшим постничаньем; будучи уже глубоко больной и старой — «еле-еле брещала», она предпочитала пить в Великий пост кипяток, а не чай, а в последнюю неделю переходила на сухоядение, совершая тем самым «подвиг усердный».

Образ Ириньи напоминает другой, более ранний образ — наставницы Лексинского девичьего монастыря XVIII в. Соломонии Денисовой, сестры основателей Выговского скита Семена и Андрея Денисовых: «Немощью своею стесняема; но всегда печашеся о деле своем <...> и о спасении своем»⁶⁵. Согласно старообрядческим правилам, Иринья Бирючовская строго соблюдала «чистоту» в общении: никогда не присутствовала на поминках мирских, похоронах самоубийц; никогда не ела из общей посуды, имела свою собственную чашку и ложку. Неприятие «новин» выражалось в отсутствии в молельном доме и келейке, где она жила, электричества. Радио или телевизор в доме, куда приходила Иринья, хозяева выключали. Обрядовые старообрядческие нормы отразились в характере приготовления книжницы к смерти — заготовка смертной одежды (*kuolen šuovat*), «савана точеного, самотканого» и устного завещания относительно книг, поминок, установки на могиле безымянного деревянного *с вересу* (т. е. из можжевельника) креста, отсутствия на могиле цветов и венков и т. п. Все это, как и избегание обыденного труда и суетного общения, воспринималось со стороны как крайний индивидуализм книжницы и староверов в целом, которых и сейчас зачастую называют *самолубы*. В этом, как мне представляется, содержится оценка сельской общиной личностного, интравертного по сути, образа жизни и духовного пути лидеров — наставников и *богомолок*, во многом чуждого и непонятного мирскому коллективу, экстравертному по своей сущности и проявлениям.

Вместе с тем рассказы об *iribabka* полны почтения, в них порой сквозит и некое удивление, созвучное по восприятию чуду. Не случайно молодые родственники вынуждены были покинуть дом, где жила Иринья до смерти, т. к. «им стало чудиться». Появление и существование такого рода повествований вполне объяснимы: достаточно было обнаружить в местных книжных собраниях карел Прологи, Синодики и агиографии⁶⁶, чтобы понять их истоки. Несмотря на падение уровня конфессиональной грамотности и обмирщение представ-

лений о святости, не исчезает потребность в высоких нравственных образцах, каковыми и становятся в преданиях *иноки, книжницы*.

Выявленная устная традиция весьма условно может быть отнесена к «житийной». Далека она и от письменного канона, поскольку в ней нет описаний чудес и видений, подтверждающих святость *книжниц*, но биографические рассказы о них, как и об *иноках*, имеют свои учительские — в полном смысле слова — задачи. Само же существование «житий» говорит об архетипических чертах христианского осмысления человеческой жизни, о потребности в нравственно возвышенных идеалах, об укоренности в крестьянской карельской среде живой традиции святости. Образы мышления, сформированные в предыдущих поколениях знанием и чтением описаний жизни святых и древлеправославных мучеников и страдальцев за веру, должны были вызывать желание в подражании собственным святым образцам. Устные предания, как и чтение агиографической литературы, заставляли удивляться, умиляться, трепетать и ужасаться, т. е. «исполняться страха Божия»⁶⁷. Страх наказания за грехи, как пишет А. Я. Гуревич, был «мощным фактором средневекового сознания, с помощью которого люди в какой-то мере и приобщались к идее истории...»⁶⁸.

Контурные реальных событий явственнее проступают в более поздних религиозных и мифологических преданиях и легендах, нежели в ранних историях, где события типизированы, а подробности изложения варьируют в рамках традиционной мифологической схемы. В полной мере это положение иллюстрируют различные версии легенд о самосожжении⁶⁹. Невнятность их изложения современными карелами заставляла возвращаться к ним неоднократно, и тем яснее становился тот факт, что главным в легендах является осмысление самосожжения как пути спасения и проявления чудес, подтверждающих святость «огненной смерти».

Существующие варианты преданий этого рода объединены образами главных героинь — двумя, тремя, чаще четырьмя безымянными *дефками*, иногда называемыми *монашки*, сгоревшими «за веру». Это произошло в некой *келье* (*kellä*) или *келейке* (*kellän'e*), стоявшей *о веки век* в сосновой роще (*rošša*) у деревни Бирючово. Иногда келью называют *часовней* или *церквушкой* (*kirikka*). На месте «красной смерти» явился крест, подтвердив тем самым осуществившееся спасение и восхождение душ страдальцев в горний Иерусалим. Позже — *на память* здесь была построена часовня во имя Креста Господня, в которой и находился явленный крест.

Согласно другой интерпретации *три дефки* сожглись, т. к. им «веру другую давали, но не надо было им». Факт осуществившегося через огненную смерть спасения вызывает у современной староверки сомне-

ние, т. к. «если бы они спаслись, то гора бы встала» на месте их самосожжения. Вместо этого «у них я ма получилась». И далее следует очень глубокое размышление о греховности «красной смерти», вполне соответствующее идеям противников самовольного ухода из жизни. Цитирую: «Надо было эту веру принять и сколько бы мучений дали, все надо было на себя принять, а если они вот так делали, то значит им грех» (разрядка моя. — О. Ф.). Надо уточнить, что подобное толкование встретилось единожды.

Каждый шедший мимо часовни, стоящей перед деревней, обязательно крестился (по-карельски *silmäť r'is't'i* — «крестит глаза») и молился: «Слава, Господи, Кресту Твоему Честному»; оставлял в часовне деньги. Больные со всей округи приходили сюда специально по *завету* (*jiäkšindahin'e*). Крест попытались несколько раз перенести в часовню старообрядческого кладбища деревни Бирючово, но всякий раз он чудесным образом возвращался на прежнее место.

По другой версии легенды, автором которой был И. С. Глыбин — человек, весьма осведомленный в местной истории, когда-то здесь «проходила Литва, люди не сдавались, у деревни Бирючово их сожгли», потом поставили на этом месте *kel'l'ä*. Место это чтили, приносили сюда полотенца по завету и деньги ⁷⁰.

Видимо, известный по преданиям о Литве-предках мотив самосожжения девушек позволил соединить факт локальной карельской истории с историей предков, но, может быть, их связь отражает такое распространенное явление группового сознания, как сближение во времени и взаимоуподобление различных событий, псевдоидентификация мотивов и поступков. Однако в данном случае более достоверным представляется перенос старообрядческого по происхождению факта самосожжения в легендарную историю *времени Литвы* ⁷¹.

О давности события или событий (?), лежащих в основе предания, говорит ряд обстоятельств. У современных карел лучше всего сохраняется память об особой сакральности самого места — *рощицы*, вписывающейся в широкий пласт представлений о «заповедных лесах», где нельзя было рубить деревья. Широко известны те немногие случаи последствий святотатства для мужчин, посягавших на вековые сосны рощи; например: «до революции один мужик срубил сосну, его паралич разбил». «Заповедность» распространялась и на часовню: всякий раз, когда она приходила в ветхость, ее обязательно восстанавливали. После того как в 1960-е гг. скромная часовенка, возведенная руками деревенских женщин из щепы, была увезена якобы «в Ленинградский музей», пожилые односельчанки поставили здесь крышу на четырех столбах, куда по-прежнему приходили по *завету* и бросали деньги. К настоящему времени это сооружение не сохранилось.

Использованные мною во вводной главе бесценные исторические документы 1749 и 1758 гг. о расколе в Озеревской волости ⁷² дали уникальную возможность не только подтвердить факт местных самосожжений по устным рассказам XX в., но и датировать время сложения преданий серединой XVIII в., т. е. определить длительность их бытования 2,5 столетиями.

Сопоставление подлинных исторических документов середины XVIII в. с историческими преданиями, записанными в конце XX в., позволяет выявить определенные закономерности формирования последних и определить главные и второстепенные составляющие механизма исторической памяти. Оба рода источников, прежде всего, сближает смысловое и религиозно-этическое единство мотивации самосожжения, понимавшегося «как несогласие жить в антихристовом мире и прямой путь спасения» ⁷³. Подмена «святых субъектов» реальной истории местными святыми говорит о создании своих образов святости, являющихся олицетворением религиозного подвижничества в локальной истории. Поясню это на примере легендарных участниц бирючовской трагедии. *Дефками* в старообрядчестве называли незамужних староверок — «старых дев» и вдов. У карел они известны как *давношны дефки*. Их высокий религиозный статус и высоконравственный, спасительный образ жизни сделал *книжницы* главными религиозными персонажами современной истории. Эволюция представлений о страданиях и подвигах во имя Иисуса Христа у карельских федосеевцев прошла путь в течение XVIII–XX вв. от самосожжений до аскетизма, смирения, терпения, милосердия, молитвенного служения иноков и *богомолок*. Изменение в ценностных ориентациях жертвенного кенозиса демонстрируют устные религиозные предания и легенды о спасении души. Согласно законам взаимоуподобления событий и идентификации мотивов и поступков, именно *книжницы* оказались героинями историй самосожжения XVIII в. Тем самым не только удержался в памяти первый и самый высокий подвиг, но и укрепился духовный авторитет *книжниц* как последних грамотных верующих, благодаря которым локальная история сохранила свой особый этноконфессиональный облик, а по мнению самих карел, — служила свидетельством «праведности», «истинности» этой истории и «верности» самой веры.

Интерес представляет попытка мифологического переосмысления *девок-богомолок* в неких «покровительниц» часовни в бирючовской роще. Началось это в 1920–1930-х гг. Одна женщина нашла около часовни *икончик* — маленькую медную икону и взяла ее домой. Каждую ночь к ней стала «являться *дефка* — явится, плачет и просит: снеси на место». После трех бессонных ночей женщина отнесла икону в часовню,

«а девка перестала являться»⁷⁴. Явленная икона, избравшая себе место, — современное подтверждение сакральности места, где была поставлена *келья*.

Анализ легендарных и документальных источников об «огнепалительной смерти» объясняет неслучайность того, что д. Бирючово, где свершились ключевые религиозные события локальной истории и где со временем сконцентрировались места почитания староверов (часовня на месте кельи, священная роща, старообрядческое кладбище, моленный дом), сложилась как местный конфессиональный центр в XVIII в. и оставалась таковым еще в XX в.

Эсхатологические предания и сюжеты

Централизация старообрядческой идеологии спасения происходит в «Великой эсхатологии». Г. П. Федотов писал: «В эсхатологии лежит ключ ко всякой религии. Здесь сходятся концы с началами, здесь обнажается сокровенный нерв религиозности. Всякая религия есть, прежде всего, разрешение, жизненное и умозраительное, проблемы Смерти»⁷⁵. Носителями эсхатологического знания выступали пророки. Дар пророчества, как дар предсказания будущего и прозрения в сокровенные пути промысла, — один из десяти даров Св. Духа со времен апостольской церкви. «Эти дары благодати суть особые проявления силы Св. Духа в верующих, для созидания церкви и спасения людей»⁷⁶. Еще в середине XIX в. пророчество было характерным явлением в общинах федосеевцев: «Каждый круг, каждая молельня имеет из среды своей пророка; чтит его, веря слепо и свято в его слова»⁷⁷. С большими затруднениями удалось собрать сведения о некоторых из них у тихвинских карел: некоей пожилой безымянной женщине, Семене Бизенкове из деревни Коргорка и Федоре Рыжове⁷⁸, последние проповеди которых о конце света относятся к 1930-м гг.

Эсхатологическое учение, излагавшееся «пророком» Федором Рыжовым, сохранилось ныне в виде легендарных преданий, записанных от пяти староверов, 1908–1920-х годов рождения. Трудно однозначно оценивать деятельность карельского «пророка» как проявление харизматического дара, поэтому используемое мною понятие условно⁷⁹. В памяти современников Федор Рыжов запечатлелся как незаурядная личность, отличавшаяся истинно христианскими и крестьянскими добродетелями.

Подобно другим праведным членам общины, он «много читал, много знал»; как и братья-иноки Бирючовские, заранее приуготовился к смер-

ти, сделав собственноручно *вересовый* намогильный крест и гроб, куда засыпал рожь, т. к. «дом (т. е. гроб) холостым (= пустым) держать нельзя». В рассказах о «пророке» его имя и фамилия варьируются: Федор Рыжов, Федор Рыжой, Степан Федоров, Федор Рожков, но не приходится сомневаться, что это один и тот же человек, т. к. все подчеркивали его неординарную внешность — рыжие волосы. По-видимому, фамилия Рыжов произошла от его прозвища. Реже упоминается его физическое увечье (потеря ноги). В целом внешние данные Федора Рыжого подчеркивают его «отмеченность», что типично для различных лидеров (см. гл. 4) старообрядческой общины (*книжницы*, колдуны, знахарки). Видение Федора во сне было истолковано современной карельской сновидицей как предзнаменование своей скорой смерти, что вполне вписывается в рамки житийных пророчеств. В своих проповедях «пророк» призывал помнить о приближающемся конце света. Его предсказания строились на особом книжном знании, о чем говорят и комментарии современников: «В каких книгах он это вычитал, не знаем»⁸⁰. Подобная книжная природа предсказаний о конце света отмечена у русских беспоповцев Прибалтики А. Ф. Белоусовым для 1970-х гг.⁸¹

В версиях эсхатологических легенд главное внимание уделено объяснению неотвратимости конца света в силу всеобщего нарушения нравственного закона — «очунь ненависть будет»⁸². Ненависть, зависть, братоубийство, войны — вот знамения светопреставления. Из всех признаков и причин близящегося конца в сознании карельских крестьян более всего запечатлелись именно эти, вызванные «множением беззакония грешных людей»⁸³. В основе народных представлений лежат толкования на Библейских пророков, Откровение св. ап. Иоанна Богослова, святоотеческую литературу. В Русской Церкви они сформировались, по мнению В. Сахарова, уже в XIV в.; автор ссылается при этом на послание митрополита Киприана (1376–1406 гг.): «Ныне последнее время, и летам скончание приходит и конец веку; <...> ибо оскудела добродетель, перестала любовь, удалилась простота духовная, и зависть, лукавство и ненависть водворились»⁸⁴. В апокрифе Вопросы Иоанна Богослова Аврааму, почитаемом у старообрядцев, читаем: «<...> когда будет мерзость на земле, погибели и беды многие, когда брат будет убивать брата, царь царя»⁸⁵.

К ветхозаветным истокам восходит образ меча как символа всемирной войны: «Мир, мир, ко всему свету», а потом «меч будет»⁸⁶ [ср. Иер 51: 35–37; Иез 15: 17; 21: 28; 39: 21 — «меч каждого человека будет против брата его»] и образ змея как символа зла-дьявола и человеческого грехопадения: «Будет летать змей»⁸⁷. И в местных легендах змеи насылаются Господом за богоотступничество, как это было во времена Моисея [Числ 21: 6 — «И послал Господь на народ ядовитых змеев...»].

Уместно упомянуть о карельских, финских и русских быличках, в которых змея жалит людей, работающих в воскресные и праздничные дни, или предстает как орудие черта⁸⁸. В карельской народной эсхатологии утвердился тот образ змея, который сложился, как установлено исследователями русского православия, на основе Паренесиса Ефрема Сирина (слово 38, «В то время, когда придет змий, не будет покоя на земле» и слово 105, «Когда воцарица прескверный змий»), Кирилловой книги (М., 1644), Книги о вере (М., 1648), а также ряда апокрифических, агиографических и собственно старообрядческих сочинений⁸⁹.

Иллюстрацией сказанного является и мотив «обвивающего змея», известный в карельской традиции. В старообрядческой литературе он разрабатывался в связи с оценкой деятельности Никона. Так, в Повести о житии патриарха Никона, датированной П. С. Смирновым 1720-ми гг., житиях преп. Елеазара и инока Корнилия, в «Винограде Российском» приводится видение старца Соловецкой Анзерской пустыни Елеазара, увидевшего во время литургии Никона «змия обвившася о выи его, страшна же и зело черна»⁹⁰. В. Дружинин, приводя в своей статье этот же сюжет, указывает в примечании на сходный мотив византийского предания о константинопольском патриархе Фотии (IX в.): во время одного из богослужений патриарха змей обвился вокруг его рук⁹¹. (В данном случае змей символизировал врагов Фотия — папство и поддерживаемого им претендента на патриаршество.) «Печать змия», которой по убеждению карельских староверов отмечены все технические новшества XX в., включая бытовую и хозяйственную технику, символизирует идею федосеевцев о «духовном антихристе», давно царствующем в этом мире.

Конец мира — времена, ведомые только Богу-Отцу и Сыну, вследствие чего его «наступление» может продлеваться, переноситься, растягиваться⁹². Ожидания конца оживали в «эпохи пророческого возбуждения» (М. Вебер), т. е. во времена сильных социальных катаклизмов: реформ, революций, войн. Напомню, что проповеди Федора Рыжого относятся к 1930-м гг., периоду коллективизации, очередных гонений за веру, когда многие карельские староверы были высланы из родных мест, в том числе и в Сибирь. Устойчивый мотив карельских легенд — наступление конца света перед новым тысячелетием: «Это будет до 2000 году» / «живем последние годы». «За Богом все. Но все говорят, что последняя тысяча (лет. — О. Ф.), что последняя десятка оставши <...> А может и неправда? Одна старушка сказала, что еще 200 лет. Да или нет? Бог знает!»⁹³. Наряду с 2000 г. от Рождества Христова как «конечной датой» единожды была названа другая — 8000 лет от сотворения мира, при этом русская наставница подчеркнула, что «мы живем на земле уже 7,5 тысяч лет», и, стало быть, до конца мира и Страшного суда

осталось еще 500 лет⁹⁴. Подобное исчисление конца времени сохраняется и в других старообрядческих традициях⁹⁵. В этих мнениях можно уловить отголоски традиционных для беспоповства хилиастических идей.

Признаки грядущего светопреставления в пророчествах Федора Рыжого настолько архетипичны, что позволяют описывать события текущего времени. Эта общая особенность народной эсхатологии наметилась, по мнению М. Б. Плехановой, уже в XVII в.⁹⁶, в старообрядчестве она сохраняется и поныне. В легендах знамения выстроены по пророческому типу «зрите, зрите»: «Будут металлические мухи летать»; появятся «железные кони — пахать не будете»; «будет весь мир окован железом, вот теперь-то соображаем, чего он нам говорил — небо проводами затянуто»; «в каждом доме будет змея шипеть»⁹⁷. Исполнение пророчеств Федора для современных карел свидетельствует об их истинности.

В содержании апокалиптических символов заложен весьма ранний «мыслительный материал», вошедший в карельский старообрядческий фонд из древнерусской письменной и устной традиций. Так, фольклорным развитием образа конца света в Великих Минеях Четых («да к тому будет всяка жена вдовица. Яко жен семь искати начнут единого мужа имети»⁹⁸) является пророчество карельской легенды: «Время придет такое — не только по мужикам, но и по мужскому следу будут плакать»⁹⁹. Кстати, этот мотив абсолютно тождествен мотиву в финских преданиях¹⁰⁰. В эсхатологических преданиях русских староверов Прибалтики: «Только один мужчина в целом свете» останется в итоге «последней войны»¹⁰¹. В качестве дьявольских «орудий» фигурируют у карел типичные для христиан образы пауков, оплетающих своей сетью грешную землю, мух и птиц, заполняющих собою небо, несущих зло и болезни. Как знаки антихриста трактовались они и старообрядческими учителями¹⁰². Авва Дорофей в своем Цветнике к фразе «Паук поставит сети, мухи ловят, а шершня не удержат толков» дает такое пояснение: «Паук мир. А паутина церковь и часовня. А мухи — христиане позапутались подписом, а шершня — отрекся православных древних правил»¹⁰³. Конец света воплощают в карельских легендах «железные кони», пахущие вместо людей землю. Кони как символы мора, войны, голода или смерти используются в ветхозаветных пророчествах и в Откровении св. ап. Иоанна Богослова.

Сходная картина излагается в легендах русских старообрядцев каргопольщины, бытовавших в 1930-е гг. Одна из них гласит:

«Предпослед века (перед концом света. — О. Ф.) всю вселенную опутают проволочкой. Во всех во всех углах змеи зашипят. Люди по гвоздям ходить будут. Стальные кони поскачут, людей давить будут (танки, тракторы. — О. Ф.). <...> Люди огнем дышат — курят <...> Железные птицы уже клюют людей — самолеты бомбят, расстреливают людей.

Последние два года, перед концом мира, не будет ни грома, ни молнии, ни дождя, ни росы. Все реки, озера, болота, колодцы повысохнут, все деревни без дыма сгорят»¹⁰⁴.

С этим перекликаются «пророческие» слова карела Семена Бизенкова о том, что конец света настанет, «как кукушка не будет куковать, гроза не будет греметь». Аналогичные примеры сообщаются современными старообрядцами Латвии и Эстонии: «Три с половиной года будет править антихрист — три года не будет кукушка куковать, шесть годов соловей не будет петь»¹⁰⁵. Подобные фольклоризированные, по мысли А. Ф. Белоусова, представления основаны на литературных источниках о царстве Антихриста, когда наступит «скудность во всем житии»: «птицы прейдут от места своего» (ЗЕ 5:6), не будут летать и замолкнут¹⁰⁶. В числе других нестроений и превращений мира — неурожай: «вот уже картошка плохо родится».

В карельских эсхатологических легендах содержатся краткие описания светопереставления — *светупереставления* как огня с небес, когда «весь свет будет гореть» / «будет свет гореть». Этот мотив известен и русским староверам — *заозерянам*: «Земля и вода загорятся, вся тварь обновится»¹⁰⁷. По-видимому, легенда сохранила распространенное на Новгородчине поверье о вселенском пожаре в день конца света от огненных стрел, насылаемых ангелами, — «тогда явится огонь с небеси»¹⁰⁸. В основе — библейский образ молнии как наказание отступникам, широко использовавшийся в сочинениях, особенно известных у старообрядцев: Кирилловой книге, Соборнике и др.¹⁰⁹

В конце света — говорит современная староверка — «засуху даст или зальет. Вот тебе и все! Недолго это дело делаеца. Не надо и светупереставления».

На аналогию конца света со вселенским потопом указывает и устойчивый мотив трех или шестисажженного *бревна*, на котором спасутся некие люди — «сколько войдет».

Возможно, образ бревна сложился на основе «столба» — одного из символов потопы в имевших широкое хождение в старообрядческой крестьянской среде, в том числе и у тихвинских карел, Шестодневах, Четых-Минях, Псалтирях следованных. Появляющийся в них столб (у карел — бревно) символизирует как тип «мирового древа» вечность и вновь воссоздаваемый порядок. Одна из русских староверок объясняла: «как храм на четырех столбах» будет стоять «даже когда все столбы подгнили», кроме одного — «один остался», так и люди не погибнут, пока «хоть три человека молящихся будет»¹¹⁰. Этот вариант легенды перекликается с тем, который, по мнению исследователей, был в свое время заимствован из Мефодия Патарского: «Останет же один столп, стоящий на торгу, яко имеет честные гвозди, да один останет и спасется...»

«Честными гвоздями» названы те, которыми был распят на Кресте Спаситель¹¹¹. Очевидная связь «бревна спасения» из карельских легенд с Крестным Древом — центральным символом Евангелия, апокрифов, духовных стихов¹¹², позволяет считать не случайным размер его. Цифра 3 (в том числе и удвоенная), как и трое *молящихся* в русском тексте, будучи числовой константой «конечного» и «первичного» упорядочивающего свойства, закрепила за бревном символику спасения¹¹³.

Модернизация эсхатологических преданий проявляется в «бытовизме» их образов, взятых из реалий современной жизни и построенных по типу загадки «вопрос — ответ»: змея в доме — радио; железный конь — трактор; железные птицы — самолеты; паутина в небе — электрические провода и т. п. Совокупность образов позволяет датировать самые легенды 1920–1940-ми гг.

В поздних эсхатологических легендах содержатся сложные напластования библейских и апокрифических концепций о гибели мира, в том числе в местных версиях. К ним можно отнести символический и временной параллелизм конца света и «Литвы» как локального выражения войны, хаоса и конечности: «время придет такое — Литва пройдет»¹¹⁴.

Сюжет о войне «красного и белого петухов», заканчивающийся победой первого, в качестве версии легенды о конце света записан лишь однажды от М. Ф. Рожковой, русской жительницы д. Турандино¹¹⁵. М. Ф. Рожкова обладает редкостной фольклорной памятью, от нее были получены самые полные материалы по местной обрядовой культуре. Уникальность версии затрудняет ее интерпретацию и типизацию [что, впрочем, касается всего эсхатологического пласта истории], т. к. архивные материалы, собранные на Северо-Западе и Русском Севере, пока не выявлены, а полевые данные, за редким исключением — не опубликованы. И все же один пример использования образа «красного петуха» был мною найден в легендах о блаженной Матроне (1881–1952): прозорливица предсказала Великую Отечественную войну, и когда к ней приехал Сталин, она велела ему не уезжать из Москвы, а на прощание успокоила — «похлопала его по правому плечу и сказала; красный петух победит»¹¹⁶.

Мне представляется, что в данном случае можно говорить о мифологическом «прочтении» событий новой истории — революции и войн с помощью традиционных символических образов, приобретших тем самым новые смысловые нагрузки.

В народной культуре образ петуха имеет давнюю символическую традицию амбивалентного характера¹¹⁷. С одной стороны, петух связан с жизнью и солнцем. Будучи «глашатаем» последнего, он изгоняет своим криком нечистую силу. Согласно цветовой символике белые и красные петухи олицетворяют жизненную силу, здоровье, мужскую потенцию.

С другой стороны, воинственность и драчливость петухов связала их с образами насилия, кровопролития, смерти. Петухи черного цвета использовались в практике колдунов. В христианской традиции петух, прежде всего, символ испытания и покаяния, т. к. его пение связано с троекратным отречением св. ап. Петра (Мф 26: 34, 74, 75; Мк 13: 35, 14, 30, 68, 72; Лк 22: 34, 60–61; Ин 13: 38 и 18: 27), а также воскрешения из мертвых. Совокупность положительных и негативных символических качеств образа объясняет использование его в крестьянском мировоззрении как одного из социально-апокалиптических знамений. Красный цвет стал символом народной крови, гнева (вспомним: «пустить красного петуха» — зажечь усадьбу помещика), революционной массы и Красной Армии, а белый — символом Святой Руси и белого движения.

«В церковной символике белый цвет — не просто один из многих других цветов, он есть символ Божественного нетварного света <...>». Уже в Новом Завете «белый цвет становится отличительным знаком святых людей, причастных Славе Божией»¹¹⁸. В религиозном сознании, тем самым, образ «белого дела» / «Белой Армии» отчетливо ассоциировался с «Белой армией Господней», т. е. Небесным воинством.

Единое осознание происходившего в России в начале — первой трети XX в. как конца света отразилось в общем, по выражению В. С. Соловьева, «национальном мифе», воплощением которого стала символическая война красного и белого петухов. [Отнюдь не случайно в изобразительном искусстве начала XX в. красный петух был избран как воплощение апокалиптических трагедий современности (цикл Н. Гончаровой «Мистические образы войны. 1914 г.»)¹¹⁹.]

За концом света грядет воскрешение мертвых и Страшный суд, о котором возвестит архангельская труба¹²⁰. Образы воскресения и Страшного суда наиболее полно разработаны в духовных стихах, которые относительно недавно еще бытовали у карельских старообрядцев, о чем говорят их сборники в собраниях *книжниц*. Следы этих образов сохранены в памяти и разговорной речи. Например, образ Архангела Михаила, который «вострубит во трубу велигласную», по звуку которой мертвые встанут и «пойдут на восход солнца». Этот мотив воспроизводится в духовных стихах, записанных в старообрядческой деревне Бор Валдайского уезда Новгородской губернии в 1850-е гг. «от слепого крестьянина Лариона Кореляка» и опубликованных в классическом труде П. А. Бессонова «Калеки переходные»: «Ангели в трубы затрубят всех спящих з гробов возбуждая»; «Архангел Михаил в трубу вострубит, и грешных от гробов всех разбудит и мертвые возстанут, в едином возрасте будут»; «Михаил Архангел с неба сойдет, во гласную трубу вострубит, всех мерших от гробия разбудит <...> вострубит во трубы золотые»¹²¹.

Эсхатологические легенды и легенды о личных спасениях («малая эсхатология») карел-старообрядцев говорят о христианском понимании земной истории и ее времени. Оно исчислено Богом и имеет предел. Судьба человечества по наступлении конца света по-разному трактуется в разных локальных традициях: либо как наказание, либо — как очищение. У современных карел явно преобладает последняя концепция, означающая конец этого, сегодняшнего света (*loppi sviettua*) и начало нового земного. Исторический вектор эсхатологического сознания обращен к будущему. В основе народных представлений о жизни — смерти — конце мира лежит оптимистическое начало, ведущее в конечном счете к возрождению человечества через обновление: среди спасшихся на трехсаженном бревне людей обязательно будут мужчина и женщина, которые начнут новую эпоху человечества¹²². Таким образом в эсхатологии карел отразилось их понимание своей истории как ключевого звена общечеловеческой-общехристианской истории.

* * *

Историческая память как элемент самосознания и самоощущения бесписьменной карельской культуры нашла свое выражение и истолкование в слове локальной истории. «Осмысленное слово, — писал Л. Выготский, — есть микрокосм сознания»¹²³. Наш анализ преданий и легенд свидетельствует об избирательности исторической памяти, разворачивающей картину истории в местном «осмыслении», обозначает ее ближние и дальние проекции, в которых обнаруживает себя устойчивость таких меняющихся категорий, как «история и человек». На одном полюсе исторической памяти — архаичные и архаизированные предания и легенды о Литве как квинтэссенция народного знания о начале локальной истории; на другом — поздние примеры личных подвигов святости, гарантирующих «спасение мира».

В условиях 300-летней миграции ранний слой собственно карельской истории был по существу заменен локальной историей, которая отчасти была «карелизирована» и «остароверена». Литовский цикл преданий, максимально сведенный к фольклорным канонам, оказался самым «земным» слоем локальной истории, отразившим крестьянскую природу сознания и жизнедеятельности группы.

Истории «малой эсхатологии» обращены к духовным исканиям истинного христианина. Продуктивность этого жанра, его преобладание в общем фонде преданий однозначно говорит о его центральном месте в локальной истории, т. е. о ее личностной окрашенности людьми, воплощающими пути постижения смысла бытия и Божественных заповедей.

В совокупности легенды о Литве и «малые эсхатологии» отражают главные — социокультурный и религиозный — ориентиры человека в истории, что свойственно любой общности.

Именно в этой двойной ориентированности, запечатлевшей и воспроизводящей разностадийный историко-культурный опыт, сосредоточена самооценка карелами собственной истории.

В локальной истории современных карел не сохранилось памяти об истории старообрядчества вообще и федосеевского толка в частности, о выдающихся деятелях раскола — Аввакуме, братьях Денисовых, Феодосии Васильеве и др. Причины этого различны, и главная из них заключена в том, что исторические знания карел — результат угасающей локально-конфессиональной традиции, а в прошлом глухой старообрядческой периферии, постепенно утрачивающей традиционные конфессиональные связи, институты грамотных наставников и книгообмен. В XVIII–XIX вв. чтение старообрядческой житийной и полемической литературы в среде карельских крестьян было уделом элиты старообрядческой общины в лице наставников и религиозно образованных *богомолков*. Из более общих (универсальных) причин — чрезвычайная «ограниченность локального бытия», свойственная всему крестьянскому миру, отсутствие интереса к событиям и деятелям «большой истории». Крестьянство живет, по выражению Э. Ле Руа Ладюри, в «неподвижной истории»¹²⁴.

Вопрос о глубине или величине исторической памяти народа, запечатленной в «устной неписаной истории» (В. И. Чичеров), сопрягается исследователями, как правило, с исторической достоверностью излагаемых в них событий, эпизодов, участников, мест и т. п. Так, в поисках историзма сказов народов Севера В. И. Васильев заметил, что их исторические и хронологические рамки «ограничены жизнью рассказчика (информатора), людей его поколения, поколения его родителей или (что бывает реже) поколения родителей его родителей. Именно в этих поколенных пределах и проявляется историзм сказов, отражающих реальные события, отделенные от нашего времени обычно не более чем пятьюдесятью–семьюдесятью годами»¹²⁵.

По Вяч. Вс. Иванову, коллективная память, фиксируемая эпическими сказаниями, задана конкретными культурно-антропологическими ограничениями и колеблется в пределах четырех поколений¹²⁶. И. И. Крупник и М. А. Членов, исследуя историю миграции азиатских эскимосов, пришли к выводу о сохранении памяти о реальных событиях на протяжении пяти-шести поколений¹²⁷. К. В. Чистов, исследуя легенды о «возвращающемся избавителе», отметил, что самая ранняя из них возникла в конце XVI — начале XVII в., а непрерывное бытование подобных легенд отмечалось до середины XIX в., т. е. на протяже-

нии 2,5 столетий. «Это не значит, разумеется, что в любое десятилетие XVII–XIX вв. они бытовали с одинаковой интенсивностью и не претерпевали никаких изменений», — пишет ученый. И далее: «Если все известные нам легенды в их совокупности бытовали продолжительное время, то историческая жизнь отдельных легенд оказывается довольно ограниченной. Даже наиболее популярные из них занимали умы двух–трех поколений и затем безвозвратно исчезали из памяти»¹²⁸.

Опираясь на выводы исследователей, можно систематизировать карельские предания и легенды по принципу их достоверности с целью установить глубину коллективной памяти. Первую, раннюю группу составляют предания и легенды, содержащие достаточную историко-топонимическую или документальную «фактологичность»: легенды о Литве-антагонисте и о самосожжении, имеющие соответственно привязку к XVII и середине XVIII в. Во вторую группу можно объединить легенды, в которых повествуется о событиях, происходивших на памяти одного-двух поколений и косвенно подтверждаемых документально (собственноручная подпись на Псалтири М. Г. Бирючовской), вещественно (фотографии, вещи И. Бирючовской) и топонимически: это истории личных спасений XIX–XX вв., произошедшие в пределах одного столетия. Эсхатологические легенды, основанные на христианском предании и книжной традиции и датируемые приблизительно семидесятилетней давностью, образуют третью группу. В четвертой группе — предания о Литве-предках и истории переселения (XVII в.), подтверждаемые местной топонимикой, ономастикой и фольклорной традицией. Подобная систематизация, конечно же, весьма условна, и прежде всего потому, что пока не выявлен весь объем исторических и документальных свидетельств по истории Тихвинского края и локальной истории карельских переселенцев. Однако устойчивость общего фонда исторических сведений, описывающих весь период истории маргинальной карельской группы, объясняется прежде всего тем, что в них интегрированы те познавательные и ценностные компоненты коллективного самосознания и памяти, с помощью которых организуется системная «картина мира» человека и социума. Так, две разновременные начальные координаты карельской истории — переселенческой XVII в. и старообрядческой XVIII в. — содержат главные духовно-этические идеи. Легендарные события отобраны таким образом, что в них сосредоточено все необходимое для наставления и поучения поколений: побежден и наказан враг — Литва; не уйдет от возмездия богохульник, поднявший руку на святыню и удостоится райской обители человек, совершивший спасительный подвиг.

Со временем локальная история эволюционировала, в основном, в связи с актуализацией ее религиозной части: отдельные исторические

события имплицировали в пределах двух главных христианских событий. Первое — свершившееся через Страдание, Смерть и Воскресение Христа спасение человечества, индивидуальные способы достижения которого символизируются героями «малых эсхатологий». Другие события — царствование антихриста, предстоящий конец света, второе пришествие Спасителя и Страшный суд, данные в пророчествах и сказаниях о конце мира¹²⁹. Тем самым локальная история тихвинских карел по доминированию в ней религиозного аспекта является и ныне одним из «живых» доказательств веры в онтологическое бытие Бога¹³⁰, т. е. «история рассматривается как выполнение божественного плана, ведущего человечество к окончательному торжеству добра»¹³¹.

Можно предположить, что локальная история тихвинских карел и ее индивидуальность будут сохранены до тех пор, пока предания и легенды будут удерживать в себе своеобразные формы религиозного сознания и опыта, возросшие в лоне народной старой веры.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина // Мера. 1994. № 1. С. 10.
- ² О доминирующих в отечественной фольклористике жанровых понятиях «легенда» и «предания» см.: Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и народ. терминологии. Минск, 1993. С. 128, 129, 275–278; Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды... С. 5–11; Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970. С. 248–274; Азбелев С. Н. 1) Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982; 2) Отношение предания, легенды и сказки к действительности // Славянский фольклор и историческая действительность: Сб. ст. / Отв. ред. А. М. Астахов и др. М., 1965.
- Не будучи фольклористом, я не ставила перед собой задачу жанровой классификации устной прозы тихвинских карел, тем более, что она может быть выполнена лишь в фольклорном контексте региональной «новгородской» традиции и при сопоставлении с карельскими историческими преданиями и легендами Карелии и Тверской области. С сожалением приходится констатировать, что эта задача пока невыполнима и для фольклористов из-за отсутствия необходимого материала: «легендарный фольклор десятилетиями находился на периферии интересов собирателей и исследователей... В „краю Калевалы“, в первую очередь, искали и находили образцы эпической поэзии...» См.: И. А. Разумова. Легендарно-христианские сюжеты в сказочном репертуаре (на материале карельской традиции) // Традиционная культура: общечеловеческое и этническое / Проблемы комплексного изучения этносов Карелии: Мат-лы симпозиума. Петрозаводск, 1993. С. 156.
- ³ Путилов Б. Н. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса / Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1975. С. 165.
- ⁴ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 475.

- ⁵ Северные предания (Беломоро-Обонежский регион) / Сост. Н. А. Криничная. Л., 1978. С. 14; Криничная Н. А. Русская историческая проза: Вопр. генезиса и структуры. Л., 1987. С. 10.
- ⁶ Рягоев В. Д. Тихвинский говор карельского языка. Л., 1977. С. 255. Ср. с полевыми материалами Ю. Ю. Сурхаско: «наша корела с Севера перевезена, после Литвы еще. У устюжского города — карелы тоже» // НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1. Л. 85. — Полевые записи Ю. Ю. Сурхаско во время экспедиций 1964–1969, 1972 гг.
- ⁷ Там же. С. 237–239.
- ⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 29.
- ⁹ Веселовский С. Б. Ономастикон: Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974. С. 39, 275.
- ¹⁰ Северные предания. № 9. С. 30; № 10. С. 31; № 13. С. 32; № 31. С. 41; № 38. С. 44; № 39. С. 45; Предания Русского Севера / Сост. Н. А. Криничная. № 9–15. С. 30–33.
- ¹¹ Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. С. 50.
- ¹² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 29; Д. 46. Л. 20.
- ¹³ Андреев В. В. Указ. соч. С. 340–348; Есипов Г. Указ. соч. С. 40–103; Мельников П. И. Исторические очерки поповщины. М., 1864. Ч. 1. С. 70–76; Пыпин А. Н. Петр Великий в народном предании // Вестник Европы. 1897. VIII. С. 672–690; Успенский Б. А. Historia sub specie simiotice // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 286–292; Гурьянова Н. С. Крестьянский антимоноархический протест... С. 38–59; Соколова В. К. Указ. соч. С. 85; Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды... С. 91–124.
- ¹⁴ Ср. с аналогичным выводом сыктывкарского этнографа Н. Д. Конакова. См.: Конаков Н. Д. Историческая память в коми переселенческих группах // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. P. VI. Etnologia and Folkloristica. Jyväskylä, 1996. P. 157–159.
- ¹⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 37.
- ¹⁶ Там же. Д. 52а. Л. 39.
- ¹⁷ За рамками нашего исследования остаются предания о шведах, известные в Карелии, некоторых, в основном северо-западных частях Новгородских владений и на Псковщине.
- ¹⁸ Северные предания. № 63–69. С. 55–58, № 103–122. С. 81–90, № 127–128. С. 92–93; Предания Русского Севера. № 141–157. С. 79–86, № 265–270. С. 150–152, № 281–294. С. 157–164, № 302–303. С. 167, № 313–314. С. 171, № 320. С. 175.
- ¹⁹ Соколова В. К. Указ. соч. С. 33–47; Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. С. 97–109, 153, 164. К сожалению, целенаправленного учета исторических преданий о Литве и ареале их бытования пока не осуществлено.

- ²⁰ Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты по бересте (из раскопок 1977–1983 гг.). М., 1986. С. 50.
- ²¹ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.
- ²² Пытин А. Н. Сводный старообрядческий синодик. С. 11–12.
- ²³ Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влиянии их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 68.
- ²⁴ Костомаров Н. Исторические монографии и исследования. СПб.; М., 1881. Т. 30. С. 22.
- ²⁵ Рягов В. Д. Указ. соч. Л., 1977. С. 238–239.
- ²⁶ Там же. С. 250.
- ²⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 18об., 47об., 48.
- ²⁸ Там же. Д. 51а. Л. 37об.
- ²⁹ Там же. Д. 46. Л. 5об., 26. Аналогичные сведения зафиксированы в середине XIX в. и у валдайских карел: «Кладбища, на могилах коих есть простые плиты без надписей и каменные тесаные кресты, близ коих по преданию были деревни, которые Литвою до основания уничтожены и сожжены». Богословский Н. Указ. соч. С. 97.
- ³⁰ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 75, 105, 118, 165.
- ³¹ Н. А. Криничная, различая мотивы избавления от врага ослеплением и туманом, считает последний реалистическим объяснением происшедшего, см.: Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. С. 163–164. В. К. Соколова указала, что данный мотив «появился в преданиях под воздействием средневековой литературы», см.: Соколова В. К. Указ. соч. С. 45.
- ³² [Киреевский П.] Русские народные песни, собранные Петром Киреевским // ЧОИДР. Ч. 1. Русские народные стихи. М., 1848. № 9. С. 200, 202, 205. XVIII; 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.
- ³³ Богословский Н. Указ. соч. С. 69.
- ³⁴ Предания Русского Севера. № 284. С. 159.
- ³⁵ Митропольский П. Смутное время в народных преданиях и памятниках Олонецкой губернии // Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1896. Вып. 3. С. 245, 247, 248.
- ³⁶ Пименов В. В. Вепсы. С. 135.
- ³⁷ Сахаров В. Указ. соч. С. 165.
- ³⁸ Филиппов И. Указ. соч. С. 50.

- ³⁹ Пименов В. В. Чудские предания — источник этнокультурной истории // СЭ. № 4. 1968. С. 30–32; Лашук Л. П. Сиртя — древние аборигены субарктики // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии: Сб. ст. / Отв. ред. В. П. Алексеев, И. С. Гуревич. М., 1968. С. 178–193; Криничная Н. А. Историко-этнографические основы преданий о «панах» // СЭ. 1980. № 1. С. 117–127; Рочев Ю. Г. Национальная специфика коми преданий о чуди // Материалы VI международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. 1. С. 354–355; Лимеров П. Ф. 1) Генезис и динамика мифологических образов (по материалам сказочной прозы народов Европейского Северо-Востока) / Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1996. С. 17; 2) Гибель чуди как код космогенеза // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Сыктывкар, 1995.
- ⁴⁰ Шмидт А. В. О чуди и ее гибели // Записки УОЛЕ. Т. 40. Вып. 2. Свердловск, б. г. С. 52; Пименов В. В. Вепсы. С. 134–137; Агеева Р. А. Об этнониме чудь (чухна, чухарь) // Этнонимы: Сб. / Отв. ред. В. А. Никонов. М., 1970. С. 196, 198; Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. С. 77–109; Лашук Л. П. Чудь историческая и чудь легендарная // ВИ. 1969. № 10. С. 208–216; Хомич Л. В. Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1970. С. 59–69; Васильев В. И. Сииртя — легенда или реальность? // СЭ. 1970. № 1. С. 151–158.
- ⁴¹ Рягов В. Д. Указ. соч. С. 249–250.
- ⁴² Цит. по: Пименов В. В. Вепсы. С. 134.
- ⁴³ Предания Русского Севера. № 111. С. 69.
- ⁴⁴ Равдоникас В. И. Донисторическое прошлое Тихвинского края // Тихвинский край: Краеведческий сб. по Тихвинскому уезду. Тихвин, 1926. С. 20; Ср. с русскими: Новгородский сборник. Вып. 2. С. 53; Вып. 3. С. 27, 28.
- ⁴⁵ Равдоникас В. И. Указ. соч. С. 21.
- ⁴⁶ Соколова В. К. Указ. соч. С. 190; Северные предания. № 76. С. 61–62; Предания Северного края. № 158. С. 87.
- ⁴⁷ Северные предания. № 75. С. 61.
- ⁴⁸ Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. Р 1; Р 51; Р 61; Р 101. С. 181.
- ⁴⁹ Образцы карельской речи (Тихвинский говор собственно карельского диалекта) / Сост. В. Д. Рягов. Л., 1980. С. 252.
- ⁵⁰ Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. С. 110.
- ⁵¹ Селецкие беседы со старообрядцами-беспоповцами в Чуровском приходе Череповецкого уезда // Новгородские епархиальные ведомости. 1910. № 10. С. 332.
- ⁵² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 4.
- ⁵³ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 89.

- ⁵⁴ Там же. С. 168.
- ⁵⁵ Гурьянова Н. С., Крамми Р. Историческая схема в сочинениях писателей выговской литературной школы // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.): Сб. науч. трудов / Под ред. Е. М. Юхименко. М., 1994. С. 120; Гурьянова Н. С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века. Новосибирск, 1996. С. 116–181.
- ⁵⁶ Денисов С. Указ. соч.; Филиппов И. Указ. соч.; Любопытный П. 1) Исторический словарь и каталог или библиотека староверческой церкви. Т. 2; 2) Исторический словарь староверческой церкви... и др.
- ⁵⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 13, 13 об.; Д. 46. Л. 11, 12, 18 об., 32 об., 44, 44 об.
- ⁵⁸ Филиппов И. Указ. соч. С. 54.
- ⁵⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 79.
- ⁶⁰ Филиппов И. Указ. соч. С. 160.
- ⁶¹ Ныне хранятся в Пикалевском краеведческом музее: КП2617 и КП4079.
- ⁶² Зеньковский В. В. Указ. соч. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 43.
- ⁶³ Федотов Г. Стихи духовные. С. 105.
- ⁶⁴ АРЭМ. Ф. 10. Д. 46. Л. 35, 40; Д. 52 а. Л. 6, 7, 30, 33; Д. 70. Л. 79.
- ⁶⁵ Филиппов И. Указ. соч. С. 264.
- ⁶⁶ Назову Минею-Четью XVIII в., Минею праздничную 1911 г., Минею праздничную середины XVII в., Синодики XIX в., Житие Василия Нового, Житие св. Николы (2 издания; одно — XVII в.).
- ⁶⁷ Берман Б. И. Читатель жития (агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 172, 174.
- ⁶⁸ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 170.
- ⁶⁹ Несколько вариантов «преданий о раскольниках» опубликованы Н. А. Криничной, см.: Северные предания. № 159–163. С. 114–116, 183. И сейчас можно вслед за уважаемым исследователем повторить: «ни собиранием, ни изучением этих преданий специально еще никто не занимался». См.: Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. С. 186.
- ⁷⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 18.
- ⁷¹ Ср. с легендами о самосожжении чуди: Предания Русского Севера. № 109. С. 68.
- ⁷² РГИА. Ф. 796. Оп. 30. Д. 3; Оп. 39. Д. 29.
- ⁷³ Гурьянова Н. С. Крестьянский антимонархический протест. С. 18.
- ⁷⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 35.
- ⁷⁵ Федотов Г. Стихи духовные. С. 105.
- ⁷⁶ Васильев П. П. Дары Св. Духа // Христианство. Т. 1. С. 465.
- ⁷⁷ Сборник правительственных сведений... сост. В. Кельсиевым. Вып. 2. С. 105.

- ⁷⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 69 об., 77 об.
- ⁷⁹ В богословском понимании дар пророчества как предсказания будущего и прозрение в сокровенные пути промысла и тайны человеческого сердца — один из десяти даров Святого Духа со времен апостольской церкви. «Эти дары благодати суть особые проявления силы Св. Духа в верующих для созидания церкви и спасения людей». Васильев П. П. Дары Св. Духа // Христианство. Т. 1. С. 465.
- ⁸⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1, Д. 33. Л. 48, 48 об.; Д. 46. Л. 7; Д. 46. Л. 9.
- ⁸¹ Белоусов А. Ф. Последние времена // «AEQUINOX»: Сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 10.
- ⁸² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1, Д. 46. Л. 11. Ср. с данными А. Ф. Белоусова. См.: Белоусов А. Ф. Последние времена. С. 24–26.
- ⁸³ Житие протопопа Аввакума. М., 1960. С. 274.
- ⁸⁴ Сахаров В. Указ. соч. С. 221.
- ⁸⁵ Цит. по: Сахаров В. Указ. соч. С. 221.
- ⁸⁶ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1, Д. 46. Л. 55.
- ⁸⁷ Там же. Л. 11.
- ⁸⁸ Симонсури Л. Указ. соч. F 31, 36, 41, 46.
- ⁸⁹ Сахаров В. Указ. соч. С. 72; Зеньковский С. А. Указ. соч. С. 49; Гурьянова Н. С. Крестьянский антимонархический протест... С. 18–22.
- ⁹⁰ Цит. по: Денисов С. Указ. соч. С. Е. О Никоне как слуге дьявола, антихристе свидетельствовали и другие видения. Например, старец Чудова монастыря Симеон увидел в ночи пестрого змия, обвинившего вокруг царских палат, где беседовали Никон и Алексей Михайлович, а монах Воскресенского монастыря Иона свидетельствовал о ночных встречах Никона с дьяволом в образе страшного змия. См.: Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе... С. СХІІІ, 21.
- ⁹¹ Дружинин В. Г. О житии Корнилия Выгопустынского, написанном Пахомием // ЖМНП. Ч. ССХХХV. 1884. Сентябрь. С. 12.
- ⁹² Плюханова М. Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 196; Гурьянова Н. С. Крестьянский антимонархический протест... С. 21.
- ⁹³ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1, Д. 52 а. Л. 15; Ср. с опубликованными эсхатологическими легендами русских: «Последние времена сейчас уже наступают. В книгах написано, что жить будут 2000 лет от Ноева потопы» / «А вот в 2000 году будет конец света» / «Нам тысячу двести лет дал Господь жизни». См.: Нижегородские христианские легенды: Сб. народных христианских легенд / Сост. Ю. М. Шеваренков. Нижний Новгород, 1998. С. 49.
- ⁹⁴ АРЭМ. Д. 70. Л. 72 об.
- ⁹⁵ Белоусов А. Ф. Последние времена. С. 11.

- ⁹⁶ Плюханова М. Б. Указ. соч. С. 186.
- ⁹⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1, Д. 46. Л. 7; Д. 52 а. Л. 15; Д. 71. Л. 27 об, 32 об.
- ⁹⁸ Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. Ч. CLXXIX. 1875. Май. С. 69.
- ⁹⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1, Д. 51 а. Л. 27 об.
- ¹⁰⁰ Симонсуури Л. Указ. соч. Д. 1451.
- ¹⁰¹ Белоусов А. Ф. О влиянии старинной письменности на мировоззрение русских старожилов Прибалтики // Типология русской литературы и проблемы русско-эстонских литературных связей. Труды по русской и славянской филологии. XXXI / Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1979. Вып. 491. С. 9.
- ¹⁰² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1, Д. 46. Л. 7; Д. 52. Л. 15; Д. 71. Л. 27 об., 32 об. О христианской и мифологической символике насекомых см.: Топоров В. Н. Мухи // Мифы народов мира: Энцикл. В 2 т. Т. 2. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1982. С. 188; Топоров В. Н. Паук // Там же. С. 295; Фоли Дж. Энциклопедия знаков и символов. М., 1997. С. 292, 297.
- ¹⁰³ Из Цветника беспоповцев // Старообрядцы. 1908. № 11. Ноябрь. С. 1018.
- ¹⁰⁴ КИАХМЗ. Научно-вспомогательный фонд. 5237–5238. За предоставление материала приношу свою благодарность научному сотруднику Каргопольского историко-архитектурно-художественного музея заповедника В. В. Шевелеву.
- ¹⁰⁵ Белоусов А. Ф. Последние времена. С. 23.
- ¹⁰⁶ Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 478; Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 266; Рождественский Т. С. Памятники старообрядческой поэзии // Записки Московского археологического института. 1910. Т. 6. С. 37–39.
- ¹⁰⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1, Д. 70. Л. 80об.
- ¹⁰⁸ Новгородский край в религиозных преданиях. Легенды о гибели Новгорода. Новгород, 1927. Вып. 1. С. 18–21; Веселовский А. Н. Опыты по истории... С. 63.
- ¹⁰⁹ Белоусов А. Ф. О влиянии старинной письменности... С. 8.
- ¹¹⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1, Д. 70. Л. 80об. По мнению П. С. Смирнова, представление о восьмой тысяче лет, как конце мира, сложилось в конце XV в., а позже вошло в Кириллову книгу, изданную в Москве в 1644 г.; в Книге о вере, напечатанной четырьмя годами спустя, также содержалось данное толкование. См.: Смирнов П. С. Указ. соч. С. СХХIX, СХХХ, 46, 47. Известно ли оно было карельским староверам ранее, подобно местным русским староверам, пока утверждать не приходится.
- ¹¹¹ Веселовский А. Н. Опыты по истории... С. 69–70.
- ¹¹² Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 1 / Сб. ОРЯС. Т. 20. № 6. СПб., 1879. С. 69, 382, 383, 387, 389, 413.

- ¹¹³ Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Т. 2. С. 630. Мотив трехсаженного бревна известен и в преданиях Олонецкого края о гибели местных жителей от панов: немногие спасшиеся поместились бы на бревне, см.: Предания Русского Севера. № 283. С. 159.
- ¹¹⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 27об.
- ¹¹⁵ Там же. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51. Л. 27а.
- ¹¹⁶ Сказание о житии блаженной старицы Матроны / Сост. и запис. З. В. Жданова. Коломна, 1993. С. 77.
- ¹¹⁷ Топоров В. Н. Петух // Мифы народов мира. Т. 2. С. 310; Фоли Дж. Указ. соч. С. 169, 294, 295.
- ¹¹⁸ Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4. С. 151.
- ¹¹⁹ Соколов М. Н. Петух // Мифы народов мира. Т. 2. С. 310; Бессонов П. А. Указ. соч. Ч. 1. Вып. 2.
- ¹²⁰ Трубецкой С. Н. Эсхатология // Христианство. Т. 3. С. 268.
- ¹²¹ Бессонов П. А. Указ. соч. С. 69, 77, 79, 80.
- ¹²² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 9.
- ¹²³ Выготский А. Н. Мышление и речь. М., 1934.
- ¹²⁴ Гуревич А. Я., Харитонович Д. Э. Ле Руа Ладюри // Культурология. XX век: Энцикл. / Гл. ред., сост. и автор проекта С. Я. Левит. В 2 т. Т. 1. СПб., 1998.
- ¹²⁵ Васильев В. И. Исторические основы некоторых жанров фольклора народов Севера // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 138.
- ¹²⁶ Иванов В. Вс. Культурная антропология // Одиссей. Человек в истории: Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1982. С. 15.
- ¹²⁷ Членов М. А., Крутник И. И. Динамика ареала азиатских эскимосов в XVIII–XX вв. // Ареальные исследования в языкознании и этнографии: Язык и этнос. Л., 1983. С. 131.
- ¹²⁸ Чистов К. В. Русские народные социальные утопические легенды. С. 25.
- ¹²⁹ Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина. С. 20.
- ¹³⁰ Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 141.
- ¹³¹ Кареев В. Провиденциализм // Христианство. Т. 2. С. 397. Об исторической концепции старообрядчества см.: Зеньковский С. А. Указ. соч.

ГЛАВА 2

ПРИРОДНО-КУЛЬТУРНАЯ СРЕДА И ЕЕ СИМВОЛЫ

Замкнутый на земле, закрытый на этом свете, христианский мир широко раскрывался вверх, в сторону неба. Материально и духовно не существовало непроницаемых перегородок между земным и небесными мирами.

Ле Гофф Ж.

Цивилизация средневекового Запада¹.

Проблема культурного освоения переселенцами природной среды многоаспектна. Начну с двух исходных обстоятельств: 1) «Карельские выходцы» обладали гибкой системой жизнеобеспечения лесостепного типа с высоким уровнем адаптации к окружающей среде; 2) «Природоподражательность» (термин В. П. Орфинского) и природоукорененность карельской культуры основана на лесной зонально-климатической ориентированности. Установлено, что по уровню «геотерриториальной зависимости» от леса карелы, как все финно-угры, первенствуют по сравнению со славянскими и тюркскими народами Европейской России².

Согласно отрывочным сведениям, опубликованным в отдельных листах Новгородских писцовых книг за 1564 г. (НПК) о «волости в Езерево (Озерево. — О. Ф.) на реке Чядогоще», здесь находилось восемь одно- и трехдворных деревень: «В поместье за Олексаем за Григорьевым сыном Ефимчева», а позже за его сыном Ширяем и «ширяевыми детьми». Названия некоторых из них существуют в современной топонимике юго-восточной части бывшего Георгиевского прихода в Озерево (Онисимово, Корзово, Горка, Городец, Мельница Еванцево). В неопубликованной части писцовых книг Бежецкой пятины К. А. Неволин приводит сведения о том, что в 1581–1583 гг. в Егорьевском (Георгиевском) погосте «за старыми и новыми помещики в поместьях и порожжих землях и монастырской земли» значилось 10 селений живущих и 126 пустошей³. Погост Озерево был основан на месте средневекового селища, вокруг которого сосредоточен массив археологических памятников бассейна реки Чагоды (пять сопок, курган, курганно-жальничные захоронения), которые называются

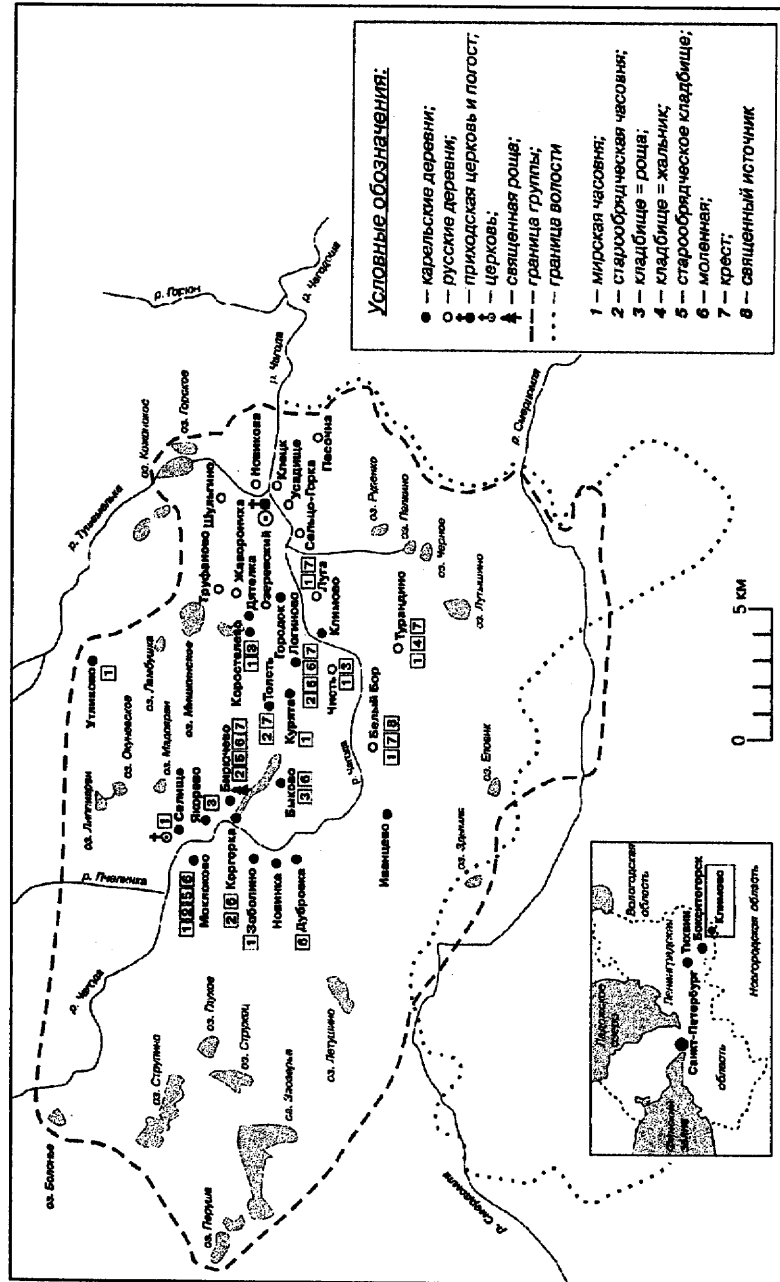
«порицкими/порецкими курганами» и связываются в легендах со временем польско-литовской войны. Водным путем через реку Соминка и сухопутным через Суглицкий погост Озерево связывался с Тихвинской и Устюженской дорогами, соединявшими Приладожье и Верхневолжье. Ряд косвенных свидетельств говорит о том, что карельское заселение шло через Озеревский погост, хотя не менее древняя водная дорога пролегла через систему волоков между слабо заселенным верховьем Чагоды и рекой Воложкой (бассейн реки Сясь).

Установлено, что погосты возникали в уже сложившихся центрах расселения, формирование которых обуславливалось комплексом географических, природных и социально-экономических связей⁴.

История природно-хозяйственного освоения карелами этого весьма удаленного уголка Тихвинщины отразилась в системах крестьянского заселения и расселения, хозяйственно-культурном комплексе, типах жилых и хозяйственных построек, формировании и эволюции собственного этнолокального пространства, включавшего в себя дорожную сеть, сельскохозяйственные, рыболовные, промысловые и лесные угодья, местные ремесленные центры, а также в устных исторических преданиях и легендах, в карельской микротопонимике.

Конфигурация зоны карельских поселений представляет собой вытянутый в широтном направлении на 20 км узкий клин освоенной поймы вдоль обоих берегов Чагоды. 17 деревень компактно расположены тремя группами на расстоянии от 1 до 5 км друг от друга. С севера, запада и юга их ограничивают обширные лесные и болотные пространства протяженностью до 15 и более км; к юго-востоку и востоку от карельских деревень находятся русские поселения.

Территории подсеčných, пашенных, сенокосных, пастбищных, охотничьих и рыболовных угодьев тихвинских карел были очерчены на основании информации мужского, в меньшей степени женского населения и соответствуют ситуации, сложившейся на начало XX в. В результате были уточнены названия и расположение значительного числа географических объектов и деревень, в том числе исправлены ошибки и дополнен список населенных пунктов Тарантевской волости Тихвинского уезда Новгородской области, опубликованный в 1911 г.⁵ На востоке естественной и хозяйственной границей были озера Руденко, Палкино, Черное, Лутышино и Горское; последнее принадлежало жителям русской деревни Горское (Мартынова Гора). Здесь же, вокруг погоста Озеревский (Егорьевский погост в Озерево) располагался основной массив русских деревень. Карельскими в XIX в. были Городок, Дятелка и Коростылево. Дятельское озеро находилось в совместном владении карел и русских деревни Труфаново.



Расселение карел в Тихвинском уезде Новгородской губернии (конец XIX — начало XX в.)

На юге граница карельских владений проходила отчасти по левому берегу реки Чагода, т. к. на противоположном берегу были расположены русские деревни — Турандино, Белый Бор и др. К юго-западу в болотной малонаселенной зоне хозяйственные угодья простирались и на правый берег Чагоды до деревни Маренно/Марённо и Жилой Бор, включая озера Еловик (jelovikka), Здымля (dimlā), Лутушино, Заозерье (zaozet'e järvi), Клоны, Перуша.

В первой трети XX в. здесь, как мне представляется, на местах позднесредневековых русских деревень XVI в.⁶ были обустроены карельские хутора — jovanča — Иванцево (ср. Мельница Еванцева по документам XVI в.), Косогоры, Цапля.

К северу от карельских деревень простиралась полоса болот и лесов, маркированных карельскими географическими терминами и соответственно лесными и промысловыми угодьями — mado järvi, ahven lammi, lippi järvi; Мишкинское (Большое) и Коженское оз. Самая северная карельская деревня, удаленная от основного массива по Чагоде, — Утликово.

Западная граница группы не совпадала с волостной и доходила до урочищ Буян и Опоки, озер Быково, Болонье и Струпино — Струпино, где каждая семья, промышлявшая рыбой, имела свой участок, называвшийся по имени/прозвищу хозяина — *Крымской лахта*, *Смоло лахта*, *Попилenkova пристань* и т. д. В 1920-е гг. — годы хуторского землеустройства — были основаны хутора *Шагай*, *Топтыгин*, *Стирка* (по фамилии/прозвищу владельца), Струпино, Опоки. Именно здесь преобладает карельская микропонимия.

В целом карельские деревни выстроены извилистой лентой в широтном направлении восток — северо-запад от деревни Городок вдоль Чагоды, в силу чего этнические границы группы приближены к каждой из деревень. С течением времени они менялись: расположение на востоке волости административного и приходского центров, компактного массива русских деревень предопределяло сокращение прежней карельской территории именно в этой ее части. Прежде всего русифицировались деревни Коростелево, Дятелка, Утликово, Городок, Бережок, Курята, отчасти Логиново. Сами жители называют эти деревни *Русь/Рузь*.

Второй, прямо противоположный, круг деревень называется *Глухая Корела*, что, как мы говорили, синонимично понятию «настоящая Корела». Число деревень, относимых к ней, меняется в зависимости от того, жители какой деревни называют их *Глухой Корелой* и какой смысл они вкладывают при этом в само понятие. Самый простой определитель — географический: удаленная группа карельских деревень вверх по Чагоде, включающая в себя как старо-, так и новопосе-

ленческие — Моклаково, Забелино, Новинка, Дубровка, Селище. Другие информаторы, памятуя об истории заселения, включают в этот ряд старокарельские старообрядческие деревни Бирючово и Коргорку.

Третий — промежуточный между *Глухой Корелой* и *Русью* — круг образуют старообрядческие и старопоселенческие деревни Толсть, Курята, Логиново; две последние некоторыми современными людьми считаются *Русью*, т. к. число местных старожилов в них весьма ощутимо сократилось в последние десятилетия. Жители *Корелы* называют их *те края*, и многие пожилые женщины крайне редко бывали здесь.

Каждый из этих микролокусов имел свои брачные круги, собственные культовые и сакральные центры. Современная оценка степени сохранения «карельского», на которой основано их различие, свидетельствует о важности этнической идентификации для тихвинских карел. Кроме того, географическая привязка говорит и об изменении географии группы, смещении ее ядра. Ведь еще в XIX в. таковыми были деревни Логиново с самым старым старообрядческим кладбищем и моленным домом, Бирючово, Толсть и Коргорка, где формировался старообрядческий духовный и культово-сакральный центр, в противоположность современной *Глухой Кореле*, где шло хозяйственное освоение территории.

Рассмотрим подробнее каждую из выделяемых карелами групп деревень.

Сложению микролокальных кругов во многом способствовала географическая удаленность отдельных групп деревень друг от друга. К моменту Первой переписи в волости насчитывалось восемь так называемых земельных обществ — т. е. поземельных общин, куда входили от одной (напр., Утливовское общество) до девяти (Труфановское) деревень. Территория последней включала первый, самый близкий к Озереву и Тарантаеву круг карельских деревень (Городок, Коростелево и Дятелку) и русские деревни, число которых преобладало (Труфаново, Шульгино, Горка, Жаворониха, Кожино). В совместном владении жителей Коростылево, Дятелка и Труфаново находилось озеро Дятельское, от названия которого произошло и название одной из деревень. Самоопределение жителей двух карельских деревень, образованных, согласно устным свидетельствам, путем переселения помещиком Абрамовым двух семей Андреевых и Ивановых из деревни Толсть просматривается в таких самооценках: «мы большинство касаемся к Руси», «нас и за карел не считали». Сохранившиеся общие фамилии, — Андреевы, Зимаковы, Ивановы, Соболевы, Зверевы и другие — или память о них, обозначают общее происхождение и общий круг брачных связей. В качестве отличительной бытовой черты местные карелы называют странный обычай совместной бани, существовавший

в деревне Толсть еще до войны: «в баню идут все — дедушка, брат, бабушка, невестки; три–четыре семьи одновременно. У нас (в Дятелках. — О. Ф.) мужики идут вперед, дети (мальчики) чуть подрастут тоже с мужиками»⁷. Отчетливо осознаются различия конфессиональные, т. к. преобладающее большинство местных жителей в начале XX в. были православными.

О предшествующем населении — о *ранних людях*, по мнению М. И. Петровой (1931 г. р., в девичестве Андреевой), говорят названия близлежащих полей, бывших деревень Лубениха, Мартыново, Жарниха: «там все прахом теперь»; в качестве бывшей литовской деревни называют поле Фенево. Скорее всего, обе деревни — Коростелево/Коростылево — *koristeva/koristelä* и Дятелка — *dät'ölka/d'iet'ölka* действительно были созданы в окультуренных ранее местах (название Дятелка объясняют тем, что «лес, дятлы кругом»), о чем говорят и те факты, что в «Списках населенных мест» Дятелка имеет и другое название — Яшнево; наличие старых часовен, одна из которых в Коростелево сохранилась и поныне: после революции 1917 г. вокруг нее образовалось кладбище, а от другой «камни остались и там была спрятана бочка с золотом, когда у клада вышел срок бочка покатила и прямо в речку — никому это золото не досталась»⁸. Предание о кладе, связанное в данном случае с предками, показывает, как фольклорное свидетельство сочетается с археологическим: на юго-востоке от деревни Труфаново находится курганно-жальничный могильник с шестью курганными насыпями и сохранившимися не менее 40 жальничными оградками⁹; последние фиксируются также у деревни Шульгино. Легендарное толкование происхождения и названия деревни Городок согласуется с историко-археологическими данными: «Когда Литва ходила», то место, где было городище и схоронен царь, — «они это место развалили»¹⁰. Напомню, что у деревни Городок, согласно местным преданиям, были остановлены литовские войска. О старопоселенческом происхождении деревни Городок можно судить по фамилиям карельских первоначальников — Рябиничевы, Зигиновы, фиксировавшихся здесь в середине XIX в.

Православное население трех деревень — Дятелка, Коростелево и Городок с 1920-х гг. было связано общим кладбищем, до этого хоронили на Озеревском погосте; здесь ранее, нежели в других карельских деревнях, фиксируется устойчивость браков с русскими деревень Белый Бор, Труфаново, Турандино, Чисть, что отражено современным смешанным русско-карельским населением двух последних деревень.

Православным было и население карельской деревни Утликово, географически изолированной от всех других карельских деревень. Судя по современным фамилиям — Мадецкие, Федоровские, Соловьевы,

они вступали в браки с жителями деревни Логиново. В 1980-е гг. Утлюково входило в Журавлевский сельский совет, как и поселок Бережок, созданный после ликвидации леспромпхоза Осницы в 1960-е гг.; на 1985 г. из 58 местных жителей насчитывалось всего лишь 5 карел.

Переходно-пограничное состояние культуры жителей первого круга карельских деревень, оцениваемой ими как близкая к русской, формировалось в условиях географической периферии по отношению к основному ядру карельских деревень, позднего характера образования ряда из них и принадлежности к православному приходу Озереву.

Карелы перечисленных деревень ходили на праздники в соседние русские деревни — Турандино на Ивана Предтечу, в Чисть — на праздник прп. Нила Столобенского и в Белый Бор — по *завету*, равно как и русская молодежь в 1930–1940-е гг. ходила в карельские деревни на праздники, но на ночь не оставалась, т. к. такой обычай существовал, прежде всего, между родственниками. Местные староверы, число которых было невелико, считали своим центром моленную в деревне Логиново.

Второй круг деревень — Курята (*kuuretta/kuuriätta*), Логиново, Толсть/Толсти(ы) (*tolsti*) составлял логиновскую общину; деревни расположены недалеко друг от друга — в пределах видимости, в окрестностях оз. Толстинское, во всех деревнях преобладали старообрядцы. По-видимому, деревня Логиново была одним из старых центров местного старообрядчества, т. к. именно здесь сохранилось первое их кладбище, куда до недавнего времени не позволялось хоронить *мирских*; к слову, такой запрет отсутствовал для созданных позднее кладбищ в старообрядческих деревнях Бирючово и Моклаково. Логиновское кладбище (*gošša*), как и все остальные, создавалось рядом с прежним жальником, еще в 1960-е гг. на нем сохранялись каменные кресты, на которых, по словам местных жителей, были видны *славянские надписи*¹¹. По материалам первой переписи конца XIX в., в деревне существовала часовня, о которой не сохранилось никаких сведений, и трудно сказать, соответствует ли эта информация действительности. Моленный же дом, здание которого существует и поныне, видимо, был построен в начале XX в. для книжниц из рода Померанцевых-Федоровских. *Моленная* была конфессиональным центром для старообрядцев всех близлежащих деревень первого и второго круга — Дятелки, Коростылево, Городок, Курята и Толсть. Наряду с названными коренными фамилиями были также Богдановы, Никуленковы, Романовы, указывающие, что брачный круг объединял в прошлом население трех старообрядческих деревень: Логиново, Бирючово и Коргорка.

О раннем периоде образования деревни Логиново говорит беспорядочный тип расселения, как и в ряде других карельских деревень: «Дома

в деревне, — рассказывал местный уроженец И. М. Никуленков, 1927 г. р., — только в последние десятилетия (т. е. приблизительно с конца 1960-х гг. — *О. Ф.*) развернулись к улице. А так по-разному, как бы в несколько разных рядов». На праздники собирались жители Толсти, Курят, Дятелки, Коростелево, Чисть (русская деревня). Название деревни связывают с месторасположением в сухом лого. Относительно названия деревни Курята имеются попытки этимологизации исходя из карельского языка: от глагола *kuoritta* — 'снимать сметану', ср. со *сметанным озером* — *kuogie järvi* и *kuortan šuo* — 'сметанное болото'. В несуществующей теперь березовой роще стояла часовня свв. прпп. Зосимы и Савватия — *Изосима*; в 1989 г. ее восстановил внук прежнего часовника. О старопоселенческом характере возникновения деревни можно судить по обычаю совместных бань, что отмечалось и для соседней деревни Толсть, и по значительному числу общих для этих деревень фамилий — Крюченковы, Зигиновы, Вахрушевы, Игнатевы.

Деревня Толсть принадлежит к самым многочисленным карельским деревням со стабильным населением: на 1910 г. Ю. Куёла приводит цифру 101 человек, и таковой она оставалась на протяжении советского времени. Для описания жизни деревни в 1960-е гг. воспользуемся выдержками из альбома «Колхоз „Новый быт“», написанном местными школьниками:

«Историю названия никто не знает. Возникла очень давно, раньше жили на ее территории русские, а во время литовской войны, более 200 лет назад, русские были истреблены, а в деревню поселились карелы, — так рассказывали старожилы. — Деревня расположена в низине, среди леса, кругом много болот. Около деревни — большое озеро (Толстинское. — *О. Ф.*). В деревне в настоящее время проживает 106 человек, по национальности карелы, из них мужчин — 22, женщин — 42, детей — 42. <...> До революции проживали следующие семьи: Александров П. В., Станицкий П. Я., Яковлев И. Я., Няпокин, Ратников, Филиппов, Максимов». Далее следует важное уточнение, объясняющее произошедшие в 1930–1960-е гг. изменения в социальном и конфессиональном составе всего местного населения: «Некоторые из семей вымерли, некоторые выехали (разрядка моя. — *О. Ф.*) в период коллективизации», как мы понимаем, далеко не добровольно, т. к. раскулачивали крепкие большие семьи, среди которых преобладали старообрядческие. До революции 1917 г. «деревня Толсть, как и другие соседние деревни (Курята, Дятелка, Коростылево, Чисть), принадлежали помещику Абрамову, жившему в Климово», «он поджег свое имение, а сам бежал в 1917 г.¹² Каждый день, кроме воскресенья, работали на помещика. Платили оброк по 3 рубля с души. Нанимались

на пильщиков на заработки за 2 руб. 70 коп. в месяц, 3 дня работали, 3 дня — дома. Девятилетними мальчиками шли на заработки, пилили лес для барины, косили на барины за 40 коп. в день».

Часть крестьян работала на кирпичном заводе, действующем здесь же на местном сырье, поэтому в Толсти и в Дятелках некоторые семьи занимались семейным гончарным промыслом. Со страниц школьного альбома читатель узнает о неких *божьих крестьянах* и *нищих, бродящих по миру* семьях Нянюшкиных (видимо, то же самое, что и фамилия Нянюкиных выше. — О. Ф.), Филипповых, Максимовых, проживание которых в деревне, скорее всего, было связано с местной святыней — деревянным крестом в деревенской часовне. По обету на праздник *Крестовоздвиженья* сюда стекалось большое число богомоллов. Далее мы остановимся на этой теме более подробно.

Третий круг карельских деревень — Бирючово, Быково и Коргорка — являлся частью Забелинского земельного общества и был удален от Логиновского на 10 км, а от остального массива «Глухой Корелы» на 5 км, чем географически и выделен.

Согласно легенде деревня Быково/Буйково (buikovo) была основана на берегу озера Бирючовского выходцем из деревни Бирючово неким Бачмановым. На местном кладбище вплоть до 1937 г., когда деревня была полностью раскулачена и расселена, здесь хоронили жители деревень Коргорка и Толсть(?). Семейно-родственные отношения этого круга деревень просматриваются в общих фамилиях — Кинтушевы, Максимовы.

На противоположном от Быково берегу озера находится вытянутая по обе стороны дороги, проложенной вдоль берега, старопоселенческая деревня Бирючово (birčova/biričovo). Приблизительно в 300 метрах до современной деревни в поле — святая роща, где еще в конце 1960-х гг. стояла небольшая часовенка на месте бывшей *келейки* (ke'l'än'e). Около озера расположена часовня, отмеченная в материалах переписи 1897 г.¹³, вокруг которой со временем начали хоронить своих родных жители этого круга деревень, а также Толсть и Курята.

Моленный дом, согласно одной версии местного предания, был построен Григорием Бирючовским, впоследствии иноком, для своей дочери Матрены Бирючовской, и, стало быть, его возникновение относится к первым годам XX в.; согласно другой версии, здание моленного дома было перенесено в деревню из соседней Коргорки приблизительно в это же время. Функционирование моленной до 1987 г. определило жизнь деревни как конфессионального и, стало быть, духовного центра и средоточия всего карельского на протяжении весьма длительного срока.

Известными старыми карельскими родами здесь были, помимо Бирючовских и Кинтушевых, Богдановы, Даниловы, Панкратовы, Шкапины, Уткины. На 1989 г. 19 из 23 местных жителей были карелами¹⁴.

Название деревни Карельская Горка, или Коргорка (gorkin külä), прямо указывает на время ее создания первыми поселенцами. Она расположена на левой оконечности — *горском* конце Бирючовского озера, о предшествующей обустроенности места можно судить по двум жальничным могильникам¹⁵, один из которых находился на расстоянии 0,15 км к юго-востоку от деревни на поросшей несколькими соснами возвышенности. Народное предание связывает это место со скитом, где *спасались* некие люди. Второй могильник расположен в 2,5 км к востоку от Коргорки в так называемой *Волоковой роще* или роще *Волока* (volokaп гоšša). Название свидетельствует о том, что жальничное захоронение, по-местному *роща*, находилась рядом с деревней, носившей название «Волок», т. к. здесь на Чагоде находился один из волоков через пороги.

Небольшая протока, соединяющая Бирючовский и Горский концы озер, образует узкую пойму Узмень¹⁶, служившую местом общекарельского собора/схода вплоть до Второй мировой войны и выбранную географически и культурно в центре местной *Корелы*.

Современная *Глухая Корела* понимается местными жителями как население весьма разных по времени заселения и конфессиональной истории деревень; три из них — Забелино, Новинка и Дубровка составляли, наряду с описанными выше Бирючово, Быково, Коргоркой, одно Забелинское общество — т. е. одну поземельную общину, а самые последние карельские деревни Моклаково и Селище — Селищенское общество. В конце XIX в. в Забелино (zábil'n'ä), старопоселенческой деревне правобережья Чагоды, в силу расположения на перекрестке дорог, одна из которых — волостной тракт, находилась земская станция, две мелких лавки, а также земская школа. Один конец (nökkä) деревни назывался *хромой* — «все хромые жили». В центре деревни была *мирская* часовня св. пр. Илии, вторым часовенным праздником была Параскева-Пятница.

В Забелино полнее, чем в других деревнях, сохранился старый жилой фонд конца XIX — начала XX вв. — архаичные четырехкамерные постройки. Преобладающее число жителей в начале XX в. было старообрядческим; известные роды — Ерошенковы, Филипповы, Терентьевы, Померанцевы, Рогалевы, Берленковы, Осиповы, Брянцевы. С конца 1980-х гг. Забелино становится конфессиональным центром, благодаря деятельности небольшой социовозрастной группы староверов, исполняющих таинства крещения и исповедования, поминальные требы и службу¹⁷.

Две небольшие новопоселенческие, т. е. второй волны карельского заселения, деревни Новинка (novinka) и Дубровка (dubrova) разделяет лишь Черный ручей (müšta oj'a). Местные жители, рассказывавшие, что вокруг «поля — плохие, кочковатые, не поля — поляночки, покосов не было, ходили аж до Буяна — это 20 км», считают это доказательством позднего образования деревень и сравнивают с Забелино, которое «на хорошем месте стоит; они раньше приехали»¹⁸. Малопродуктивность земледелия обусловила развитие крестьянских ремесел — кузнечного и плотницко-столярного, средоточием которых были деревни Новинка и Дубровка. В обеих деревнях до сих пор сохраняется беспорядочная планировка — «улицы кривулем, кто где вздумал, там и ставил» и старинные постройки с самцовыми, а не стропильными перекрытиями. Тупиковое положение в «глухой тайге» было одним из важных территориально-географических факторов стабилизации конфессиональной жизни. Любопытно, что в достаточно тенденциозных материалах Первой переписи 1897 г. на территории Тарантевской волости указан только один молитвенный дом — в Дубровке. История местного старообрядчества подтверждает как факты утаивания местонахождения моленных, так и их миграцию в силу различных обстоятельств. Современные жители округи не помнят о моленном доме в Дубровке, на их памяти таковой находился в деревне Новинка до середины 1980-х гг., пока были живы книжницы-сестры Бириновы. Фамилия Бириновы/Биричевы принадлежит к старым родовым кланам наряду с Кругловыми, Плоскиными, Богдановыми, Князевыми, еще в 1940-е гг. были живы представители рода Рябиничевых — карельских первопоселенцев.

Деревня Моклаково/Моклоково (móklokoiva), расположенная на правом берегу Чагоды и к северу от Забелино, — самая последняя деревня, происхождение которой связывают с первым этапом карельской колонизации края. Как и Забелино, она была создана на месте средневекового селища, что подтверждает наличие моклаковского *жальника* — единственного в правобережной части западного ареала расселения карел¹⁹. Вокруг жальника образовано кладбище — *роща* с деревянной часовней св. ап. Фомы; время возникновения кладбища не установлено, в последние десятилетия XX в. на нем хоронили и староверов, и мирских из Забелино, Новинки, Дубровки и Селищ. До войны 1941–1945 гг. в деревне действовал моленный дом, при котором жили *книжницы* — сестры Прасковья и Наталья Кирилловы, сосланные, по местному преданию, в Сибирь. Подавляющая часть деревенских жителей в тот период были староверами по рождению. Именно здесь, в Моклаково проходила граница старообрядческой территории, природным воплощением которой являлась река Чагода,

в живой, проточной воде которой до сих пор осуществляется, как и столетия назад, старообрядческое таинство крещения и перекрещивания взрослых из *мирских*. Жители деревни входили в один брачный круг с Забелино, Новинкой и Дубровкой, т. е. совпадающий с кругом одного моленного дома и общего кладбища, хотя в течение XX в. наблюдалась деформация этих связей под натиском резко менявшихся социально-политических установок в государстве. Население этой коренной старообрядческой деревни, насчитывавшей в 1910 г. 291 человек, понесло самый значительный урон в 1930-е гг., когда были разорены и высланы самые зажиточные семьи и роды. По материалам похозяйственных книг на 1989 г., в деревне жило 14 человек, из них 12 карел²⁰; сохранились следующие старые фамилии — Кирилловы, Макаровы, Большаковы, Хоничевы, Говоровы.

На противоположном — высоком левом берегу реки Чагоды находится единственное карельское село Селище (selis's'ä). Относительно закрепления за названием поселения термина, обозначающего его тип — «селище» и «пустошь», И. И. Муллонен на материалах вепсской ойконимии предположила связь с тем, «что на некоторых из пустошей и селищ могли со временем возродиться поселения; освоение земли здесь было сопряжено с меньшими трудностями, чем при разработке новины»²¹. Карельские данные вполне подтверждают сказанное. Мигранты нашли здесь запустевшие, покинутые русскими крестьянами малодворные деревни, ставшие селищами.

Местное предание отчетливо сохранило историю образования современного села. В конце XIX в. здесь находились погост Селище (8 человек) и одноименное село (232 человека). Современная планировка деревни состоит из двух перпендикулярных друг другу улиц, большая из которых идет вдоль реки, зафиксировано четыре конца (pöikka) деревни, каждый из которых имеет свои названия и, разумеется, историю. Само Селище, вобравшее в XX в. погост, пошло, как говорят местные уроженцы, от первой *породы* — дедушки Самсона (фамилия Самсоновы была изменена на Писаревы, т. к. кто-то из семьи длительное время был волостным писарем). Еще до Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. существовали часовня и кладбище погоста. Скорее всего, эти сведения территориально сближают погост и село, а кладбищем называют жальничный могильник, расположенный в 6 км от Селища в урочище Опоки, что подтверждает следующая информация: «очень старое кладбище в деревне Опоки — лет 500». Другой конец села, рядом с погостом — «Кондрат», образовался в результате переселения жителей соседней деревни Кондратьево, а конец «Зарубецкие» (от «зарубежные»? — О. Ф.) — «не наши были; кто они, откуда пришли?»; сюда же, якобы, местный помещик — *якоревский*

боярин переселил полностью жителей русской деревни Ягорево, находившейся неподалеку. В списке населенных мест конца XIX в. эти деревни отсутствуют. Деды современных информаторов рассказывали, что дома переселенцев чрезвычайно удивили местных, т. к. были с волоковыми окнами и топились по-черному. Переселенные из деревни Ягорево «русские женились на карелках».

Название четвертого конца (северного) — «мещанский» объясняют тем, что здесь селились русские *нищенки*, *милостяжки* ²². Несколько позднее мы вернемся к этому внутридеревенскому микротопониму, т. к. он не единственный в округе и не случайный.

В центре села до 1930–1940-х гг. стояла церковь во имя Донской иконы Божьей Матери, построенная некими зажиточными местными крестьянами по обету на месте сгоревшей до этого старой церкви, рядом находился колодец, называемый *донской*. Вода в нем обладала целебными свойствами, которые усиливали с помощью ритуального переливания через дверную скобу, после чего использовали для лечения глаз.

Население Селищ в своем большинстве было православным, а храм, построенный, согласно документальным свидетельствам, в XIX в., был основан на старообрядческой в то время территории и освящен как единоверческий. Из-за конфессиональных различий жители Селищ и Моклаково, состоявшие в одной поземельной общине и географически разделенные лишь мостом через Чагоду, не заключали между собой браков. Здесь фиксируется другой, отличный от всех карельских деревень фонд фамилий, часть из которых — производные от карельских имен и прозвищ. Село и сейчас называют *Китай* из-за необычно большого числа жителей и из-за их «разноязыкости». Выделяют неких *тульских*, перевезенных на рубеже XIX–XX вв. тихвинским помещиком Светловским из-под Тулы — *Туловы*, других уездов Новгородской губернии; в частности, в семье Крутецких помнили, что их предки были переселены из Боровичского уезда Крутецкой волости деревни Покрома ²³.

Идея границы на уровне отдельного поселения выражена структурой, стремящейся к замкнутости — в идеале это круг; устойчивость прослеженной на ряде деревень беспорядочно-круговой застройки; наличие в деревне центра, как правило, сакрального (часовня, *моленная*) и социального (земская станция, школа, лавки), обязательность деревенских ворот, закрытых в любое время суток. Приведу любопытный пример из опыта полевой работы у тихвинских карел; он демонстрирует глубинность представлений о «закрытости». Когда члены экспедиции (О. М. Фишман и Д. О. Цыпкин) впервые пришли в деревню Дятелка, пришлось после открытия жердевого забора остановиться на некоторое время для выяснения отношений с подошедши-

ми из деревни жителями. Одна из них всем своим вызывающим поведением и резкими словами пыталась воспротивиться нашему входу в деревню; узнав, кто мы, она хотела как бы откупиться от нас — чужих, даря глиняные горшки, сохшие здесь же на изгороди. Вначале мы восприняли это как курьезный случай, но годом позже выяснилось, что охранявшей от посягательств чужих родную деревню была известная колдунья Е. В. Иванова (см. гл. 4).

Русские названия деревень бытуют в фонетически адаптированном виде. Эстонский лингвист Я. Ёйспуу полагает, что карельские деревни названы в основном по именам собственным (Климово, Коростелево, Логиново, Моклаково) или нарицательным (Дубровка, Дятелка, Новинка, Селище) ²⁴. Предложенный перечень нуждается в некотором уточнении: так, название Корыстелево/Коростелево (по списку 1897 г.) явно происходит от русского 'коростель' (вид птицы), а топоним Селище от типа сельского поселения 'селища'. Кроме того, все эти названия не собственно карельского происхождения: как было установлено ранее, часть из них — старые топонимы, унаследованные переселенцами от русского населения, остальные, хотя и обозначают поздние, образованные на новых местах карельские поселения, также русского происхождения. Авторские полевые материалы позволяют уточнить истоки других наименований, интерпретированных Я. Ёйспуу в соответствии с данными В. Д. Рягоева, которые не являются исчерпывающими.

Итак, западная, точнее, северо-западная граница группы, складывавшаяся в первые десятилетия после переселения в XVII в. как зона исключительно природно-хозяйственного внедрения и освоения, со временем — в XIX в. во всяком случае — приобрела черты этноконфессиональной границы со своими центрами «стягивания» разноконфессиональных святынь.

Двумя основными факторами для создания поселения были наличие пригодных пашенных, сенокосных и пастбищных земель, которые, как правило, соответствовали угодьям позднесредневековых поселений, и освященность этих мест реальными и легендарными свидетельствами. Совокупность «человеческого» и «сакрального» факторов пространства или же наличие последнего (кладбище предков, аборигенов и т. п.) носит универсальный характер. Принцип хозяйственно-сакральной преемственности отчетливо просматривался и в карельской поселенческой системе: деревни первой волны переселения были построены на месте или рядом со средневековыми жалничными захоронениями (Моклаково, Коргорка, Логиново) ²⁵. Тот же принцип использовался и в XIX–XX вв. при создании деревень (Коростелево, Дятелка) и при переселении на хутора (Йованча, Солмов, Косогоры и др.). В народной памяти отчетливо сохранились названия

деревень, которые были здесь до «Литвы» или во «времена Литвы» (предков), а ныне сохранились как сельскохозяйственная топонимика: «ранние люди» жили в Лубенихе, Мартыново, Горке, Присое, Жарово, Поделье, «на этих полянах находили, когда пахали, жернова для размола, куски жженого железа»²⁶. С *Литвой* связаны и названия пашен, пожен, курганы, сопки, кладбища-жалньники.

Согласно местным преданиям, вторая волна переселенцев вынуждена была двинуться в северо-западном направлении по верхнему течению Чагоды, и здесь естественной преградой для дальнейшего освоения стали непригодные для земледелия болота и *глухая тайга*. Именно в этой зоне фиксируется основной, а в ряде позиций и преобладающий над славянской, пласт карельской микротопонимики.

Исследователями выявлено, «что подавляющее большинство топонимов вызвано к жизни потребностями небольшого коллектива, численно и территориально ограниченного (обычно жители одной деревни, одного куста деревень»²⁷. Оценка переселенцами физико-географических условий новой родины, как близких Карелии, способствовала использованию карельской лексики для обозначения нового пространства. О сохранности понятия 'бор' (kangaš) — хвойный (преимущественно сосновый) лес, расположенный на высоком сухом месте — свидетельствует то, что это лексема употребляется для наименования окрестных лесных массивов. Таким образом выделяются хвойные леса около деревень — *dubro'van kangaš* (дубровинский бор), *moklokovan kangaš* (моклаковский и т. п., в то время как лиственные леса названы по преобладающей породе деревьев: *koivikko* — 'березняк', *gano vičča* < *gano* — имя собственное/прозвище + *vičča* — 'лозняк', *haavikka* — 'осинник', *terikkö* — 'ольшанник', *gaajikko* — 'ивняк' и т. п.

Основа местной гидрографической номенклатуры в зоне карельского расселения — безусловно русская²⁸. Бассейн реки Чагода (*čuagoda*) с левыми притоками — рекой Тушемелька (*tušemel'ka*), рекой Пчелинка (*čelinka*, *čel'inäp'e*), рекой Ветка (*vietka*); правыми притоками — рекой Корзовка (*korzovka*) с впадающим в нее Белым ручьем (*valgi oja* — пер. с русского), а также Забелинский ручей (*zabil'nän oja*); лесная речка Линенка (на картах конца XIX в. — Ленинка) и протока Узменка, соединяющая так называемые Горские озера. Наряду с этим, в западной части карельского ареала имеются карельские топонимы с основой на -oja: *larši oja* — 'детский ручей', *mušta oja* — 'черный ручей' (может быть, это калькированный перевод с русского), *vilu oja* — 'холодный ручей', *ihoп oja* < *iho* — 'лицо', *huoba oja/gučša*. Изредка используется слово *jovut* — 'речка'.

«Анализ гидронимов показывает, что название ручьев, ламб, озер и болот у тихвинских карел имеют, как правило, прибалтийско-фин-

ский облик». Этот вывод эстонского коллеги Я. Ыйспуу можно принять с серьезной территориально-ограничительной поправкой — в окрестностях Селищ (где и был собран материал эстонскими лингвистами и большая часть топонимов В. Д. Рягоева) и соседних деревнях западного ареала расселения карел, т. к. в целом «лингвистический ландшафт» носит явно славянский характер.

В номинации озер также преобладают русские географические термины, калькированные в карельском языке по типу *bigovan järvi* — Бирючовское озеро; известно 16 подобных топонимов и только несколько названий глухих лесных и болотных озер к северу от *Глухой Корелы* имеют карельское происхождение с детерминантами -järvi и -lambi. Это *šuojärvi* — 'болотное озеро', *mado järvi* — 'змеиное озеро', *raida järvi* — 'ивовое озеро', *ahven lambi* — 'окуневое озеро', *löttö lambi* — 'лягушачье озеро', *püörükkä lammut* — 'кругленькое озеро'. Карельский гидроним *lammijärvi*, в русском варианте «Ламбушка», зафиксирован на волостной карте XIX в.; отмечу при этом, что термин не встречается в русских говорах Новгородчины, в отличие от Русского Севера, где он был заимствован из прибалтийско-финских языков, как установлено исследователями, в конце XIV в.

В карельских диалектах лексема *lampi*, *lambi* означает «небольшое лесное, обычно непроточное озеро. <...> в вепсском языке указанный термин отсутствует»²⁹.

Типично карельской гидронимной топоосновой является и -lahta — 'залив', которыми обозначены два промысловых участка на озере Струпино: *smolo lahta* (< *smolo* — прозвище) и *krimskoi lahta* (< *krimskoi* — прозвище, перешедшее в фамилию). Другой устойчивый карельский детерминант -šuo — 'болото': *ala šuo* — 'нижнее болото', *korbi šuo* — 'дремучее, глухое болото', *guožmi šuo* — 'ржавое/рудное болото', *kuortan šuo* — 'сметанное болото'.

Итак, тихвинские карелы сохранили основной пласт собственных гидрографических топооснов, таких как -jogi, -oja, -järvi, -lambi, -lahta и -šuo, позволивших создать локальную микротопонимическую систему, не просто отражающую особенности местного «водного» ландшафта, но придающие ему карельские, стало быть, узнаваемые черты. Вбирание в собственную культуру и переосмысление новых географических реалий прослеживается на превращении лексемы -jogi в географический термин. Так называют только Чагуду, которая приобрела тем самым символическое значение «Реки», давшей начало новой жизни и ставшей основой мироустройства переселенцев.

Для называния возвышенных мест, расположенных рядом с деревнями, карелы Тихвинщины используют ныне русский термин «гора»; как правило, так именуют места молодежных игр и гуляний.

Жители деревни Логиново ставили качели на Пасху на 'змеиной горе' (mado gora), а забелинская молодежь — на 'боровой горе' (kapgahan gora), т. к. она находилась в лесу, здесь же жгли масленичные костры. Известны и такие орографические топонимы, как janis' gora — 'заячья гора', limmukon gora — 'костениковая гора'³⁰. Сухие возвышенные участки в лесах и на болотах назывались šuari — острова: šuošuari/zimn'ikkan šuo — 'болотный остров', mado šuari 'змеиный остров', hirvi-šuari — 'лосиный остров', расположенные в одноименных урочищах³¹.

Сохранение, по мнению карел, прежнего типа хозяйствования актуализировало архаичную часть топонимической модели, связанной с подсечной системой земледелия. Известны следующие топонимы и лексемы: huhta, huuhtu, razi, niemi; -aho, -nurmī, -peldo. Сопоставим значение приведенных лексем в диалектах Карелии, Тихвинского и Тверского края³².

Лексема 'aho' в собственно карельском и ливвиковском диалектах — 'бывшая подсека, пожога, т. е. заброшенный, оставшийся незасеянным на протяжении нескольких лет, заросший травой и смешанным лесом участок земли; поле, поляна; сосняк; низина, поросшая хвойным лесом и мхом; безлесное или поросшее редким лесом неплодородное место'³³. У тихвинских карел употребительнее понимание этой лексемы как «поляна, открытое место в лесу, пустошь»: vuosiin aho — пустошь в лесу около деревни Селище, korgie aho — 'высокая' пустошь в окрестностях оз. Липнево, šuuri aho — 'большая' пустошь в 3–4 км от деревни Селище и др. Вместе с тем, названия конкретных топонимов свидетельствуют об их первоначальном осмыслении как «подсека», «пожог», что совпадает с известным в Карелии: koivikko aho — 'березовое поле', haavikko aho — 'осиновое поле', kivikkoaho — 'каменистое поле'. Подтверждают это и места расположения топонимов с основой -aho вдали от деревень, в отличие от полей (peldo), находящихся рядом с деревнями. О частичной утрате значения говорит переход двух топонимов с основой -aho в географические термины. Один из них huhta — «скот гоняли в Хухта — поляночка такая»³⁴. Huhta, huuhtu, huuht — в диалектах Карелии и финском языке обозначает подсеку в хвойном лесу, в отличие от лексемы kaški, kaski — подсека в лиственном лесу³⁵.

Второй термин, ставший топонимом, razi — «часть пашни у деревни Бирючово, вырубка». Лексема razi известна в карельских диалектах и вепском языке, где понимается как «подсека, оставшаяся неспаленной, лес с большим количеством вырубленных или упавших деревьев». Для сравнения укажем, что в говорах тверских карел razi — это «густое мелколесье, мелкий густой лес с обилием валежника».

Топооснова -nurmī — «луг, покос, залежь», как и -aho, очень продуктивна в образовании микротопонимов в карельском языке, в том числе и у тихвинских карел. В названии лугов отражены местные природные реалии: mättähikku nurmi (от mättähikku — 'кочкарник') — 'место, покрытое кочками'; čilahikko — 'крапивник'; valgiešavi — луг 'белая глина', mägä nurmi — 'сырой луг'. 'Nurmī' в значении 'залежная земля' является эквивалентным русскому *лядина*; в их числе — z'imn'ikka nurmi и d'emšinää nurmi около Бирючово и Коргорки, bajärin nurmi — 'боярская залежь', oncifor'ovaa karpan nurmi. Те из них, которые находились далеко в лесу, назывались «лесными» (mešša nurmet), в отличие от ближних — домашних покосов (kodi nurmet) на заливных лугах около озер, реки Чагоды и ее притоков. В подобном разделении очевидна конкретная локальная система землепользования, когда собственные крестьянские наделы, в отличие от помещичьих, зачастую находились в отдалении от деревень на 1–10 и даже 15 км, кроме того, таким «словесным» образом маркировалось домашнее — свое и лесное. В соответствии с этим, только поля рядом с деревнями назывались peldo: časoonaa peldo — 'часовенное поле' у Бирючово, vietka peldo — поле на реке Ветке, uz'mina peldo — между Коргоркой и Бирючово в урочище Узмень, ogorodo peldo — 'огородное поле', kivikko peldo — 'каменистое поле'. Многие поля назывались по именам владельцев: mikki peldo — 'никитино поле', stöpo — 'степаново поле', arhipan peldo — 'архипово поле'³⁶.

Сенокосные и пастбищные угодья зачастую совпадали и, если они находились в пойменных зонах рек, озер или в лесных логах, для их обозначения использовали топооснову -niemi — «мыс, участок земли, глубоко вдающийся в лес или окруженный водой»³⁷, или русский термин *лог* (loga): zabiln'an niemi — 'забелинский лог', šuvä loga — 'глубокий лог'. В ряде случаев отмечен переход лексемы -niemi в самостоятельный топоним (niemi у деревни Толсть и деревни Коргорки).

Наряду с уже упомянутыми русскими географическими терминами, обозначающими сельскохозяйственную деятельность: *лог*, *лядина*, тихвинские карелы использовали такие, как *полянка*, *пустошь* (puista), *поле*; они преобладали в восточной части заселения.

Сопоставление карельских топонимов показало смысловые сдвиги, произошедшие в языке тихвинских карел, примером тому могут служить переходы топооснов в топонимы, синонимия карельских и русских лексем по отношению к одним и тем же объектам (mägä nurmi = mägä lädina; logi = nurmet и др.). И, вместе с тем, пример географической лексики тихвинских карел подтверждает вывод А. А. Потемни, сделанный им в статье «Язык и народность», опубликованной впервые в 1895 г., о том, что «лексическая сторона языка наиболее способна

без перерождения выдерживать напор внешних влияний»³⁸ — в нашем случае она не просто сохранилась, но была активно использована для обживания нового природного пространства, обозначив в нем, к тому же, сходство и аналогии покинутым местам обитания — «леса, озера как в Карелии».

В целом объем, характер и тип топонимов западной части — *Карелы*, хотя и представляет собой позднее и очаговое явление, говорит о принципе достаточности освоенной территории, соотносительности этих топонимов с основными историко-культурными характеристиками карельской традиции и достаточной природоукорененности.

Об «островном» типе самоизоляции тихвинских карел свидетельствуют замкнутые круги деревенских, проселочных и лесных дорог.

Дороги (*dogogat*) носят местные названия в зависимости от направления и конечного пункта назначения — это общепринятый принцип именования: *šuošuarin dogoga* — «болотная дорога», *orokan dogoga* — дорога на Опоки, *mäcinan dogoga* — дорога на деревню Мячино и т. п. Все они образуют круги, связанные друг с другом и образующие внутриволостную сеть с тупиками на северо-западе в деревне Селище и юго-западе в деревне Дубровка. Один круг объединяет карельские деревни левобережья Чагоды (Селище — Якорев — Коргорка — Бирючово — Толсть — Курята — Логиново — Дятелка), другой — периферийные деревни левобережья (Селище — Якорев) и правобережья верховьев Чагоды (Моклаково — Забелино — Новинка — Дубровка) с соседними русскими деревнями, лежащими ниже по течению (Белый Бор — Турандино) и выше за пределами волости (от Моклакова через деревню Буян; от Быково на озеро Струпино к деревне Фомкино; от Забелино на Мячино — Прудичи — Смердомлю)³⁹.

Тупиковость дорог у деревень Селище и Дубровка подтверждает поздний характер их формирования, расположение же Забелино на перекрестке четырех дорог, три из которых *вековечные* (на Буян, Струпино и Белый Бор), указывает на старопереселенческий — ранний этап заселения и на возможные пути карельской миграции, идущие с севера и востока волости через Суглицкий и Георгиевский погосты и с запада. Последний представляет собой известный водный путь, соединяющий реки Балтийского и Верхневолжского водоразделов через верховья рек Сясь с Воложкой, где у деревни Мозолева пролегал древний волок в Чагоду. По писцовым книгам XVI–XVII вв. он назывался «погост на Волоку» или погост Волокославский⁴⁰. О существовании этого пути через *puavloka* — Волокославское отчетливо знает старшая часть мужского населения и сейчас⁴¹.

О старопоселенческом происхождении ряда карельских деревень, а точнее, о заселении первой волной карельских мигрантов прежних

русских деревень говорит расположение их на *стародавних* дорогах, связующих с Устюженским и Тихвинским почтовыми трактами⁴². К числу таких деревень относятся карельские деревни Городок, Бережок, Утливо, Толсть, Забелино. В частности, такими дорогами могли быть и *зимники* — дороги или просеки в лесу, ведущие через болота и потому используемые только зимой⁴³, например, от деревень Толсть и Селище к Утликову или от Забелино через урочище Опоки до Тихвинской дороги⁴⁴.

Вдоль постоянных волостных дорог расположены местные святыни: часовни и рощи, исключением является тупиковая дорога до Дубровки. Сама дорожная система заключена между двух православных храмов Озерова и Селищ, которые, как форпосты на границах со старообрядческим миром, обозначают его пространственные начало и конец.

Проселочные и лесные дороги вели к местам хозяйственных угодий — подсекам, пастбищам, лугам, рыболовным озерам, охотничьим заимкам, местам заготовки леса, поделочных древесных материалов, глины и т. п., обозначая тем самым карельскую природно-хозяйственную территорию.

На северо-западной окраине карельского расселения, где не было русских деревень, до административной границы Тарантаевской волости располагались (как, впрочем, и сейчас) значительные безлюдные пространства лесов, болот, озер. Сюда, за 20 км, ходили «гнать подсеку (*kaški*)» жители забелинской округи⁴⁵. Подсеки зачастую бывали на расстоянии 15 км от деревни, «так что не проехать и урожай носили на себе»⁴⁶; скот пасли за полем Хухта у озера Струпино. «Места здесь — дорог не было, кругом болота клюквенные до Новгородской и Вологодской областей», — рассказывал современный житель деревни Новинка⁴⁷.

Анализ дорожной волостной сети свидетельствует о концентрации ее ядра на востоке, около старого погоста в Озерово и волостного правления в Клецке (имение Тарантаево), откуда самая дальняя дорога к верховьям Чагоды шла, видимо, через Турандино, Белый Бор на Опоки. С XVII в., после литовского разорения, по мере заселения и освоения этих земель карелами, началось обновление и формирование новой дорожной сети, не всегда, естественно, соответствующей прежней, более разветвленной, органично дополнившей старую систему и соединенной с восточной частью. Принципу замкнутости и дополненности карельских дорог вполне отвечает тот факт, что за пределами карельского локуса находились и крупные местные ярмарки.

Сравнение сформировавшейся карельской поселенческой структуры (в первую очередь, созданных переселенцами новых дере-

вень — Дубровка, Новинка) с основанными в XIX в. (Дятелка, Коростелево), с хуторскими поселениями XX в. и старыми русскими деревнями позволяет выдвинуть предположение о предпочтительности и преобладании прибрежного типа расселения и поселений. Не случайно в рассказах о выборе места для устройства деревни, установки часовни всегда говорится о воде; удобным местом считается место около реки или озера, а неудачное расположение вдали от того или иного водоема объясняется фактом позднего переселения, когда пригодные для земледелия и рыболовства места были уже заняты первопоселенцами.

Современная организация внутридеревенского пространства отражает эволюцию круговой застройки, когда в центре находилась часовня (Толсть, Забелино, Моклаково (?), Селище), вокруг — усадьбы с жилыми и хозяйственными строениями, а бани (külot), амбары (peldo aittat) и риги с гумном (riihizet) выносились на разные концы деревни. Бани — вдоль берега реки или озера, а амбары, не случайно в дословном переводе с карельского они обозначают «полевые клетки», образовывали отдельные улицы (piha) в поле за деревней или в прогонах для скота (kujo) (Логиново, Толсть, Забелино, Новинка, Дубровка, Селище, Моклаково). Последние риги и амбары бытовали еще в конце 1960-х гг.

Система заселения иллюстрирует совокупность отражаемых ею культурных противостояний на уровне внутригрупповых отношений: старо- и новопоселенцы, и внешних: старообрядцы — православные; а т. к. в числе последних были наряду с русскими карелы, то и здесь проявлялся третий — этноконфессиональный уровень различия, пронизывающий и системообразующий собственно карельско-старообрядческую традицию.

Карельская локальная группа формировалась в рамках одной административной и церковной единицы — Озеревского Георгиевского прихода и Тарантаевской волости Тихвинского уезда, составляя его преимущественное большинство. Со временем карелы заполнили автономную и слабо обжитую западную часть волости, где продолжалось хозяйственное освоение территории. Именно западная географическая граница группы совпадала с административными границами волости. В восточной же части волости были сосредоточены органы волостного правления и центр прихода. Здесь преобладали русские деревни и проходила этническая граница между карелами и русскими. С течением времени она менялась, но всегда была реально ощутима, напряжена и подвижна. Русифицировались в первую очередь деревни этой восточной части волости. С XVIII в. в пределах прихода складывались два полярных этноконфессиональных локуса: восточный и юго-восточный — православный, русский, и западный — старообрядческий, карельский.

«Любое освоение пространства означает его „культурную“ сакрализацию, т. к. и природное пространство имело в глазах местных насельников *естественно*-сакрализованное значение типа „чужое“, „нечистое“ и т. п. место. В результате культурной сакрализации такие места приобщались к миру человека, но лишь отчасти, оставаясь во владении сверхъестественных сил»⁴⁸. Таковыми у карел были находившиеся в ведении «старших, средних и младших хозяев»-духов — покровителей поля, воды и леса. Лес персонифицировался как кормилец, хранитель лесных даров, недаром начало и окончание сбора ягод, грибов, трав и растений отмечалось женским населением молитвенным обращением к «лесу-хозяину». Отчасти эта традиция существует и поныне: «Молишься. На четыре стороны кланяешься лесному царю, лесной царице и к р и ч и ш ь: „Прощай, мой желанный лесик. Походила я все летние. Поди знай, буду [ли] еще. Спасибо тебе за ягоды, за грибы, за воздух, за все“»⁴⁹. Лес наказывал и оберегал, заманивал, держал и отпускал охотников, пастухов, лесников. В лесу жили проклятые родителями дети, здесь находились дома лесных хозяев.

Пространство леса, как и поля, дороги заполнено и закреплено культурой речи, пения, крика. Это мужские и женские мелодии-сигналы — ауканья, пастушеские лесные напевы, имевшие не только коммуникативные функции, но и обережные. Сошлюсь на материалы Северо-Запада, тщательно собранные и впервые проанализированные М. А. Лобановым: «Вошедший в лес должен время от времени подавать голос, чтобы заявить о своем присутствии постоянным обитателям и отпугнуть их»⁵⁰. Для вызывания хозяина леса, для общения со сверхъестественными силами использовались бестекстовые напевы в сочетании с текстами заговоров. По словам карельских и русских женщин, в лесу можно было *голосить по своим горям*.

До Вознесения на опушке леса звучит пасхальный тропарь «Христос воскрес из мертвых» — «все трендят „Христос воскрес“, не улетит пока. После Вознесения это не поют, грех»⁵¹.

Сакральное пространство Корелы уплотнено, насыщено и сочетает в себе разные уровни, порой трудноразличимые, и все-таки тот же лес, как и повсюду в лесных районах России, был еще и пустыней, прибежищем для людей духовно взыскующих. Известно, что в лесу около деревень Бирючово и Толсть в середине XVIII в. скрывался тихвинской расколоучитель Фадей Иевлев. А в начале XIX в. в лесу около деревни Утликово двумя карельскими иноками был создан скит.

Особую сакральную роль до сих пор выполняют три сосновые *рощи*: одна из них — на месте старообрядческого самосожжения, где произошло явление Креста Господня и была затем построена часовня (Бирючово). Согласно преданию, человек, покусившийся на одну из

сосен в *роще*, был наказан увечьем. Так же называют подобную ей группу из 10 сосен на возвышенном месте в 150 м от деревни Коргорка, к юго-западу по отношению к дороге, у которой она находится⁵². Третья фиксируется как топоним Роща Волока / Волоковая роща, иначе говоря, «кладбище деревни Волок» — на месте несуществующей деревни в 2,5 км к востоку от Коргорки. Легендарные предания объединяют две последние *рощи* и связывают их не с находящимися здесь жальничными могильниками, а с некими *спасающимися* и здесь же захороненными иноками. В этих преданиях отражен более поздний — собственно старообрядческий пласт представлений о святости места через иноческое и мученическое посредничество.

Использование по отношению к этим объектам термина *роща* говорит о множественности его сакральных значений. В целом, все *рощи*, включая и кладбища, будучи результатом человеческого воздействия на природное пространство, превращались в силу разностадийных мировоззренческих толкований в мощные сгустки маргинальных локусов священного с видимыми и невидимыми границами, явными и тайными проявлениями, пульсирующими в зоне порогового общения с миром ушедших — первонасельников, предков, родственников⁵³. Отсюда проистекает некоторая общность ритуальных действий и поведения человека на кладбище и в священной роще: запрет на любую порчу и жертва в виде денег и тканей — лент, тряпок, завязываемых на ветках, во избежание несчастий. Мотивация возмездия одинаково звучит в быличках о поругателях священного или святого, будь то кладбище, роща или часовня.

В 1990-е гг. мною было зафиксировано явление регенерации поминального поклонения лесу. Речь идет о моклаковском боре — *moklovakovan kangaš*, расположенном вдоль дороги между забелинскими полями и моклаковским кладбищем. На ветках старых и молодых сосен у дороги и в отдалении от нее были повязаны разноцветные капроновые ленты. В ответ на расспросы женщины рассказали о трагической гибели во время охоты в этом лесу молодого человека; родители юноши повязали на ветке большой придорожной сосны цветные ленты, и вскоре после этого такие же были укреплены на ближайших деревьях. Приведенный пример можно было бы рассматривать как вторичный и поздний, если бы не одно немаловажное обстоятельство. Жители близлежащих деревень, возвращаясь с моклаковского кладбища после похорон, обязательно стучали по стволу какого-либо дерева моклаковского бора. Считалось, что в этом случае *raha hengi* — «нечистый дух» не будет причинять беспокойств и тревожить живых⁵⁴. Подобная включенность соснового бора и отдельных деревьев в реальное и условное пространство поминальной обрядности характерно для прибалтий-

ско-финских народов. Э. А. Вольтер в статье «Крестовые сосны (*risti petajää*)» приводит убедительные тому примеры, собранные в северной Ингерманландии и Выборгской губернии⁵⁵. Ввиду исключительной важности информации позволю себе пространные выдержки из публикации известного исследователя. В частности, в окрестностях Куоккалы (совр. Репино в Ленинградской области) были известны две сосны, стволы которых иссечены крестами. «Насечки эти, — писал Э. А. Вольтер, — делаются при совершении обряда изгнания духа смерти (разрядка моя. — О. Ф.) во время похорон. В старину <...> близ этих сосен останавливалось похоронное шествие для отпевания и насечения знаков креста на дереве». В других случаях к соснам прикрепляли дощечку с именем умершего или изображением креста (приходы Кивенаппа, Антреа), эти сосны назывались «крестовые» или «общие». На связь сосен с культом предков указывает обычай XVIII в. в финских деревнях прихода Орихвеси бросать зеленые ветки, проходя мимо одной огромной старой сосны; запрет прикасаться к стволу так называемой «честной сосны» в приходе Lemrääla (совр. Лемболово), обычай для невесты вешать «нитки, ленты и куски материй на деревья, растущие вблизи ворот», когда она «впервые приезжала в дом жениха».

О подобном способе общения с предками, как и форме отмеченности пространственно-временных границ локуса жизни — смерти говорят и приведенные выше карельские обычаи. Цветные ленты можно увидеть не только на боровых соснах Моклаково, но и на ветках кладбищенских деревьев и крестах. В недалеком прошлом красные тряпочки и ленты (*punane girpakazet*) вешали парни на столбы деревенских ворот перед уходом в армию, а также на столбы пасхальных качелей⁵⁶.

В истоках поминальной функции соснового бора, расположенного рядом с кладбищем, можно обнаружить и архаичные анимистические представления карел о соснах — вместилищах духа хозяина леса. В фольклорной традиции Карелии он именуется «Сосновица»⁵⁷, т. е. имеет женскую природу; пастухи приносили свои жертвенные обеты перед началом и по окончании пастбищного сезона, раскладывая их у корней или вешая на ветках дерева. Подобная персонификация делала эти деревья священными, в чем мы убедились на финских примерах. Из фонда традиционных представлений карел о почитаемых деревьях тихвинские карелы сохранили в рудиментарной форме культ так называемых «карсикко» (*karsikko*)⁵⁸. После неоднократных попыток узнать, существовал ли обычай обрубать ветки на сосне в знак какого-либо события, от старых *книжниц* в Забелино мне удалось услышать историю о некоем дяде Ване. Дело было до войны 1941–1945 гг., мужик городил *ниву на сучьях*, т. е. ставил изгородь вокруг поля в лесу после пожари, и здесь «на память о себе по дороге на Хухту» (на-

звание нивы) обрубил сосну, которую называют *karži/karžittu ped'äjä*, а по-русски *окарженная сосна*. Термин — собственно карельского происхождения от глагола *karžie* — 'обрубать сучья', 'карзять'⁵⁹. Это значение известно в новгородских говорах⁶⁰ и у тверских карел. Термин *karsikko* в северокарельской традиции возник от глагола *karsie* с тем же значением. Второе название, закрепившееся у тихвинских карел за сосной — «ванина сосна» (*van'än ped'äjä*), очень точно обозначает ее предназначение — память о конкретном человеке, т. е. «именная» сосна. Обычай именных сосен был широко распространен в Карелии и Финляндии, об этом писали многие исследователи.

Среди многоаспектных функций и связей «карсикко», обстоятельно изученных А. Конкка на основании богатейшей авторской информации, собранной им на территории всей Карелии, и опубликованных материалов финских фольклористов и этнографов, остановлюсь на тех, что дают возможность вписать скупые сведения, полученные от тихвинских карел, в общий прибалтийско-финский культурный контекст. Обязательное обрубание «именной» сосны отмечено на перекрестках дорог не только около деревень, где они выполняли обережную роль, но и в лесу, на окраинах старых полей, сенокосных и пастбищных лугов, подсек (как и в нашем случае. — О. Ф.), на перекрестках лесных дорог и троп и их соединении с водными путями, на рыболовных тонях. В этом нетрудно разглядеть функцию «карсикко» как маркера границы личных владений, и несущих сакральный смысл границ полей и лесов, земли и воды. Ссылаясь на ранние архивные и литературные источники, А. Конкка пишет о характерном в прошлом для Восточной Финляндии (карелы и финны-саво) использовании «карсикко» в обрядах инициации — приобщения молодого рыбака и лесного охотника после первых улова или добычи к мужской промысловой артели⁶¹.

Чрезвычайно интересный и сложный аспект, связующий «именную сосну» и человека, возникает после его смерти. В исследовании П. Виртаранта приведен пример, записанный в Калевальском районе Карелии, на который ссылается А. Конкка. Повторю его. Сын, отправляясь в 1914 г. на войну, вырубил на берегу озера в деревне Ювалакша, где был призывной (или перевалочный) пункт, «карсикко» и попросил свою мать: «Приходи к этому дереву, мать; если я пропаду, то дерево это останется в память обо мне». Мать, пока была жива, приходила к этому дереву всегда⁶².

Ту же посмертную память о себе имел в виду и тихвинский карел Иван, когда оставил *окарженную сосну* (*karžittu ped'äjä*) на границе леса и поляны Хухта⁶³.

Мифологические функции «карсикко», обеспечивающие разграничение и общение мира живых и мертвых, наиболее явственно ил-

люстрируются на примере общинных поминальных деревьев, родовых священных рощ и кладбищ.

Роль «карсикко» на кладбищах Карелии и Восточной Финляндии взяли на себя в том числе и могильные столбики и кресты, на которые, как и на ветки «крестового дерева» привязывали ленты, полосы ткани, «ветровые платки» (*tuulipaikat*), полотенца⁶⁴.

Тот же обычай виден в завязывании красных, а с 1980–1990 гг. — разноцветных (в основном розовых и голубых) лент и тряпочек на могильных крестах и ветках сосен в моклаковском бору, столбах деревенских ворот и пасхальных качелях. Общее мифологическое и пространственное назначение реализуется таким образом в отдельных деревьях и любых, условно говоря «пограничных» столбах, в том числе через материал и придаваемый им подчеркнuto антропоморфный облик. Со слов И. М. Крутецкого, столбы для качелей на Пасху деревенские парни делали из *вереса*, как, замечу, и для могильных крестов, т. к. *верес* — можжевельник — почитается *священной древесиной*. (Почитание можжевельника, сосны и ели у всех финно-угорских народов переносилась на их древесину, из которой делали надмогильные и обетные кресты.) В верхней части слегки качелей «вырезали как человека с головой» и завязывали или приколачивали к этим головкам подаренные невестой банты, чтобы они были видны; их оставляли до тех пор, пока качели не разбирали⁶⁵.

Обычай укрепления частей медных складней или деревянных крестов на могильных столбах и крестах старинных и поздних старообрядческих кладбищ А. Конкка связывает с функцией «карсикколаута» — «дощечкой карсикко». Подобная дощечка «с вырезанными на ней инициалами покойного, крестом и другими знаками»⁶⁶ прибивалась к поминальному дереву («карсикко») во время похорон и по дороге на кладбище.

В свете приведенных данных *окарженная сосна* и поминальный сосновый бор в окрестностях Моклаково предстают как реликты целостной системы культа предков, в которой сосне/соснам отводилась роль медиатора между миром людей и потусторонним миром во всем многообразии его проявлений пограничного и кризисного характера⁶⁷. Назову еще один аспект символической пограничности сосны как природного объекта — посвящение «карсикко» на рыболовных тонях св. Петру — «кормильцу»; обетное обращение рыбаков перед «карсикко» к Спасу, Богородице, св. пр. Илье, молитвы-«исповеди дереву» перед смертью. Вот как описывается последняя ситуация у карел-ливиков: «Если последний час застанет вдалеке от населенных пунктов или не будет возможности найти священника, то следует встать на колени под деревом и исповедаться ему во всех грехах. Дерево желательно

найти такое, которое свалено ветром и висит над другим, поскрипывая при каждом движении воздуха. Это-то поскрипывание и услышит „Всевышний“»⁶⁸. Обычай, описанный П. Виртарантой, напрямую перекликается с традицией исповеди — *сдачи грехов* — тихвинских старообрядцев, о которой рассказывала карелка А. Никитина. Учительная литература подтвердила каноничность этой традиции, при всей внешней архаичности обрядовой практики.

В связи с этим вполне органичным для православного населения Карелии, Русского Севера и Северо-Запада является именование и посвящение деревьев тем или иным почитаемым святым-покровителям⁶⁹. К информации о Петровой сосне добавлю сведения о Никольской сосне, росшей недалеко от церковной ограды в одной из русских деревень Ладыгинской волости Каргопольского уезда Олонецкой губернии. Сосна получила свое название от явления на ней иконы св. Николая. «Сосна эта считается священной, и никто из жителей не дерзает не только срубить ее, но даже сломать ветку; она громадной толщины (около полутора аршин в диаметре), наверху двойная»⁷⁰. Согласно местному преданию, под ней находился клад.

Подобное замыкание в одном сакрально-природном объекте столь множественных и разнящихся по происхождению мифологических и мистических ролей дерева выросло на сочетании древних прибалтийско-финских и поздних христианских представлений о духах — хозяевах природы, земли, земных недр, об источниках земных богатств и способах их обретения (Божье заступление-дарование, собственный труд, помощь предков-прародителей). Хозяева священных — зачарованных кладов, подобно хозяевам сосен («Сосновицам»), боров, *рощ*, выступают охранителями территории рода, общины, людей живших и живущих, освящают — в узком и широком смысле слова — исторически приуроченные объекты местного ландшафта. Рассыпающиеся в огне или уходящие в землю/воду клады находятся на старых *жальниках*, *печищах* — грудах камней на окраинах подсечных полей, т. е. останках деятельности предков, аборигенов, и становятся зримыми и тайными знаками и символами границ.

О сакральном значении различных природных объектов, выделявшихся из окружающего ландшафта своей «нетипичностью», пишет Т. А. Бернштам в исследовании природно-культурного (сакрального) комплекса Чупрово Пинежского района Архангельской области: «Они получали названия, им отводилась роль в ритуальной жизни коллектива, даже если они не становились так называемым „культовым“ местом»⁷¹. Подтверждением сказанному можно считать Узмень: так называется пойма узкой протоки, соединяющей Коргорское и Бирючовское озера; подобных природно-ландшафтных объектов нет в округе.

Здесь, как бы в центре водного пространства, на границе воды и суши, на небольшой ровной площадке происходил сход *стариков* из карельских деревень в День всех святых. Слово «Узмень» стало наиболее употребительным в данной местности наименованием этого подвижного праздника, тем самым топоним перешел в его название. На мосту, проложенному над протокой, в тот же день устраивались гуляния молодежи. Таким образом *Узмень/Узменка* стала и местом, и временем проведения местного старообрядческого собора (подробнее об этом см. гл. 4). Это ли не пример включения места соприкосновения воды и земли в старообрядческий календарь и соционормативную деятельность?

Приведенные примеры говорят о том, что конкретные объекты обладали функциями и вертикальной границы между миром живых и миром мертвых/предков, между человеком и космосом, и горизонтальной границы между освоенным («своим») и неосвоенным («чужим») пространством.

В карельской микротопонимике не встречается топоним «святой» (*pühä*), но освящение озер, речек, ручьев происходило до совсем недавнего времени в ходе старообрядческого обряда крещения. В деревнях Новинка и Дубровка это был Черный ручей (*mušta oja*), в Забелино — Забелинский ручей; Чагода, Бирючовское, Горское и Толстинское озера для жителей Моклаково, Коргорки, Бирючово, Быково, Толсть, Курята и Логиново. Совершаемое в проточной, живой воде таинство воспринималось местным православным населением как свидетельство поклонения староверов воде. По рассказам, почитаемые в округе каменные кресты «приплыли» также по воде.

Универсальные предания о затонувших колоколах и церковной казне времен литовского разорения выделяют у карел два озера: Струпино и Бирючовское. На первом из них есть Церковный мыс, названный так из-за затопления в озере церковного колокола и казны. На втором озере колокол лежал, якобы, около деревни Быково, и еще в 1930-е гг. дети прыгали с него в воду. А. Т. Шкапина, рассказывавшая об этом, уточнила: «Это было еще когда Литва приходила. Тогда и колокол упал в озеро».

Тихвинский край по насыщенности историческими свидетельствами и памятниками эпохи раннего средневековья — курганами, сменившими их жальничными могильниками (XIII в.), каменными крестами (XIV–XVI вв.), священными рощами, ключами, обнаруживающими преемственную связь с поздними памятниками христианства (часовнями, кладбищами), представляет собой уникальную историко-культурную зону⁷².

Неуничтожимость и сакральная преемственность выразилась в унаследовании карелами старых культовых мест и объектов. Таковыми яв-

ляются лесные заброшенные позднесредневековые кладбища, называемые *жальниками* (*žal'nikka*) или *рощами* (*rošša*). Русские термины используются для обозначения: 1) средневековых кладбищ; 2) старых старообрядческих кладбищ (Логиново, Бирючово); 3) современных кладбищ, образованных, как правило, на окраинах жальничных (средневековых) могильников в течение XX в. (*moklokovat rošša, d'iet'olkap rošša*, турандинская и чистинская *роща* в русской округе). Синонимичным понятию *роща* является у карел русский термин *жальник*. Об этом же говорят словарные материалы Новгородского края. В книге В. П. Строговой читаем: «Жальник — это вид кладбища. Старики говорят, что на жальниках хоронили, делали могилы и здесь же была и церковь, где отпевали покойника. Жальник — место, где находится одна или несколько могил, где похоронены люди в старые времена»⁷³. Наряду с понятием «старое, заброшенное кладбище» существует и другое — «кладбище, где и сейчас хоронят умерших» и «место захоронения умерших без покаяния»⁷⁴. Такого же рода свидетельства приведены в работе Г. Н. Пронина: «<...> на жальниках хоронили самоубийц, утопленников, неверных жен, гулящих девиц и незаконнорожденных детей»⁷⁵. Подобные сведения перекликаются с карельскими данными первой трети XX в. о захоронении под часовнями, в том числе и деревенскими, выкидышей и некрещенных младенцев⁷⁶. Ценность подобных материалов в том, что они обозначают преемственность между местами захоронения в жальниках легендарных предков и погребения некрещенных детей, возвращаемых тем самым в мир умерших прародителей.

Еще одним звеном в сакральной преемственности кладбищ-жальников, уточняющем ее направленность, является уже выявленное ранее представление о захоронениях предков как захоронениях Литвы: «Это Литва похоронена» / «Забудущие люди хоронили — Литва». Поминание *забующих-забыдующих* родителей происходит на всех ныне действующих кладбищах не только в поминальные дни, но и в престольные праздники⁷⁷.

Еще в 1920-е гг. известный исследователь края В. И. Равдоникас писал, что именно в Тарантаевской волости «сохранился обычай одевать на каменные кресты в жальниках и часовнях „особые рубашки“». Об этом же писал Н. К. Рерих применительно к Боровичскому уезду: «В большинстве случаев при жальнике находится часовня, или если часовни и не имеется, то все-таки по определенным дням совершается панихида по „забующим родителям“»⁷⁸.

Представления о *жальниках-рощах* как местах обитания предков или аборигенов излагаются в быличках о кладках. Наибольшее число их связано с жальничными могильниками в Роще Волока и Урочище Опоки. Последнее расположено в 6 км к северу от Селищ на берегу р. Пче-

линка и известно местным карелам как *сердитое кладбище* — *šiemūkaš roššan'e* деревни Опоки, под каменными плитами которого зарыто золото. Одному мужчине во сне было указано точное место кладки. «Отправившись в *рощу* и подняв плиту, он ничего там не обнаружил и давай ругаться и материться. Насквернословил — замолк он. Вернулся домой, поспал ночь, проснулся утром, стал обуваться. Одну ногу обул, стал другую обувать, да тут и упал: припадок с ним случился». Несоблюдение ритуального поведения, осквернение могилы предков привели к незамедлительному наказанию — частичному параличу ног и речевых центров. Объяснение произошедшему было дано осквернителю могил во сне: «Ты надгробную плиту поднимал, да не так на место положил. Из-за этого вот так с тобой и случилось»⁷⁹.

Типичные мотивы сакрализации жальников оформлены в быличках явлением во сне некоего *старичка* — духа кладки, предка, рассказывающего человеку об условиях открытия кладки: сохранение в тайне, ночное посещение кладбища, необорачивание по дороге в сторону дома и др.

В быличках о кладке в Волоковой роще снявшийся *старик/старичок* (*ukko*) велит одной женщине: «Никому не слова не говоря идти одной в 12 часов на кладбище». Она знала, что если сон был правдивым, то на указанном месте (при нарушении условий *старичка*) под деревом будут угли, т. е. «клад угольем образуется», т. е. сгорит, «не для всех идет». Так и случилось, когда днем она отправилась на кладбище с братом⁸⁰. В другом случае «старик в лаптях, с берестяным кошельком за спиной» показал место кладки, но предупредил, что по дороге нельзя оборачиваться. Мужик не послушался и, оглянувшись назад, увидел стоящий труп, клад ему *не дался*⁸¹. Аналогичные по мотивам предания о кладках существуют относительно жальничных захоронений у деревни Дятелка-Яшнево и около русской деревни Живой Бор.

Былички и бывальщины о «выснихшихся» кладках маркируют сакральные места обитания предков и строятся согласно той же мифологической конструкции, что и легенды о «выснихшихся» и явленных часовнях и крестах, отмечающих места христианских святынь. В. К. Соколова, изучавшая предания о кладках у русских и других славянских народов, справедливо отмечала древность верований, лежащих в основе представлений, что обусловило большое сходство рассказов о них в том числе и у ряда других народов⁸².

Карельские варианты преданий о кладках, собранные в Тихвинском крае, имеют свое отличие, сложившееся, как мне представляется, не без старообрядческого влияния на предания как таковые — большинство из них содержит мотив явления персонификации кладки во сне. Не обнаружена явно (может быть, утрачена) связь преданий с «литовскими»

кладами, хотя *жальники*, где они были зарыты, как установлено выше (гл. 1), и связываются с легендарной Литвой в образе предков⁸³.

Рощи как родовые святилища, центры родовой территории известны на европейском Севере у карел, коми, ненцев⁸⁴. Одной из самых известных в Средней Карелии была сосновая роща на острове Махосоари, где на Петров день и на Успенье Богородицы у стен часовен происходили жертвоприношения обетных телок, быков, баранов⁸⁵. Из материалов Ю. Крона, описывающего заветные праздники на Махосоари, узнаем, что роща почиталась священным местом, где было запрещено «что-либо трогать <...> ни одной сосновой иголки нельзя убирать или уносить, все должно сгнивать на месте». А. Конкка справедливо указывает на адекватность этих запретов тем, которые существуют по отношению к кладбищам⁸⁶. Часть мяса съедали «всем миром, часть отдавали попу или церковному старосте». В числе заветов, привозимых жителями близлежащих деревень, были деньги, платки, отрезки тканей, шерсть, части одежды, угли, птичьи яйца и перья.

После уничтожения — уже в советское время — часовен на Махосоари, обетники складывали названные предметы, деньги и продукты к корням старой сосны. Сосна на Махосоари, ель в деревне Лошку (Юккогуба) и др. заменили в XX в. обетные часовни, как бы вернув себе первоначальные древние функции священных деревьев, выступая хранителями святости места.

В XIX в. православное население округа хоронило своих близких на погосте в Озереве и Селищах. Самым старым старообрядческим кладбищем является Логиновское, расположенное в непосредственном соседстве с жальничным могильником и рядом с деревней Логиново. Это о нем местные старожилы говорят, что карелы стали здесь захоранивать усопших, *взбунтовавшись* и отказавшись возить на Озеревский погост. Время возникновения двух других старообрядческих кладбищ (в Бирючово и Моклаково) пока не установлено: первое из них находится на берегу озера Бирючовского, на восточной окраине деревни, через дорогу от первых деревенских усадеб. Моклаковское кладбище на горе Моклак — хорошо и издалека видимый ландшафтный ориентир — возникло вокруг жальничного могильника по дороге в Забелино на восточной окраине современной деревни Моклаково. На всех трех кладбищах находятся старинные часовни, подтверждая тем самым общее мнение о том, что «часовенно всегда в жальниках» (строили. — О. Ф.); по ряду строительных приемов их можно отнести к концу XVIII в. Сохранение часовен или даже памяти о них давало со временем основание для воссоздания вокруг них новых кладбищ. Таковыми, видимо, первоначально были и указанные три старообрядческие и поздние, XX века, православные кладбища

для жителей карельских деревень Коростелево и Дятелка и русских деревень Чисть, Турандино и Белый Бор.

Таким образом, сопоставление современных материалов с археологическими сведениями подтвердило сакральную преемственность раннесредневековых мест захоронений, известных здесь как *жальники* или *рощи*, с поздними, в том числе кладбищами второй половины XX в. История местных кладбищ отражает историю формирования и смещения ядра старообрядческого пространства: обмирщение на востоке и противостояние на западе. В топографии кладбищ просматривается восточная и юго-восточная ориентация по отношению к ближайшей деревне, окраинность и придорожность расположения; в числе топографических и семантических привязок следует назвать — возвышение (Моклаково, Логиново, Коростелево) или, наоборот, низинное местонахождение около водоемов (Бирючово).

В отличие от русских, карелам было неизвестно использование жальников как одного из традиционных мест гуляний молодежи⁸⁷: у последней таковыми были возвышенные окрестности, называемые *горы*, а в Селище — большой плоский камень в центре деревни.

Из сказанного очевидно, что сакральное пространство, обеспечивающее ритм христианской жизни крестьян, слагалось разными уровнями природной сакральности и святости. При этом собственно старообрядческая культурная среда была заключена как бы внутри православного прихода.

С помощью социальных и конфессиональных связей (старообрядческая община, внутриобщинные брачные круги, книгообмен, собственные святыни и праздники, моленные дома, часовни и кладбища) старообрядческое пространство воспроизводилось как самодостаточное целое и либо разворачивалось во внешний старообрядческий мир, либо стягивалось до уровня семьи, дома, отдельной личности при контактах с чужим — антихристовым — миром.

Внутри старообрядческого пространства есть свои закономерности. Так, в одной деревне допустимо существование как моленной и часовни, так и только моленной или только часовни. Это зависело от расстояний между деревнями, объединявшимися в несколько микрокругов, центрами которых, как следует из изложенного выше, были деревни со старообрядческими кладбищами. Таковых в XIX–XX вв. было три: Логиново, Моклаково, Бирючово. Первое из них, как мы помним, было и самым старым. Различие староверов и мирских в помертвом пространстве постепенно эволюционировало: Логиновское кладбище сначала было предназначено исключительно для последователей старой веры, но со временем появились два других — в Моклаково и Бирючово, где хоронили и православных, но отдельно. Во второй

половине XX в., когда число староверов стало уменьшаться и община не могла контролировать и поддерживать старую традицию, все три кладбища стали общими.

Согласно традиционной христианской топографии кладбища, лишь за его оградой хоронили *задавленных* и утопленников — «утопляющих хоронили не в середине, а ближе к воде»; «не пускали в жалыники» мертворожденных детей как нехристиан.

В 1940–1950-е гг. существовал архаический обряд захоронения выкидышей и умерших до крещения детей в подпол часовен, которые обычно стояли на старых жалыниках и отмечали тем самым места почитания и пограничья с миром *забудующих родителей*. Именно к ним отправляли умершие нехристианские души. По мнению Н. М. Теребихина, часовни Русского Севера строились преимущественно в маргинальных зонах — на околицах деревень, перекрестках, на опушках леса, у источников, на островах и т. п.⁸⁸ В связи с этим возникает вопрос: не фиксирует ли погребальная функция часовен, расположенных в центре деревень Забелино (карелы) и Турандино (русские) места, где в прошлом происходили дохристианские ритуалы погребально-поминального цикла?⁸⁹

Пересечение старообрядческого и православного пространств происходило в начале XX в. на уровне трех *заветных*-обетных праздников, регионального-губернского масштабов.

Первый из них, в старообрядческой деревне Толсть, был посвящен Воздвижению Честнаго и Животворящаго Креста Господня (14.09, здесь и далее даты указываются по старому стилю) и был связан с явлением *свижова креста*, и поныне пребывающего в деревенской часовне. «Завечали этому свижову дню — *svižen'jā*» все — староверы и мирские, приходили заветники — *jiäkšindāhin'e* из дальних деревень Новгородчины — «придут, помолятся, поедят и уйдут», — рассказывала часовница Анна Федоровна Филиппова (1914 г. р.); «раньше горе случится, снесем полотенце; несли в Свижий день на свечку»⁹⁰. Для того, чтобы не пересекаться в молитвенном пространстве часовни с православными, местные староверы приходили накануне. Те из *заветников*, кто не имел в деревне родных и знакомых, появлялся утром праздничного дня. Молились, отдавали приношения — тканые *заветы*, деньги. Деревенские жители выносили скамьи и столы, которые ставили вдоль улицы от часовни, где и располагались *заветники* и паломники на общую трапезу. А. Ф. Филиппова сообщила, что женщины их семьи из поколения в поколение участвовали в приготовлении праздничной трапезы.

Легенда гласит, что большой деревянный крест был обнаружен стоящим на *горке* — в современном центре деревни, его, как водится, хотели перенести в другое место — вниз на берег озера, где уже стояла

часовня. Большие размеры креста не позволили его там разместить, и тогда «два мужика отпилили ноги креста», но ночью он вернулся на прежнее место, освященное его явлением. У мужиков отнялись ноги, и вскоре они умерли друг за другом в течение одного дня⁹¹.

Мотив креста, не уместящегося в предназначенном для него строителями месте, хорошо известен устной традиции; в его основе лежат апокрифические легенды о происхождении Честных Древ и Древа Крестнаго, выросших в Эдеме «от трех зерен» — кипариса, кедра и пегаса. Самое высокое из них было указано царю Соломону для строительства храма, но оно становилось то коротким, то длинным, а в корнях его застряла голова Адама. По преданию, особенно распространенному у старообрядцев, именно это дерево стало орудием крестной смерти Христа⁹².

Чествование Креста уже у Отцов Церкви называлось апостольским преданием. Вопрос о форме Креста так или иначе возникал в истории Русской Церкви, а со времен раскола прения об истинности и единственности восьмиконечного креста были едва ли не главными в дебатах православного и старообрядческого духовенства⁹³. Споры о форме креста и титулах Христа занимали ведущее место и во внутренних дискуссиях различных направлений древнего благочестия, способствуя почти догматическому оформлению расхождений между беспоповскими толками. Уже после собора 1666–1667 гг., как указывают авторы старообрядческого словаря, «архидиакон Соловецкого монастыря Игнатий выступил с учением, что правильно писать титул I. X. Ц. С. — Исус Христос Царь Славы, т. к. титул I. N. Ц. I. (Исус Назарянин Царь Иудейский) носит глумливый характер и не отражает истины»⁹⁴. Это положение было закреплено в поморской традиции, но федосеевцы приняли так называемое «пилатово титуло» как достоверный евангельский текст. В конце XVIII в. было принято совместное постановление поморцев и федосеевцев о запрете «четырёхлитерного надписания» титула на кресте, признания его латинской ересью и иконовым нововведением (Собор 1791 г., С.-Петербург)⁹⁵. Титул I. N. Ц. I. был восстановлен в конце XIX в. одним из беспоповских толков Новгородчины — титуловщиной и сохранялся до начала XX в., когда титуловцы слились с поморцами. Вместе с тем в живой народной культуре это титуло было известно на меднолитых и деревянных резных крестах, широко бытовавших и отчасти бытующих ныне в крестьянской среде.

Не является исключением и обетный деревянный крест в часовне деревни Толсть, один из немногих сохранившихся до наших дней на Новгородчине. Восьмиконечный массивный крест сделан из прямоугольных в сечении брусев, его высота около 2 м, подножие утрачено. На взглавии вырезано федосеевское титуло I. N. Ц. I., а на концах малой

и большой перекадин общепринятые ІСЪ ХСЪ ЦРЬ СЛВЫ в четырех медальонах в форме перевернутого сердца. Подобные же «двойные» титла обнаружены исследователями северорусских крестов⁹⁶. На стволе креста начертаны также ѠОН (Ѡ небеси придох на землю / Они же Мя не познаша / На кресте Мя распяша), ниже — криптограмма ЄЖ ВМ, и в средокрестье — в круге помещено изображение восьмиконечного креста в обрамлении криптограммы ЧЧЧЧ — Честна Чисто Чтущим Человеком; по сторонам — по две криптограммы одна над другой: слева КККК — Крест Крепость Константину К Вере; ЦЦЦЦ — Цвети Церковни Цвет Церковь и справа СССС — Спас Сотвори Свет Сатане; ББББ — Бич Божий Бьет Беса.

В нижней части ствола удалось прочесть часть текста об установке креста: «поставлен бысть сей»⁹⁷. Ногами креста, как выясняется, называлось раздвоение основания ствола, вырезанного из естественной развилки. Символический антропоморфизм креста объясняет и характер его явления — приход — переход. Легенды о деревянных явленных крестах подчеркивают именно эту особенность, в отличие от чудесным образом *приплывающих* каменных крестов.

Ствол *движова* креста обвязан женскими платками, современными и старинными домоткаными полотенцами — собственно *заветами*, которые в большом количестве висят на веревках, натянутых вдоль стен и в углах при входе в часовню. По обе стороны от креста, в иконостасе и по боковым стенам размещены иконы, образы большинства из них не просматриваются; у *ног* креста стопками сложены утратившие изображение иконные доски. Иконостас украшен, согласно местной традиции, длинными ветками верб с цветными тряпочками. Перед крестом висят две старинные стеклянные лампадки. В центре часовни (общей площадью не более 6 м²) стоят два небольших деревянных столика, один из которых (с прямоугольной столешницей) выполняет роль аналоя, на другом (с круглой столешницей) стоит эмалированная миска с песком для свечей.

Часовня представляет собой ориентированную на восток невысокую срубную постройку с самцовой крышей, увенчанной крестом, двумя узкими окнами на боковых стенах и галереей. Справа от входа укреплен икона, по словам *часовницы*, Успения Богоматери, в чем трудно убедиться, т. к. образ фактически утрачен. Стараниями А. Ф. Филипповой часовня находилась в хорошем состоянии, а дверь и решетка галереи были окрашены голубой краской. Судя по фотографиям 1950-х гг., когда-то рядом с часовней росла большая ель (сосна?), от которой оставался пень, ныне не существующий.

Полагаю, что близкого типа деревянный крест был в *kel'län'e* — *келейке* в *роще* у деревни Бирючово, недаром праздником здесь считался

день памяти Происхождения Честного и Животворящего Креста Господня (1.08) или *первый Спас*. Крест этот также обладал чудесной способностью перемещаться: его пытались перенести в кладбищенскую часовню: «к кладбищу снесут, а он снова придет на прежнее место», — рассказывала *книжница* В. И. Рыбакова в 1990 г. До тех пор, пока крест и келейка не были окончательно уничтожены в 1960-е гг., они оставались почитаемыми и обетными святынями для местных карел, куда приносили полотенца, деньги на свечки. «Кто идет мимо, крестит глаза и говорит: Слава, Господи, Кресту Твоему Честному». Шли к кресту в случае болезни — «сойдешь и просишь. Лечили глаза и что хошь». Обычай бросать деньги к подножию вековых сосен в *роще* сохранялся некоторое время после гибели явленной святыни, изъятие этих денег считалось святотатством. Таким образом, ритуальное действие воспроизводило прежнее сакральное пространство и удерживало память о святости места огненной смерти *девок*. Будучи ныне единственным свидетельством прошлого, *роща* вобрала и сфокусировала в себе всю допустимую меру святости, недаром посягательство на нее в традиционном поведении исключено.

Почитание явленных и чудотворных крестов, типичное для округи, что было в 1920-е гг. особо подчеркнуто таким внимательным исследователем, как В. И. Равдоникас, стоит, на мой взгляд, в явной зависимости от старообрядчества. В качестве подтверждения приведу мнение местных православных, выраженное в краткой, но емкой формулировке: «карелы (читай старOVERы. — О. Ф.) кресту веровали», что отчасти, но отнюдь не случайно соотносится с текстом тропаря, вырезаемого на старообрядческих поклонных, обетных и намогильных крестах — «Кресту твоему поклоняемся».

Для установления реальной географии распространения деревянных резных крестов на Русском Севере было бы интересно сопоставить материалы, собранные современными исследователями (М. И. Мильчик, С. И. Дмитриева, О. В. Овсянников и некоторые другие), с фотодокументами начала XX в. (Н. И. Репников, В. Н. Равдоникас, В. М. Машечкин)⁹⁸. Это дало бы возможность проанализировать формы бытования крестов на Северо-Западе в контексте старообрядческих ареалов, чего пока не предпринималось. Более детального и, как мне представляется, перспективного изучения требуют функции крестов в ракурсе «финского» и славянского взаимодействия. К примеру, назову функциональное совпадение именных крестов и именных сосен (*karsikko*) на рыболовных тонях. Интересные наблюдения и замечания о происхождении и формах намогильных крестов и столбиков в зоне конфессиональных контактов коми и русских старообрядцев на Верхней Пинеге содержатся в работе И. Н. Шургина⁹⁹. Обычай ставить кресты «для

оберега от всего дурного на перекрестках дорог, в особо заметных или опасных местах, а также по обету» был распространен у карел Карелии; именно этим Н. Н. Мамонтова объясняет обилие топонимов, производных от слова 'крест' — *ristu*¹⁰⁰.

П. С. Ефименко отмечал, что в Архангельской губернии кресты и часовенки-столбики «ставят по краям улиц, при въездах в деревни, на дорогах, при перекрестках, на почитаемых почему-либо местах, на сенокосах, в лесных рощах и др. пустынных местах <...> В крестах просто вырезается изображение распятия, а в столбах вкладываются литые медные воздвигальные кресты, иконы задегиваются пеленами...»¹⁰¹.

Приведенные примеры отражают универсальное мифологическое значение креста, разграничивающего различные уровни внешнего и внутреннего пространства, а также обозначающего их центры на видимом плане. «Конституирование зримого центра в кресте, — пишет В. Н. Топоров, — ставит дополнительный акцент на том, что является высшей ценностью системы, что иерархизирует и сакрализует все пространство, определяя в нем линии и направления связей и зависимостей. Максимум сакральной силы креста полагается в том сакральном пространстве и в тот сакрально отмеченный момент, где и когда крест обретен, испытан и воздвигнут»¹⁰².

Известными за пределами тихвинской округи православными святынями были заветный каменный крест и святой источник в русской деревне Белый Бор. По легенде крест приплыл по Чагоде *встречь воды* в день свв. мчч. Кирика и Иулиты (15.07). Его *выловил* местный *барин* и отнес туда, где хотел поставить часовню, но явленная святыня, как известно, сама избирает свое место — крест «вернулся на прежнее»¹⁰³. Здесь установили часовню, а внутри нее — крест. На этом месте он находился до 1960-х гг. Крест не отличался большими размерами, был высотой около 50 см с неявно выраженными концами. Аналогичные каменные кресты, по словам современных жителей, были и в других русских часовнях деревень Луга и Турандино; в последней он есть до сих пор. На крест давали обеты в случае болезней детей, взрослых и скотины: «завечали на детей, потому рубашки вешали на крест <...> и просто тряпочки <...> например овечка заболела, — объясняла *часовница* Антонина Ефимовна Наперенкова (1914 г. р.), — то шерсть несли в часовню». В последнее десятилетие XX в. А. Е. Наперенкова, по совету настоятеля храма свв. Петра и Павла в Сомино, продает шерсть и покупает на вырученные деньги свечи¹⁰⁴.

Внизу под часовней, ближе к реке, бьет родничок — единственный в округе известный как *святой ключик*: «Вода в нем что серебряная», в него бросали деньги, святой водой обмывали прежде всего глаза, лицо, руки — «ходили заветники. Хромые, с рукой (боль-

ной. — О. Ф.) <...> В родничок опускали деньги, говорили: Кирикаулита, св. великомученица, прими мое малое подаяние, а мне рабе божьей (имярек) дай Бог здоровья». Со слов современных жителей, святая вода белоборского ключа помогает прежде всего людям, страдающим глазными болезнями: «когда у кого глаза болят».

Еще в первой трети XX в., когда на праздник приезжал священник из Озеро и служил праздничную службу, освящая источник, огороженный резной изгородью — *столбчиком*, сюда стекалось большое число паломников и заветников. Именно богослужение и чин освящения, по мнению многих местных жителей, придавал целебную, живительную силу ключевой воде: «Раньше был толк от воды в родничке, потому батюшка приезжал, служил»¹⁰⁵. В конце 1990-х гг. прерванная на долгие десятилетия традиция была возобновлена, тем самым восстановлен прежний статус белоборской святыни.

Часовня в своем современном виде (после реставрации студентами Ленинградского инженерно-строительного института) представляет собой однокамерную постройку с галереей по трем сторонам, двумя окнами и четырехскатной крышей. В ней сохранился единственный в округе резной и расписанный масляными красками «наряд» иконостаса. На окнах висят заветные полотенца, на одном из них вышит текст «Господи помилуй». Рядом со входом в часовню отцом А. Е. Наперенковой были посажены три сосны, одна из которых сильно обгорела от удара попавшей молнии, как бы предупредив возгорание здания часовни. В этом Антонина Ефимовна усматривает проявление Божественного вмешательства.

Деревня Белый Бор уединенно расположена на возвышенной окраине большого болотного массива. Чагода делает здесь резкий поворот, и вся прибрежная зона образует некий плавно очерченный мыс. Около деревни заканчивается зона ключей, идущая с верховьев реки от урочища Опоки. В пределах одного километра находятся два жальничных средневековых могильника¹⁰⁶: один на противоположном, левом берегу реки, другой — по дороге на Турандино, где во время войны 1941–1945 гг. образовалось новое кладбище. О давней освоенности места говорит и наличие трех урочищ, одно из которых — Йованча, скорее всего название документально зафиксированной на середину XVI в. деревни Иванцова (Мельница Еванцово/Еванцево). Для этой географической и этнокультурной пограничности характерно сочетание разноуровневых и разновременных признаков: река — лес — болота; река — *белоборские горки* — болота; река — освоенная пойма — болота; *святой ключ* — каменный крест — *жальники*; *святой ключ* — крест — часовня свв. мчч. Кирика и Иулиты — кладбище; карельские — русские деревни; старообрядцы — *мирские* (православные). Эта совокупность

отражает объективный и динамичный процесс противостояния, стягивания, максимальной концентрации и мерцающего затухания означенных признаков. Ситуация приводит к мысли о том, что деревня формировалась вокруг некоего дохристианского сакрального центра. В русле подобных размышлений красноречивым представляется название деревни *Белый Бор*, топонимическим синонимом, которому является название деревни *Жилой Бор*, расположенной южнее (ниже) Белого Бора и связанной с ней дорогой. Название «жилой» подчеркивает и оттеняет явно «нежилой» первоначальный характер святого места. Также недвусмысленно выглядит и географическая оппозиция «верхнего» Белого Бора, расположенного у реки и родника, и «нижнего» — Жилого Бора, затерявшегося в лесу.

Событием, завершившим и увенчавшем окончательный этап сложения Белого Бора уже как христианского священного локуса, стало явление чудотворного каменного креста. Почитание каменных крестов, широко известное на Северо-Западе России и типичное для всей средневековой Европы, особенно распространяется в Новгородских пределах в XIV в.¹⁰⁷; сохраняется оно и поныне. Основные функции каменных крестов, находящихся в часовнях, — обетные и поминальные. Не являлся исключением и белоборский крест, которому *завечали* не только в случае недомоганий и болезней. Во время праздника «на Кирикаулиту молились за утопленников» и самоубийц. Рассказывали об одном *заветнике*, который до глубокой старости приходил каждый год на праздник после того, как его молодая жена, не выдержав тяжелой и унижительной совместной жизни, повесилась вместе со своим ребенком¹⁰⁸. На фоне этих свидетельств высвечивается поминальная функция как самого креста, так и часовни и собственно праздника, о чем более обстоятельно мы поговорим далее.

Отмеченное явление почитания каменных крестов не встречается у карел, что косвенно свидетельствует в пользу русского заселения деревни Белый Бор.

Часовня свв. мчч. Кирика и Иулиты находилась на одном из двух концов деревни, вытянутом вдоль дороги, идущей параллельно Чагоде и соединяющей правобережные карельские и русские деревни. Этот конец назывался *христианский*, перпендикулярно ему по дороге на русскую деревню Турандино был расположен *мещанский* конец. Оба конца деревни были разделены воротами. А. Е. Наперенкова, вспоминая о своем детстве, рассказывала, что, в случае ссоры между детьми, они не пускали друг друга за ворота. Со слов своего деда она утверждала, что деревня изначально *стояла на два края*. В *мещанской* части было *поместье*: «Там барыня жила. Она отдала землю крестьянам, сама ходила в лаптях и вот оны стали мещане»¹⁰⁹. Что же скрыва-

ется за противостоянием *мещан* и *христиан*? Думаю, что не только и не столько социальная оппозиция «христиане-крестьяне-крепостные — мещане-свободные». Напомню о *мещанском* конце в деревне Селище, где жили нищие Христа ради — *милостяжки*, о *божьих крестьянах* в деревне Толсть, которая, как и деревня Белый Бор, играла роль обетного центра. Приведенные сведения могут быть истолкованы в контексте локальной религиозной истории, формирования конкретных священных центров.

Исходя из реконструированной и отнюдь не исчерпывающей картины местного религиозного центра, можно предположить, что заселялся он особой категорией людей, обеспечивающих уход за святынями и их функционирование. Сошлюсь здесь на реликтовые формы подобного «пустынного» насельничества святых мест, обнаруженные Т. Б. Щепанской в бассейне Северной Двины в конце 1980-х гг.¹¹⁰ Скорее всего, мое предположение верно, поскольку, со слов старожилов, часовня с крестом и *святой ключ* находились именно в *христианском краю*. Вместе с тем нельзя игнорировать тот факт, что жители бывшей Тарантаевской волости Тихвинского уезда оперировали понятиями *христиане*, *христианский* только по отношению к староверам, используя одно из конфессиональных самоназваний местных федосеевцев, бытующее наряду с другим — *верующие*. Старообрядческая история дает объяснение и термину *мещане*: в первой половине XIX в. федосеевцы активно использовали форму выкупа крепостных крестьян и записи их мещанами — жителями провинциальных городов, торговых сел и слобод¹¹¹, благодаря чему староверы получали свободу перемещения. Похожее название одного из концов деревни Селище *мещанский* напрямую указывает на нищих, среди которых были лица мещанского сословия, избравшие Селище как место проживания. В числе нищих, как известно, было немало старообрядцев, а если не забывать тот факт, что единоверческий храм во имя Донской иконы Божьей матери был построен в Селищах в конце XIX в. и, стало быть, до этого преобладающими здесь были староверы, то можно предположить, что среди жителей *мещанского* конца вполне могли оказаться и местные, не известные властям староверы. Быть может, и *мещане* деревни Белый Бор были старообрядцами в прошлом и за противостоянием жителей *мещанского* и *христианского* концов деревни скрывается некая локальная или этнолокальная и социальная оппозиция, — ведь среди насельников святых мест были, как правило, люди из разных городов и весей, в то время как среди помещичьих крестьян явно преобладали местные русские и карелы. Таким образом, история Белого Бора обозначает еще одну важную, но пока нерешенную задачу о географии старообрядчества в Тихвинском уезде Новгородской губернии.

Число примеров, свидетельствующих о хождении староверов и *мирских* в «свои» и «чужие» святые места по обету, можно было бы умножить, но и приведенных сведений о поклонении *свижову* кресту в деревне Толсть, кресту и *святому ключу* в деревне Белый Бор достаточно, чтобы сделать вывод о существовании своеобразной обетной топографии и, перекрывающей кажущиеся непроницаемыми — во всяком случае в XIX в. — границы карельского старообрядческого локуса.

Функционирование последнего внутри православного прихода, о чем говорилось ранее, наиболее зримо и убедительно выражается в схеме храмоименования и установления престольных праздников, подчеркивающих явную и скрытую пограничность православия и староверия. Отнюдь не случайным было освящение в 1851 г. вновь выстроенного в приходском центре Озерово храма во имя Живоначальных Троицы. Как правило, троицкие храмы строились «в узловых центрах и на границах края», пишет А. В. Камкин¹¹². Наш пример — яркое тому подтверждение.

На северо-западе карельской зоны, на левом берегу Чагоды, напротив старообрядческих деревень, в XIX в., как уже указывалось, был заложен и освящен единоверческий храм во имя Донской иконы Божьей Матери (19.08). Примечательно именование престолов селищенской церкви: во имя одного из самых важных православных, Господских праздников — Преображения Господня (*второй Спас* — 6.08) и архистратига Михаила (8.11). Последний почитался как предводитель Небесного воинства под предстательством Царицы Небесной против внешних врагов и как попирающий врага всего человечества — дьявола. Таким образом и Селище формировалось как форпост православия на границе со старообрядческим миром по традиционному приходскому канону: в центре — церковь и часовня, в прихрамовой зоне обитали нищие Христа ради.

Старообрядческое пространство складывалось в XVIII в. в первую очередь созданием собственных кладбищ с часовнями, деревенских часовен и моленных домов. Религиозная жизнь тихвинских карел-*верующих* существовала, с одной стороны, как и повсюду на Северо-Западе, в рамках так называемых «часовенных приходов»¹¹³, с другой — круга деревень того или иного моленного дома, не всегда совпадавших. Деревенские часовни в старообрядческих деревнях (Толсть, Курята, Забелино) считались *мирскими*, в отличие от кладбищенских (Логиново, Бирючово, Моклаково) — староверческих. Именно поэтому во время часовенной службы четко разграничивалось поведение приходивших *верующих* и *мирских*. А. П. Осипова, 1914 г. р., рассказывала: «в Забелино — мирская часовня, в нее ходили по-мирскому, [если] одновременно в часовне мирские и староверы (такое случа-

лось по праздникам) молиться нельзя» (имеется в виду — *мирским* членам общины. — О. Ф.)¹¹⁴.

Судя по установленным фактам захоронения в подпол деревенских часовен и одной усадебной часовни *Изосимы* (свв. прпп. Зосимы, Савватия и Германа Соловецких), в Курятах они, как и кладбищенские, выполняли роль семейно-родовых святынь. О погребальной функции часовни на Русском Севере, которая «раскрывает ее глубинный хтонический „подтекст“, восходящий к языческим ритуалам и представлениям», пишет Н. М. Теребихин¹¹⁵ и многие другие современные исследователи. Думается, что этим не в последнюю очередь объясняется официальный запрет «часовенных приходов» с конца XVII в. Строившиеся «крестьянским иждивением» и содержавшиеся крестьянами часовни имели когда-то свои земли, казну, в них грамотным крестьянам дозволялось чтение «часов». Вот почему, как справедливо указывает А. В. Камкин, «опыт „часовенных приходов“ переняли старообрядцы-беспоповцы. Именно часовни со второй половины XVII в. нередко становились духовно-религиозными центрами старообрядчества». Та картина, которая существовала еще в 1980-е гг. у тихвинских карел, отражает структуру, сложившуюся значительно позднее, когда центрами духовной жизни стали моленные дома, а за часовнями сохранились их изначальные поминально-погребальные и обетные функции.

В определенной мере это подтверждается именованием часовенных праздников (см. таблицу на с. 154–157), их общей для крестьянской традиции весенне-осенней по преимуществу календарной приуроченностью. Все они, будь то известные *Кирикоулита* (деревня Белый Бор) и *Свижов* день (деревня Толсть) или отмечаемые только жителями одной-двух деревень (*Параскева-Пятница* в Забелино и Коргорке и др.), имели явно обетный характер или происхождение, о чем говорят повсеместно фиксируемые обрядово-ритуальные действия: принесение в праздник *заветов* в часовню — «тряпочки вьсят (вешают. — О. Ф.) на крест как рубашку» / «приносят по завету ризья», непряденую шерсть, молоко, яйца. В православных деревнях на часовенные праздники обязательно приезжал священник из Озерово, и по завершении праздничной службы и чина освящения воды — «выгоняли лошадей, крупили» (кропили. — О. Ф.) их святой водой. Освящение воды и окропление лошадей и коней на заветные праздники зачастую еще в конце XIX — первом десятилетии XX вв. во многих местах на Северо-Западе сопровождалось конными или бычьими состязаниями, жертвоприношениями заветанных животных, совместными угощениями¹¹⁶. В старообрядческих деревнях из перечисленных компонентов праздника сохранились лишь приготовление общинного пива и совместная трапеза¹¹⁷.

Таблица

Дни по старому стилю	Праздник * ВЕЛИКИЕ ПРАЗДНИКИ Средние праздники Малые праздники	Местное русское название	Местное карельское название	Деревни		
				Карельские		Русские
				Старо- обряд- ческие	Право- славные	
1	2	3	4	5		6
17.04	+Преставление прп. о. нашего Зосимы, игум. Соловецкого	Изосима	izósima	Курята		
23.04	Св. и славного великомученика и Победоносца Георгия	Егорий летний	jürgi kezälfä	Толсть		Озерев
9.05	+Пренесение честных мощей иже во св. о. нашего Николы, архиеп. Мир Ликийских	Никола летний	keviet miikkula	Новинка, Дубровка		
27.05	Св. прп. Нил Столобенский					Чисть
2-е вос- кресение по Пасхе	О Фоме	Фомино	hómino	Моклаково		
40-й день по Пасхе	ВОЗНЕСЕНИЕ ГОСПОДНЕ	Вознесение				Усадище, Турандино, Погорелка
Понедельник по Троице	День Святого Духа	Духов день		Логиново		

1-е вос- кресение по Троице	Всех святых. Заговены на Петров пост	Узмень/ Узменя/ Узменка	uzmenä	Общий местный собор		
24.06	РОЖДЕСТВО ЧЕСТНОГО СЛАВНОГО ПРОРОКА, ПРЕДТЕЧИ И КРЕСТИТЕЛЯ ГОСПОДНЯ ИОАННА	Иванов день	ivanap päivä			Турандино, Погорелка
29.06	СВЯТЫХ ПРАВОВЕРНЫХ АПОСТОЛОВ ПЕТРА И ПАВЛА	Петров день	pedru			Моренно, Сомино
15.07	Свв. мчч. Кирика и Улиты	Кирикоулита, Кирик	kiirikkä			Белый Бор
20.07	Святого и славного пророка Илии	Илья; Ильин день	i'lä/i'län'ä n päivä	Забелино		
1.08	Празднование Всемиловитому Спасу. Происхождение Честного и Животво- рящего Креста Господня Свв. мчч. седми братии по плоти Маккавей [Начало Успенского поста]	Первый Спас Крест-исце- литель Маккавей/ Маккавеев день	sruasu makavei	Бирючово		
6.08	ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДА БОГА СПАСА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА	Спас-Пре- ображение. Второй Спас	sruasu/toi ne sruasu		Селище	Моренно

1	2	3	4	5	6
8.08	+ (пренесение честных мощей) прп. отец наших Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцев. Прп. отца нашего Григория Синаита. Явление иконы Пресвятой Богородицы, иже на Толге	Зосима/ Изосима	izósima	Курята	
15.08	УСПЕНИЕ ПРЕСВЯТОЙ ВЛАДЫЧИЦЫ НАШЕЙ БОГОРОДИЦЫ И ПРИСНОДЕВЫ МАРИИ	Успение/ Успенъё	uspen'jä		Коро- стылево, Дятелка, Городок
16.08	Перенесение из Едессы в Констан- тинополь Нерукотворного Образа Господа Иисуса Христа	Третий Спас	kolmaš spuasü		Луга, Бор
18.08	Свв. мчч. Флора и Лавра	Фролы	frola	Логиново	
19.08	Донская икона Божьей Матери	Донская/ Донской	donskoi		Селище
29.08	Усекновение главы пророка, предтечи и крестителя Господня Иоанна	Иван постный	ivan posnoi		Утликово
8.09	РОЖЕСТВО ПРЕСВЯТЫЯ ВЛАДЫЧИЦЫ НАШЕЙ БОГОРОДИЦЫ И ПРИСНО ДЕВЫ МАРИИ	Рождество Богоро- дицы	bogoročča/ bohoročča	Бирючово	

14.09	ВСЕМИРНОЕ ВОЗДВИЖЕНИЕ ЧЕСТНАГО И ЖИВОТВОРЯЩЕГО КРЕСТА ГОСПОДНЯ	С(э)вижень, С(э)вижов день/ С(э)движов день	svižen'j	Толсть	
26.09	(Преставление) Св. славного и всехвального апостола, девствен- ника и наперсника, и возлюбленного, и евангелиста Иоанна Богослова		ivan(a) boguslov/ boguslov	Моклаково	
28.10	+ св. мц. Парасковии, нареч. Пятницы	Параскева- Пятница	piätinča päivä	Забелино, Коргорка	
8.11	Собор архистратига Михаила и прочих небесных Сил бесплотных	Михайлов день	mihaila		Селище
23.11	(Представление) Блг. Вел. кн. Александра Невского	Александр Невский			Лебедево
26.11	(освящение церкви) Св. великомученика Георгия	Егорий/ Георгий зимний	jürgitalvella, šügüzülla	Толсть	Озерево
6.12	Иже во всех святых отца нашего Николы, архиепископа Мир Ликийских, чудотворца	Никола Зимний	mikkula talviet	Новинка, Дубровка	

* Названия праздников приведены согласно старообрядческому или православному месяцесловам, в соответствии с местом праздника.

Местные праздники образуют в пределах бывшего прихода своего рода замкнутое локальное пространство, включающее в себя Господские (*Вознесение, Спас, Спас-Преображение*), Богородичные (*Успенье, Рождество*), апостольские и пророческие (*Петр и Павел, Фомино, Илья, Иоанн Предтеча, Иоанн Богослов*) и праздники во имя святых и святых. Локальный праздничный календарь карельских и окружающих русских деревень, составленный на основании информации современных местных жителей, дает возможность для определенных сопоставлений старообрядческой и православной традиции. Представляю их согласно годичному богослужебному кругу (см. табл. на с. 154–157).

Различаются великие (т. н. *праздники по кругу*), средние и малые (*маленькие/в крестах*) праздники. Понятие о первых из них бытует в одинаковой мере у православных и карельских староверов и означает общие и наиболее значимые праздники, объемлющие весь годовой праздничный цикл — Рождество Христово, Пасха, Троица, *Никола летний* и *зимний* и др. «В Николу сядь в сани, да брось вожжи, все равно на праздник попадешь». Название *праздники по кругу* иллюстрирует существование объемно-пространственного восприятия христианского праздничного года как замкнутого, постоянно воспроизводимого цикла. Те из местных праздников, которые следовали друг за другом, — например, Кирик и Иулита (Белый Бор) — 15.07, Ильин день (Забелино) — 20.07 или Успение Богородицы (Дятелки, Коростылево) — 15.08, *Фролы* (Логиново) — 18.08, Донской иконы Божьей Матери (Селище) — 19.08 и др., — обозначаются как *подрядовка*.

В старообрядческих месяцесловах малые праздники отмечены знаком креста (+), этим объясняется закрепление за ними понятия *праздник в крестах*, они неукоснительно соблюдаются современными староверками: «так то не празднуем, но отмечаем». В прошлом этот род праздников сопровождался полиелеосными службами¹¹⁸, состоящими из пения на утрнях перед чтением Евангелия псалмов 134 и 135. Среди местных праздников ряд относится именно к полиелеосным: *Изосима* (деревня Курята), *Никола* (деревни Новинка, Дубровка), *Параскева-Пятница* (деревни Коргорка, Забелино).

В 1990 г. П. В. Петрова — *книжница* из Забелино — сверила привезенный мной современный старообрядческий календарь с имеющимися у нее уставными книгами и с удовольствием констатировала, что выделенные в современном издании красным цветом и шрифтом великие, средние и «в крестах» праздники совпадают с теми, которые празднуют они — последние староверки.

Своеобразие полиелеосных служб старообрядческого календаря состоит в том, что сосредотачивает внимание верующих прежде всего на днях памяти мучеников: свв. вмчч. čtyредесяти, иже в Сева-

стии (9.03), св. мч. Савина (16.03), свв. мчч. čtyредесяти и пяти иже в Никополии (10.07), свв. мчч. Кирика и Улиты (15.04), св. мч. Иустина философа (1.06), св. мч. Лукиана (3.06), св. мц. Акилины (13.06), щмч. Евсевия, еп. Самосатского (22.06), св. мч. Андрея Стратилата и иже с ним, пострадавших двy тысяч и пятисот и девятыдесяти и трех (19.08), свв. мчч. Мины египтянина, Виктора и Викентия (11.11), св. прмц. Феодосии (29.11); особо почитаемых в древлеправославии отцов церкви Ефимия Великого (20.01), Ефрема Сирина (28.01), св. Кирилла, архиеп. Александрийского (9.06), св. Николу, архиеп. Мир Ликийских, а также местных российских святых — св. блгв. кн. Александра Невского (23.11), прпп. Зосимы, Савватия, соловецких чудотворцев, прп. Александра Свирского (30.08).

Не претендуя на серьезные выводы, которые, впрочем, и невозможны при абсолютном отсутствии представительного сопоставительного материала по соседним православным приходам и тем более старообрядческим общинам, осмелюсь на некоторые предварительные наблюдения, которые, как мне кажется, говорят об отличии местного старообрядческого литургического пространства от православного.

Прежде всего обращает на себя внимание значительное число праздников, приходящихся на время больших постов — знаменующих начало поста или требующих строгого поста в конкретный праздник: *Георгий зимний* и *Никола зимний* (Рождественский пост), Зосима и Савватий (8.08), Спас-Преображение (Успенский пост), Воздвижение (строгий пост), Всех святых — *Узмень* (заговены на Петров пост).

Особая спасительная роль креста у старообрядцев подчеркнута двумя праздниками: Воздвижение Честнаго и Животворящего Креста (деревня Толсть) и Происхождение Честнаго и Животворящего Креста (деревня Бирючово), память которых совершалась в связи с таинственными явлениями креста, утвердившими мысль о святости места и истинности древлеправославной веры, закрепленное местным праздничным кругом. «Крест — хранитель всей вселенной, Крест — красота церковная, Крест — верным держава и утверждение, Крест — ангелом слава, Крест — бесом язва» говорится в «Светилене» на праздник Воздвижения.

«Усиление» святости приходило в силу своеобразного «сгущения» старообрядческого духовно-праздничного пространства в центрах старообрядчества. Особенно явно это просматривается на примере праздников в деревне Бирючово, где в один день — 1.08 — отмечались столь значимые праздники, как уже названный Происхождение Креста Господня, *Первый Спас* и исключительно важный для всех староверов *Маккавеев день*, а также Рождество Богородицы. Не менее своеобразным является сочетание праздников в деревне Моклаково — Фомино

воскресенье и день памяти св. ап. Иоанна Богослова — апостольские праздники поминального характера.

Иерархии великих, средних и малых праздников древлецерковного и православного годового цикла соответствует сложившаяся в пределах Егорьевского прихода и старообрядческой общины соподчиненность общеправославных (Рождество Христово, Пасха, Вознесение Христово и др.), регионально-локальных (мчч. Флора и Лавра, прпп. Зосима и Савватий, Тихвинской иконы Божьей Матери и др.) и узколокальных часовенных праздников (мчч. Кирик и Иулита, Воздвижение и др.). Их различное литургическое значение и молитвенное насыщение создало различные по проницаемости, плотности и направленности пространства концентрического типа: от часовенно-деревенского центра к другим подобным в границах прихода/общины и за его пределами (заветные праздники); от приходского центра к местным деревенским святыням. Старообрядческие и нестарообрядческие праздники, отмечаемые в пределах церковно-административной единицы, объединяли с внешним старообрядческим и православным миром.

Самой уязвимой — в силу религиозных преследований — и поэтому подвижной частью старообрядческого пространства были моленные дома. Отчасти по этим же причинам мигрировали и местные центры древнего православия. В первой трети XX в. ими были, в силу концентрации святых мест, закреплённых в народной культуре легендами и преданиями о чудесах и явлениях, деревни Бирючово, Коргорка и Толсть. В советское время они стали деформироваться и перемещаться в глубь *Глухой Корелы*. В 1990-е гг. таким центром стала деревня Забелино, где *верующие* пожилые женщины собирались на дому для молений, отправляли таинства крещения и исповеди, отпевали умерших.

При этом не следует забывать, что пространство собственно карельской культуры, каким бы малым ни представлялось оно, было развернуто во внешний старообрядческий мир. Географическая уединенность и замкнутость не означали духовной уединенности и замкнутости.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 143.
- ² Иордан М. В. Локальный натурализм как ментальное ядро финно-угорского неоязычества (гипотетическая версия) // Финно-угорские народы: Проблемы этнической и языковой идентификации. Тез. докл. междунаро. конф. Сыктывкар, 1999. С. 5; Конаков Н. Д. Лес // Энцикл. уральских мифологий / Рук. Н. Д. Конаков. Т. 1. Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 117.
- ³ Новгородские писцовые книги. Т. 6. Книги Бежецкой пятины. СПб., 1910. Ст. 1071: Л. 1–4.

- ⁴ Королькова Л. В. Северо-восточные районы Новгородской земли X–XVII вв. Формирование сети расселения и этнокультурные взаимодействия / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1999. С. 20–21.
- ⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 34. Л. 1–5об.; 46. Л. 32об; Д. 52. Л. 43–47.
- ⁶ Лапшин В. А. Археологическая карта Ленинградской области. Ч. 2. Восточные и северные районы. СПб., 1995. № 919, 921; названия хуторов, как правило, «восходят к названиям тех урочищ, на территории которых возникли хутора». См.: Муллонен И. И. Отражение типов сельских поселений в вепсской ойконимии // Номинация в ономастике: Сб. науч. трудов. Свердловск, 1991. С. 102.
- ⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 15об.
- ⁸ Там же. Д. 52а. Л. 26.
- ⁹ Лапшин В. А. Указ. соч. № 927, 939.
- ¹⁰ Там же. № 928; АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 18об; Д. 52а. Л. 39.
- ¹¹ Там же. Д. 51а. Л. 37об. Жальничный могильник, расположенный в 0,2 км к юго-востоку от Логиново, на возвышенности и к югу от современного кладбища, был обследован А. Н. Башенькиным в конце 1970-х гг., и кресты не были им обнаружены // Лапшин В. А. Указ. соч. № 926.
- ¹² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 37об.
- ¹³ Списки населенных мест Новгородской губернии. С. 112.
- ¹⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 34. Л. 10об.
- ¹⁵ Лапшин В. А. Указ. соч. № 932, 933.
- ¹⁶ «Узмень = узень»; ср. «Узмень» на Гдовском и Чудском озерах. См.: Новгородский областной словарь / Отв. ред. В. П. Строгова. Новгород, 1995. Вып. 11. С. 89–90.
- ¹⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 11об.; Д. 71а. Л. 73.
- ¹⁸ Там же. Д. 33. Л. 29.
- ¹⁹ Лапшин В. А. Указ. соч. № 920.
- ²⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 34. Л. 19.
- ²¹ Муллонен И. И. Указ. соч. С. 100.
- ²² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 11, 19, 45–46об.
- ²³ НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Ед. хр. 3. Л. 84. — Отчет Ю. Ю. Сурхаско. 1969 г.
- ²⁴ Ыйспуу Я. Топонимика тихвинских карел: Названия деревень и гидронимия // Из истории С.-Петербургской губернии: Новое в гуманитарных исследованиях: Сб. науч. трудов. СПб., 1997. С. 76, 78.
- ²⁵ Лапшин В. А. Указ. соч. № 926, 932, 933. С. 23–24.
- ²⁶ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 37об.
- ²⁷ Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И. Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 110.

- ²⁸ Рязов В. Д. Тихвинский говор. С. 226–227.
- ²⁹ Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И. Прибалтийско-финская географическая лексика. С. 52.
- ³⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 43–44.
- ³¹ Ср. со значением слова 'остров' в русских говорах Новгородчины: «возвышенное сухое место среди болота». Строгова В. П. Как говорят в Новгородском крае. Новгород, 1991. С. 89.
- ³² Примеры взяты из полевых материалов автора и публикации: Рязов В. Д. Тихвинский говор. С. 209, 228–230.
- ³³ Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И. Указ. соч. С. 20.
- ³⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 18об.
- ³⁵ Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И. Прибалтийско-финская географическая лексика. С. 31, 37; huuhta в Тверской области, см.: Словарь карельского языка (тверские говоры) / Сост. А. В. Пунжина. Петрозаводск, 1994. С. 61; kaški // Там же. С. 89.
- ³⁶ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 44.
- ³⁷ Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И. Прибалтийско-финская географическая лексика. С. 63.
- ³⁸ Потеня А. А. Язык и народность // Потеня А. А. Мысль и язык. Киев, 1993. С. 173.
- ³⁹ Трехверстная карта Генерального Штаба. Спец. карта Европейской России / Составлена и гравирована в Военно-топографическом отделе Гл. штаба под ред. И. А. Стрельбицкого. М., 1880 (?).
- ⁴⁰ В. И. Равдоникас писал: «Тихвинский край лежал на пути у норманнов при их сношениях с Булгаром. Поднявшись по Сяси, они Воложбой плыли до водораздела и, затем волоком перебирались в Чагоду, реку уже каспийского бассейна. В Анисимовской волости Тихвинского уезда есть погост Волокославский; по писцовым книгам XVI–XVII вв. он назывался прямо «погост на Волоку». Он и стоит как раз на том месте, где Воложба и Чагода (приток Чагоды) всего более сближаются между собой; здесь, несомненно, был древний волок». См.: Равдоникас В. И. Указ. соч. С. 30–31.
- ⁴¹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 32об; Д. 52а. Л. 43.
- ⁴² О сложении и развитии путей сообщения в этой части новгородских земель см.: Королькова Л. В. Указ. соч. С. 18–20.
- ⁴³ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1995. Вып. 2. С. 252.
- ⁴⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 44.
- ⁴⁵ Там же. Д. 33. Л. 27.
- ⁴⁶ Там же. Л. 26.
- ⁴⁷ Там же. Л. 29.

- ⁴⁸ Бернштам Т. А. Обряд «расставания с красотой». С. 43–46.
- ⁴⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 19. Этот же русский пример, текстуально не вполне совпадающий, приведен в монографии: Лобанова М. А. Лесные кличи: Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997. С. 96. Аналогичные тексты были записаны мною в 1990-е гг. у тверских карел. Заклинания перед входом в лес:
- | | |
|--|---|
| 1. Armahazet meččäzet,
Armahazet tuhjozet
Enžimazičči mie aššun meččä
Otakkia milma
Oblaskaite milma
Odar'aite milma lesnimi podarkami
I amin', amin'. | 1. Милые лесочки,
Милые кустики,
Впервые я иду в лес.
Возьмите меня,
Обласкайте меня
Одарите меня лесными подарками.
И аминь, аминь. |
| 2. Mečän ižändäzet, mečän emändäzet,
Vanhembazet, nuorembazet,
keškikerdazet,
ris'tiatto, ris'timiamo,
en mie tije kuin teidä kučutah,
en mie tije kuin teidä armaššella.
Engo mie teidäš obiidin?
Engo mie teidäš tuškewttan?
Työ milma prostikkia, prostikkia,
laškekkaa työ milma omih dorogazih,
omih troppazih. | 2. Хозяева леса, хозяйюшки леса,
Старшие, младшие, средние,
Крестный, крестная,
Не знаю я как вас зовут,
Не знаю я как вас ласкать.
Не обидела ли я вас?
Не огорчила ли я вас?
Мы меня простите, простите,
Пустите вы меня на свои дороженьки,
На свои тропиночки. |
- АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 69. Л. 45 — Полевые материалы автора в Лихославльском районе Тверской области.
- ⁵⁰ Лобанов М. А. Лесные кличи. С. 90.
- ⁵¹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 17; Лобанов М. А. Лесные кличи. С. 90.
- ⁵² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 32.
- ⁵³ См. литературу о священных рощах на севере европейской России: Бернштам Т. А. Урочище Чупрово (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский север. Ареалы и культурные традиции / Ред.-сост. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. СПб., 1992. С. 165–194; Шургин И. Н. Деревянные намогильные памятники кладбища деревни Кучкас на Верхней Пинеге // Каргополь. Историческое и культурное наследие: Сб. трудов. Каргополь, 1996. С. 173–192.
- ⁵⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 42об.
- ⁵⁵ Вольтер Э. А. Крестовые сосны (risti petäjä). К вопросу о некрокульте у финских народностей // ЖС. 1915. Прил. № 3. С. 3–5.
- ⁵⁶ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 76об.
- ⁵⁷ Лавонен Н. А. Карельская народная загадка. Л., 1977. С. 73–74.
- ⁵⁸ Конска А. П. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии: Сб. Петрозаводск, 1986. С. 85–112.

- ⁵⁹ СКЯ. С. 89.
- ⁶⁰ НОС. Вып. 4. С. 24.
- ⁶¹ Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко... С. 89.
- ⁶² Цит. по: Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко... С. 88.
- ⁶³ Не берусь объяснить топоним *huuhta* в контексте представлений о смерти (см. названия мифологических персонажей с начальным *hu-* в *Suomen kielen etymologinen sanakirja*. Helsinki, 1955. 1. Р. 83; Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко... С. 105–109), но «поле смерти» — *kuolen peldo* наличествует в карельской микротопонимике Тихвинщины.
- ⁶⁴ *Rytkölä H.* Ristit tievarsilla. Kainuun ortodoksien vaiheita. Oulu, 1988. У вепсов и русских Заонежья и Каргопольщины до сих пор существует обычай приношения полотенец и тканей «священным деревьям» и крестам у священных источников и др. освященных местах. См.: Косменко А. П. 1) Народное изобразительное искусство вепсов. С. 43; 2) Функция и символика вепского полотенца (по фольклорно-этнографическим данным) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983. С. 38–55; Шангина И. И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в. // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 118–129; Новикова В. В. Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья (по материалам экспедиций 1986–1987 гг.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 62.
- ⁶⁵ Цит. по: Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко... С. 88.
- ⁶⁶ Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко... С. 100–101.
- ⁶⁷ Перечень литературы на финском языке см.: Конкка А. П. Карельское и восточнофинское карсикко...; Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 370; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 51; Бернштам Т. А. Обряд «расставания с красотой»... С. 43–66; Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел; Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 113–114; Фишман О. М. *Mečän-iz'än'd'ä* — карельский леший (к реконструкции образа) // Проблемы этнической истории и межэтнических контактов прибалтийско-финских народов: Сб. СПб., 1994. С. 86–95.
- ⁶⁸ *Virtaranta P.* Lyydiläisiä tekstejä. Helsinki, 1964. Р. 201–202.
- ⁶⁹ Ср.: Гунн Г. П. О ели и челмогорской пустыне // Каргополь. Историческое и культурное наследие: Сб. трудов. Каргополь, 1996. С. 111, 114.
- ⁷⁰ Предания Русского Севера. С. 87, 158.
- ⁷¹ Бернштам Т. А. Урочище Чупрово. С. 183.
- ⁷² Рябинин Е. А., Урбан Ю. Н. Древняя история Тихвинского края по археологическим данным (современное состояние изучения древнейшего прошлого) // Тихвинский сборник. Вып. 1. Археология Тихвинского края. Тихвин, 1988. С. 56–58.

- ⁷³ Строгова В. П. Указ. соч. С. 38.
- ⁷⁴ НОС. Новгород, 1992. Вып. 2. С. 120.
- ⁷⁵ Пронин Г. Н. Об этнической принадлежности жальников (опыт ретроспективного анализа) // Археологические памятники Европейской части РСФСР. Погребальные памятники. Методические материалы к «Своду памятников истории и культуры СССР». М., 1988. С. 14.
- ⁷⁶ Ср. с полевыми данными Панченко А. А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 208–210; Байбури А. К. К семиотике кладбища у восточных славян // Семиотика культуры: Тез. докл. Всесоюзной школы-семинара по семиотике культуры 8–18 сентября 1988 года. Архангельск, 1988. С. 25.
- ⁷⁷ Ср. с современной информацией Г. Н. Пронина. Указ. соч. С. 14; Панченко А. А. Указ. соч. С. 210.
- ⁷⁸ Образцы карельской речи. С. 25–27.
- ⁷⁹ Там же.
- ⁸⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 8; Образцы карельской речи. С. 218–220.
- ⁸¹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 45об.
- ⁸² Соколова В. К. Указ. соч. С. 89.
- ⁸³ Ср. с «литовскими» = «панскими» кладами на Русском Севере: Северные предания. С. 60; Предания Русского Севера. С. 80, 81, 83–85; 244, 245; Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. С. 110, прим.
- ⁸⁴ Хомич Л. В. Ненцы: Историко-этнографические очерки. М.-Л., 1966. С. 199; Теребихин Н. М., Овсянников О. В. Святилище «Козьмин перелесок» как памятник традиционной духовной культуры ненцев // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики: Сб. научных трудов. М., 1990. С. 223–246.
- ⁸⁵ Конкка А. П. 1) Традиционные сельские праздники // Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. Л., 1980. С. 93–95; 2) Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77, 84, 85.
- ⁸⁶ Конкка А. П. Жертвоприношения животных... С. 81.
- ⁸⁷ Строгова В. П. Указ. соч. С. 38 «На жальнике гуляла молодежь»; НОС. Вып. 11. С. 120: «На жальник гулять ходили, там красиво, собираемся девки-то все, да и веселимся».
- ⁸⁸ Теребихин Н. М. 1) Семиотические аспекты организации крестьянского мира на Русском Севере (XVII–XIX вв.) // Семиотика культуры. Тез. докл. Всесоюзной школы-семинара по семиотике культуры. С. 92; 2) Сакральная топонимика Русского Севера (к постановке проблемы) // Вопросы топонимии Подвинья и Поморья: Сб. ст. Архангельск, 1991. С. 24–34.

- ⁸⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51. Л. 32об; Д. 70. Л. 65.
- ⁹⁰ Там же. Д. 52а. Л. 38об.
- ⁹¹ Там же. Д. 33. Л. 41, 41об.; Д. 46. Л. 50.
- ⁹² Литературу см.: *Веселовский А.* Разыскания в области русского духовного стиха / Сб. ОРЯС. Т. 20. Вып. 1. С. 383, 410–413; *Сумцов Н.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888; *Борисовский А.* Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Н. Новгород, 1870. Т. 3. С. 210.
- ⁹³ *Покровский Н. В.* 1) Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892; 2) Очерки памятников христианской иконографии и искусства. СПб., 1900; *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905.
- ⁹⁴ Титло // Старообрядчество. С. 282; *Плотников К.* Указ. соч. С. 13, 16.
- ⁹⁵ *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе... С. 200–206.
- ⁹⁶ *Овсянников О. В.* Старинные поморские кресты по исследованиям 1982–1984 гг. // Краткие сообщения института археологии. М., 1990. Вып. 200. С. 98–99; *Овсянников О. В., Чукова Т. А.* Северные деревянные кресты (к вопросу о типологии) // Язычество восточных славян: Сб. научн. трудов. Л., 1990. С. 64, 68, 70 (рис. 1, 2), 74–75; *Дмитриева С. И.* Мезенские кресты // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник. 1984. Л., 1986. С. 461–466.
- ⁹⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 53.
- ⁹⁸ Фотоархив ИИМК, № 190–5990, 5974, 6000, 6023, 6030, 6032, 6038, 6041 и др. Фототека РЭМ, колл. № 2460 и др.
- ⁹⁹ *Шургин И. Н.* Указ. соч. С. 173–186.
- ¹⁰⁰ *Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И.* Топонимия в контексте народной культуры // Традиционная культура: общечеловеческое и этническое. С. 71.
- ¹⁰¹ *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. Описание внешнего и внутреннего быта // Известия ОЛЕАЭ. Т. 30. Труды Этнографического отдела. М., 1877. Кн. 5. Вып. 1.
- ¹⁰² *Топоров В. Н.* Крест // Мифы народов мира. Т. 2. С. 12.
- ¹⁰³ *Власов А. Н.* Устюжская литература XVI–XVII вв.: Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С. 105–106.
- ¹⁰⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 8, 9, 16, 17.
- ¹⁰⁵ Там же. Д. 51а. Л. 30.
- ¹⁰⁶ *Лапшин В. А.* Указ. соч. № 922.
- ¹⁰⁷ Наиболее полную библиографию отечественных работ от конца XIX – начала XX в. (Э. Дамберг, А. А. Синицин, И. А. Шляпкин и др.) до конца XX в. см.: *Панченко А. А.* Указ. соч. Гл. «Почитаемые каменные кресты и проблема народного восприятия средневековых погребальных памятников»;

- Артемьев А. Р.* Намогильные каменные кресты восточных пригородов Пскова // Археологические памятники европейской части РСФСР. Погребальные памятники. Метод. материалы к «Своду памятников истории и культуры СССР». М., 1988. С. 107–118.
- ¹⁰⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. Л.
- ¹⁰⁹ Там же. Д. 51а. Л. 10об.
- ¹¹⁰ *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. С. 117, 122–123.
- ¹¹¹ РГИА. Ф. 673. Оп. 1. Д. 69. Л. 4. — Очерк беспоповщинских согласий; *Рыдзюнский П. Г.* 1) Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитала // Вопросы истории религии и атеизма: Сб. 1. М., 1950. С. 233; 2) Городское гражданство дореформенной России. М., 1958. С. 460, 473–475; *Мельников П. И.* Отчет о раскольниках // Нижегородская губернская ученая архивная комиссия. Н.-Новгород, 1910. Вып. IX. Ч. 2. С. 28.
- ¹¹² *Камкин А. В.* Православная церковь на севере России. Вологда, 1992. С. 18.
- ¹¹³ Там же. С. 27–29.; *Лютикова Н. П.* Пинежские часовни по письменным источникам XVIII–XIX вв. // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. С. 149–152.
- ¹¹⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 10.
- ¹¹⁵ *Теребихин Н. М.* Семиотические аспекты... С. 92.
- ¹¹⁶ См. цитировавшиеся выше работы К. Логинова, А. П. Конки, в которых приведены библиография и полевые материалы о русских и карелах, а также монографию И. Ю. Винокуровой о вепсских народных праздниках: «Заветные праздники, установленные в память крупных падежей скота, а также собственно скотоводческие праздники вепсы выделяли особыми названиями — živatān praznikad (праздник скота), lehman praznikad (коровьи праздники), hebon praznikad (лошадиные праздники)»: *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994. С. 86–87.
- ¹¹⁷ О праздновании канунов и приуроченности их к праздникам Николы, Георгия, Ильи, Иоанну Предтече, Флору и Лавру см.: *Ефименко П. С.* Указ. соч.
- ¹¹⁸ От полиелей — «многомилостив», которое происходит от повторения в этой части богослужения слов 135 псалма: «Яко в век милость Его» и возжения в это время елєя в лампадах. См.: *Барсов Н.* Полиелей // Христианство. Т. 2. С. 361.

ГЛАВА 3

ГРУППОВОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Вообще раскол в среде карельского населения <...> составляет явление чрезвычайно любопытное, требующее специального исследования.

А. С. Пругавин.

Старообрядчество во второй половине XIX в.
Очерки из новейшей истории раскола ¹.

Этническое сознание

При определении уровня таксономического ряда группы первичными являются факторы субъективного (народного) самовыделения: самосознание/самоназвание, «язык», совокупность психических свойств и способы их символического воплощения. Объективные (научные) факторы выделения группы более доступны наблюдению со стороны и помогают выявлению закономерностей, независимых от сознания носителей, но позволяющих интерпретировать факторы их самовыделения. Опыт изучения различных локальных групп карел вне исторической родины привел меня к убеждению, что в совокупности субъективных признаков первое место занимают самосознание и «язык», в которых аккумулировались устойчивые, но эволюционирующие культурно-конфессиональные показатели общности ².

Самосознание, проявляющееся в антитезе «мы — они», включает в себя самоназвание, память и знание своей исторической судьбы, коллективные поведенческие стереотипы, контактные табу, прослеживаемые в поло- и социовозрастных функциях групп (брачных, соседских, часовенных, моленных), а также в разных ситуациях, системе ориентаций в окружающем мире и его оценке.

Язык в широком значении — речь (общение) и символическая сфера — отражает и ритуально семантизирует все проявления и формы бытия ³.

Как мы показали, переселение карел в Россию в XVII в. и его мотивация отразили высокий уровень их этнической и вероисповедальной «самости» ⁴. В конфликтных условиях религиозно-культурного, языкового, социально-экономического, территориально-государственного и правового порядка происходил процесс так называемой этниче-

ской мобилизации, при которой задача самосохранения была решена экстремальным способом — массовым переселением.

Тихвинские карелы обладают высоким уровнем самосознания, показателем которого, как и любой этнической общности, является самоназвание ⁵. Они называют себя *karjalazet/karialazet* = *карелы* — этноним, восходящий к раннесредневековой летописной кореле, проживавшей в северо-западном Приладожье до исхода XVII в. Наряду с ним на новые земли было перенесено синхронное ему название прародины — *Karjala* = Корела/Корила, центр которой обозначается как «Глухая Корела» — т. е. «настоящая Корела», в отличие от периферийных карельских деревень, называемых *Русь/Рузь*. В противопоставлении «Корела — Русь» также отразилась связь тихвинских карел с их общекарельским историческим прошлым. В этом же ряду находятся и рассказы о том, что при переселении выбирали места, как в Карелии — «лес, озера, реки». Это говорит о тенденции коллективного сознания к отождествлению образов старой и новой родины по фенотипическим и ландшафтным признакам.

Карелы Тихвинщины сохранили общий прибалтийско-финский экзоним русских соседей — *ven'ialazet* = русские, наряду с которым употребляется и уничижительное слово *hogmat* («ваньки?»), встречающееся, правда, в собственно-карельском наречии только переселенцев бывших Новгородской и Тверской губерний ⁶. Из других экзонимов известен *šuhar'it* — вепсы, скорее всего, заимствованный от местных русских, как — *фин*, эстонцы и пр. В целом же этническая «карта» окружения карел, судя по этнонимике, фактически ограничена русскими.

Информация о самосознании сосредоточена в памяти о прошлом, закреплённой в легендах и преданиях о первопоселенцах, происхождении и местной истории, которые мы анализировали при воссоздании локальной — «малой» истории группы. Приведу еще один пример: «Вроде как бы переселились карелы. Не родина (здесь. — О. Ф.). Раньше вот, по разговорам, прошла вроде Литва какая-то... И вот нашлось там сколько-то 6 или 7 человек; из них родились, родились, родились. Вот эта корела у нас получилась. А эта корела откуда-то получилась с этого — с Петрозаводска, наверно оттуда, этот народ появился у нас», — рассказывала 60-летняя карелка.

Оппозиция «мы — они» выявляется в комплексе представлений карел и русских. Последние отмечают антропологические и конфессиональные отличия: «у карелок ноги худые» / «пострижен, что той старовер» / «бороды не стригли». Но более обычны особенности, фиксируемые на культурно-бытовом уровне, прежде всего — в одежде: «карелки по-другому одевались». Русские женщины рассказывали, что еще в 1930-е гг. карельские женщины носили «китайки (глухие сарафа-

ны. — О. Ф.) да юбки (верхние кофты. — О. Ф.) бористые, сапоги со скрипом»; на праздниках выглядели форсистее: «скрутные ходили на праздники — шелковые платья, в сапогах с хрустом и борами». Относительно хозяйственной специфики карелы приводили такие примеры: «У нас изгороди — напрямую, на Руси косые, у нас женщины городили, в России — мужики» / «Мужики городили нивы (kaški aidoma), а женщины — изгороди» / «В Руси мужик изгородь городит, а женщина пашет за лошадь»⁷; для сравнения — русское мнение: «карелы в печах мылись» (что, к слову, не совсем соответствует действительности).

Вплоть до 1920–1930-х гг. отношения карел с русскими выстраивались по линии отчуждения, что проявлялось в «минимизации» повседневных контактов; запрете браков с русскими — «хотя с русскими гуляли, но в брак не вступали»; конфессиональном избегании. Внутри общности в начале XX в. существовало несколько пересекающихся брачных кругов, функционирующих по определенным внутригрупповым закономерностям. Так, глубинные карельские деревни Селище и Моклаково, где наряду со старообрядцами было значительное число приверженцев православия, находились в брачных связях с периферийными карельскими деревнями Коростелево и Дятелка, где число старообрядцев в конце XIX — начале XX в. было невелико. Причем жители именно этих деревень первыми вступили в браки с русскими из деревень Белый Бор, Чисть, Турандино, Труфаново, что стало устойчивым явлением с 1950-х гг.; при этом, как отмечали информаторы, «карелы женились на русских, но дети в этих семьях в основном говорили по-карельски».

Групповая система ценностей определяла нравственность/безнравственность поведения; престижность/непрестижность занятий. Так, устойчивой нормой поведения до совсем недавнего времени была круговая порука в случае убийства. Повседневные занятия распределялись по половозрастному признаку, например, охота, рыболовство, разработка нивы, пахота, сев — для мужчин; сбор ягод, грибов, горожение изгородей, приготовление пищи, ткачество — для девушек и женщин; пастушество, заготовка дров — для подростков и стариков и т. д.

Разграничение/объединение внутри карельской общности существовало (и существует до сих пор) на уровне противопоставления *мирских* — *староверов* и новопоселенцев — старопоселенцев. Следы последнего сохранились в психологических характеристиках и прозвищах жителей новых и старых групп деревень. К примеру, о крестьянах деревень Новинка, Бирючово говорится, что это люди «сдержанные, порядочные, вежливые», в то время как жителей новопоселенческих деревень Селище и Моклаково пренебрежительно называли *balafona* (производное от «балахон» — старинный вид одежды). По нашим мате-

риалам, внутри группы имелись и другие разграничения между деревнями: общие и отдельные уголья (леса, озера, болота); общие праздники; общий круг брачных связей и гостыбы; общие кладбища и моленные общины. (Об этом подробнее далее.)

При оценке своей деревни — на вопрос «красивая ли?» — отвечают «красивая» и рассказывают о том, как хорошо,людно, весело было на праздниках в родной деревне или как хорошо пели и перекинулись девушки во время сенокоса. То есть представление о деревне неразрывно связано с ней как с живым — активным социумом.

В сохраняемом до сих пор акцентировании своего этнического «я» у карел присутствует воспоминание о себе как исторической жертве — «разорили нас корел», а также этнического неравенства, ощущаемого в пренебрежительном отношении со стороны русских. Это прослеживается в русских экзонимах, среди которых наряду с *корела/кореляки*, — хронологически соотносимых с карельским наименованием русских *ven'ialazet*, — известны такие «вторичные» термины, как *кайван/кайбан*, *чухонец* и *глухомань*⁸. Первые два являются переносом на карел новгородско-русского именования коренных прибалтийско-финских народов — вепсов, прежде всего⁹. Все три экзонима имеют уничижительный оттенок. Современное состояние заатухания этнического противостояния и двойственного самосознания в смешанных карельско-русских семьях почти формульно выражают слова русской женщины 1931 г. р., вышедшей замуж в карельскую деревню: «Мы здесь среди карел, сами не поймешь кто / все перепуталось» / «Вся Корела — родня, а в Руси — родной брат не свой»¹⁰.

Эмоционально-чувственная сторона этнического самосознания выражается в чувстве собственного достоинства, возрастание или ослабление которого обусловлено типом и формой межэтнических контактов и сравнением с «чужим» миром.

Роль мигрантов способствовала обостренному восприятию отличительных черт характера и формированию субъективного образа своего народа с позиции эмоционально окрашенной и высоконаравственной оценки. «Карелы очень хороший народ, веселый <...> Старые люди были работающие, о-ой, какие были работающие». В список «карельских» особенностей характера и поведения, наряду с трудолюбием, входит спокойствие, степенность, честность, чувство собственного достоинства: «карелы медлительны в суждениях, уравновешенны, порядочны»; «карелы почитали старших, не пили водки, не бранились», «грубо не говорили», «греха боялись». В этом перечне обращает на себя внимание связь с библейским морально-этическим кодексом — десятью заповедями, что безусловно не является «монополией» карел, хотя степень понимания и формы их проявлений у разных народов различ-

ны. При всей неуловимости такого феномена, как этнический или национальный характер, и множественности существующих определений ¹¹ «ясно, — пишет З. В. Сикевич, — что если принять существование национального характера за данность, он не может не отражать исторически сложившихся свойств психологии, отличающих один народ от другого» ¹².

Этнический характер как целостная структура отражает все сложности и противоречия историко-культурных, религиозных, социально-экономических и даже природно-географических обстоятельств существования и жизнедеятельности народа. И хотя они варьируют во времени, но характер народа сохраняется за счет устойчивых стереотипов поведения и оценок, дистанцированных от внешних факторов. Положение карел как чужеземных переселенцев и инаковерующих — т. е. гонимых, формировало своеобразный тип национального характера, обладающего, кроме того, общими старообрядческими чертами. В. В. Андреевым были очень точно подмечены эти черты характера. «Скрытный, самолюбивый, но вместе с тем нравственный и честный, хотя и не без житейской хитрецы, ловкости и даже пройдошности. Между собой раскольники-беспоповцы тихи и уступчивы, избегают ссор и соединены дружескими чувствами, основанными на общей вере. Они отличаются трудолюбием, деловитостью и умеренной жизнью. Все, даже наиболее богатые, чужды роскоши. <...> Опрятны, трезвы <...> прижимисты, но считают нравственной обязанностью помогать своим собратьям, впадшим в беду. Чужды всяких удовольствий, кроме молитвенных собраний» ¹³. В приведенном тексте бросаются в глаза две стратегии поведения староверов: «среди своих» и «среди чужих». Не являются исключением и тихвинские карелы, у которых они проявлялись как особенности этноконфессиональной идентификации. Эти отношения были иерархичны: внутри группы — между староверами и православными карелами; внутри общины староверов — между *верующими* и *мирскими* членами, когда действуют конфессиональные установки типа «я среди чужих, других, чем я» и «я среди своих, таких же, как я». Наиболее явно эти установки заметны при межконфессиональных контактах вне своей карельской группы и вне старообрядческой общины. Таким образом, можно говорить о существовании идентичности «для себя» и идентичности «для других», которые довольно глубоко различаются ¹⁴. Мы столкнемся с этим при анализе конфессиональной характеристики «самолюбства», которое по-разному трактуется современными карелами в зависимости от приложения к той или иной категории членов группы/общины. Этнический характер наиболее емко и зримо проявляется при изучении так называемых базовых и модальных личностей ¹⁵, которые

будут подробно рассмотрены в главе, посвященной лидерам этноконфессиональной общины.

Приведенные примеры, маркирующие признаки этнокультурной самобытности и идентичности карел — черты характера, некоторые формы жизнедеятельности, бытовых особенностей, социального опыта коллектива, — подтверждают наличие у этнолокальной группы субъективных ценностных ориентаций, которые подпитывают коллективное самосознание ¹⁶.

«Карельская вера» — старая вера

На первом этапе переселения, когда происходило обживание новых мест и адаптация собственного хозяйственно-культурного опыта, самосознание карельских мигрантов было обречено на обостренное противоположение себя местной русской традиции. Со временем идеологической и духовной опорой своего несходства с ней стала *старая вера*, которая в условиях инаковерующего и иноэтичного окружения придавала особый характер самосознанию тихвинских карел. О его высоком уровне, при всей кажущейся аморфности современного карельского старообрядчества, говорит ряд факторов. В первую очередь — религиозное понятие самоназвания в термине *vierolazet* = верующие. Этот термин, видимо, является усеченной калькированной с русского языка формой самоназвания старообрядцев — «истинно верующие христиане». Местные православные русские (и карелы) изредка называют своих соседей-карел *христианами*: «Христиане хоронили в деревне Логиново, а мы, — рассказывают карелы из православной деревни, — в Озерове» / «У нас в деревне было две веры: христианская и православная». У старообрядцев сохраняется четкое противопоставление себя как приверженцев истинной веры остальным — православным: «У нас своя вера была», — вековая, строгая, хорошая, не поповская, не церковная. За этими короткими и, казалось бы, бесхитростными оценками скрывается прежде всего универсальная субъективная оценка своей веры как единственно верной ¹⁷, в чем состоит одна из феноменологических особенностей христианства (православия, старообрядчества и др.). Вместе с тем, употребляемые карелами термины и понятия скрывают некогда развернутое базовое неприятие расколом «новой никоновской» церкви, ее священнослужителей таинств, догматов и др. Называя себя *верующий* и *христианин*, другие таковыми не считали, что свидетельствует о том времени, когда острейшей была установка на оценку своей культуры со знаком «плюс» по отношению к другой религиозной традиции. Все находя-

щееся за пределами старообрядческого учения было неверным, плохим, а люди, следующие за этими неверными учениями, были «мирскими». Оппозиция «верующий — мирской» — не языковой прием изображения староверов, она отражает действительно непримиримую антитезу «старообрядцы — никониане». Слова *мир*, *мирской* имели в прошлом два конкретных наполнения: теологическое и социальное. Согласно первому значению, «мир» внешний — это порождение и выражение антихристового мира, того, чему следовало постоянно противостоять, чтобы сохранить себя духовно. Согласно второму значению, «мирской» была повседневная крестьянская жизнь с ее трудностями, тяготами и грехами (к более подробному анализу этих понятий мы вернемся при описании структуры старообрядческой общины).

Собственная высокая оценка *староверческой* веры совпадает с таковой у окружающих. Сошлюсь на аналогичное наблюдение статс-советника Синицына от 1852 г. по Ярославской губернии: «В простом народе распространено предубеждение, что раскольническая вера святая, настоящая, христианская; а вера православная — вера по церкви есть вера мирская, в которой невозможно спастись. При входе в крестьянские избы я часто был встречаем словами: „Мы не христиане“. На вопрос: „Что же вы, нехристи?“ — отвечали: „Как же, мы во Христа веруем, но мы по церкви, люди мирские, суетные“ <...> „Христиане те, что по старой вере; они молятся не по-нашему, а нам некогда“»¹⁸.

Глубокое осознание исключительности своей веры не только противопоставляло *верующих* православным карелам, русским и вепсам, но и отождествлялось с этническим самосознанием, усиливая его. Большая часть современных тихвинских карел и местных русских считает, что старообрядцами являются только карелы: «Вся Коре-ла — староверы» / «старой веры только карелы», тем самым противопоставление приверженцев старой веры и православных превратилось в противопоставление «карельской» и «русской» веры: «Карелы русскому Богу не молились» / «от русского Бога отворачивались». Таким образом, современные данные обнаруживают своеобразную идентификацию религиозного и этнического самосознания уже на уровне самоназваний: карелы = староверы (*karjalazet* = *vierolazet*), *karjalane viero* = *карельская вера* = *старая вера*.

Вместе с тем некоторые поясняют, что такое положение сложилось только в их округе, а за ее пределами «староверы есть везде»¹⁹. В этих словах — отдаленное воспоминание о широком старообрядческом мире: Тихвине и Новгороде, Олонецком крае («где-то там в Олонецкой, в Шугозеро — староверы, близко есть карелы»²⁰) — и Москве, т. е. о всех тех местах, откуда шли книги, странники, куда уходили

в скиты и на учебу. Сибирь, известная по старообрядческим Синодикам, в XX в. стала местом ссылки известных грамотных староверов. Некоторые из тихвинских карел сталкивались со старообрядцами Маловишерского района Новгородской области. В 1980–1990-е гг. эпизодические контакты поддерживались лишь с *озерянами/заозерянами*. Конфессиональная изоляция карел — явление современное, типичное и для других старообрядческих групп Ленинградской области; в результате знание о старообрядческой географии стремительно свертывается до собственной «точки» на карте. Стадией затухания конфессионального сознания объясняется слабое представление об истории старообрядчества. В ряде случаев доводилось слышать объяснение, что «старая вера — тоже православная (вера. — О. Ф.) и хотя веры — разные, но Бог — один»²¹. Ту же мысль, в основе которой апостольское: «Един Господь, едина вера, едино крещение» (Еф 4:5), высказывала и современная русская староверка Анна Петровна Шорохова, из соседней общины *заозеряны*: «Един Господь единокрещением, единая вера христианская, а есть старая вера». Ей вторят карелы: «<...> были две веры — православная и христианская — это старинная вера, раньше возникла». Или по-другому: «Старики рассказывали, разные веры были: старообрядческая, после нее стала старая вера, а мирская — все время была», — так невнятно пытался объяснить историю раскола И. М. Крутецкий, 1911 г. р.

Не зная истории церковного раскола, имени патриарха Никона и протопопа Аввакума, Феодосия Васильева и других федосеевских учителей, карелы, тем не менее, сохранили представление о генетической связи православия и старообрядчества. Точкой отчета собственной религиозной истории для них является время переселения их в Тихвинский край, куда они пришли (согласно местной легенде), будучи *староверами*. В редких случаях карелы помнили о принадлежности к федосеевскому толку беспоповства; единожды было поведено о существовании в 1880-е гг. некоей *федоровской* веры, члены которой позже влились в местную общину. Скорее всего, речь шла о моленной общине деревни Логиново, возглавляемой родом Федоровских, которые вполне могли претендовать на первенствующую роль, т. к. деревня была самым старым центром карельского старообрядчества, при ней существовало, как мы уже писали, единственное старообрядческое кладбище, куда не захоранивали *мирских*.

Неоднократно вопрошая о том, откуда пошла *старая вера*, я не получала ответа от карел, и лишь уже названная ранее русская наставница из пос. Ефимовское изложила свое понимание истоков староверия. Ввиду важности текста привожу его полностью, но частично в своем изложении:

«В пустынях раньше много жили. Мария Египетская с мужикам гуляла. Как умирать — вспомнила о Господе, пошла в церковь. Не пускает сила Господня, недостойна». Во второй раз пришла в церковь, и ей было указано, что нужно удалиться в пустыню и молиться, чтобы отмолить грехи. Дело было в Великом посту. Мария Египетская отправилась в пустыню, перешла речку и 40 лет постилась. Когда казалось, что умирает, „Бог помогает“, — она выживала. „Старец Зосим из монастыря“ как-то пошел в лес — „уходили на 40 дней молиться“ и нашел Марию. Та ему крикнула: „Я — нагая“. Зосим ответил: „Я тебе ризы кину“. „Я — грешная“, — продолжила Мария. Из еды „хлеб круглый был взят у нее с собой — как камень“, но, „с Божьей помощью — все живая“ была. „Зосим через год пришел в пустынь, нашел мертвой“ Марию. Прежде чем похоронить, прочел *погребение*, но могилу вырыть не мог — „земля мерзлая. Подходит лев и вырыл большую яму“. Зосим завернул ее „в ризы и похоронил“. Вернувшись в монастырь, старец рассказал эту историю»²².

Попытаемся объяснить место образа св. прп. Марии Египетской (1.04) в представлении старообрядцев о происхождении своей веры.

Известно, что для беспоповцев особую роль приобрели православные и общехристианские святые, которые в истории Церкви прославляются как подвижники, сподобившиеся обрести личный путь спасения. Эсхатологическая идеология беспоповства актуализировала поиск прижизненного спасительного образа жизни, примеры которых содержались в избранных ими житиях святых. Одним из главных путей — в подражание ранним христианам, окруженным миром нечестивых, — был уход в пустыни. В связи с этим ключевой становится первая фраза русской наставницы о пустынях, куда раньше уходили многие верующие, желающие очищения и обретения тем самым спасения от антихристового мира.

В числе святых, житие которых для федосеевцев служило духовным ориентиром, была св. прп. Мария Египетская, восхождение которой «на великую гору добродетели» включено в «Поучение о житии отеческих, от Пролога и от Патерика печерского». Не потому ли, что это один из немногих канонических женских путей снискания благодати? В житии святой содержится описание полного покаяния бывшей блудницы, которая для этого отсеклась от мира, избрала путь абсолютного воздержания плоти и нищеты — «не имуща ни пищи, ни одежды, ни воды вкусити», очищения души непрестанными слезными молитвами — «не востоях бо от земного повержения ношью и дню, слезы точащи... 17 лет». В числе ее добродетелей — «вера несомненная», упование на Господа, нелицемерная любовь, твердое воздержание, долготерпение, безгневие, незлобие. Жизнь св. прп. Марии Египетской

являла назидательный пример всякому федосеевцу, желающему сохранить свою веру вне Церкви и ее таинств, подобно тому как и Мария удостоивается лишь предсмертного исповедания авве Зосиме и, получив от него причастие, обретает истинное спасение. Главное в том, что каждый, следуя подобному примеру, несет крест свой до конца: «претерпевый же до конца, той спасется».

Для понимания особого почитания у старообрядцев образа св. прп. Марии Египетской следует обратиться к смыслу образа, каким он является при чтении и слышании богослужебных книг, особенно при подготовке к таинству исповеди. Кающийся человек уподоблял себя пришедшей к Христу блуднице (наряду с мытарем и др.). А. Г. Кравецкий, предложивший опыт словаря литургических символов, обращает внимание на то, что в одних случаях «речь идет о блуднице, которая со слезами раскаяния помазала ноги Христа миром (Лк 7:37–38), в других случаях не ясно, какой эпизод имеется в виду <...>»²³. Из приведенных автором наиболее известных и употребительных текстов ясно, что, называя свою постоянно согрешающую душу «блудницей», верующий христианин помнит об одном из главных положений учения Иисуса Христа: Он пришел не к праведникам, а к грешникам. Им указал он путь спасения: «Положил еси покаяние согрешающим, Христе, а не праведным: образ имам разбойника же и блудного, Манассии и блудницы, гонителя, мытаря и отметника, неудобь отчаяваюся».

Значение совокупности теологического, догматического и назидательного смыслов жития св. прп. Марии Египетской для карел-федосеевцев можно попытаться весьма условно и предварительно интерпретировать с их позиции при всей ограниченности моих материалов. В его основе лежит представление о своей вере как спасительной и учительной, находящейся в согласии со Священным Преданием. В последние десятилетия это представление поддерживалось спецификой местной конфессиональной жизни, в которой, — в результате деструктивных процессов — исполнение дела и долга стало уделом почти исключительно женщин. Переход функций наставников в руки грамотных женщин, осознающих определенную греховность такой ситуации, должен был получить книжное = догматическое обоснование и оправдание. Житие св. прп. Марии Египетской, преодолевшей грехи, очистившейся и возвышенной по смерти по заступлению Богоматери до святости — райского жития — было тому наилучшим примером.

Другое высказывание А. П. Шороховой о вере относится к ее эсхатологической сути — важнейшему признаку федосеевства: «77 вер всего. Это только и есть». Ей вторит современная верхокамская староверка А. Ф. Бузмакова: «Веры не однаки. 77 вер и все разные. А наша — так мы старенькие-та — наша-та вера — апостольская пропо-

ведь»²⁴. Представление о 77 верах, быть может, восходит к ветхозаветным 72 «языцам», образовавшимся после вавилонского столпотворения, ниспосланного Господом как наказание человеческой гордыни²⁵. В эсхатологических преданиях старообрядцев произошло замещение/совмещение «языцев» и «вер» в качестве прообразов бывшей кары и их разделения до/перед грядущим концом мира. Представление о том, что перед концом света на земле будет 77 вер существует и у староверов Прибалтики²⁶.

Религиозное самосознание карел включает и оценку качества веры, показателем которого является молитва. Многие говорят: раньше люди «умели веровать» и молиться, «а мы молимся, а мысли поди знай, куда черт везет их. Вот в этом-то дело. Надо молиться, значит, усердно молиться». В Великом посту «надо молиться очень много. Пятьдесят листов надо за день, как ни больше» (по книге молиться. — О. Ф.). Современные люди помнят о том, что этому учили в семье. Житель деревни Толсть вспоминает: «Вот у меня бабушка. 102 года прожила. Молилась, нас учила молиться. Учились, как она, а потом революция нас разлучила... по другой вере стали жить». «Вот, если бы религию не запретили, — рассуждает А. Аксентьева, — тогда б у каждого человека был стыд и совесть, ну как сказать: веровали, греха боялись <...> без Бога никуда» / «Без веры дела мертвы». Каждый знал, что «во-первых, человека не обидеть, человека не убить, помогать» (ближнему. — О. Ф.). «Ранее как было принято — так они и шли по этой вере, а потом все нарушили».

В годы советской власти и религиозных притеснений крестьяне сохраняли веру в своей душе, «по-тайному» собирались в моленных домах; веря в Господа, — как рассказывали, — мужчины вернулись с войны: матери наказывали сыновьям не терять нательного креста, и благодаря этому те оставались живыми и возвращались домой. У каждого из рассказчиков была своя военная история, но все они — свидетельство Божьего заступления, и потому часто доводилось слышать: «<...> я остался жив и я верю все время в Бога. Верю и умею молиться, хоть и не научили нас. Это было запрещено».

Современные карелы, большинство которых не называют себя староверами, осознают свою принадлежность к этноконфессиональному единству, отличному от соседних. Здесь всплывают в памяти слова А. А. Потебни: «Человек, воспитанный в догматах известной религии и потом дошедший до их отрицания, по своему нравственному облику принадлежит к ней настолько же, насколько послушный сын этой религии»²⁷.

Одна из женщин вспоминала: «В совхозе работала, в лесу работала — постничала. Даже посту восемь недель (семь недель Великого

поста и Страстная Седмица. — О. Ф.) — ни мясного, ни жирного ничего не надо. Только одно постное есть. И вот молиться там, надо молиться очень много». Некоторые пожилые карелки сомневаются в том, что современные люди имеют веру: «Вот теперь крестики все стали носить, а веровать они не умеют», т. к. у молодежи «мало воспитанности, в голове у них нету ничего, не как мы, в нас воспитывали не тот дух» (как теперь. — О. Ф.), кроме того, сетуют женщины, люди не умеют молиться. Не оставляют без критики и себя: «А теперь вот мы не горим так. У нас хоть пост, хоть не пост». Об ослаблении веры говорят и старообрядцы Прибалтики: «А мы остываем»²⁸. Но другие думают иначе: «А, может, и будет вера. Куда она денется? История-то выпала, а история должна переходить». Надежду вселяют и сведения о том, что в «Ленинграде, говорят, где-то часовня. Вот там наша вера староверческая, чистая». В этих бесхитростных построениях сохранено главное — желание и надежда передать веру новым поколениям.

Объем современных знаний различается в зависимости от принадлежности к *верующим* или *мирским*-православным; более цельный он у тех, кто родился в семье, принадлежащей роду известных наставников или наставниц. За последние 50–60 лет знания в целом усреднились, по сравнению с теми, когда община жила полноценной жизнью как самодостаточный институт с духовными лидерами во главе, конфессиональными контактами, образованием, книгообменом.

Смысловой стержень коллективного сознания верующих по-прежнему сосредоточен вокруг идей спасения и конца света. Первостепенная важность идеи спасения привела к вычленению одного из имен Христа — Спаситель в самостоятельную ипостась Спас. Объясняют это следующим образом: «Спас и Христос родились вместе и крестили их в один день. Вот они Богородицу и читают». Рассказчица приводит в качестве доказательства старообрядческий текст молитвы: «Богородица Дево радуйся. Обрадованная Маринья, Господь с Тобой. Благословенна Ты же, благословенна плод черва Твоего, яко родила Христа и Спаса Избавителя душ нашим». И далее подчеркивает, что «Спас — это Избавитель душ наших», а Христос — это тот, кто «Воскрес из мертвых», поэтому у каждого из них свой праздник — «Спас — это праздник» / «Спас — совсем другое»²⁹. Скорее всего, образ Иисуса Христа = «Воскрес из мертвых» идет от общей старообрядческой традиции согласно изображению Сына Божьего на Кресте, являющемся орудием Распятия, Страдания и Воскресения и главным символом веры.

Современными карелами утрачено понимание Троицы, но оно остается отдельным именем Бога: «Троица — совсем другое, — отве-

чает пожилая женщина после объяснения того, кто такой Спас и Христос, — Троица отделя́ца от них».

Забываются почитаемые христианами святые, что объясняется общей тенденцией падения религиозного и книжного знания у местных старообрядцев, особенно после изъятия в государственные хранилища из местного книжного собрания Четых-Миней. С определенными затруднениями современные *верующие* могут ответить на вопрос «кто есть кто», святые превращаются для них в имена — «это имена — это не отмечаем», т. е. не празднуем. В памяти отчетливо сохраняются имена лишь тех святых, которые дали название местным праздникам: «Илья — очень большой праздник, больше Николы». Но в ходе бесед о богослужении, требах, домашней молитве приоткрывается более глубокий пласт знаний. Так, поминальная служба включает молитвы «по листочке св. мч. Фекле, преподобному отче Паисию, св. мч. Хрисогригорию — громом этого парня убило». Для *верующего* важно, чтобы в доме была икона арх. Михаила, т. к. «он за душой приходит», когда человек умирает. В случае оклеветания необходимо молиться св. Николою — «Миколу многомилостивому».

Люди осознают привременность земного бытия: «Мы на этом свете только в гостях, а там будем век»³⁰. Жить надо со страхом Божиим, каяться в грехах, молиться о прощении, а теперь, рассуждают староверки: «мы живем, — небо копатим» / «спустя рукава живем» / «никакой работы не знаем, пенсию дают. Вот и рай». Жить без труда — грешно, все равно, что «чужую ниву жать, чужую пряжу прясть». В этих словах заключено сугубо крестьянское сознание безнравственности жизни за счет чужого труда и восприятие собственной трудовой жизни как подвига. Г. П. Федотов писал о том, что крестьянство всегда жило сознанием, что его трудом кормится весь мир³¹. Видимая легкость современной жизни сопровождается, по мнению людей, утратой веры: «раньше человек все делал сам»³².

Таким образом, молитва, труд, покаяние — главные заповеди Господни, «следование которым позволяет избывать грехи». «Бог — милостивый, говорят, простит все, только просить надо». Современные пожилые люди скорбят о греховности человеческого бытия: «Ну вот ни одного шага нет, чтобы не было греха. Если так жить (без греха. — О. Ф.), ни одному человеку не прожить на свете».

Представление о первородном грехе размыто, но об умершем младенце говорят, что его душа идет прямо в рай, что соответствует святоотеческому и церковному учению. В числе же смертных грехов главные — святотатство и богохульство. Былички о наказании людей, разорявших местные часовни в 1930–1960-х гг., кравших и продававших книги, иконы, осквернявших имя Господа и т. п., являются для

карельских староверов подтверждением бытия Бога. По ходу изложения мы будем неоднократно обращаться к этим устным преданиям, здесь же ограничусь некоторыми примерами.

Универсальные «способы» возмездия — паралич конечностей тех, кто поднимал руку на святыню, и паралич речи — для хулителей Господа, после чего — неминуемая смерть. В такого рода историях, как правило, содержатся предупреждения людям и оценка коллективом подобного греховного поведения. Вот как подытоживают рассказ о человеке, который разорил — *вытихнул* часовню: «Есть Бог! У него дом сторел, сын порезался, теленок пропал». Существует представление о переносе родительского греха на детей в форме умопомешательства³³. Божья кара настигает тех, кто позволяет себе ложную клятву именем Господа. Рассказывают трагическую историю о ребенке, которого разорвали в лесу собаки местного охотника. Тот «схоронил под большую елку» останки и никому не признался в случившемся. Позже родители нашли «косточки в шубенке», перехоронили. Как-то мать погибшего мальчика встретила охотника и обвинила его в том, что он сокрыл от них смерть ребенка, в ответ мужчина «возьми, да на солнышко и начал креститься; если я виноват, дак мне и всю семью не видовать. Сперва корову медведь сломал, потом лошадь. Парень (сын. — О. Ф.) высох и жонка. Все. И он высох. Сам себя наказал: побожился, сказал, что Господь его накажет. Господь и наказал. Всю семью его искоренил»³⁴. Одна из ключевых фраз приведенного текста — о молитве Богу, обращенной к солнцу. О том, что можно молиться «на солнышко» или на дерево, т. к. «Господь Бог увидит и услышит», говорили и староверы, и православные. Велик соблазн объяснить этот обычай как архаичный, но не скрывается ли за ним христианский пантеизм — вера в присутствие Господа во всей сотворенной Им природе?!

На каждое дело необходимо Божье благословение: провожаешь ли сына в армию, идешь ли первый раз в году в лес, обязательно скажи «Благослови, Христос». К молитве обращаются всегда и везде, особенно в опасности, подстерегающей человека в дороге, в лесу, не говоря об экстремальных ситуациях — столкновениях с нечистой силой. Молитвенное обращение к Богу (и чтение книг для особо одаренных людей) было способом получения духовного знания, видения, переживания и приближения к ответам на сокровенные вопросы «о жизни, совести, загадке покаяния и возрождения души человеческой», — писал В. В. Розанов в одной из своих работ³⁵.

Молитва, пост, аскеза, учительство, нищелюбие были для карельских староверов путями святости, которые противостояли и спасали от греховности. Но человеку не дано знать, куда Господь «определит его душу после смерти»: «Кто какое место заработал на этом белом

свете» / «Что заработаешь, что припасешь, то и понесешь». «Разве пустят нас в рай — вопрошает староверка, — может на краешок где-нибудь, а не то — ад». Этой мысли в буквальном смысле созвучна фраза детской колыбельной: «Лишь бы было в раю, хоть на самом на краю»³⁶. Общехристианское убеждение, что в рай попадает душа умершего в Пасху, т. к. райские врата открыты — *guaju virietta avattu*, дополняется верованием в столь же «счастливую смерть на Радуницу»: одна староверка «на Радуницу (*guaden'čat*) умерла, наверно много молилась», поэтому умерла в такой день, когда «двери райские открыты»³⁷.

Место рая определяют обычно на небе, куда ведет лестница и где находится некая гора, на которую ставят тех, кого неверно *обрядили* в темную, а не в светлую одежду³⁸. До тех пор, пока одежда не выгорит, — это значит, что в раю яркий и палящий свет — усопший стоит на этой горе. Представление о рае-горе идет от апокрифических сказаний и духовных стихов, а светлая — белая одежда усопших, по вере старообрядцев — символ нетварного мира: в одежды «из высшего света» был одет Адам, когда обитал в раю, подобно другим небожителям³⁹. В раю живут ангелы. В противоположность раю, как «светлому, хорошему месту», ад — «тьма», «плохое место», предназначенное для людей, совершивших смертный грех, лишивших себя жизни — «кто задавился да опился. Их черти (*bukazet*) таскают». Предполагают, что ад находится где-то на земле. Душе грешника предназначено место или наказание, соответствующее категории греховности, например, омут для певших мирские песни, подвешивание за язык для клеветников, вечное плясание на гвоздях для плясавших на праздниках девушек и др.

Все приведенные примеры восходят к сюжетам лубочных картинок, изображающих Страшный суд. На памяти современников такая картинка была в часовне деревни Коростелево. Другим источником знаний о Страшном суде и конце света были книги. «По книгам рассказывали, что Страшный суд случится на какой-нибудь родительской неделе. Я помню <...> с субботы на воскресенье до 12 часов не спали, все боялись светопреставления, все боялись [что] будет свет гореть. И вот в Троицу, или 7 ноября — где-то тут тоже неделя (родительская. — О. Ф.) — будет весь свет гореть, но не надо уходить, а надо хоть три шага навстречу (Богу? — О. Ф.) дать, тогда Бог грехи прощает, так говорили». Согласно другой версии, конца света ожидали в Прощеное воскресенье — в заговены на Великий пост: «Матери говорили на Великий пост, что прощаемся, что будя там к Великому посту <...> что конец света или чего. Друг с другом прощаемся, что грехи там, если с кем, то Бог простит-да, если прощаемся». В Великом посту, но чаще на Страстной Седмнице старообрядцы «сдавали грехи»,

т. е. происходило таинство исповедания. Существовало представление, что умерший на Страстной Седмнице — *страшнóй* (*strašnoi*) неделе — великий грешник, идущий в ад. Подобные мистические объяснения вписываются в особую народно-христианскую эсхатологию.

Относятся к ней и представления о смерти и христианских поминальных обычаях. В родительские дни и Радуницу, когда кадили могилы, ходили на кладбище, совершались общие поминальные молебны, происходило молитвенное объединение живых и мертвых. Более того, по распространенному мнению, души умерших отпускались на землю до 12 часов дня, поэтому все спешили прийти на кладбище в это время. Таким образом, происходило частное воскресение усопших, подобно ожидаемому по Писанию накануне Страшного суда⁴⁰.

Старая = *карельская* вера в течение ряда веков была «щитом и ограждением» карел. При весьма ограниченной религиозной грамотности неукоснительное следование общепринятым правилам, точное выполнение запретов в будничной и празднично-ритуальной жизни было неотъемлемой частью своего рода религиозной догматики. В связи с этим традиционализм карельского старообрядчества носил более «сущностный», чем у русских староверов, догматический характер. Почитание старин, выраженное в сохранении большинства символов старого православия, в умении читать «божественные книги», писать, знать определенный объем молитв, литургическое пение, поминальную службу и другие требы — были основой основ карельского староверия, т. к. были в его глазах условием неизменности и полноты традиционного образа жизни и его трансмиссии.

Старообрядчество карел перекрыло их этническое сознание и стало выполнять базовые функции регуляции, коммуникации и информации, а в кризисных условиях — защиты и мобилизации группового «мы». Это и позволяет утверждать, что их сознание было (и есть) этноконфессиональным. Поэтому тихвинских карел следует выделить как своеобразную локальную этноконфессиональную группу⁴¹, феномен которой подтверждается на всех трех уровнях самоидентификации: этническом (карелы), конфессиональном (старообрядцы) и локальном (Тихвинский уезд Новгородской губернии / совр. Бокситогорский район Ленинградской области). Особенности устойчивости группы и ее закрытости обусловлены обстоятельствами формирования: иноэтничное и иноконфессиональное окружение; компактность и высокая плотность карельского населения; стабильность и почти полное совпадение границ этнической, конфессиональной, географической и административной территорий на протяжении XVIII–XX вв.; незначительность собственного этнолокального пространства, в котором периферия и центр расселения максимально

сближены. Все это способствовало этноконфессиональной сплоченности группы и напряженности ее культуры с опорой на символы.

Языки общения и конфессиональной практики

На переломе карельской истории — исходе с родины в XVII в. — язык стал главным выражением этнической и религиозной принадлежности переселенцев. Рассуждения о родном языке, его оценка сопряжены с самоидентификацией по типу: «свой язык — свой народ — своя вера». Истинности своего миропонимания и «своей веры» соответствовал высокий статус родного языка и его активное повседневное функционирование⁴². Выполняя разделительную функцию в понятии «свой — чужой», язык тихвинских карел вплоть до 1960-х гг. осуществлял также внутреннюю регулятивную и коммуникативную роль, обеспечивая все формы общения, воспроизводства вербальных, образных, поведенческих и психических ассоциаций⁴³. Для человека мир его родного языка, по выражению М. Хайдеггера, — «дом бытия», «самое интимное лоно культуры». «Это естественная психологическая „среда обитания“ человека, тот образный и мыслительный воздух, которым дышит, в котором живет его сознание»⁴⁴.

В исторической ретроспекции карельский язык объединял мигрантов с языком и культурой оставленной родины и сближал с вновь приобретенными, но «родственными» соседями — вепсами. В условиях же переселения он, разъединяя с окружающим русским миром, усугублял своеобразие собственного мировидения. О различиях в способах отражения и «сегментирования» действительности разными языками Э. Сепир писал: «Мир, в котором живут общественные образования, говорящие на разных языках, представляет собой различные миры, а не один и тот же мир с различными этикетками<...> Язык является замкнутой продуктивной системой символов, которая не только имеет отношение к опыту, приобретенному в значительной степени без помощи языка, но в действительности определяет для нас опыт в силу своей формальной структуры <...>; мы бессознательно переносим установленные языком нормы в область опыта»⁴⁵. В цитированном тексте содержится один из постулатов теории Сепира-Уорфа, которая, при всей неоднозначности восприятия ее специалистами, обозначила весьма актуальную проблему современной этнолингвистики — моделирование картины мира или концептуальной модели мира, включающей в себя сумму знаний индивида и народа о внешнем мире⁴⁶.

Своеобычность карельского языкового сознания наиболее ярко и убедительно демонстрирует мифо-символический язык легенд и преданий, а также народных знаний и представлений о природе, об устройстве потустороннего мира, о болезнях. В качестве иллюстрации приведу лишь некоторые лексемы, семантически отличные от русских: *širpiriuaat* — обжинки = 'пироги серпа'⁴⁷; *smekki* — леший = 'как пень'; *kokka hān'dāzet* — черти (∠ *kokka* — палка; мужской половой орган + *hān'd'ä* — хвост, конец); *tuulen n'en'ä* — вихрь = 'нос ветра'; *koiran n'än'n'i* — ячмень (глазная болезнь) = 'собачья сиська'.

Наибольшую устойчивость к русским заимствованиям проявили такие важные и структурирующие групповое сознание пласты карельской лексики, как пространственно-временная (микротопонимия, наименования времен года, месяцев, недель, дней, времени суток) и половозрастная. Анализу топонимики была посвящена глава 2 нашей книги, поэтому здесь ограничусь некоторыми примерами из словарных серий, выделенных исследователем тихвинского говора карельского языка В. Д. Ряговым.

Первый пример. Категории времени года и т. п.: *vuoži* — год; *ke-žä* — лето; *keviet* — весна; *sugžü* — осень; *talvi* — зима; *ku* — месяц; *päivä* — день; *huomneš* — утро; *ilda* — вечер; *hamärä* — сумерки; *uo* — ночь; *eizmeniargi* — понедельник; *toinargi* — вторник; *kolmaš-päivä* — среда; *nel'l'ašpäivä* — четверг; *puhärpäivä* — воскресенье. Второй пример. Терминология системы родства: *muššo* — жена; *ugoš* — муж; *tutär* — дочка; *poiga* — сын; *s'iz'är* — сестра; *vel'l'i* — брат; *l'ol'l'o* — старший брат; *čikko* — старшая сестра; *min'n'ä* — невестка, сноха; *pado* — золовка; *küdü* — деверь; *vävü* — зять; *koda-vävü* — муж-примак и др.

Карельский язык обеспечивает существование автономного антропомастикона (используемого только в карельской среде). Православные имена, измененные в соответствии с фонетическими нормами карельского языка, выглядят следующим образом: *ogo* — Агафья; *or'i* — Офимья; *rago* — Прасковья; *oks'i* — Аксинья; *muarpu* — Марфа; *terpo* — Степан; *pedri* — Петр; *manuha* — Иммануил; *matu* — Матфей; *jehi* — Ефим; *makko* — Макарий и т. п. Наряду с этим фиксируется небольшой фонд фамилий, производных от карельских имен и прозвищ, как и сами карельские прозвища. В числе фамилий: Шоржины (∠ *šorža* — 'дикая утка'), Маничевы (∠ *mančikko* — 'земляника'), Кукины (∠ *kukko* — 'петух' или ∠ *hukka* — 'волк'), Липичевы (∠ *lippi* — 'ковш берестяной'), Юрченковы (∠ *jurgi* — Георгий, Егорий); прозвища — *ukkov'i* (∠ *ukko* — старик), *hōmo*, *čiba*.

Формы обращения среди мирских членов общины имели половозрастные различия. Детей после крещения называли в семье по имени — *pasto*, *iiva*, *vova* (Настя, Иван, Вова), по уличному уставу, чаще —

по отцу — *iivanap poiga* — «иванов сын», реже по матери (если это была уважаемая в деревне женщина) — *terron irin tutär* — «дочь Степановой Ирины», а также по деду/бабушке или же по прозвищу. В зависимости от возраста к мужчине обращались *d'iädä van'jä* — «дядя Ваня» или *ukko pedri* — «деда Петя», а за глаза — по прозвищу. Замужнюю женщину звали по мужу — *ehin mičšo* — «жена Ефима», а в семье — в соответствии со степенью родства: *minnä* — невестка, *nado* — золовка; только родители, муж и близкие люди продолжали называть ее собственным именем. Пожилых женщин зовут *akka* — «старуха» с прибавлением имени мужа, а овдовевшие старухи вновь получают свое имя — *akko rago* — «баба Прасковья». Подобная система именования и обращения друг к другу, как пишет У. С. Конкка, сохранилась отчасти и в Карелии⁴⁸.

Прозвища и названия соседей отражают различные способы идентификации. В свое время Д. К. Зеленин выделил из русских присловий те, которые сохранили основные признаки самовыделения, в их числе и языковые особенности⁴⁹. У карел и местных русских были обнаружены характеристики, фиксирующие особенности речи и манеру произношения. Так, русские называют карельский язык — «косоязыкий» из-за большого числа русских заимствований в нем; так же называют плохо говорящих по-русски карел («косоязыкость» = «косноязычность»). Из-за большого числа падежных окончаний — *lla/-llä, -la/-lä, -ll/l* — русские воспринимают карельскую речь как «лелеканье», поясняя, что она напоминает «овечий язык». Подобное объяснение носит безусловно уничижительный характер, т. к. сравнивает человеческую речь с животной. Принцип уподобления, но уже «птичьему» языку отражен и в таких прозвищах, как «гагары», данное жителям русской деревни Турандино за *резкие* голоса, или «галки» — жителям карельской деревни Моклаково.

В языке тихвинских карел, как в изоляте, сохранилась архаичная лексика, в том числе в приведенной выше терминологии родства, а также — в низшей демонологии и духовно-обрядовой сфере. Среди старокарельских, включая субстратные прибалтийско-финские лексемы, назову *jumala* — Бог, икона; *pühä* — пост, святость, святой; *jäkäšitt* — завет; *jumalankumardeliat* — богомолки, богомолы; *kumarella* — молиться; *sil'mät ris'tie* — креститься.

В свете лингвистических исследований говор тихвинских карел представляет собой собственно-карельское наречие карельского языка, как и синхронные ему по времени образования валдайский, тверской и сегозерский диалекты⁵⁰. Оставаясь бесписьменным языком, он существовал как «островной» в условиях замкнутого ареала, окруженного русскими. Сами тихвинские карелы выделяют три группы деревень

по признаку некоторых фонетических и лексических различий, справедливо объясняя их историей заселения. Жители группы деревень первопоселенцев — Забелино, Бирючово, Коргорка, Дубровка, Логиново, Курята — это *толсто говорящие*: *šilda* — мост, *šil'mät* — глаза. От них отличаются *тонко говорящие* жители деревень Селище, Моклаково, Утlikово, «они позже переселились», произносящие те же слова как *silda, sil'mät*. Эти особенности отмечаются также в весьегонских говорах тверских карел: «Мы говорим на „ш“ — толсто, а не на „с“, не сивкаем»⁵¹. Выделяют себя жители деревень Дятелка, Коростелево, Толсть: «Общий говор — вот Забелино: говорят *muamo, tuato*; у нас — *maama, t'at'ä*».

Существовавшие еще на памяти наших современников различия в настоящее время активно исчезают: «наречие было другое, различие в разговоре, а теперь не отличишь»⁵². Наряду с фонетическими особенностями в говорах различных деревень отмечаются и лексические: печь — *tiigua* (Забелино), *kiugua* (Селище, Моклаково); дом — *huoneh* (Забелино, Новинка, Дубровка), *pert'* (Логиново); дощечки для заточки кос — *labiene* (Забелино), *plakkari* (Селище, Моклаково); ласточка — *šuaran'i* (Коргорка), *piäškinе* (Селище, Моклаково)⁵³. Внимание к фонетике и лексике, как типичное для «народного языкознания», отмечено С. Е. Никитиной у русских, Е. М. Сморгуновой у коми-пермяков — старообрядцев⁵⁴.

Свой язык — *karjalan'e kieli* карелы оценивают как *родной*, «хороший, нам нравится» и *простой*, мотивируя тем, что раньше русские пастухи, нанимавшиеся в карельские деревни, осваивали карельский язык за одно лето. Также оценивают его и русские; русские женщины, вышедшие замуж за карел в 1940–1950-е гг., почти все владеют карельским языком.

В 1980-е гг. родным языком в различной степени владели все возрастные группы: попытка введения преподавания в школе карельского языка была предпринята, по воспоминаниям местных жителей, в 1930-е гг., но потом не возобновлялась⁵⁵. Еще в 1959–1961-гг. дети, приходившие в школу (их тогда было три в разных карельских деревнях), не знали русского языка, и учителям приходилось общаться с ними через переводчиков⁵⁶. В современных семьях бабушки и дедушки говорят с внуками по-карельски и по-русски. Некоторые пожилые женщины говорят, что стали недавно хорошо говорить по-русски благодаря внукам, особенно живущим в городах.

Современные карелы осознают свое место в кругу родственных языков и народов. Те, кому доводилось сталкиваться с эстонцами, финнами, карелами, живущими в Карелии, Тверской и Новгородской областях, осведомлены, естественно, о близости и родстве языков, но, сопоставляя их (как правило, без особых наводящих вопросов), отмечают

слишком *быструю* речь вепсов, «понятность» эстонского языка и почти абсолютное сходство с говорами тверских карел.

В определенных случаях карельский язык или отдельные слова и выражения используются как некий условный «тайный» язык, когда, находясь среди «чужих» — русских, карелы не хотят быть понятыми.

Займствования из русского языка проникли в карельский язык в основном в новгородских диалектных формах. Установлено, что мигранты заимствуют из языка местного населения в первую очередь терминологию и лексику тех явлений, которые они воспринимают от них и включают в сферу своей этнической традиции⁵⁷. У тихвинских карел — это земледельческая, ремесленная, социальная, обрядовая и христианская лексика⁵⁸. Наряду с этим В. Д. Рягоев отмечает активное употребление глагольных, сложных и составных числительных заимствований из русского языка. Все это не могло не сказаться на грамматическом строе тихвинского говора карел. В целом, подводя итоги своего многолетнего изучения, В. Д. Рягоев сделал вывод о том, что в условиях длительного русскоязычного окружения немногочисленная группа сумела сохранить вплоть до конца XX в. основной словарный состав, включая лексемы, отсутствующие в других диалектах карельского языка⁵⁹.

В настоящее время все карелы — билингвы, хотя степень владения разговорным русским языком различна как в центре — «глухой Кореле» и периферии группы, так и у половозрастных групп в зависимости от обстоятельств использования. Так, в определенных речевых ситуациях в карельскую речь вплетаются целые русские фразеологические и синтаксические единицы: «а hiän tagada pään poddod'd'i da miula i šano — „матушка, за столом если не заплачешь, то за столбом поплачешь“». Или же наоборот, когда беседа идет на русском языке или с русскими, то в него включаются карельские слова и выражения. В одних случаях это объясняется слабой степенью владения русским, в других — желанием подкрепить родным языком то, что не очень ясно сформулировано на чужом. Убедительное свидетельство тому — история о том, как русский спрашивает о дороге в деревню, а карельская женщина отвечает: «Так иди вот по этой дороге, а там šavu majot (сучья жгут), haramajut (боронят), тпрукают и нукуют (т. е. пахут на лошадях) и три дороги ginna (параллельно), иди куда хош»⁶⁰.

«Двуязычие тихвинских карел обуславливается, — пишет В. Д. Рягоев, — неограниченным употреблением русских заимствований». Они играют роль синонимов или же переводных эквивалентов карельских слов⁶¹. Особенно часты подобные мены языка, когда говорящий ориентируется на собеседников, владеющих двумя языками. «Человек, говорящий на двух языках, — отмечал А. А. Потебня, — переходя от одного

языка к другому, изменяет вместе с тем характер и направление течения своей мысли, притом так, что усиление его воли лишь изменяет колею его мысли, а на дальнейшее течение ее влияние лишь посредственно»⁶².

Исследователю, работающему в этнической среде, не утратившей своего родного языка/говора или двуязычной, знакома ситуация, при которой память о прошлой жизни активизируется у информанта, если исследователь не только знает реалии этой прошлой жизни, но и правильно называет их, владея локальными особенностями языка и тем самым участвуя в восстановлении смысла и связей реальной культуры⁶³. Ограничусь одним примером. Ушли из употребления блюда старокарельской кухни, различные загусты — imel'ä, huttu, mämmi, talkuna, каша — pudro, «кислое молоко» — muigie maido, хлеб из муки нового урожая — uud'inet, пиво — olut и многое другое, но всякий раз вопросы о способах приготовления вызывают у пожилых карелок необычайное оживление, возвращая к воспоминаниям о детстве и юности, тем более, что детям и внукам эти простые и бесхитростные блюда совсем неизвестны, как и карельские названия.

В современной ситуации абсолютного двуязычия карельский язык сохраняет свои позиции как язык семейно-бытового общения, но в старости многие предпочитают говорить только на родном языке, т. к., освоив русский язык во взрослом состоянии, плохо им владеют. Эта ситуация соответствует тому, что писал А. А. Потебня: «Люди, по правилу, добровольно не отказываются от своего языка, между прочим в силу бессознательного страха перед опустошением сознания»⁶⁴. В преклонные годы «тянет по-своему говорить», «корелять» (говорить по-карельски. — О. Ф.). От карельских женщин 1920–1930-х гг. рождения, вышедших замуж в русские деревни, приходилось слышать истории, подобные этой: «Я все по-русски, по-русски, соскучилась (по родному языку. — О. Ф.); не с кем было говорить по-карельски». И вот однажды ходили городить изгородь, и во время отдыха женщина отстала от других и, увидев на дороге лягушку, стала с ней *болтать* по-карельски. В другом случае женщина рассмешила собравшихся русских неожиданным исполнением частушек на карельском языке⁶⁵.

Русский язык карел до сих пор обладает ярко выраженными фонетическими, грамматическими и морфологическими чертами собственно-карельского диалекта (нормы произношения, ударность, ритмика, смена мужского и женского рода): «Господь Бог взяла ейну душу» / «наша батюшка был» / «никто не пришла»; Анна Пётровна, Пелагея Пётрова и т. п. Такое двуязычие типично для всех карел, а также вепсов, в связи с чем мнение Е. М. Сморгуновой об его уникальности в билингвистической среде коми-старообрядцев Верхней Язьвы не соответствует действительности⁶⁶.

Различным было знание разговорного (бытового) и обрядового (фольклорного) русского языка. Русское слово как «чужое» карелы предпочитали использовать в обрядовой практике для усиления карельского текста. Подтверждением активного фольклорного билингвизма этого рода считаются рукописные тексты заговоров XVIII в., перевод и анализ которых выполнен А. П. Баранцевым⁶⁷. В свое время это отмечали многие исследователи XIX — начала XX вв. В частности, Н. Н. Харузин свидетельствовал об употреблении карелами русского языка в особо значимых — торжественных ситуациях. Сакрализация русских заимствований очевидна в практике людей, обладающих «тайными» знаниями: использование русских формул как зачинов и концовок в заговорах; дублирование карельских фразеологических выражений русскими и применение полных русских текстов в заговорах, а также в гаданиях о судьбе. Иллюстрацией тому — современный корпус текстов, собранный автором и частично используемый при описании эзотерических знаний *t'ied'äjät* — *знающих*. К сакрализации русских заимствований следует отнести вбирание в собственную фольклорную традицию определенных терминов, образов, мотивов и сюжетов из местных мифологических преданий и поэтики (предания о Литве, былички о *русалках*; понятия «чудить», «ходить самокруткой» в значении «рядиться на святки»), и др.

Широкому бытованию русского песенного и обрядового фольклора еще в 1940-е гг. сопутствовало незнание разговорного русского языка и непонимание текста. «На свадьбе *длинные/долгие* песни пели по-русски; у нас свадебных (карельских. — О. Ф.) не было; многие любили петь, совсем не знали русского, но пели по-русски». Еще в 30-е гг. XX в. в Ильин день на праздник в Забелино приезжало много гостей; «девки взад и вперед ходили, плясали, пели по-русски, по-карельски мало, хотя были старухи, которые русского не знали». Ситуации, когда различие и даже незнание русской речи не является препятствием для использования ее фольклорной, в том числе и музыкальной, сферы, называется «фольклорным двуязычием», асинхронным бытовому двуязычию. Об этом писали У. С. Конкка, А. С. Степанова, Ю. Ю. Сурхаско⁶⁸. В свое время Н. Н. Харузин полагал, что песни, проникая в иноязычную среду, «раньше языка завоевывают и готовят почву для этого последнего»⁶⁹. Определение фольклорного двуязычия как категории традиционной культуры убедительно сформулировано В. А. Лапиным в итоге тщательного анализа данного феномена в зоне давних прибалтийско-финских и славянских этнокультурных контактов на Северо-Западе России (вепсы — южные карелы — русские)⁷⁰. «Фольклорное двуязычие, — пишет уважаемый автор, — представляет собой особое состояние традиционной культуры, возникающее

при длительном и глубоком межэтническом этнокультурном взаимодействии и, в свою очередь, формирующее специфическую культурную среду»⁷¹. Будучи определенным этапом взаимодействия контактирующих этносов, фольклорное двуязычие «соответствует продуктивной стадии существования фольклорной традиции» и не означает утраты или размытия этнического самосознания.

В самых общих чертах возможно — хотя мы не ставили своей задачей сбор фольклорного материала — обозначить современный уровень фольклорного двуязычия тихвинских карел. Согласно модели фольклорного двуязычия В. А. Лапина, фиксируемые фольклорные жанры вписываются в «бинарно-этнические <...> жанрово-стилевые фольклорные системы, обрядовые и празднично-обрядовые фольклорно-этнографические комплексы». При этом существует «параллельное функционирование некоторых фольклорных жанров, видов или форм на разных языках»⁷². Самый устойчивый фольклорный жанр карельских старообрядцев — похоронно-поминальные причитания. *Причитывать/голосить* — *jänel'l'a it'kijä* («плакать голосом») по-карельски вплоть до 1940–1950-х гг. умели только в «глухой Кореле», т. е. в центре расселения группы, в то время как на периферии — в православных карельских деревнях, контактных с русскими, причитали уже по-русски, включая в текст отдельные карельские слова: «хоть худо по-русски (говорим. — О. Ф.), но причитаем по-русски»⁷³. Современные пожилые женщины владеют причетью на двух языках, перекладывая текст на русский или же, наоборот, на карельский. Проиллюстрирую сказанное.

Причитание по матери на русском языке записано от А. И. Аксентьевой (1932 г. р.):

До чего ты роща хорошая, да красивая.
Почему ты хорошая?
Потому что родимая маменька тут,
Да рассыпесь вы песочки красные,
Да разломай-ко доски белые,
Да разомни своим ручкам беленькам,
Да открой ты глазки свои веселенькие,
Да скажи-ко мне словечко,
Маменька ты миленькая.
Не во время ты ушла на тот свет,
Сколько бы ты еще мне помогла,
Да сколько ты мне еще нужна, была бы <...>
Была же-ты у меня замком крепким <...>⁷⁴.

Фрагмент переложения этого же причитания на карельский язык:

<...> разломай šie lada белая
махни kehvülle
da šalo šie milo šanan'e met'ü же не будете
желанная šie muamon'e <...>

А. И. Аксентьева — известная в округе певица, обладательница хорошей фольклорной памяти, родом из православной деревни Селище, рассказывала, что раньше «голосовали меньше по-русски, но староверки голосовали не так, как я: мотив и слова иные»⁷⁵.

Причитание по матери на карельском языке записано от Е. Г. Купцовой (1922 г. р.) из деревни Бирючово, староверки:

Žol'annon'e muamon'e,
Jättig'e miin krugloi s'iro't'inočku.
Mintä šienä aivoin ranomeisto uiet?
Emen mie meida en vaštova nikoža,
emen mie šie et vaštova ne stret'iš'.
Šieže ne provodiš' nikoža, že nikoža,
ni šuatamma žie mesä,
šuatamma müe sümma vekovešno
kodizet.
Katomma ruškieszella pes'nizella,
keldozeella peskuže.
Emmi kulluša sün šanazi,
sün že golosočka,
ne požaleeš' et kirumeida, da
nikoža, nikoža.

Желанная матушка,
оставила меня круглой сиротиночкой.
Почему ты рано-ранешенько ушла?
Не встретимся мы никогда,
не встретишь ты меня.
Ты же не проводишь никогда, никогда,
ты же не проводишь,
ты теперь в твоём вековечном
доме.
Накроем красной песней,
желтым песочком.
Не услышим твоих слов,
твоего же голосочка,
не пожалеешь, не поругаешь,
никогда, никогда⁷⁶.

По предварительным наблюдениям петербургского этномузыковеда М. А. Лобанова, похоронные причеты (*голошения*) тихвинских карел с русским текстом — явление XX в. Не должен вводить в заблуждение тот факт, что карельские причитания, как и русские, не сложены регулярным стихом, т. к., по мнению автора, свободный «верлибробразный» стих вообще характерен для Карелии (за исключением, что важно отметить, южных карел — ливвиков и людиков). Из этого следует, «что свободный стих в причете существовал у тихвинских карел до их переселения на Чагоду в XVII в. и был сохранен, равно как и язык»⁷⁷. Напев же был забыт, а новый позаимствован из местной русской традиции, характерной для мстинско-моложского междуречья, Новоторжского уезда Тверской губернии и соседних с тихвинскими карелами — южных вепсов. Но в тихвинско-карельском звучании напев деформирован, т. к. карельский текст не приспособился к заимствованной мелодии.

М. А. Лобановым было также зафиксировано неизвестное в Карелии *голошение* тихвинских карел «по своим горям» с обращением к кукушке, аналогичное причету русских Боровичского уезда Новгородской губернии⁷⁸. (Здесь я позволю себе небольшое отступление, связанное с историей расселения в Боровичском уезде валдайских карел. Значительное их число и довольно компактный тип заселения не мог, как мне думается, не отразиться на местной фольклорной традиции, и вполне вероятно, что тщательное сопоставление материалов, записанных в бывших валдайско-карельских деревнях Валдайского, Крестецкого, Боровичского, Демянского и других районов Новгородчины, выявит синхронные пласты музыкального и устного фольклора карельских мигрантов, подобно обнаруженным в говорах лингвистами).

Карельская свадебная причеть утрачена полностью, в ряде православных деревень бытовали русские свадебные плачи и лирические песни позднего происхождения, но сейчас не представляется возможным установить, что было ранее. Женщины 1920-х гг. рождения были единодушны в том, что по-карельски на свадьбах не пели, а баенный обряд — в тех деревнях, где он имел место, — сопровождался русской причетью.

Причитания и поныне не одобряются *верующими* — «ни к чему это»; можно предположить, что в прошлом запрет носил строгий характер, а нарушение наказывалось епитимией, как это было, например, у верхокамских староверов⁷⁹.

Из песен календарного цикла карелы позаимствовали у русских колядки — «кíляда — кóляда» и масленичные выкрики, а также детские *заключки*, при этом в явно сокращенных вариантах. Аналогичная ситуация заимствования характерна для вепсов⁸⁰.

Параллельное функционирование карельского и русского языка отличает колыбельные песни, хотя можно предположить, что это явление уже современное. Рассказывали, что в старообрядческих семьях, где детей нянчили бабушки, вместо колыбельных песен читали молитвы. С. Е. Никитина отмечает замену колыбельных духовными стихами⁸¹.

От сестер Н. Е. и А. Е. Кирилловых записано более 20 *балюканей* в основном на карельском языке. Во многих из них присутствует образ kican'e — «кисанька».

L'iekutan mie, l'iekutan,
uinot telen dočaista

Качаю я, качаю,
дочку усыпляю

Maguo, maguo dočan'e,
hüväh čuasah uinotan

Спи, спи, доченька,
в добрый час баюкаю

Bajüttelen, okkotelen
omaista da lapšutta

Uino, uino kisan'e
nekel' sil'ma ei veiče

Mama, mama l'iekutta
kaik'en kežän muō

Усыпаю доченьку,
припеваю доченьке

Баюкаю, баюкаю
своего ребенка

Спи, спи, кисанька,
глаз не открывай

Мама, мама качает
все лето.

Баю бай, баю бай,
спи-ко, миленький

Наряду с явно преобладающими русскими частушками исполняется некоторое количество карельских. В настоящее время они сохраняются в нескольких нестарообрядческих деревнях. Записано более 10 текстов в различных вариантах. Приведу один, скорее всего, жнивной песни, но исполняемой ныне на частушечный напев:

Leikkia, leikkia grečuista,
en mie jättä talvešša.
Egliä tulgua koz'ojäzet,
jättäkiä hot' vuodokši

Перевод исполнительницы:

Жала, жала гречу,
не оставила на зиму.
Вчера приходили сваты,
останьтесь хоть на год.

Женщины, исполняющие карельские и русские частушки, отмечают, что мелодии их несколько различаются.

На просьбу исполнить те или иные песни, в том числе так называемые *длинные песни* (pit'kät virzit), звучавшие на праздниках, женщины откликаются охотно, но приходилось слышать и такое: «старая уже — песни петь, грешно петь. На том свете в омут меня (поместят. — О. Ф.)». В подобных фразах просматриваются следы старообрядческих представлений о греховности исполнения мирских песен пожилыми людьми⁸².

Близкая форма фольклорного двуязычия описана В. А. Лапиным у вепсов и карел-людиков (Карелия), а Н. И. Жулановой — у коми-пермяков. Изучение последних привело автора к мнению, что «двухосновность» их культуры содержит такие составляющие, которые «трудно разделить на коми-пермяцкие и русские». К сходным выводам приходят многие фольклористы, работающие в зонах давних историко-и этнокультурных контактов⁸³.

Духовные стихи не сохранились в устной традиции современных жителей. Несколько раз удалось услышать отдельные строки из них, вплетенные в контекст беседы. Например: «Не плети две косы, не губи свою душу девичью» / «Тебя дивья же тело бело во сыру землю кладут, а меня-то душу грешну на ответ к Богу ведут». Называют их «моленные стихи» и помнят, что исполнялись они *богомолками* на праздники, в частности на «Христов день», а также нищими — rakkuajat. Две рукописные тетради конца XIX — начала XX в. подтверждают весьма скудные сведения о традиции пения духовных стихов. В. И. Рыбакова, которой принадлежали эти рукописи, говорила, что пели их *артельно*, тогда «мотив хорошо полагается». Столь незначительная и поздняя письменная традиция духовных стихов при абсолютно угасшей устной традиции исполнения явно отличает карельских староверов Тихвинщины от известных и описанных в научной литературе современных русских староверов, у которых жанр духовных стихов оставался наиболее продуктивным и распространен до сих пор. Быть может, духовные стихи не стали для карельских федосеевцев тем, чем они были для русских, в чьей языковой стихии и создывались, а именно — «мостом, посредником, переводчиком, медиатором» между двумя мирами — миром христианской книги и миром народных представлений⁸⁴.

Своеобразие фольклорного двуязычия карельских федосеевцев как явления, отражающего разновременные и разнохарактерные заимствования из русской культуры, в первую очередь — результат отторжения старообрядчеством чужой традиции как таковой и обрядово-праздничной в ее музыкально-песенных формах в частности. Именно поэтому репертуар ограничился русскими свадебными и лирическими песнями, колыбельными и частушками, проникшими в женскую среду карельских православных деревень (Селище, Коростылево, Дятелка). Наибольшей устойчивостью в старообрядческой среде отличаются поминальные голошения на родном языке, хотя и отмечается их неприятие федосеевством.

Этноконфессиональное своеобразие языка тихвинских карел заключается в сочетании родного карельского языка с языком «своей веры» — церковнославянским⁸⁵.

Со времени принятия православия у карел, как и других финно-угорских народов европейского Севера — вепсов, ижор, води, саамов и коми, складывалось так называемое «функциональное», — по определению Н. В. Мечковской⁸⁶, — а точнее — конфессиональное двуязычие. Церковнославянский язык и письмо, как апостольские = пророческие, созданные специально для записи христианского вероучения и богослужебной практики, являлись священными и тем самым сакрализировались. Для карел они только таковыми и оставались, несмотря на некоторый опыт перевода на карельский язык в конце XVIII в. «Символа веры», Господней молитвы и краткого православного нравоучения, а в 1820-е гг. — Евангелий от Матфея и от Марка⁸⁷. Сложность 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 церковнославянского языка, неумение читать, «многие знали молитвы наизусть, с детства». Известна «неизреченность» религиозных переживаний личности: они затруднены в изложении и для человека, находящегося в родной языковой стихии, в том числе близкой церковнославянской (например, для славянских народов), что же говорить о тех, кому необходимо было обращаться к «чужому» слову. Даже о грамотных верующих, известных наставниках рассказывали, что они не говорили по-русски, но умели читать «по-славянски». В этом довелось убедиться и автору. Одна из пожилых староверок, в доме которой собирались на моления, с большим затруднением общалась на русском языке, но продемонстрировала весьма беглое и грамотное чтение по Канону. Участие в совместных молитвах, насыщенных литургическим пением и словом, конфессиональное обучение безусловно влияли на лексический состав родного языка, в который вошли такие слова, как «гласы», «кафизма», *начало* (начальная молитва. — О. Ф.), «вечерня», *прошение* (prosken'jä), *купальня* (купель. — О. Ф.), *отче, книжница* и др.; прививали навыки рассуждений о весьма отвлеченных духовных понятиях: что такое грех — *riehkä*, вера — *viera*, рай — *guaju*, ад — *uadu*, конец света — *sviئتua loppu*, спасение и др.

Согласно устаревшей церковно-книжной норме, — и это следует подчеркнуть, — карелы называют церковнославянский язык «славянский»/«словенский». Степень хорошего владения им грамотными староверами была подтверждена нами прямо или косвенно в результате анализа местных книжных собраний и владельческих записей на пяти книгах.

Прежде всего обращает на себя внимание Житие Василия Нового, изданное Почаевской типографией в 1795 г.⁸⁸ На первой странице

полууставом сделана следующая запись чернилами: «Сия книга принадлежит почтеннейшей девицы Евдокии Васильевне вселении дубровка», а на последней, скорописью XIX в., — «сея книга надлежитце новгородской губернии тивфинской уезды озеревской погости в корельской во (неразборчиво. — О. Ф.) доме василия степанова деревни дубровки у христианиния». Из приведенных записей явствует, что книга еще в начале XX в. принадлежала семье Степановых и, видимо, от отца Василия перешла к дочери — Евдокии Васильевне. Еще одна владельческая запись скорописью сохранилась на странице Часовника (Вильно, 1794): «Сия богодуховная книга Часовник со светелки Терентья Андреева Ступос (неразборчиво. — О. Ф.) 81 дэкабря (неразборчиво. — О. Ф.) години»⁸⁹. Предположение о местном происхождении надписи основано на том, что фамилия Андреевых — одна из самых распространенных у тихвинских карел, а род Андреевых принадлежит к числу первопоселенцев и основателей ряда деревень. К слову сказать, эта фамилия не встречается у русских Тарантаевской волости Тихвинского уезда. В 1968 г. одна из последних грамотных наставниц Матрена Григорьевна Бирючовская оставила свою запись на Псалтири следованной, изданной в Почаеве; она выполнена печатными буквами — «Бирючоской Матрены шездьсать восмой готъ»⁹⁰. Как более глухое свидетельство по сравнению с предыдущими следует рассматривать запись на Псалтири следованной (белая дата 1788 г.) из собрания *книжницы* М. Ф. Ерошенковой; сильно испорченный текст начала XX в. гласит о принадлежности книги по месту Тихвинскому уезду Новгородской губернии⁹¹. Со слов родственников наставницы Ирины Бирючовской, она, обучавшаяся грамоте у своей тетки М. Г. Бирючовской, писала им открытки «славянскими буквами».

Наиболее убедительным подтверждением существования собственно карельской письменной культуры и, стало быть, традиции переписывания и писания богослужебных книг являются рукописные книги XIX–XX вв. Безусловно, каждая из них и все они в совокупности нуждаются в тщательном археографическом исследовании; я же позволю себе лишь указать на те из них, которые, весьма возможно, были исполнены карельскими федосеевцами. Первая — Устав келейной молитвы, написанный в начале XX в. полууставом несколькими почерками. Вторая — «Микола Канунник», записанный в ученической тетради в клетку печатными буквами (полуустав)⁹². Третья книга — Канон за единомышленником с различными службами и вставками Синодика—помянника на четырех листах⁹³. Последний заслуживает особого внимания. На первом листе, вшитом при реставрации между пятым и шестым гласами Канона, написано: «Сей род Василия Степанова и прочих сродников их и ближних рода»; далее в три столбца

на каждой стороне листа идет перечень мужских имен поминаемых усопших. Второй, третий и четвертый листы помещены в конце книги; запись женских и мужских имен произведена разными почерками чернилами, а в конце помянника — карандашом. Имя Василия Степанова знакомо по его собственноручной записи на Житии Василия Нового. Описываемый Синодик в составе Канонника поступил в музейное собрание города Пикалево из той же моленной деревни Новинка, что и Житие, принадлежавшее семье Степановых. Это, как и содержание владельческих записей Степановых, где точно обозначено их место жительства, а также датировка почерка Василия XIX в., не вызывает сомнения в том, что книги свидетельствуют об одном и том же лице. Таким образом, есть основания полагать, что Синодик составлялся и дополнялся после смерти Василия Степанова местными карельскими староверами.

Статистика XIX в. и наблюдения исследователей единодушно свидетельствуют о преобладании грамотных среди старообрядцев, по сравнению с православными. А. С. Пругавин, известный исследователь старообрядчества, писал, что «значительная часть русского крестьянства обязана расколу своей грамотностью»⁹⁴. Современные карелы тоже высоко оценивали грамотность *верующих* и их лидеров — *книжниц*. И все же не следует переоценивать степень и глубину грамотности карельских староверов. Интересная оценка изложена канадским исследователем Д. Шеффелом, который предлагает отнести старообрядческое общество к обществам «ограниченной грамотности», ссылаясь на работы Д. Гуди, который писал, что «общества этого типа подходят к чтению и письму как к побочному продукту религиозности». Последнее утверждение весьма спорно и едва ли применимо к староверам, но далее следуют слова, вполне уместные и приложимые к пониманию грамотности в старообрядческой массе: «и посему написанное слово рассматривается здесь не как произвольный символ, изобретенный и используемый простыми смертными, а как богодухновенный знак (разрядка моя. — О. Ф.), который должен оставаться неизменным, дабы вечно указывать истину»⁹⁵. Тому же Д. Гуди принадлежит важное наблюдение, использованное Д. Шеффелом при обращении к старообрядчеству, о том, что «ограниченная грамотность ведет к графопочитанию, когда декламация, чтение и письмо становятся самоцелями...»⁹⁶.

Постижение богодухновенного смысла христианства происходило для карел с помощью церковнославянского языка и книг, что придавало их самосознанию и культуре явный надэтнический характер, удерживая при этом в лоне федосеевства. Языковое сознание карельских старообрядцев как экстралингвистическое явление фор-

мировалось во взаимодействии, с одной стороны, устной культуры родного и русского (речевого и фольклорного) языков, с другой — языка письменной конфессиональной культуры — церковнославянского языка. Именно он во многом определил содержание и функции устной карельской традиции (вспомним запреты на определенные жанры в соответствии с уставными требованиями), охранил тем самым от проникновения в нее тех компонентов окружающей русской культуры, которые неминуемо способствовали бы скорой ассимиляции. Изучение русских старообрядцев в Польше, Латвии, Эстонии и других странах показали удивительную устойчивость их культурного и языкового своеобразия в иноэтническом и иноязыковом окружении. С. Е. Никитина полагает, что, «чем больше культурные элементы связаны с книгой, т. е. старообрядческой доктриной и соответствующим миропониманием, тем меньше эти элементы подвергаются разрушению в условиях, способствующих распаду традиционных культур, или при столкновении с более мощной культурой»⁹⁷. В определенном смысле сказанное может быть отнесено к тихвинским карелам. Конфессиональное противостояние в условиях малочисленности и компактности расселения на протяжении ряда веков поддерживали обостренность языкового = этнокультурного самосознания, благодаря чему культура тихвинских карел проявила завидную непроницаемость по сравнению с более многочисленными группами их сородичей в других районах Новгородской губернии/области. Более того, церковнославянский язык не вытеснил родного — карельского языка, а стал с им во л о м, знаком карельского старообрядчества. Со временем конфессиональное двуязычие способствовало активизации процесса бытового двуязычия, т. е. использования русского языка для внешнего общения, школьного обучения, а со второй половины XX в. — и для получения специального и высшего образования.

Старообрядчество наложило мощный отпечаток на коммуникативные функции языка. В число лексических запретов входили инвективы⁹⁸: «греха боялись, грубо не говорили» / «согрубать — Богу грешить» / «у нас в Кореле грубо не говорили». В числе ругательств называют: *siško* — «черт», *mušta mado* — «черная змея»/«гад», *koira* — «собака». К слову, само понятие 'ругаться' — *koiratua*, производное от *koira*, что соответствует русскому «собачиться». Пожилые люди рассказывали, что когда в семье ссорились, хозяин мог позволить себе брань, но это было недопустимо в общении с соседями. Запрет на брань усиливал ее принадлежность «нечистоте» — человеческой (инаковедующий = мирской) и сверхчеловеческой («нечистая сила»). Особая сдержанность в оценке окружающих, порицание «клявужничества» и сплетен и сейчас отличает карел из старообрядческих семей. «Мать,

отец наказывали, — рассказывала женщина 1923 г. р., — что никого не согрывать <...> Главню, отец говорил, вот что. Врут-то, никак врут-то, сор-то пускать — грех; сплетни всякие, согрывать человека, ругаться».

Порядочность, степенность, спокойствие в поведении и разговоре осознаются как карельская = старообрядческая модель общения. Она отмечается исследователями как общая и характерная для всех старообрядческих групп черта⁹⁹. Особенности речевого поведения старообрядцев просматриваются при общении со своими и мирскими = внешними до сего дня. Известно, что староверки никогда не приходят отпевать самоубийц, не посещают их поминки в доме, но никогда не формулируют это как словесный отказ. Более того, на вопросы родственников они избегают точных ответов, прибегая к вежливым и ласковым, но ничего не значащим фразам, типа: «да так, милая, не смогла» / «да вот уж не знаю, так получилось» и т. п. Вступая в контакт, никогда не приходилось сталкиваться с нежеланием продолжать беседу (другое дело, когда информатор сознательно избегал общения). Если моя беседа слишком затягивалась для кого-то из присутствующих, то он с поклоном говорил: «Простите меня, Христа ради», после чего уходил. Несколько раз мне доводилось передавать словесное благословение «Благослови Христос» от наставницы остальным пожилым староверкам на участие в коллективных опросах и запись поминальной службы. Частое прибегание в общении к молитве приобретает характер словесной формульности и не всегда отчетливо осознается как обращение к божественному заступничеству или благодарение Господу. Деревенские люди до сих пор особо сохраняют речевой этикет при встрече — прощании: *terve* — «здравствуй»; *sruaci hospodi i pomilui* — «Спаси, Господи, и помилуй»; благопожелания работающим: *jumal abu* — «Бог в помощь»; обращения к собравшимся людям/человеку: *ris't'it'uzet* — «крещенные» = «люди»/*ris't'kanža* — «крещенный» = «человек».

В своем кругу наставника и наставниц называли соответственно *отче* (ошче), *книжницы* — *knižnikkat*, *богомолки* — *jumalaakumadelijat*, но при личном общении обращались к ним исключительно по имени-отчеству, на карельском и на русском языках. Словесные формулы соблюдаются за поминальным столом: «не меньше трех раз сказать — „*süoda ris't'it'uzet, muistilda muamo/tuato*“ — „Ешьте, крещенные, помяните маму/отца“, перекреститься, „Спаси, Господи, и помилуй, не бросили меня, вспомнили маму“. В ответ богомолки встанут, „Спаси, Господи, и помилуй“, после этого выйдут из-за стола»¹⁰⁰. Особой — торжественной и четкой манерой произношения отличается чтение книг и молитв, что охотно и с гордостью демонстрировали грамотные женщины.

Этноконфессиональные символы

Обособленность карел закреплялась специфической системой материализованных этноконфессиональных символов¹⁰¹. В их числе — общие для всех федосеевцев, объединяющие их с другими беспоповцами и сохранившие связь с историей старообрядчества: часовни, моленные дома, книги, кресты, иконы, лестовки, подручники, свечи, кадильницы и моленные костюмы. Будучи одновременно символами *старой веры* и традиционной культуры, они создавали так называемую базовую символическую среду¹⁰². Усваиваемые с детства, эти символы являлись ценностно-нормативным регулятором поведения, способствовавшим культурной консолидации карельской группы. В этой части исследования я остановлюсь на обязательных для богослужения и треб книг, лестовках, подручниках, кадильницах и моленных костюмах и их толкованиях.

Лестовка, *листофка* (*listofka*) — традиционный для всех старообрядцев тип четок для облегчения подсчета молитв и поклонов. Олицетворяют собой лестницу духовного восхождения, по словарю «Старообрядчество», — «от земли на небо, и замкнутый круг, образ вечной и непрестанной молитвы»¹⁰³. Каждый старовер имеет несколько лестовок, которые, как правило, висят рядом с *божницей* (*jumala*); они представляют собой тряпичную ленту, сшитую в виде петли с 100 *бубенчиками/бубешками*. У некоторых сохранились старинные кожаные или тканые с бисером лестовки. Их изготовлением продолжают заниматься некоторые пожилые женщины: *на смерть* запасаются лестовками из белой ткани. Определенная часть староверок до сих пор строго придерживается молитвенного правила, согласно которому каждая домашняя молитва включает молитву по лестовке. Так молится наставница В. И. Рыбакова, говоря, что и придя из бани «*пачала раппа* — начало положишь и листофку полную». Другая староверка, 1925 г. р., во время утренней и вечерней молитвы «читает по 4 листовочки». А. П. Осипова молится *целую листофку* утром, а «по вечерам», как она полагает, «только начало кладут»¹⁰⁴. Некоторые староверки молятся с лестовкой только в субботу и воскресенье.

Осознание вечного круга молитвы, создаваемого с помощью лестовки, чувствуется в традиционном ответе на вопрос, как молятся по лестовке: «„*Господи*“ кладем в круговую» (Господи помилуй. — О. Ф.). У карел отсутствует символическое толкование лестовки, они излагают лишь практику молитвы: первые три *бубенчика* не молятся, а по следующим 40 *бубенчикам* 40 раз произносят текст: «Господи, помилуй»; вслед за этим «идет молитва, потом 17 Богородиц, Никола и другим святым, в конце — Аллилуя, Аллилуя, Слава Тебе Божья»¹⁰⁵.

Для сравнения приведу объяснение ветковских староверов начала XX в.: «4 сборки (бубочки) означает 4 Евангелиста, 3 — Троицу, 12 — апостолов, 40 — столько недель Царица небесная Христа носила, 30 — столько лет Христос на земле жил и, наконец, 17 бубочек означает 17 ветхозаветных пророков»¹⁰⁶. Данное толкование близко каноническому старообрядческому из энциклопедического словаря: «На ленте имеется 100 простых ступеней, называемых бобочками. Кроме того, имеется еще три ступени в начале, три в конце и три „великих“ ступени в середине, которые купно означают девять чинов ангельских. <...> „Великими“ ступенями лестовка разделена на четыре неровных участка: от „земли“ до первой великой ступени — 12 ступеней, что означает 12 апостолов. С первой великой ступени по вторую включительно 40 ступеней. Это означает 40-дневный пост Господа Иисуса Христа. До третьей великой ступени и до неба идут 17 простых ступеней, означающих 17 ветхозаветных пророчеств о Христе. В месте соединения концов ленты пришиваются четыре окантованных треугольных „лапостка“ <...>, которые часто украшаются бисером и вышивкой. Они означают четырех евангелистов, а окантовка — евангельское учение»¹⁰⁷.

В символике старообрядческой лестовки сохранилась числовая символика «лестницы духовной и восходной на небо», излагавшаяся в ряде переводных житийных и учительных произведений, которые были распространены и в Древней Руси¹⁰⁸. Карелы забыли числовую и духовную символику лестовки-лестницы, сохранилось лишь название ее и ступеней — *бубенчат*.

Другим неотъемлемым атрибутом моления у карел продолжает оставаться подручник — *подрушник* (*podrušnikka*), молитвенный коврик прямоугольной формы (в отличие от традиционных — старообрядческих — квадратных). Он шьется из ситцевой ткани или лоскутов, набивается плотной тканью или ватином и простегивается особым — крестообразным — образом. В верхней части подручника пришивается тканая ручка — *почепкань*, чтобы поднимать его, «не прикасаясь к полу или к грязной стороне подручника»¹⁰⁹. Назначение подручника изложено в «Красном уставе»: «Егда же прилучится класти земные поклоны, то не бей главою своею в землю, и не стукай ею в мост церковный, или в дому такожде... но на подручник полагай»¹¹⁰. Земные поклоны сопровождают каждую начальную молитву и неоднократно совершаются при богослужении и требах. В последние годы подручник сохраняют для домашних и келейных молитв, а во время поминальной службы, совершаемой в доме умершего, староверки пользуются чистыми полотенцами; хранят подручники на столе под *божницей*, рядом с книгами.

Кадильницы (*kuadel'niša*), со слов жителей, изготавливались местными гончарами и представляли собой чашеобразную емкость с короткой

прямой ручкой. Это — традиционный для старообрядцев тип кадильницы/кацеи¹¹¹. (Сейчас их заменили использованными консервными банками.) Кадильницы обязательно используются для каждения икон при домашнем и соборном — общем богослужении, воды при крещении ребенка, речки/ручья при перекрещивании взрослых, а также могил при захоронении и во время общих поминальных дней.

Размывание бытовых запретов очевидно и в использовании современными староверками традиционной одежды, еще в начале 1980-х гг. обязательно надеваемой на молебны и требы. *Моленный* женский костюм состоял из белой рубахи с длинным — *долгим* рукавом, верхняя часть которой шилась из ситца, а нижняя — из льняной домотканины — *точива* (*vuate*). Поверх рубахи надевался глухой сарафан из ткани черного или синего цвета, который подпоясывался либо домотканым узким пояском, либо витым из шелка шнуром (*vüö*). Сверху одевалась черная кофта, а на голову — поверх *сороки* (*sorokka*) — черный платок, который складывали не на угол, а по кромке, застегивая булавкой под подбородком. Этот общий для всех старообрядческих согласий и толков способ ношения платка сохранился как древний и, стало быть, единственно правильный; во Владимирской губернии он назывался *по-богородицыному*, т. е. так, как в иконописи изображался омофор на Богоматери. На ноги надевали сапоги¹¹².

Самым устойчивым компонентом *моленного* костюма являлся сарафан глухого покроя — *китайка*. По воспоминаниям, еще до 1940-х гг. подобный тип сарафана носили все пожилые женщины, в отличие от молодых, надевавших круглые сарафаны на лямках — *ферязи*. Старинные *китайки* шили из льняной домотканины, окрашенной в темно-синий цвет, передний шов и подол отделявали широкой цветной каймой, для украшения переднего шва использовали покупные металлические ажурные пуговицы или оловянные домашней отливки. Уже перед войной 1941–1945 гг. *китайки* все чаще шили из синего/черного ситца или сатины, иногда ворот, проймы рукавов и нагрудный вырез отделяли узкой бейкой красного цвета. На одном из сатиновых сарафанов, ныне хранящемся в собрании Российского этнографического музея, пришиты оловянные пуговицы со старой домотканой *китайки*.

Традиционный женский костюм с глухим синим сарафаном в 1950–1960-е гг. превращается в одежду *богомолок* и остается символом профессионально-возрастного статуса еще в начале 1990-х гг. Теперь же *книжницы* надевают на молебны какую-нибудь современную одежду, обычно юбки и кофты черного или синего цвета, а головы покрывают черными платками, завязывая их концы узлом под подбородком, как у *мирских*. Подобная трансформация функции народного костюма в символ, т. е. архаичного типа одежды — в ритуальный, в данном слу-

чае моленный, характерна в целом для истории и эволюции одежды. У старообрядцев народный костюм в роли специального молитвенного одеяния тем самым сохранялся дольше, чем у старообрядцев¹¹³. Жители русских деревень однозначно выделяют костюм карельских женщин как знаковый — этноконфессиональный признак. Тем более это знают и сами карелы. В качестве примера приведу связь, которую женщины увидели между отказом от ношения *сороки*, произошедшим в конце 1930-х гг., и началом войны: отступление женщин от старых правил было трактовано как причина Божьего наказания — мужей, братьев, сыновей забрали на войну¹¹⁴.

Вопрос о месте и значении одежды в старообрядческой культуре отнюдь не праздный и имеет собственную уставную и полемическую литературу, опирающуюся на святоотеческую традицию. «Многие святые отцы и учителя, писавшие о том, как должен выглядеть благочестивый христианин, считали этот, казалось бы, частный вопрос, делом, имеющим общецерковное значение»¹¹⁵. У беспоповцев была выработана собственная половозрастная и обрядово-ритуальная регламентация относительно одежды и внешности. Изначально исключалось ношение «чужой» — не христианской одежды. Так, в рукописных правилах конца XVIII в. из карельского собрания с отсылкой на Иоанна Златоуста читаем: «аще муж или жена в чужую одежду облекутся, сиречь не по преданию отеческому, да будет анафема». В числе таких одеяний названы немецкие и черкесские, т. е. чужие этнически и конфессионально. В 46 правилах житейского благочиния, изложенных на Польском соборе федосеевцев в 1752 г., пункт об одежде был сформулирован таким образом: «юношам рубах красных и штанов коломенковых, а девицам сапогов красных и платков красных и в повязках золотых на молении отнюдь не стоять и поясами чтобы не подпоясывались и тем бы православных (истинно православных христиан, т. е. староверов. — О. Ф.) не соблазняли»¹¹⁶.

Внимание уделялось и одежде на домашней молитве. Авторы современного старообрядческого словаря пишут об этом, ссылаясь на «Красный устав», где говорилось о том, что «неблагочестиво жене осенять себя крестным знамением, если на ней по-домашнему надета одна лишь сорочка»¹¹⁷. Этому созвучна и современная карельская норма, согласно которой женщина не может приступить к домашней молитве в хозяйственном переднике, т. к. нарушается чистота молитвы. Моленный костюм староверов в том виде, каким он был в XX в., складывался во многом в соответствии с правилами, выработанными на Преображенском кладбище, где, как было установлено, учились карельские федосеевцы, и потому не случайно совпадение описания их внешнего облика с известным у московских единоверцев: «Женщины

не носят цветных платков, покрывают головы черными платками, распуская концы по спине»¹¹⁸. Объясняя причину устойчивости крестьянского костюма в старообрядческой среде традиционализмом их культуры, приверженностью к старине, отрицанием внешней моды, исследователи, как правило, упускают еще одну причину законодательного характера. Петром I был издан именной указ «О ношении раскольниками и бородачами» одежды установленного образца, которая «состояла из крашенных нагрудника, ферязи и однорядки и из сермяжного зипуна»¹¹⁹. И вот что любопытно, в указе за старообрядцами закреплялась обязательность ношения старинного костюма, в отличие от внедрившегося Петром I немецкого платья: «Также и жены их, раскольщицы... и дети, ежели в расколе, носили б старинные платья и шапки, а ежели носить не станут и с таковых иметь штрафа против вышеописанного же»¹²⁰. Таким образом, закрепление крестьянского костюма происходило традиционным и законодательным путем, т. е. извне и изнутри, а в результате он стал символом святоотеческого благочестия.

Наряду с моленным костюмом *книжниц* и *отче* архаичные черты сохранялись в погребальном комплексе, который в ряде случаев и в конце XX в. включает в себя *саван* (*savana*), пояс, платок, одеваемый так же, как раньше одевался на моление. *Молебные китайки* завешались *книжницами* перед смертью, вместе с книгами, иконами, *лестовками*, другим *книжницам*, т. е. в ряду сакральных предметов.

Повседневный и праздничный костюмы карел воспроизводили в XX в. локальные типы новгородского комплекса XIX в. Собственно этническими оставались терминология отдельных деталей и частей костюма¹²¹; способ изготовления шерстяных рукавиц (*alazet*) и носков (*šukat*), вязанных одной иглой (изготавливаются до сих пор); женская и мужская кожаная обувь — сапоги, у женщин с *оборами*; крой женского головного убора *сороки* и способ его одевания поверх ложных кос (*palmikot*); техника тканья и плетения поясов. В качестве рабочей одежды до 1950-х гг. употреблялся *балахон* (*balafona*) из домашнего холста, их носили и женщины и мужчины. Старинный мужской костюм из льняной рубахи-косоворотки и портов постепенно стал нижней одеждой и рабочей полевой (одеваемой в поле). На моленье еще в 1930-е гг. одевали «рубахи навыпуск и пояс с кистями». Зимой одевали дубленые и окрашенные ольховой корой *армяки*, женские полушубки того же типа назывались *turku*¹²², шили их местные портные.

Старообрядческое отношение к одежде как покрову, символизирующему принадлежность к истинно христианскому благочестию, оттеняется резким отрицанием святочного ряженья. Наиболее порицалось в XX в. не столько ряжение *цыганами*, сколько *самокрутками/чудушками*, которые уподобляли ряженных бесам, меняли человеческое

обличье на образы покойников, зверей, а также допускали трансвестизм. Последнее еще со времен ветхозаветных пророчеств рассматривалось как предвестие конца света¹²³, и когда в XX в. ритуальное переодевание стало обиходной нормой, например, брюки у женщин и др., то пророчество о том, что в конце всех времен «не узнаешь (по внешнему облику. — О. Ф.) мужчина или женщина», — тем самым как бы сбывается.

Карельские федосеевцы придерживались, как и остальные староверы, святоотеческого благочестия во внешности. Определенным образом стригли волосы у мальчиков: «по кругу стригли»¹²⁴. Женатые мужчины обязательно отпускали бороды, бритье которых не допускалось и рассматривалось как один из серьезных грехов. В свое время положение о брадобритии формулировалось с отсылкой на почитаемые у старообрядцев решения Стоглавого собора: «...не брить брад и усов не постригати; таковыя бо несть православных, но латынская и еретическая предания...»¹²⁵. И все-таки, начиная с 1930-х гг. брадобритие получило распространение в карельских деревнях и ныне одержало верх над старой нормой.

До сих пор велика значимость книжного знания и определяющая роль книги в жизни и существовании общины, в поддержании собственного религиозного идентитета и конфессиональных связей с русскими беспоповцами-заозерянами. Овладевая чтением, каждый верующий мог ознакомиться с размышлениями аввы Дорофея о «Слове книжном» как способе обхождения мрачного, темного, «криваго и многомятежнаго и лстиваго пути» и обретении пути спасения, т. к. усердное чтение научает побеждать страсти и «благодати сподобитися». И еще: «Ум бо наш непрестанно требует от святых книг обучатися и направлятися, празден бо не может стояти». Общеизвестно, что традиционное старообрядческое воспитание и обучение способствовали сложению своего рода «культу книги», — не только интереса к ней, но также постоянного чтения, переписывания, распространения¹²⁶. «На всех этапах существования старообрядчества огромную роль в сохранении наследия, в его использовании на потребу дня играли старообрядческие библиотеки, архивы — тексты предыдущих веков», — пишет известный исследователь Н. Н. Покровский¹²⁷. Одновременно с этим именно старообрядцы, включая карел, в течение трех с половиной веков выступали хранителями памятников славянской и древнерусской письменности.

Карельское территориальное собрание было реконструировано мною на основании тех книг, которые в настоящее время находятся и в государственных хранилищах, и в общинных и личных библиотеках, т. е. являются живой книжной традицией¹²⁸. Конечно же, нет уве-

ренности в том, что выявленное собрание — полный состав библиотеки. Следует учитывать, что естественный отток книг начался в 1960–1970-е гг. в связи с переездом карельских староверов в ближайшие поселок Ефимовское и город Пикалево, а также завещаниями своих книг русским староверам с конца 1980-х гг. Насильственное изъятие книг могло также иметь место и в 1930-е, и в 1960-е гг., не говоря уже о более ранних подобных акциях.

Еще в 1980-е гг. библиотеки были сосредоточены при двух действовавших моленных домах (деревни Новинка и Бирючово) и у нескольких наставниц. Современные староверки свидетельствуют, что и в годы их молодости книги были отнюдь не в каждом доме и даже не во всех карельских деревнях¹²⁹. По мере закрытия моленных домов, после смерти последних *отче* или *книжниц*, книги стали откладываться в личных библиотеках. Так, видимо, произошло с библиотекой в Бирючово, поэтому при передаче в Пикалевский краеведческий музей из бывшей *моленной* поступило лишь 4 книги¹³⁰, в то же время в моленном доме деревни Новинка находилось 24 книги¹³¹. Факты продажи книг и икон из моленных домов родственниками умерших наставниц оцениваются староверами сугубо отрицательно, поэтому вполне вероятно, что во время нашей работы в 1990–1995 гг. некоторые книги были утаены от нас. В настоящее время установлены две личные библиотеки: одна принадлежала Матрене Федоровне Ерошенковой (в девичестве Померанцевой, ум. в 1989 г.) и содержала на момент описания 20 рукописных и старопечатных книг¹³²; другая, состоявшая из 21 книги, принадлежала Варваре Ивановне Рыбаковой (род. в 1911 г.)¹³³. По 2–3 книги находилось в руках пяти владельцев, которым они достались по завещаниям; к слову сказать, один из них, 1911 г. р., не умеет читать и писать и хранит их исключительно как память: Псалтирь, старообрядческое издание начала XX в.; Часовник со Святцами (Вильно, 1794 г.) и Азбуку начала XX в. Итак, в совокупности карельское собрание книг до начала 1980-х гг. включало в себя более 80 книг 43 наименований, из которых к середине 1990-х гг. в местном обращении бытовало более 60.

Абсолютное большинство карельского книжного фонда составляют богослужебные и четьи книги, содержащие последование частных и общественных служб, имеющие также и учительно-назидательный характер. Представляю их в последовательности, отражающей количество одноименных книг и тем самым, отчасти, степень распространенности и характер бытования. *Канонники* — *Канунники* (16 экземпляров), в том числе два Больших Канонника, семь — Каноны за единоумершего и усопших и четыре сборника с избранными канонами: прп. Паисию Великому (2 экз.)¹³⁴, св. Николаю и св. вмч. Мине Египтя-

нину, Канонник с Келейным правилом и ряд др., Часовники (8 экз.), в том числе один Часовник со Святцами. Псалтири следованные (5 экз.); *Салтырю* называют и Псалтири учебные (3 экз.). Сборники служб (4 экз.) — Служба Богородице (3 экз.) и св. ап. Иоанну Богослову. Три экземпляра представлены Триодь цветная, Правленники, Устав о домашней молитве; двумя — Шестоднев (в том числе один единоверческий), Месяцеслов, Синодик, Прологи. Остальные богослужебные книги присутствуют в единственном экземпляре. Это — Осмогласник, из Чиновников — Чин исповедания свт. Григория Нисского, Чин погребения и Како панихиды петь (рукопись), Минея праздничная, Требник поминальный, Скитское покаяние, Тропарь Симеону Богоприимцу и Молитвослов.

Значительно меньшим числом книг морально-учительного и исторического характера обрисовывается круг уставного старообрядческого чтения: Житие Василия Нового, Житие Николы Чудотворца (2 экз.), Служба, житие и похвала Иоанну Богослову (рукопись начала XX в.; ПКМ № 4084), Цветник священноинока Дорофея (Гродно, 1794), Евангелие учительное (Вильно, 1794; ПКМ № 4076), Златоуст¹³⁵ (Вильно, 1857; ПКМ № 5867), Анастасия блаженного, патриарха великого Антиохии и Кирилла Александрийского изложение вкратце о вере и вопросы и ответ о богословии (ПКМ № 2611)¹³⁶, Священное Писание представлено Апокалипсисом трехтолкувым (М., 1918)¹³⁷.

Из двух рукописных тетрадей с духовными стихами конца XIX — начала XX вв. — первая начинается со слов «жива будет душа моя» (ПКМ № 2615), а во второй на восьми листах записаны «стих об умершем» и «стих, егда придет время мне в день скончания моего»¹³⁸.

Из 14 рукописных книг лишь три относятся к XVIII в.: это Скитское покаяние, Псалтирь следованная и Сборник поучений; остальные написаны на рубеже XIX–XX вв., в их числе выделяются две богослужебные книги. Первая из них, единственная из обнаруженных у карел книга с элементами крюковой нотации, содержит «в понедельник на утреннюю кафизму»; «кафизм, бываемые в погребение и панихид»; Канон Флору и Лавру и др. В подражание старопечатной выполнена другая рукопись, в составе которой: Канон за умерших; на Цветоносную стихирь; службы на Рождество Богородицы, Воздвижение Креста, Рождество Христа, Собор Богородицы, Обрезание, Богоявление, Сретение, Благовещение, Преображение, Успение, св. праотцам, Петру и Павлу, Иоанну Предтече, Казанской Богородице¹³⁹.

По времени издания печатные книги распределяются на четыре неравноценные группы:

1. Издания XVII в. представлены 4 книгами. Самая ранняя из них — Триодь цветная (М., 1604); далее — Книга глаголемая Григория

Низского исповедь иже чин исповедания; в ней содержатся также молитвы разрешительные; поучение детям духовным; поучение священникам и дияконам; освящение масла; чины погребения. В книге имеются владельческие записи (скоропись XVII в.); «Сия книга служебник попа Диментия Иванова сына (неразборчиво)... Иова Димитрова». В середине XVII в. отпечатаны в Москве Минея праздничная (?) и еще один экземпляр Триоди цветной, бывшие до 1980 г. в моленной деревни Новинка.

2. Изданий XVIII в. — около 20; в основном они отпечатаны в 1770–1790-х гг. в типографиях Вильно, Супрасля, Гродно, Ясс, Почаева: Псалтири следованные (2 экз.), Часовники, Пролог, Триодь цветная, Житие Николы Чудотворца, Житие Василия Нового¹⁴⁰, Цветник аввы Дорофея.

3. Издания XIX в. — это немногим более 10 книг следующих наименований: Канонник, Псалтирь, Часовник, Месяцеслов.

4. Издания начала XX в. — в основном переиздания книг, напечатанных в типографиях Почаева и Преображенского кладбища. Их число (около 40 книг) преобладает над всеми остальными, и по своему назначению они дополняют предыдущий по времени круг богослужебных и четких книг. Назову Апокалипсис, Евангелие, Осмогласник, ряд частных Канонников, Сборников служб и уставов, Шестодневы и Азбука. Перечисленные книги подтверждают принадлежность местных карел к федосеевскому согласию беспоповства, о чем они были прекрасно осведомлены еще в начале XX в. и о чем не помнят в конце XX в.

Итак, в карельском собрании самыми значительными в количественном отношении являются издания двух последних десятилетий XVIII в. — периода расцвета старообрядческого книгопечатания¹⁴¹ — и начала XX в., когда община находилась под контролем Преображенского кладбища, откуда и поступала старопечатная литература.

Интересно сопоставить численность карельских библиотек и соотношение в них рукописных и печатных книг с другими собраниями и библиотеками с тем, чтобы определить место карельского собрания в ряду подобных небольших территориальных собраний. Ближайшие федосеевские книжные собрания Новгородской губернии были описаны в середине XIX в. Ю. К. Арсеньевым. Так, в библиотеке Зимогорской моленной, самой крупной общины Валдайского уезда (выше говорилось о ее наставнике И. В. Елкине), которая «состоит под особым покровительством Преображенского богоделенного дома», находилось 39 книг: одно Евангелие, три Псалтири, два Апокалипсиса, две Минеи — общая и праздничная, Триодь постная, Часовник, Требник, 22 Цветника, Житие Николы Чудотворца, четыре экземпляра Скитского покаяния и «17 каких-то рукописных тетрадей с картинками не-

лепейшего содержания»¹⁴². В моленной деревни Костьково Ю. К. Арсеньев обнаружил «всего восемь или десять» книг, которые были «складены в особом углу»: это Евангелие, Псалтирь, Часовник, Цветник, Служба и Житие Николы Чудотворца, а также Житие Кирика и Улиты, Служба святых Бориса и Глеба, Страдание преподобной Анастасии Римлянки и несколько богослужебных тетрадей. Приблизительно такое же число книг находилось в моленных домах двух соседних карельских деревень: Серганихи и Лучки¹⁴³. Для общей оценки названных библиотек следует учесть, что какая-то часть книг находилась на руках, какая-то могла быть сокрыта от правительственного чиновника (на эту мысль наталкивает состав библиотек, явно недостаточный для ежедневных богослужений, о которых пишет Ю. К. Арсеньев).

Таким образом, тихвинско-карельское собрание в конце XX в. по составу и количеству книг вполне соотносится с «валдайским» середины XIX в. (около 86 экземпляров). Первичную систематизацию наименований и их численности можно использовать и для нескольких предварительных заключений относительно специфики местной книжности. Не вызывает сомнения типично беспоповская традиция богослужения, которая включала утреню, полуношницу, часы, вечерню и павечерие, как это было заведено в свое время еще Феодосием Васильевым.

Об отказе в крестьянской старообрядческой среде от длительных ежедневных служб и сокращении праздничных свидетельствуют единичные экземпляры Минеи как основной книги богослужения. Обращает на себя внимание наличие всех книг, необходимых для общих и частных богослужений, среди которых главные — для совершения двух единственных федосеевских таинств — крещения и покаяния. Отказ от священства потребовал их переосмысления, для чего беспоповцы обратили свои взоры на Уставы скитского жительства, с особыми правилами отправления служб в отсутствие священников, в том числе и на Скитское покаяние, получившее распространение в связи с развитием в XIV–XV вв. идеалов монашеской жизни¹⁴⁴. Но если в монастырях и келиях скитников Скитское покаяние имело значение субъективного последования, то у беспоповцев и карельских федосеевцев оно стало основанием чина самоисповеди и современного варианта покаяния друг другу. Именно этим объясняется преобладание в их книжном собрании Канонников, в которых помещены правила покаяния и Уставов келейных правил¹⁴⁵, а также наличие рукописной книги Скитское покаяние, датируемой концом XVIII — началом XIX в.¹⁴⁶ и названной археографами одной из легенд старообрядческой книжности¹⁴⁷. С первых же строк читающего обращали лицом к собственным грехам, которых «паче песка морского и листу дровяного и числа звездного, к многогрешному покаянию» — необходимости

«прийти ко отцу духовному на покаяние» и исповедоваться — «самому себе осудить», прежде высшего — частного суда по смерти.

Христианские идеи о пользе покаяния, тщете всего мирского и необходимости поминовения душ усопших, чрезвычайно сконцентрированные в старообрядческих учениях, получили свое наиболее последовательное воплощение в старообрядческих Синодиках, Канонниках, Требниках. Из трех различных памятников письменности, объединенных названием «Синодик», у тихвинских карел использовались Синодики-помянники, существование которых было связано с правилом древнерусской церкви помянуть умерших за литургией и в определенные дни седмичного и годового круга¹⁴⁸. Сводные старообрядческие синодики представлены в карельском собрании двумя книгами конца XIX — начала XX вв., изданными по образцу Синодика Поморского согласия. Оба они озаглавлены «Сей помянник сложен бысть на подобство Великого Канона, иже сотворен бысть по усопших в мясопустную субботу» и начинаются с пострадавших за благочестие священнопротопопа Аввакума и священноиерея Лазаря, «пустозерские в срубе сожжени быша». Далее идут «донские на Москве замучены», соловецкие, польские, холмогорские, «в Сибири», вологодские, каргопольские, олонекские, на Пальострове, на Березове, «в горах под Олонцом Илариона, Иоанна иже с ним тысяща», «в Кореле Симеона, Иоанна иже с ним 480», «на Сокдзере» (ошибка в наборе, читай Совдзере. — О. Ф.), в Вонгорах «сожженных благочестия ради». Во 2-й статье, называемой «вселенской», призывают помянуть души «иже в градах и в селех, и в храминах каменных и деревяных, и во всяких местех от огненного запаления изгоревших и от дымаго чаду задохнувшихся и от угару измерших»¹⁴⁹. История старообрядчества, запечатленная в Синодиках, уходила из памяти современников вслед за падением литургической грамотности и постепенным исчезновением Синодиков из служебного обихода: В. И. Рыбакова, в библиотеке которой был один из описанного типа Синодиков, говорила о его использовании, «когда родителей поминают в родительские дни. Всех царей и всех (пострадавших? — О. Ф.) и Московских и Сибири, в каждой районе, всех почитаем»¹⁵⁰.

Другой тип помянника — родовой — был обнаружен вложенным (а при реставрации — вплетенным) в Канонник за умершего, что говорит о частном, обиходном употреблении как самого помянника, так и Канонника в целом. По таким памятникам или *бумажкам* с именами усопших родственников грамотные староверки до недавнего времени совершали ежесубботные общие поминовения, а также частные требы по истечении девяти, сорочин, полугодия и годовщины смерти.

Известен поиск старообрядцами тех текстов, которые убедительно подтверждали бы преемственность древлеправославной веры и ранне-

христианских, в том числе святоотеческих традиций. Об этом говорит почитание новгородскими староверами Тихвинской иконы Богородицы и совершение в день ее памяти специальной службы. Из трех служб Богородицы в карельском собрании одна называется Служба и сказание о Тихвинской иконе Богородицы. Наставница В. И. Рыбакова подтвердила, что читают ее, когда «Тихвинскому Богородице молебную службу надо стоять»¹⁵¹. Добавим и те службы, кондаки, стихиры Тихвинской Богоматери, которые находятся в составе Канонников из карельского собрания. Напомню, что из пяти икон Богоматери Одигитрии в бирючовской моленной на четырех изображена Тихвинская Божья Матерь. Именно икона Тихвинской Одигитрии, по легенде написанная евангелистом Лукой, где младенец Христос изображен с двуперстным сложением, была избрана староверами как свидетельство истинности и древности двуперстия¹⁵². «Особая роль этого свидетельства, — пишет А. В. Вознесенский, — обуславливалась и тем, что иконное изображение могло служить в качестве доказательства в поддержку старообрядческого мнения о перстосложении даже для неграмотных людей»¹⁵³.

Наряду со службами Богородице имеются и другие весьма характерные для старообрядцев книги, совмещенные с житийным изложением: Служба, житие и похвала Иоанну Богослову¹⁵⁴, Служба, житие и чудеса святого Николы (Почаево, 1911; ПКМ № 4089)¹⁵⁵. В целом круг житийной литературы, имевшейся у карел, соответствует старообрядческому с обязательным Житием Василия Нового. Известно, что это Житие имело первенствующее значение в развитии идей о посмертных мытарствах души, о различных категориях грешников, призываемых на Страшный суд, и особенно в сложении эсхатологических представлений и книжного жанра видений. Посмертная судьба души, поиск путей ее спасения в миру, заботившие старообрядцев, живших в «антихристовом окружении», находили объяснение как в житийной литературе, так и в книгах уставного чтения. У карел в числе последних — Евангелие учительное и Златоуст. Златоуст содержал поучения св. ап. Иоанна Златоуста о книжном почитании, о воздержании и умирении души, о богатых и убогих, о помыслах, о самовласти и зависти, о твари Божии, о казнях Божиих; слова прп. Ефрема Сирина о умирении души, о покаянии, «о недели и яко не подобает христианам глумиться поганинскими делы» и прп. Анастасия Синайского о «еже не имети гнева» и «еже не осуждати».

К желающим обрести спасение был обращен Цветник Аввы Дорофея, которому были особенно дороги и близки идеалы иноческого жития¹⁵⁶. Значительная часть поучений Дорофея состоит из размышлений о сути иноческого отречения, о чувствах душевных и телес-

ных, о чистоте сердечной, умной и душевной, «о страстях, помрачении ума», о посте и в особенности «об молитве Исусовой изустной и умной». В Цветнике карельского собрания на этом месте лежала тканая закладка. Текст содержал призыв «собирати ум свой <...> от всякого попечения и от всякия печали и вещей и мудровании мира сего в молитву свою. Не прельщатися <...> ни печалию родителей своих, ни сродников, ни любимых друзей попечением. Лучше бо есть опечалити родители своя и сродники, а не Бога <...> во время молитвы точию смертную кончину и пришествие Христова и како избежать бесконечную муку и Царствию Небесному сподобиться». Быть может, слова аввы запали в душу карельского крестьянина Григория Бирючовского, избравшего скитское житие: «О человеце, аще воистинну хощиши спастися, требуеши пачи всего небесного дела, спасительного подвига молитвы и моления непрестанного <...> да отвержется всего земного и поживет яко едина от птиц и особное место да изыщет ключимое и един да пребывает или с чадом своим духовным и терпит всякую скудость телесных потреб в пищи же и одежде и вещех <...>».

Повторим, что житейский путь спасения начинался с соблюдения норм и правил истинно христианской жизни, требовавшей необщения с иноверными. Из учительной литературы, разъясняющей все тонкости сохранения «чистоты», догматов, обрядов и поведения, у карельских староверов бытовало Поморское правило келейное христианина (рукопись; конец XVIII — начало XIX вв.; ПКМ № 4075). Вот названия 29 его глав, вынесенных в оглавление книги и названных священными, т. к. в их основе — Священное Писание и «неписанные предания яже тайна суть»: «1. О сем яко подобает истово знаменатися крестным знаменем; 2. о соборном пении на праздники Христовы; 3. о келейном правиле еже подобает не оставляти; 4. о крузе церковнем како подобает молиться; 5. о уставных земных поклонех; 6. о сем яко подобает благословлятися друг у друга ко всякому делу; 7. о молитве еже молиться вервицу после вечерни; 8. о мужех и женах, приходях ко благочестию подобает воздержати от вина и мясоедения; 9. о приходящих ко святей вере мужем и женам подобает чисто житие имети; 10. о еже не подобает с детьми женившимися с ними жити; 11. о верных, иже брак прияша от еретик; 12. о советующих родителях к браку; 13. о играющих христианским детям родителем невозбраняющим; 14. о пьянстве, его же подобает хранитися; 15. о хождении во одежде, еже не по подобию христианскому; 16. о тайном ядении между обеда или по обеде; 17. о молении за брашно еретическое; 18. о сосудех, иже подобает хранити от рук еретических; 19. о сем яко не подобает с еретики в баню ходити; 20. о молении со иноверными во единой храмине; 21. о хождении на праздники еретические; 22. о хождении в гости к мирским; 23. о хожде-

нии на посетки к мирским и на улицы; 24. о еже соблюдаться игр и всякого безчиния; 25. о роженице иже в дому с христианы прилучится; 26. о оскверненном кладези, како его нам освящати; 27. о осквернении сосуда подобает молиться; 28. о почитании недели и всех праздник; 29. епитимейник поморский правити духовнику [включает и] полских отец епитимейник».

Библиотеки староверов всегда находились в движении, образуя свое, сугубо старообрядческое книжное пространство. Этот тип пользования у карел называется хождением книг по *кругу*: одни книги даются на прочтение, в том числе и за пределы общины — ефимовским староверам; другие переходят от одной староверки к другой по завещанию; третьи находятся у отдельных лиц, оставаясь частью общинной — моленной библиотеки. Археографы подобный, типичный для старообрядчества способ индивидуального пользования книг называют «рассеянным» и связывают его с «коллективной общинной собственностью на духовные богатства» времен древнерусских монастырских библиотек¹⁵⁷. Следует напомнить, что часть книг хранится в домах как память, ценится очень высоко, хотя читать их не умеют. В результате имеющиеся на руках библиотеки не обладают законченной структурой, и их следует рассматривать в совокупности как конкретное территориальное собрание с серьезными лакунами, т. к. многие книги находятся ныне в городе Пикалево, куда переехало значительное число тихвинских карел, и у *заозерян* — русских староверов поселка Ефимовское. Вместе с тем карельское книжное собрание вполне отражает функцию старообрядческих общинных библиотек: в нем содержались книги, необходимые как для богослужения, так и для осмысления догматического, нравственного и пастырского богословия¹⁵⁸. Не менее существенно и то, что состав собрания, в частности, отсутствие полемической и публицистической литературы, свидетельствует об угасающем типе и состоянии книжно-религиозного знания и культуры.

Таинство крещения

Первым из семи таинств православной церкви Феодосий Васильев, вслед за выговскими поморцами, отверг именно таинство Священства. Постепенно получили догматическое оформление и обоснование отказы от таинств Миропомазания, Причащения (Евхаристии), Елеосвящения и Венчания. В качестве обязательных сохранились лишь те таинства, которые в отсутствии священства могли совершать мирские члены общины — крещение и покаяние: «А младенцев

причащайте истинным запасом: тела Христова искусенно и мирянин причащай ребенка, Бог благословит.

А исповедаться пошто итти к никониянину? Исповедайте друг другу согрешение, по Апостолу, и молитесь друг о друге, яко да исцелее»¹⁵⁹.

Изучение различных течений и толков старообрядчества, истории их взаимоотношений между собой и правящей официальной церковью уже давно привело исследователей к выводу об отождествлении догматов христианского вероучения с обрядами и чинопоследованиями как характерном феномене и старообрядчества, и отечественного православия¹⁶⁰. У карельских федосеевцев обрядность была неотъемлемым продолжением конкретных положений вероучения, а в настоящее время единственным способом его выражения. В условиях угасания старообрядческой культуры стремление к аутентичности исполнения зачастую выглядит как воссоздание некоего подобия традиционной обрядовой схемы. Предпринятая мной реконструкция таинства крещения не претендует на абсолютную историческую достоверность, она предположительна и не окончательна, как и любая реконструкция. Речь скорее пойдет о воспроизведении обрядовой, поведенческой и оценочной картины с позиций современных сельских жителей как исполнителей и участников обряда, вычлняющих важное, с их точки зрения, и опускающих несущественное. Таким образом, возможна попытка воссоздания адекватной картины таинства с позиции носителей конкретной этноконфессиональной традиции.

Крещение — первое из христианских таинств, одинаково принимаемое всеми христианскими вероучениями и сектами, хотя смысл и последовательность обрядовых действий различались и различаются¹⁶¹. У карельских старообрядцев крещение знаменовало собой не только вступление в религиозную общину, но, прежде всего, в общество истинных христиан — после свершения обряда ребенок становился *верующим* (*vierolan'e*). Глубокий смысл крещения, как духовного рождения христианина, просматривается в запрете называть новорожденного по имени до крещения, хотя он и прошел вместе с матерью трехкратную очистительную баню¹⁶².

Баню для роженицы и новорожденного устраивали либо сразу, на следующий день после родов, либо дней через десять, смотря по состоянию здоровья. Обычно делали три бани подряд. Как правило, мать и ребенка сопровождал кто-нибудь из женщин, если же таковых не было, то мать брала с собой «третьим» некий предмет, например, сковородник или что-либо подобное, чтобы «не опризорили»¹⁶³. По одним сведениям, ребенка не парили, по другим, напротив, парили, «чтобы слить вся отошла».

Сокращение чина крещения и свершение его при опасности жизни мирянами известно и раннехристианской, и православной церквям¹⁶⁴. Наличие подобного допуска позволяло в реальной жизни и более расширительные толкования, учитывающие конкретные обстоятельства. У старообрядцев беспоповских толков к исполнению основных треб привлекались миряне как мужского, так и женского пола почти изначально¹⁶⁵, после объявления ими русской церкви отпавшей от Христа. Хотя в Правилах беспоповцев читаем: «Мужие и жены простые крестят младенцев, а богословных глагол не знают, но крестят с молитвою и в девять лиц; таковых младенцев не отпевать и не поминать»¹⁶⁶. Последние старообрядческие наставники ряда карельских деревень перед смертью благословили на совершение таинств крещения и исповедания — «грехи сдавать» — нескольких грамотных *богомолок* — *jumalankumardelijat*. В данном случае наставники действовали согласно старообрядческому правилу: «а которые люди самочинством духовное дело дерзают без отеческого благословения; и таковых людей за духовников не иметь, и их не слушать»¹⁶⁷. С конца 40-х гг. XX в. до сегодняшнего дня осуществляется передача этого права от одной *книжницы* к другой, хотя некоторые из них свидетельствовали: «раньше говорили, грех женщинам отцом (т. е. отче. — О. Ф.) быть»¹⁶⁸. Вот как рассказывала об этом в 1990 г. Варвара Ивановна Рыбакова. Когда в 1989 г. умирала *богомолка* И. И. Бирючовская, то Варвара Ивановна обратилась к ней с фразой: «Благослови, отче...» и получила ответ: «Бог благословит».

Крестили ребенка после банной инициации. Время крещения новорожденного имеет свои границы, которые в начале XX в. были определенными и жесткими: здорового ребенка крестили начиная с восьми дней от рождения и до двух–трех месяцев. Осуждению подвергались случаи позднего крещения, когда ребенок хватался руками за купель или бороду *отче*¹⁶⁹. Эти же нормы существовали и у православного населения округи, но здесь нарушения сроков крещения бывали чаще, т. к. не все крестьяне имели возможность приглашать священника из приходской церкви в Озереве или единоверческой в Селищах или ехать туда (это зависело от ряда обстоятельств — финансовых, производственных, природных).

Детей, умерших до крещения, как и выкидыши, хоронили под часовни (Забелино, Моклаково, Белый Бор, Турандино)¹⁷⁰. Если ребенок рождался слабеньким и его не успевали крестить, то обязательно читали над ним *начало*: «Началу положат, если захватят». В этом случае умершего новорожденного хоронили, как и крещеного — в гробике на кладбище.

Имя ребенку родители выбирали при содействии *отче* и *книжниц* по святцам, но со временем право родителей стало определяющим, что

нашло отражение в изменении местного именника. Еще в 1880-е гг. среди канонических общеправославных имен у карел были известны такие мужские имена, как Виссарион, Емельян (*emel'a*), Иммануил (*manuha*), Матвей (*matu*), Савелий, Филипп и женские — Василиса (*vas's'i*), Иринья (*iri*), Ульяна, Устинья (*us's'a*), Федора. Среди рожденных до 1920-х гг. преобладающими оставались имена Иван, Василий, Федор, Григорий, Николай, Петр, Михаил, Андрей, Ефим, а также Иринья, Анна, Мария, Пелагея (*palaga*), Прасковья, Офимья (*or'i*), Акулина (*okku*). К числу редких с этого времени следует отнести такие, как Яков, Назар, Матвей, Тимофей, Калина, Кондрат, Кирилл и женские Евдокия (*odi*), Марфа (*muappu*), Варвара (*varvo*), Матрена (*matro*), Анастасия (*nasto*). В числе новых имен, появившихся в послевоенный период — Анатолий, Виктор, Владимир, Сергей, Людмила, Галина, Светлана, Ольга¹⁷¹.

Традиция обращаться при выборе имени к книжницам в те годы имела место не только среди старообрядцев, но и православных карел и русских, при этом случались и чисто «гоголевские» эпизоды. Так, одна из староверок 1927 г. р. рассказывала, что наставница предложила для ее сына согласно святцам имя Пуды, но мать настояла на имени Михаил, день памяти которого был на следующий день после рождения. В противном случае женщина пообещала, что не допустит крещения: «ну-ка вырастет, будет всю жизнь на меня обижаться»¹⁷². За этим скрывается представление о том, что имя определяет человеческую судьбу. Об этом писал П. Флоренский: «Не только сказочному герою, но и действительному человеку его имя не то предвещает, не то приносит его характер, его душевные и телесные черты в его судьбу <...>»¹⁷³.

Местом крещения мог быть моленный дом — *моленна* — или изба, где родился младенец. Последний вариант стал единственным после закрытия в 1989 г. моленного дома в деревне Бирючово, со смертью жившей в нем *богомолки*. Между тем практика молений, служб и треб на дому существовала и в прошлом, особенно в периоды гонений на старообрядчество. Свершение таинств в старообрядческом доме наделяло его духовным статусом «храма», что типично для всех беспоповцев. Это нашло свое выражение в особом моделировании и оформлении пространства избы и переднего угла с большим числом меднолитых икон, крестов, складней, книгами, ладаном, свечами, хранившимися в киотах, лестовками — старообрядческими четками, подручниками для земных поклонов¹⁷⁴. Более регламентированным, чем в православном доме, остается до сих пор и поведение членов старообрядческой семьи и посторонних людей. Напомню о ряде неукоснительных запретов: креститься православным при входе в дом староверов, присутствовать во время их домашних молитв, пить воду из ковшика для черпания воды

из *титницы* — кадки или металлического котла, пускать во время святок ряженных, маскирующих лицо ¹⁷⁵. Божницы (*jumala*) всегда закрыты специальными занавесками — «пеленками», что соответствует давним старообрядческим правилам сохранения чистоты древлеправославных святынь. «Чужим иконам не молятся, да и свои от посторонних закрывают и молиться не допускают» ¹⁷⁶.

Дух «храма» поддерживают совместные моления, чтение книг, каждения во время отпевания умершего.

Карелы сохраняют древнейший вид крещения через троекратное погружение крещаемого в воду. При крещении новорожденного в качестве купели (*купальни*) использовали деревянные кадки или чани, устанавливаемые перед божницей. Воду приносили из реки, озера, *святых ключиков* и колодца ¹⁷⁷.

После возжигания лампы и свечей в божнице и перед медными *створами* — образами, устанавливаемыми под божницей, *отче* или *богомолка* читают про себя так называемую начальную молитву, которой предшествует просьба к Господу: «*Blahoslovi, nascalá rapna*» — «Благослови начало положить» ¹⁷⁸. С этого момента и творится таинство крещения. У современных *богомолков*, совершающих крещение, существуют некоторые различия в чинопоследовании и молитвах. Так, В. И. Рыбакова рассказывала: «Молимся, начало положим, поклоны положим, трое лестовок молимся, три раза „Верую“, потом крестим — „Крещается раб Божий... аминь“». П. В. Петрова считает, что после начала «поклоны положим», а вслед за этим «две лестовки почитаешь, два раза „Верую“» и „17— Богородиц“» ¹⁷⁹.

Привожу наиболее близкий к канону текст приходного начала:

«Боже милостив, будём мы грешные. Заставляй меня Господи. Без числа я согрешила.

Достойно есть яко воистину владычица Богородица, присно блаженную и непорочную, Матерь Бога нашего, честнейшую херуим, славнейшую воистину серафим, без исления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу, Тя величаем. Во век.

Слава Отцу и Сыну и Святому Духу. И ныне и присно. Во веки веков. Аминь.

Молитвы ради Пречистая Матери, животворящей Креста Господня, сих... преподобных и богоносных отец наших, всех святых, помилуй, яко блаже, человеколюбец. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу. И ныне и присно и во веки веков. Аминь» ¹⁸⁰.

Вслед за молитвенным освящением дома, присутствующих крестных родителей и младенца, совершается каждение воды и крестильной одежды. Для каждения (*kuad'ieščie*) до недавнего времени карельские федосеевцы использовали архаичную форму кадеи в виде неболь-

шой открытой круглой чашки из глины с короткой горизонтальной ручкой (*kuadil'ničča*), в качестве *фимиама* — ладан (*luadona*) или обгоревшие восковые свечи собственного производства; горящие угольки берут из печи. По краям *купальни* укрепляют три свечи, и после их зажжения читается Символ веры, или *Верую*, как он называется в обиходе у старообрядцев и православных. В конце 1990-х гг. текст *Верую* знает только одна *богомолка*, исполняющая функции *отче*, — П. В. Петрова, учившая текст, как она сообщила, в течение года. В связи с этим при совершении таинства крещения функции *книжниц* разделились: П. Н. Бойцова читает начало (это наблюдалось при отпевании умершего в 1994 г.), кадит, крестит младенца, а П. В. Петрова читает Символ веры.

Первый собор, поясняет П. В. Петрова, начинается так: «Верую во Единого Бога и Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимые и все мы невидимые. Во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, иже Отца рожденного прежде всех и век. И света и от света, Бога истина и от Бога истина, рождена, но не сотворена, единосущна Отцу, Им же вся быш. Нас и ради человека и нашего ради спасения спшедшего си на небеси, воплощающего от Духа Святого, Марии Девы и воплощающего. Распятого за ны при поственные Пилаты, страдавшего и погребенна, и воскрешенно третий день по Писанию. И спшедшево на небеса и сядищево одесную Отца. И паки грядущево со славою судити живых и мертвых. Ему же царствию нести конца».

Второй собор (со слов П. В. Петровой. — О. Ф.): «От духа Святого Истинного и Животворящего или от Отца сходящего иже со Отцом и Сыном славинна и погребена. И во единственную, Соборную, Апостольскую церквах. И исповедаю едино крещение в оставлении грехов. И чаю воскресение мертвых. И жизни будущего века. Аминь» ¹⁸¹. Не задаваясь целью текстологического анализа, обращаю внимание на то, что у карел существует принятый у беспоповских согласий текст Символа веры. Об этом свидетельствуют два положения, изначально отличавшие тексты старообрядцев и «никониан», первые доказывали, что о Сыне Божиим следует читать «его же царствию нет конца», а не «не будет конца», а Дух Святой определяется как «истинный и животворящий» ¹⁸².

В сборнике документов, опубликованном В. Кельсиевым, среди так называемых показаний федосеевца от 1855 г. читаем: «...в 8 члене символа веры вашей церкви пропущено слово 'истинного' и сказано животворящего, а я верую в духа светого, Господа истинного, животворящего» ¹⁸³.

Вслед за *Верую* каждый раз читалась молитва: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас». С последними словами *отче* или

богомолка берет ребенка из рук крестного родителя и трижды погружает его с головой в воду, закрывая пальцами глаза, нос и уши. Так крестила и известная наставница Матрена Бирючовская: «Три раза окунула ребенка с головкой, ему было 8 дней от роду, не крикнул — съезжился только, красный стал как кумач»¹⁸⁴. Все единоголасны в одном: никогда не было случаев заболевания ребенка после крещения в холодной воде. Каждому погружению сопутствуют слова — «Крещается раб(а) Божий [имярек] во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». Затем ребенку одевают крест и, после троекратного обхода купели по солнцу, его передают на руки крестному родителю, принимающему крещеного младенца на пеленки.

В соответствии со старообрядческой традицией ребенку мужского пола одевают мужской крест, а девочке — женский, оба они носятся «на тряпице». Крест с ребенка не снимают в течение трех дней после крещения, а затем привязывают к люльке или кладут в изголовье¹⁸⁵.

Нательный старообрядческий крест — ярко выраженный этноконфессиональный символ; его отличительные признаки знает каждый современный карел вне зависимости от возраста и отношения к вере: *красный* цвет (кресты отливались из меди или латуни) и форма. Женский крест называют *толстеньким*, т. к. его одинаковые по длине концы скруглены, а в мужском они разновеликие и прямые. Было время, когда с прекращением конфессиональных контактов с Москвой имели хождение самодельные деревянные и алюминиевые, а также православные кресты. Те из староверов по крещению, кто имеет последние, стараются к старости приобрести через родственников и бывших односельчан, живущих в Ленинграде–Санкт-Петербурге, старообрядческие кресты в церкви Рыбацкого.

Отголоски прежних догматических расхождений по вопросу о форме и титлах на кресте, в которые были вовлечены не только иерархи старообрядчества, но и верующие массы, находят выражение в глухих фразах типа: «Карелы кресту веровали». Интересно соотнести это с апостольскими временами, когда язычники называли первых христиан «крестопоклонниками». Видоизменением старообрядческого мнения о том, что крест Христов, как орудие его смерти и спасения мира, был сложен из разных пород вечнозеленых деревьев — певга (алоэ), кипариса и кедра, можно считать устойчивую традицию изготовления шестиконечного намогильного креста из можжевельника.

Наперсный крест полагалось снимать при половых контактах, перед баней, последнее правило соблюдается некоторыми пожилыми женщинами и сейчас; по возвращении из бани в избу требовалось трижды ополоснуть лицо и руки из рукомойника, прочесть молитву «Господи, помилуй» и только после этого одеть крест. «Сходя в веру»

по старости и тем самым приготавливая себя к смерти, обязательно заранее запасали смертную одежду и *свеженький* (т. е. новый) крест.

В состав крестильной одежды обязательно входили белая рубашечка (гаščin'e) и поясок (vüöhüt), которые, как и крест, не снимались в течение первых трех дней после крещения¹⁸⁶.

Крестными родителями — *ris'tituato* (крестный отец) и *ris't'imuamo* (крестная мать) могли быть родственники, в том числе и подростки. У мальчиков — *ris't'poiga* (крестный сын), как правило, было два воспитанника — крестника по-местному, у девочки — только крестная мать. Институт восприемников и восприемниц — общий для всех христиан¹⁸⁷. Общими были и остаются те правила, которые соблюдаются при выборе крестных родителей. Вот как рассказывает одна из русских *часовниц* — А. Е. Наперенкова: «если парень и девушка дружат, то их крестными нельзя», т. к. они в будущем не могут вступить в брак. В другой истории муж прекратил половые отношения со своей женой, которая по недомыслию стала крестной собственному ребенку¹⁸⁸. Приведенные примеры — свидетельство христианского понимания духовного родства и обязательств восприемников как более значимых и превышающих кровные обязательства родственников. Не случайно говорили, «крестница девочке дороже, чем мать родная»¹⁸⁹. Таинство включает следующие чины: *начало*, троекратное моление по лествице, каждение воды, троекратное чтение *Верую*, троекратное погружение крещаемого и наречение имени, троекратное хождение вокруг купели, вручение восприемнику. Вода после крещения выливается у переднего угла избы снаружи, куда обычно выливают и воду после обмывания новорожденного и покойного¹⁹⁰.

Считаю целесообразным остановиться на анализе представлений о «нечистоте» роженицы в течение сорока дней после родов, в связи с чем она не присутствует на крещении своего ребенка. Исследователи обычно указывают на эти правила как весьма архаические, внехристианские. В равной степени размытая информация о шестинедельной послеродовой нечистоте известна карельским старообрядцам и местным православным. Со слов карельской *часовницы* А. А. Ивановой, 1910 г. р., православной, по окончании этого срока мать с новорожденным, обычно уже крещеным, ехала в церковь Озереву «молитвы брать» (или «сдавать молитвы»). Так как до этого она считалась *роженицей*, то перед входом в церковь ей было необходимо трижды упасть на колени с крестным знаменем¹⁹¹. Вслед за этим матери позволялось войти в храм, при этом священник брал ребенка на руки, читал молитвы и, если это был мальчик, то вносил его за алтарную преграду — «за салтырь». Только после этого очищения роженица становится *женщиной* и допускается до причастия. В тех случаях, если «молитвы

на детей» «не взяты», то «по их законам на исповедь можно, на причащение нельзя»¹⁹². Аналогичные по содержанию очистительные действия совершались и в старообрядческой среде. На памяти современных людей в моленном доме «молились за тебя» спустя шесть недель после родов, и этот обряд назывался также «молитвы братъ»¹⁹³. Карелы и русские Демянского уезда Новгородской губернии, среди которых было немало федосеевцев, в середине XIX в. полагали, что «родильница 6 недель считает грехом молиться Богу, особенно в землю, не читает молитв, даже не вздует огня для восковой свечи»¹⁹⁴. Думаю, что в основе подобных представлений и обрядовых действий лежит не только архаическая идея послеродовой нечистоты: совершенно очевидна идея христианского первородного греха и наказания человека, обреченного в страданиях и муках воспроизводить земной род. На сороковой день после Рождества Христова Божья Матерь, соблюдая ветхозаветный обычай, пришла в храм с младенцем Иисусом. В православной традиции это своего рода «введение дитяти во храм» соответствует церковному чину воцерковления младенца и его матери, совершаемое на сороковой день после родов. Вот как описывается обряд в Новой скрижали: «Иерей, став перед дверьми храма, ибо нельзя туда войти прежде молитвы, и запечатлев мать вместе с младенцем; освятив их молитвами», очищает «от сладострастия и нечистого рождения». После чего матери разрешался вход в церковь и причащение. Если ребенок был уже крещен, то «иерей вносит его к престолу и обносит кругом»¹⁹⁵. Приведенная цитата по содержанию и смыслу абсолютно совпадает с народным описанием обряда. Таким образом, старообрядческий обряд «молитвы братъ» по своим истокам соответствует христианскому чинопоследованию воцерковления, и хотя его исполнение должно предшествовать крещению, в жизни чаще бывало наоборот.

На основании старообрядческого таинства крещения в федосеевском согласии уже в период становления Преображенского кладбища был разработан особый чин перекрещивания. «Перекрещенных называли переправленными в истинно-древнюю христианскую веру, смывших через то печать Антихристового помазания»¹⁹⁶. В основу этого чина были положены стародубские правила первых лет раскола, дорабатывавшиеся позднее многими известными учителями древнего благочестия¹⁹⁷. Но подлинные истоки перекрещивания были заложены в христианских обрядах по отношению к раскаявшимся вероотступникам и еретикам.

В начале XX в. у карельских старообрядцев перекрещивание осуществлялось в случае межконфессиональных браков. До 1920–1930-х гг. подобные браки были исключением из правил и допускались, прежде всего, для мужской части общины или же когда в карельскую семью

брали зятя-примака (*koda-vavü*) из русских. Для девушек из старообрядческих семей выход замуж за православного оценивался как грех, т. к. русские «попами крещены»¹⁹⁸. Нельзя однозначно утверждать, что все православные перекрещивались в старую веру при вступлении в брак или что их принуждали к этому, хотя и сегодня приходится слышать о том, что раньше «крещение устраивали для мирской, если замуж шла за *vierolan'е*». И в 1980-е гг. имели место перекрещивания православных мужчин, женившихся на староверках по рождению¹⁹⁹.

В прошлом и сейчас известны предсмертные перекрещивания: одни из них осуществляются по желанию умирающего, другие «против воли», когда человек пребывает в состоянии беспамятства²⁰⁰. Можно предположить, что предсмертное перекрещивание отчасти заменяло отверженное старообрядчеством таинство Елеосвящения, которое у православных совершается над тяжело больными.

Обряд перекрещивания взрослого человека во многом воспроизводит раннехристианское чинопоследование крещения и происходит через трехкратное погружение в живую воду — речку или озеро, которые освящаются молитвой и каждением. Крещаемый снимает с себя одежду, трижды окунается (*чукается*) в воду с головой, а после перекрещивания одевает белую рубаху²⁰¹. При совершении обряда, как и при крещении, новообращенный получает новое имя — «по закону ихнему имя надо переменить»²⁰². Перекрещивание больного или умирающего происходит в доме через обливание или погружение в корыто с водой и по сокращенному чину²⁰³. Это полностью соответствует апостольскому учению: «креститься в живой воде во имя Отца и Сына и Святого Духа. Если же нет живой воды, крестить в другой воде; если не можешь в холодной, то в теплой. А если нет ни той, ни другой, возлей воду на голову трижды»²⁰⁴.

Обряд старообрядческого крещения карел безусловно повлиял на домашние крещения местного православного населения, получившие распространение с 30-х гг. XX в. Замечу, что зачастую его осуществляли и осуществляют *богомолки*.

Описание и анализ старообрядческого таинства крещения тихвинских карел свидетельствует о том, что их обрядово-религиозная практика была не только застывшей или мертвой формой. Использование различных чинов двух федосеевских таинств — крещения и покаяния, насыщение их теологической и обрядовой символикой позволяли в одних случаях восполнять отсутствие отринутых православных таинств, в других — выбирать специфические обрядовые формы, в третьих — редуцировать архаические ранне- и внехристианские.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. С. 77.
- ² Фишман О. М. 1) К изучению этнической культуры карел Верхневолжья // Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы: Сб. / Отв. ред. О. М. Фишман. Л., 1990. С. 158–163; 2) Тихвинские карелы: первый опыт изучения локальной группы // Население Ленинградской области: Материалы и исследования по истории и традиционной культуре: Сб. / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб., 1992. С. 119–131.
- ³ Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 27–40.
- ⁴ Руткевич А. М. Самость // Современная западная философия: Слов. М., 1991. С. 271.
- ⁵ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 180.
- ⁶ См.: СКЯ. С. 56: hormo — «русский»; hormakieli — «русский язык», hormiks'i — «по-русски»; hormistuo — «обрусеть»; Karjalan kielen sanakirja. Т. 1. Helsinki, 1968. Р. 311; Virtaranta H., Virtaranta P. Kauas läksit karjalainen: matkamuiستelma tverinkarjalaisista kylistä. Porvoo-Helsinki. 1986. Р. 11. Для выявления этимологии следует обратить внимание на известные у тверских карел hormahein'ä — «иван-чай» (< horma + hein'ä — «трава»), у валдайских карел horma — «иван-чай»; аналогичные значения в финском языке: horma, horsma, hormu; в лудиковском говоре карельского языка: horm, в вепсском — hormigit, в эстонском — vorm. См.: Suomen kielen etimologinen sanakirja. Т. 1. Helsinki, 1955. Р. 82; Мызников С. А. Автохтонная лексика прибалтийско-финского происхождения в говорах Новгородской области // Русские народные говоры: история и современное состояние: Тез. докл. межвуз. науч. конф. Новгород, 1997. С. 73.
- ⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 51.
- ⁸ Ср. с известным рядом «глухие — дикие — серые» или со словосочетанием и названием «дикая лопь» и другие подобные. См.: Зеленин Д. Велико-русские народные присловья как материал для этнографии // Живая старина. СПб., 1905. Вып. 1–2. С. 57–56.
- ⁹ Строгальщикова З. И. Вепсы // Мы живем на одной земле. СПб., 1992. С. 166; Пименов В. В. Вепсы. С. 188.
- ¹⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 70б., 60.
- ¹¹ Платонов Ю. П., Почебут Л. Г. Этническая социальная психология. СПб., 1993. С. 17–20.
- ¹² Сикевич З. В. Социология и психология национальных отношений: Учеб. пособие. СПб., 1999. С. 109; Николаев В. Г. Национального характера концепции // Культурология. XX век. Т. 2. С. 74–78; Дреев О. И. Роль национальных обычаев и традиций в социальной регуляции поведения. Л., 1982; Введение в этническую психологию: Учеб. пособие / Под ред. Ю. П. Платонова. СПб., 1995. С. 198.

- ¹³ Андреев В. В. Раскол и его значение... С. 319.
- ¹⁴ Сикевич З. В. Указ. соч. С. 19.
- ¹⁵ Бороноев А. О. Европейские философы о психологии народов // Введение в этническую психологию: Учеб. пособие. С. 17; Николаев В. Г. Социальный характер // Культурология. XX век. Т. 2. С. 223.
- ¹⁶ Флиер А. Я. Этнические ценности // Культурология. XX век. Т. 2. С. 404.
- ¹⁷ Бернштам Т. А. Новые перспективы... С. 163.
- ¹⁸ Сборник правительственных сведений... сост. В. Кельсиевым. Вып. 2. С. 13.
- ¹⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 15.
- ²⁰ Там же. Д. 33. Л. 47.
- ²¹ Там же. Д. 70. Л. 72.
- ²² Там же.
- ²³ Кравецкий А. Г. Опыт словаря литургических символов // Славяноведение. 1995. № 3. С. 103.
- ²⁴ Полевые материалы московской исследовательницы Е. Б. Смилянской были любезно предоставлены мне для работы, за что я приношу ей свою сердечную признательность.
- ²⁵ «Число всех мужей и начальников, произшедших от Ноя, было во время столпотворения Вавилонского 72: из рода Хамова 32, из Иафетова 15 и из Симова 25. От этих мужей по всей земле расселялись имена и языки». См.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 87, 167.
- ²⁶ Белоусов А. Ф. Последние времена. С. 19. К символике числа 70 прямое касательство имеет переводное апокрифическое сказание Семьдесят имен Богу, в котором содержится перечень имен Бога: Власть, Сила, Слово, Дом, Риза, Творец, Саваоф и др., а также имен Богородицы: Купина, Жезл, Корень и др., с толкованиями их смысла из Священного Писания. См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI вв.). Л., 1989. С. 318–319; Из ветхозаветных источников сакральности «70» назову упоминание о 70 новых и последних книгах в 3-й книге пророка Ездры (3Езд 14:47–48); 70 старцев, слушающих Моисея, спешшего с горы Синай; 70 лет Вавилонского плена.
- ²⁷ Потебня А. А. Язык и народность. Киев, 1993. С. 174.
- ²⁸ Белоусов А. Ф. Последние времена. С. 19.
- ²⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 43об.–44. Толкование имен Бога — характерная черта народного вероисповедания.
- ³⁰ Там же. Л. 64. Ср. с данными Е. Б. Смилянкой: «На этом мире мы только гостия, а там вечная жизнь».
- ³¹ Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 121.
- ³² Белоусов А. Ф. Последние времена. С. 19.

- ³³ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 16, 61.
- ³⁴ Там же. Л. 14–14об.
- ³⁵ Розанов В. В. Апокалипсическая секта (хлысты и скопцы). СПб., 1914. С. 77.
- ³⁶ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 37об., 42.
- ³⁷ Там же. Л. 48об.
- ³⁸ Ср. с примером из Череповецкого у. Новгородской губ. «ображать покойника во все светлое, чтобы жизнь (загробная. — Н. Т.) светла была, а темное покроешь, так темной и будет»; цит. по: Толстой Н. И. Язык и народная культура. С. 193; Елеонская Е. Представление «того света» в русской народной сказке // ЭО. 1913. № 3–4. С. 57–58; Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха // Сб. ОРЯС. 1869. Т. 46. С. 142–143, 165–166.
- ³⁹ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания. С. 32.
- ⁴⁰ Подробно об этом см.: Бернштам Т. А. Молодость в символизме... С. 172–175.
- ⁴¹ Определение этноконфессиональной общности см.: Народы России. Энцикл. / Гл. ред. В. П. Тишков. М., 1999. С. 466.
- ⁴² На это обстоятельство применительно к старообрядцам впервые обратила внимание С. Е. Никитина. См. ее работу: «Народная филология» в старообрядческой культуре // ТДМК. С. 74.
- ⁴³ Якобсон Р. 1) Язык в отношении к другим системам коммуникации // Якобсон Р. Избранные работы. М., 1985. С. 319; 2) Двадцатый век в европейском и американском языкознании: тенденции и развитие // Там же. С. 348; 3) Лингвистика в ее отношении к другим народам // Там же. С. 369; Этнопсихоллингвистика / Отв. ред. Ю. А. Сорокин. М., 1988.
- ⁴⁴ Мечковская Н. Б. Язык и религия: Лекции по филологии и истории религий: Учеб. пособие. М., 1998. С. 39. Об этом пишет А. Н. Леонтьев: «Что же является той конкретной формой, в которой реально происходит осознание людьми окружающего их объективного мира? Этой формой является язык, который и представляет собой, по словам Маркса „практическое сознание“ людей» — Леонтьев А. Н. Психология образа.
- ⁴⁵ Цит. по: Василевич А. П. Язык и культура: сопоставительный анализ группы слов-цветообозначений // Этнопсихоллингвистика. М., 1988. С. 58; Сепир Э. 1) Язык. Введение в изучение речи. М.; Л., 1934. 2) Положение лингвистики как науки // Звегинцев В. А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. М., 1960. Ч. 2; 3) Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
- ⁴⁶ Герд А. С. Введение в этнолингвистику. СПб., 1995. С. 57; Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку // Звегинцев В. А. Указ. соч.; Большой толковый социологический словарь / Дэвид Джерри, Джулия Джерри. Т. 1. М., 1999. С. 120, 304. Об этнолингвистике см.: Юдин А. В. Этнолингвистика // Культурология. XX век. Т. 2. С. 408–411.

- ⁴⁷ Ср. с «конечными пирогами» — *lorimpigad* у вепсов: Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994. С. 98–108; *siŋri — riigai* — «пирог — серпу» — праздник, по окончании жатвы у карел-ливвиков описан Г. С. Масловой. См. ее работу: Материалы по аграрному календарю карел юго-западной Карелии // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980. С. 224.
- ⁴⁸ Конкка У. С. Имя, волосы и «белая воля» невесты — главные объекты оплакивания в карельских свадебных плачах // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978. С. 75.
- ⁴⁹ Зеленин Д. Великорусские народные присловья... С. 57–56.
- ⁵⁰ Рыгзов В. Д. Указ. соч.; Бубрих Д. В. 1) Какой язык — тверским карелам. Л., 1931. С. 3–8; 2) Карелы и карельский язык. М., 1932. С. 17; Пунжина А. В. Именные категории в калининских говорах карельского языка. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тарту, 1977; Макаров Г. Н. Карельский язык // Языки народов СССР. Т. 3. Финно-угорские и самодийские языки. М., 1966. С. 62–80; Хайду П. Уральские языки и народы. М., 1985. С. 94–97.
- ⁵¹ Макаров Г. Н. Образцы карельской речи. Калининские говоры. М.; Л., 1963. С. 25.
- ⁵² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 47об.
- ⁵³ Там же. Л. 24об; Д. 51а. Л. 23об.
- ⁵⁴ Никитина С. Е. 1) «Народная филология»... С. 74. 2) Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 20; Сморгунова Е. М. Старообрядцы Верхней Язьвы: особая языковая ситуация // ТДМК. С. 158.
- ⁵⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 8, 8об.
- ⁵⁶ Там же. Л. 8об., 44об.
- ⁵⁷ Аналогичные процессы характерны и для говоров тверских карел. См.: Пунжина А. В. О некоторых лексических заимствованиях в карельском языке // Прибалтийско-финское языкознание: Вопросы взаимодействия прибалтийско-финских языков с иносистемными языками. Вып. 5. К 80-летию со дня рождения Д. В. Бубриха / Отв. ред. Г. М. Керт, И. И. Муллонен. Л., 1971. С. 42–45; Злобина В. Е. К проблеме лексической интерференции в карельском языке // Вопросы финно-угорского языкознания. Вып. 3. К 70-летию проф. В. И. Лыткина. М., 1965. С. 187–193.
- ⁵⁸ Рыгзов В. Д. Указ. соч. С. 208–209, 211–213.
- ⁵⁹ Там же. С. 201–202, 220.
- ⁶⁰ Там же. С. 271.
- ⁶¹ Там же. С. 222.
- ⁶² Потебня А. А. Указ. соч. С. 164.
- ⁶³ О функциях языка восстанавливать память и быть генератором смысла писал Ю. М. Лотман.

- ⁶⁴ *Потебня А. А.* Указ. соч. С. 172.
- ⁶⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 15–15об.
- ⁶⁶ *Сморгунова Е. М.* Указ. соч. С. 161; *Панюков А. В.* К проблеме «коми язык и язык коми»: «Кыдъя роч» // Финно-угорские народы: проблемы этнической и языковой идентификации. Тез. докл. международной конференции. Сыктывкар, 1999. С. 52–53.
- ⁶⁷ *Баранцев А. П.* Карельская письменность // Прибалтийско-финское языкознание: Вопросы фонетики, грамматики и лексикологии. Л., 1967. С. 89–104.
- ⁶⁸ *Конкса У. С.* Имя, волосы и «белая воля» невесты. С. 71–97; *Степанова А. С.* 1) О собирании, современном состоянии и некоторых особенностях поэтического языка карельских причитаний // Карельские причитания / Сост. А. С. Степанова, Т. А. Коски. Петрозаводск, 1976. С. 5–25; 2) Тунгудские карелы // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 159–162; 3) Особенности традиционного устно-поэтического творчества // Духовная культура сегозерских карел. С. 152; *Сурхаско Ю. Ю.* 1) Карельская свадебная обрядность. С. 51, 67, 74, 75, 87, 128, 129; 2) О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX — начала XX вв.) // Русский Север: проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 260–271. По словам Э. Ленирота, в Средней Карелии русские лирические песни вытеснили карельские уже в 1870–1880-е гг. *Elias Lönnrotin matkat.* Т. 1. Helsinki, 1902. Р. 241.
- ⁶⁹ *Харузин Н. Н.* К вопросу об ассимиляционной способности русского народа // ЭО. 1894. № 4. С. 43–78.
- ⁷⁰ *Латин В. А.* Русский музыкальный фольклор и история. С. 62–98.
- ⁷¹ *Латин В. А.* Историческая проблематика русского музыкального фольклора. Дис. докт. искусствоведения в виде науч. докл. СПб., 1999. С. 17.
- ⁷² Там же. С. 20.
- ⁷³ Ср. с традицией тверских карел: *Virtaranta H., Virtaranta P.* Kauas läksit karjalainen. Р. 182–184, 207–208, 216, 217, 220.
- ⁷⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 60об.
- ⁷⁵ Там же. Л. 69об.–70.
- ⁷⁶ За перевод причитания, баюканий и частушек я благодарна петербургскому лингвисту С. А. Мызникову.
- ⁷⁷ *Лобанов М. А.* Заметка о похоронных причитаниях тихвинских карел // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях: Сб. науч. тр. / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб., 1997. С. 36.
- ⁷⁸ Там же. С. 32.
- ⁷⁹ *Никитина С. Е.* Духовные стихи в современной старообрядческой культуре: место, функции, семантика // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: XI международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. М., 1993. С. 254.

- ⁸⁰ *Винокурова И. Ю.* 1) Некоторые итоги изучения вепского народного календаря // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 61; 2) Календарные обычаи... С. 43–44.
- ⁸¹ *Никитина С. Е.* Устная народная культура... С. 42.
- ⁸² Об устойчивости подобных представлений в различных старообрядческих традициях свидетельствуют наблюдения многих современных археографов. См.: *Никитина С. Е.* Устная народная культура. С. 41–42. Аналогичные наблюдения в свое время были сделаны в Карелии при изучении рунической традиции. См. также: *Pentikäinen J.* Marina Takalan uskonto. Р. 64.
- ⁸³ *Чагин Г. Н.* Проявление самосознания коми-язьвинцев в ситуации «свое — чужое» // Финно-угорские народы: проблемы этнической и языковой идентификации. С. 19–21.
- ⁸⁴ *Никитина С. Е.* Устная народная культура... С. 46–47.
- ⁸⁵ Сходные явления известны у различных групп коми старообрядцев. См., например: *Рыжова Е. А.* Литературное творчество удорского старообрядца Ивана Малахеевича Матвея: проблема языкового сознания // Финно-угорские народы. С. 54–55.
- ⁸⁶ *Мечковская Н. Б.* Указ. соч. С. 262.
- ⁸⁷ *Чистович И. А.* История православной церкви в Финляндии и Эстляндии. СПб., 1856. С. 46, прим. 7; *Харузин Н. Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Т. 3. С. 129; *Макаров Г. Н.* 1) О переводном памятнике карельского языка 20-х годов прошлого века // Труды Карельского филиала АН СССР. Вып. 39. Прибалтийско-финское языкознание: Вопросы грамматики и лексикологии. М.; Л., 1963. С. 70–79; 2) Карельская рукопись полуторавековой давности // Вопросы финно-угорского языкознания. М.; Л., 1964. С. 176–184; *Баранцев А. П.* Указ. соч. С. 92.
- ⁸⁸ В 1982 г. Житие в числе 17 других старопечатных и рукописных книг поступило из моленной в Пикалевский краеведческий музей (№ 4080).
- ⁸⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 25об.
- ⁹⁰ Там же. Л. 56.
- ⁹¹ Там же. Л. 54.
- ⁹² Там же. Л. 54, 56, 56об.
- ⁹³ Пикалевский краеведческий музей. № 2614.
- ⁹⁴ *Пругавин А. С.* Старообрядчество во второй половине XIX в. С. 105.
- ⁹⁵ *Шеффел Д.* Старая вера и русский церковный обряд // ТДМК. С. 26.
- ⁹⁶ Там же. С. 27.
- ⁹⁷ *Никитина С. Е.* Устная народная культура... С. 42.
- ⁹⁸ Согласно исследованиям В. И. Жельвиса, инвективная лексика отражает специфику языкового самовыражения и общения того или иного народа,

- но конфессиональный аспект воздействия им не рассматривался. См.: *Жельвис В. И.* Инвективная стратегия как национально-специфическая характеристика // *Этнопсихоллингвистика* / Отв. ред. Ю. А. Сорокин. М., 1988. С. 98–108.
- ⁹⁹ *Марыняк И.* Экспрессия и экспрессивные средства речи старообрядцев в Польше // *ТДМК*. С. 218–223.
- ¹⁰⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 42об.
- ¹⁰¹ *Иванов А. В.* Символ // *Современная западная философия*. С. 276; *Шейкин А. Т.* Символы в культуре // *Культурология. XX век: Энцикл.* Т. 2. СПб., 1998. С. 199–201; *Литинская В. А.* Об устойчивости малых конфессиональных групп в однопациональной среде (по материалам юго-западной Сибири) // *ТДМК*. С. 213–217; *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI — начала XVIII века. СПб., 1999. С. 166–202.
- ¹⁰² *Сикевич З. В.* Указ. соч. С. 19, 100 и др.
- ¹⁰³ Лестовка — один из типов четок, называвшихся «вервица»; она предназначалась для отсчета молитв и поклонов неграмотными иноками и введена была в монастырской практике Византии еще в IV в. По мере развития учения об умной молитве стала принадлежностью и мирян. См.: *Вервица; Лестовка* // *Старообрядчество*. С. 61, 158–159; РЭМ. Колл. № 11322–33.
- ¹⁰⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 10, 36; Д. 52а. Л. 32.
- ¹⁰⁵ Там же. Д. 33. Л. 17. Ср. *Лестовка* // *Старообрядчество*. С. 158.
- ¹⁰⁶ *Абрамов И.* Старообрядцы на Ветке // *ЖС*. Вып. 3. СПб., 1907. С. 127.
- ¹⁰⁷ *Лестовка* // *Старообрядчество*. С. 158.
- ¹⁰⁸ *Лествица Иакова* // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1987. Вып. 1 (IX — первая половина XIV в.). С. 230–231; «*Лествица*» *Иоанна Синайского* // Там же. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 9.
- ¹⁰⁹ *Подручник* // *Старообрядчество*. С. 226; РЭМ. Колл. № 11322–32.
- ¹¹⁰ Там же.
- ¹¹¹ *Кацяя* // *Старообрядчество*. С. 137.
- ¹¹² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 37, 39об., 40. В собрании РЭМ находится несколько разновременных комплексов костюмов с глухим сарафаном, что позволяет проследить эволюцию материала, кроя и отделки (РЭМ. Колл. № 11203–34, 35, 39–41).
- ¹¹³ *Гринкова Н. П.* Одежда бухтарминских старообрядцев // *Бухтарминские старообрядцы*. Л., 1930. С. 314; *Никитина С. Е.* Устная традиция. С. 97–98; *Димухаметова С. А.* Материальная культура и ремесло русского старообрядческого населения Верхоямья // *ТДМК*. С. 170–171; *Власова И. В.* Размещение старообрядцев в Северном Приуралье и их контакты с окружающим населением // Там же. С. 200; *Фурсова Е. Ф.* Женская одежда старообрядцев юга Западной Сибири (конец XIX — начало XX в.) // Там же.

- С. 243–247; *Яскеляйнен Е. И.* Коллекция предметов из тканей и одежды музея-заповедника «Кижи» как источник для изучения старообрядческой культуры // *Выговская поморская пустынь...* С. 113–115; *Чагин Г. Н.* Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI — первой половине XIX века. Пермь, 1995. С. 256, 257, 263.
- ¹¹⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 39.
- ¹¹⁵ *Одежда христианина* // *Старообрядчество*. С. 201.
- ¹¹⁶ Цит. по: *Иоаннов А.*, прот. Указ. соч. С. 49.
- ¹¹⁷ *Одежда христианина* // *Старообрядчество*. С. 202.
- ¹¹⁸ РГИА. Ф. 673. Оп. 1. Д. 69. Л. 3об. — Федосеевское согласие в Москве. 1848 г.
- ¹¹⁹ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 2. Ч. 2 (1722 г.). СПб., 1878. Ст. 285. — Ф. 796. Оп. 3. Д. 1015.
- ¹²⁰ ПСЗ. Т. VI. № 3944.
- ¹²¹ *Рягов В. Д.* Указ. соч. С. 204.
- ¹²² Термин известен в ряде карельских и финских говоров. См.: СКЯ. С. 309.
- ¹²³ «И будет в день жертвы Господня, и отмщу до князь и до дому царя, и до всех облаченных в одеяния чужда» [Соф 1].
- ¹²⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 19об.
- ¹²⁵ Цит. по: *Брадобритие* // *Старообрядчество*. С. 54–55; *Борода* // *Христианство*. Т. 1. С. 302–303.
- ¹²⁶ *Покровский Н. Н.* Традиции и новации в духовной жизни русского старообрядчества // *ТДМК*. С. 10.
- ¹²⁷ Там же.
- ¹²⁸ О принципах реконструкции подобных собраний см.: *Дергачева-Скоп Е. И., Алексеев В. Н.* Старообрядческие библиотеки в Сибири // *ТДМК*. С. 125–130.
- ¹²⁹ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 46. Л. 23об.
- ¹³⁰ ПКМ. №№ 5865–5868 — поступление 1987 г.
- ¹³¹ ПКМ. №№ 2611–2617, 2619–2621 — поступление 1980 г. и №№ 4073–4089 — поступление 1982 г. См. прил: Список книг из собрания краеведческого музея г. Пикалево.
- ¹³² См. прил.: Списки книг из библиотек М. Ф. Ерошковой и В. И. Рыбаковой.
- ¹³³ После экспедиций Д. О. Цыпкина переданы в Древлехранилище им. В. И. Малышева Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.
- ¹³⁴ *Пaisий Великий* (ум. 400 г.) принадлежит к числу особо почитаемых в старообрядчестве святых благодаря силе предстательства за умерших без покаяния. Св. Пайсию молятся за них без упоминания имени покойного. День памяти — 19.06 по ст. ст.

- ¹³⁵ Златоуст упоминается в Стоглаве — что было существенно для старообрядцев — среди «божественных» книг, которые следует читать «на поучение» и на просвещение, и на истинное покаяние и на добрые дела. См.: *Творогов О. В., Черторицкая Т. В.* Златоуст // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. Вторая половина XIV–XVI в. Л., 1988.*
- ¹³⁶ Из названных в заглавии отцов церкви в старообрядчестве особенно чтится св. Анастасий Синаит (VII в.), автор обширного труда «Вопросы и ответы», содержащего толкования Священного Писания по вопросам догматики и этики.
- ¹³⁷ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 46. Л. 55.
- ¹³⁸ Там же. Л. 56.
- ¹³⁹ Там же. Л. 54.
- ¹⁴⁰ В карельском собрании сохранился экземпляр первого издания Жития, напечатанного в старообрядческой типографии Ф. Карташова. См.: *Вознесенский А. В.* Типографская деятельность и книжная культура старообрядцев // *ТДМК. С. 123.*
- ¹⁴¹ *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII — начала XIX века: Введение в изучение. СПб., 1996. С. 6, 56–63.
- ¹⁴² РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 74. — Отчет о состоянии раскола в Валдайском уезде.
- ¹⁴³ Там же. Л. 75.
- ¹⁴⁴ *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания... С. 115.
- ¹⁴⁵ ПКМ. № 4075.
- ¹⁴⁶ ПКМ. № 2617.
- ¹⁴⁷ *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания... С. 115.
- ¹⁴⁸ *Поньрко Н. В.* Синодик // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 342; литературу см.: Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания... С. 114.
- ¹⁴⁹ ПКМ. № 4080. Почаево, б. г.
- ¹⁵⁰ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 46. Л. 55об.
- ¹⁵¹ Там же.
- ¹⁵² Библиографию см.: *Иванова И. А.* 1) Икона Тихвинской Богоматери и ее связь со сказанием о чудесах // *ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22. С. 419–436;* 2) *Летописные сведения об иконе «Богоматерь Тихвинская»* // Там же. Л., 1969. Т. 24. С. 242–244; *Вознесенский А. В.* 1) Старообрядческие издания... С. 125; 2) *Типографская деятельность...* С. 122; *Миссионерский спутник: Настольная книжка по расколосектоведению и миссионерству* / Под ред. В. М. Скворцова. 2-е изд., доп. СПб., 1904. С. 600.
- ¹⁵³ *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания. С. 124.

- ¹⁵⁴ Убедительной считаю точку зрения А. В. Вознесенского о том, что при распространении и печатании старообрядцами текста жития сыграла роль «сама личность Иоанна Богослова, любимого ученика Христа и апостола, получившего Откровение о грядущей кончине мира». См.: *Старообрядческие издания...* С. 122.
- ¹⁵⁵ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 46. Л. 56об.
- ¹⁵⁶ *Цветник священноинока Дорофея* // *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания... С. 148–152.
- ¹⁵⁷ *Поздеева И. В.* Ранняя московская печать и старообрядческая культура // *ТДМК. С. 156.*
- ¹⁵⁸ *Маркелов Г. В.* Коллекция рукописей И. В. Заволоко в Древлехранилище Пушкинского дома // *ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 377–387; Поздеева И. В.* Коллекция старообрядческих книг XVI–XVIII вв. из собрания М. И. Чуванова: Каталог. М., 1981; *Покровский Н. Н.* Путешествие за редкими книгами. М., 1984; *Белякова М. Н., Черторицкая Т. В.* Круг чтения старообрядца-спасовца первой половины XX в., или три библиотеки Дорофея Уткина // *ТДМК. С. 306–312.*
- ¹⁵⁹ *Памятники истории старообрядчества XVII в. Русская историческая библиотека. Л., 1927. Т. 39. Кн. 2. Ответ о крещающихся младенцах. С. 422.*
- ¹⁶⁰ См. об этом: *Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений.*
- ¹⁶¹ *Андреев И. Д.* Крещение // *Христианство. Т. 1. С. 845.*
- ¹⁶² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51. Л. 19об.
- ¹⁶³ Там же. Д. 51а. Л. 6, 25; Д. 70. Л. 53об.
- ¹⁶⁴ *Андреев И. Д.* Крещение. С. 846.
- ¹⁶⁵ *Макарий, еп. Тамбовский и Шацкий. Указ. соч. С. 312; Плотников К. Указ. соч. Ч. 3. С. 6, 20.*
- ¹⁶⁶ *Иоаннов А., прот. Указ. соч. Ч. 2. С. 45.*
- ¹⁶⁷ Там же. С. 46.
- ¹⁶⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 45.
- ¹⁶⁹ Там же. Д. 46. Л. 46, 55, 56.
- ¹⁷⁰ Там же. Д. 51а. Л. 8, 25, 32об.; Д. 70. Л. 45об.
- ¹⁷¹ Там же. Д. 34. Л. 4–31об.; Д. 51. Л. 40об.–58об.
- ¹⁷² Там же. Д. 52. Л. 15об.
- ¹⁷³ *Флоренский П. свящ. Имена. Б. м., 1993. С. 34.*
- ¹⁷⁴ Там же. Д. 33. Л. 15; Д. 46. Л. 41об.; Д. 51. Л. 34об.
- ¹⁷⁵ Там же.
- ¹⁷⁶ *Иоаннов А., прот. Указ. соч. С. 46.*

- ¹⁷⁷ В последние годы стали использовать для крещения эмалированные баки, а в холодную воду добавлять теплую.
- ¹⁷⁸ НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Ед. хр. 3. Л. 83об. — Полевые записи Ю. Ю. Сурхаско 1969 г. в Бокситогорском районе Ленинградской области, деревня Селище.
- ¹⁷⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 13; Д. 52. Л. 15об.
- ¹⁸⁰ Там же. Д. 70. Л. 49.
- ¹⁸¹ Там же. Л. 53об.—54.
- ¹⁸² Макарий, еп. Тамбовский и Шацкий. Указ. соч. С. 105, 106.
- ¹⁸³ Сборник правительственных сведений... сост. В. Кельсиевым. С. 220.
- ¹⁸⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52. Л. 15об.
- ¹⁸⁵ Там же. Д. 46. Л. 12, 13. Люльки бытуют до сих пор.
- ¹⁸⁶ Там же. Л. 13, 14.
- ¹⁸⁷ Вениамин, архиеп. Новая скрижаль. Т. 2. Репринт. М., 1992. С. 335.
- ¹⁸⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51. Л. 25об., 26.
- ¹⁸⁹ Там же. Л. 26.
- ¹⁹⁰ Там же. Д. 52. Л. 39.
- ¹⁹¹ Бернштам Т. А. Молодость в символизме... С. 100.
- ¹⁹² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52. Л. 18об., 19об.
- ¹⁹³ Там же. Д. 51. Л. 19об.
- ¹⁹⁴ Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. 3. С. 98.
- ¹⁹⁵ Вениамин, архиеп. Указ. соч. Т. 2. С. 335.
- ¹⁹⁶ Сборник правительственных сведений... сост. В. Кельсиевым. Ч. 2. С. 8.
- ¹⁹⁷ Иоаннов А., прот. Указ. соч. Ч. 1. С. 65, 70; Ч. 2. С. 5.
- ¹⁹⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 45.
- ¹⁹⁹ Там же. Л. 8, 22; НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Ед. хр. 3. Л. 85, 89 — Полевые записи Ю. Ю. Сухарско.
- ²⁰⁰ НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Ед. хр. 3. Л. 85, 87.
- ²⁰¹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 37об., 46.
- ²⁰² НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Ед. хр. 3. Л. 89.
- ²⁰³ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 18, 22.
- ²⁰⁴ Андреев И. Д. Крещение. С. 847.

ГЛАВА 4

СТРУКТУРА ОБЩИНЫ

Раскол будил, вызывал своеобразную народную мыслительность <...> поднимал нравственное человеческое достоинство мужиков наших, возводил их на степень учителей, наставников, писателей...

А. П. Щапов. Земство и раскол ¹.

Верующие, новожены, мирские

Христианские представления карел как *верующих* о вселенском миропорядке и о соотносительности в нем коллектива и индивидуума отразились в иерархической конфессионально-социальной организации их старообрядческой общины, в значительной мере конституировавшей жизненный цикл своих членов.

Известно, что сельские старообрядческие общины создавались в XVIII в. по мере формирования старообрядческой крестьянской среды, чему во многом способствовал существовавший опыт сельской общины и характерная для средневекового мировоззрения «иерархическая выстроенность мира». Карельская старообрядческая община отчасти вобрала в себя функции средневековой сельской общины, но перекрыла их духовным статусом «Церкви земной и небесной», принцип которой восходил к организации общины первых христиан. Лидеры беспоповцев ссылались при этом на Священное Писание — Деяния апостолов и Послания св. ап. Павла и Священное Предание. Лествичная соподчиненность членов общины вытекала из господствующего иерархического принципа. Хотя может быть и наоборот: символика лествицы и ее конечная цель — восхождение к спасению — обусловили строгость иерархии. Думается, есть определенный провиденциальный смысл в этом, как и в том, что среди символов старообрядчества лестовка — как образ морального восхождения путем постоянной молитвы. Постоянству символов и символического мышления соответствовало постоянство иерархичности как принципа структурирования окружающего. «Чем выше по ступеням иерархии, тем выше уровень сакральности: эти ступени суть степени сакрализации» ².

Понятие «старины» в терминах «дедовские обыки»/«обычаи» включало для старообрядцев своего рода идеализацию общины. А. И. Клибанов отметил, что «староверие в своих общемировоззренческих чертах представляло собой апологию соборности, мира как большой семьи, обнимавшей узами родства людей, живую и неживую природу, и Бог был „большаком“ этой семьи»³. И действительно, вступая в неизбежные правовые и социальные отношения с государством, община предстала ему не только как семья с наставником во главе, но и как родосоциальный микрокосм, обладавший своими правами и функциями.

«Дедовские обычаи», выполняя роль общественного закона и действуя через социально-нормативные институты и оценки, скрепляли социально-правовые и конфессиональные установки, цементировали общественное сознание, придавая ему высокую значимость в силу обращенности к прошлому, к традиции предшественников⁴. Любая старообрядческая община существовала как коллектив, сплоченный единством духовного опыта и культовой практики; своеобразие изучаемой карельской общины определено возникновением и существованием ее в этнически (карелы) и сословно (крестьяне) однородном обществе в рамках конкретного стабильного локуса.

Нормы жизни и поведения, выработанные в старообрядческой общине как религиозно-социальном институте и узаконенные в свое время на уровне письменных уставов и устной традицией, позволяли безошибочно ориентироваться во внешней — религиозной и социальной — среде, оценивать все возникающие ситуации с точки зрения собственной системы ценностей.

Самоназвание общины у карел отражает приоритет их религиозного самосознания — *верующие*. Она сегментирована на несколько микрообщин, концентрирующихся вокруг *моленных* (моленные дома. — О. Ф.), территориально отдаленных друг от друга. Условно эти микрообщины можно назвать «моленные общины». Границы всей общины *верующих* и ее «моленных» локусов не всегда соответствовали границам сельских и деревенских общин.

Находясь в ситуации этноконфессионального несходства с православными русскими, община сформировала ряд социокультурных стереотипов и установок в оценочно-поведенческой деятельности своих членов, которые были призваны сохранять ее целостность и противостоять окружающей среде.

Главным принципом на этом пути стало отделение себя — *верующих*, от всех остальных — *мирских*. Слова «мир»/«мирское» для староверов имели широкое и узкое догматическое и теологическое содержание. «Мир» — внешняя среда — является порождением и воплощением антихриста, т. е. духовной прелести, от которой надо максимально

себя оградить. В более тесном смысле оппозиция *верующий* — *мирской* отражает противостояние старообрядцев «никонианам», что начинается с антитезы негативное — позитивное в критериях оценки чужой и своей веры. Все, что за пределами своего вероучения — неверно, и потому люди, следующие за «неверным» учениями, не могут быть «истинно верующими», а стало быть, любые контакты с ними пагубны. (Ср. стремление называть отличное от своей культуры «плохим» как один из способов познания чужого через отрицание.) Напряженность сознания, сохраняющаяся у современных староверов, поддерживалась их длительным положением «гонимых» (отверженных) и Русской Церковью, и властью. Обратной стороной «гонимости» стала одна из коренных особенностей старообрядческого менталитета — чувство собственного превосходства над православными, из-за которого русские и сейчас называют карельских староверов *самолубами*. Вместе с тем религиозный экс- и эгоцентризм, исключительность собственного религиозного опыта есть не что иное, как способ самосохранения в условиях инаковерующего окружения. Еще в 1920–1930-х гг. нетерпимость к чужим нормам религиозного поведения была ожесточенней; ныне она сохранилась лишь в словах «мир»/«мирские».

Для противостояния миру федосеевство создало четко организованную иерархическую структуру, обеспечивающую функционирование общины. В 20-е гг. XX в. в структуре общины существовало три религиозно-социовозрастные группы или ступени: *верующие* (*vierolazet*); *новожены* (*nožonat/povžonat*) и *мирские* (*mierolazet/mirskoi*). Полноценными членами старообрядческой общины считались лишь первые — *vierolazet* = *верующие*, обязанные строго соблюдать все религиозно-этические, культовые и бытовые регламентации и запреты. *Верующими* были или становились все прошедшие старообрядческий обряд крещения: дети, взрослые, старики. Рассмотрим последовательно каждую из этих возрастных категорий *верующих*.

Итак, дети — «ребенок как родился уже *vierolan'e*»; «*Vierolan'e* с малых лет заводимся; у ребенка ложки и чашки отдельно от взрослой посуды», и оставался таковым до 7–8 лет (иногда и позже), пока не обмирщался, т. е. начинал есть из общей посуды и за общим столом. «По праздникам будет ходить, тогда только мирским делается»⁵. В семье, где было кому ухаживать за детьми, их долго не *миричили*, иногда до 10–12 лет — т. е. подросткового возраста.

«Понятие мирщения, — читаем в современном старообрядческом словаре, — возникло вследствие общей беспоповской идеи об уже свершившемся приходе антихриста в мир. Запрет мирщить должен был оградить от антихристового мира немногих спасающихся». Мирщение как «соединение с еретиками, людьми внешними, принадлежащими

падшему миру, <...> происходит во время совместной молитвы, трапезы и всякого общения без особой нужды с непринадлежащими к этому же согласию людьми». Оно случается и «через продукты, произведенные инославными или недозволенные к употреблению (чай, кофе, водка и пр.), через посуду, если ею пользовались или хотя бы трогали „не христиане“, через общественные заведения (бани, столовые и т. д.)». Понятие миршения толковалось в разные времена различно, «то как грех, то как ересь»; одни и те же поступки и сейчас рассматриваются или не рассматриваются как факт миршения, что зависит, как сообщают авторы цитируемого издания, «от строгости наставников и обычаев разных согласий»⁶.

Человек мог по собственному желанию или желанию родителей оставаться *верующим* в течение всей своей жизни, но только в том случае, если ему удавалось соблюсти все правила сохранения чистоты — в первую очередь чистоту еды и питья и половую чистоту. Это могли быть люди, сознательно посвятившие себя духовному служению (или определенные на этот путь родителями), а также старые девы и неженатые мужчины. Такие случаи были довольно редки. Как правило, взрослые люди возвращались в лоно староверия по старости, болезни, прекращению брачных отношений, перед смертью. Страх Божий — причина духовного переворота в человеке и перехода в старую веру. Ср. «Страх Божий есть начало добродетели». (Притч 1:7; Сир 1, 13, 15) А. Ф. Бузмакова, современная староверка — информатор московской исследовательницы Е. Б. Смилянской — размышляла: «Страх Божий зайдет в человека, тогда приобщится, если мирской — крестится. Старенький-то. А молодого-то не обратишь».

Обряд перехода в *верующие* обозначается устойчивой словесной формулой — «идти/сойти в веру» и представляет собой очищение покаянием, постом и молитвами в определенные сакральные сроки — в Великий, Рождественский или Спасов пост — и перекрещивание через полное погружение в воду. Таким обряд остается и поныне, в том числе по отношению к православным, изъявившим желание стать староверами. Обычно — это женившиеся или вышедшие замуж за старовера/староверку. Переход в старую веру по старости сопровождается следующими за ними предсмертными приготовлениями — шитьем и собиранием одежды, лестовки — старообрядческих четок, креста, иконы, свечей; распоряжениями о характере поминовения и погребения. Vierolazet строго соблюдали не только годовые, но и недельные посты (среда, пятница, а некоторые постничали и в понедельник): «чай не пили — горячую воду; молока не ели — кашу с постным маслом». В некоторых особенно религиозных семьях матерям запрещалось кормить новорожденных грудным молоком — «грудь детям не дадут»,

а при приготовлении еды с молока снимали пенку, старшие дети разделяли постную пищу со стариками⁷. В гости ходили до недавнего времени только со своей посудой — «карельской чашкой и ложкой» (karjalan'e stavča, karjalan'e luzikka), т. к. «чистоту держали». Если случалось кому-нибудь «чужому» или своему выпить воды из ковшика для черпания, то ковшик либо пережигали в печи, либо мыли и *отмаливали*⁸.

Греховным для местных староверов считалось посещение часовни одновременно с мирскими, недаром во время заветных праздников они приходили накануне, чтобы не соприкасаться с «чужими». Если же этого было не избежать, то деревенские *мирские не молились* = *не крестились* при староверах, им это запрещалось⁹. Существовало мнение, что «настоящие староверы в часовни не ходили, а если ходили, то там не молились»¹⁰. Чистоту молитвы соблюдали прежде всего в *моленной*, где во время службы «староверки у иконов (стоят. — О. Ф.), мирские сяди. Мирские говорят только: „Господи помилуй“ и не крестятся»¹¹.

Дистанцируясь от мирских членов общины в жизни, *верующие* избегали их во всем: на поминки «к мирскому не придут», на кладбище во время похорон *мирского* ходили неохотно и редко. На кладбищах в Бирючово и Моклаково захоронения *верующих* и *мирских* разделялись, а кладбище в Логиново предназначалось только для истинных христиан.

Стариков-vierolazet уважали не только за их богатый жизненный опыт, но и за знание всех тонких нюансов религиозных обычаев и обрядов, правил поведения. Старость воспринималась как достойное увенчание жизни верующего человека, посвящающего себя размышлениям о спасении души, приуготовлению к смерти, активному участию в богослужениях. Переход в веру по старости не случайно носит четкий инициальный характер. Авторитет стариков, основанный на их интеллектуальном багаже во всех без исключения сферах духовного и повседневного бытия, был настолько высок, что оценка их места в старообрядческой общине может быть, с определенными оговорками, названа геронтократией.

Наряду со стариками, другой «консервативной частью общинного коллектива, в большой степени обеспечивающей устойчивость архаичных основ, — пишет Т. А. Бернштам, — предстают женские группы...»¹². Приведенное соображение, известное исследователям традиционных обществ, важно применительно к той ситуации, которая складывалась в старообрядческих общинах, где старики и женщины, владевшие грамотой, занимали одно из ведущих мест в хранении и стабилизации культурной и конфессиональной традиций.

Исследователи беспоповства отмечали большее внимание к воспитанию и образованию девочек, чем мальчиков. «И учили здесь детей главным образом не мужчины, а женщины <...> Овладение грамотой давало женщине заработок. Выучившись, женщины хорошо зарабатывали отправлением богослужения, принятием покаяния, сорокоустами»¹³.

Будучи грамотными, самостоятельными, многие из них с возрастом становились *келейницами*, ведя уединенный образ жизни в кельях, специально выстроенных вблизи жилых домов. Число келейниц бывало значительным. В Кельсиевым приводятся данные сыска по Романовскому уезду Ярославской губернии на 1830–1840-е гг.; здесь было обнаружено более 2300 келейниц. «Беспоповцами они почитались наравне с отшельницами (т. е. инокинями. — О. Ф.), побывавшими в скитах, их звали «матушка» а при встрече им кланялись не только раскольники, но и православные-никониане. Многие келейницы выкупались на волю при помощи общинных средств»¹⁴.

Из сказанного очевидно, что *верующие* объединяли в себе, прежде всего, две максимально «чистые» с позиции старообрядчества, а также пола и возраста категории лиц — детей и стариков.

Равновесие между соблюдением требований веры (чистоты и безбрачия) и реальной повседневной жизнью достигалось переходом из одной социовозрастной конфессиональной группы в другую; выхода — обмирщения и возврата.

Особую переходную группу между староверами и мирскими составляли подростки и молодежь — *новожены* = *požonat/novžonat*, которые, как и *верующие*, были строгими чашечниками и отделялись от остальных групп в приготовлении и употреблении пищи, в порядке молений и посещения часовен, участии в праздниках, обрядах, беседах, гаданиях и т. п. Термин *новожены* устойчиво сохранялся в памяти современных людей, хотя разъяснить его могли очень немногие.

Установить первоначальное старообрядческое понятие, сформировавшееся в XVIII в. и обозначающее людей, вступивших в брак и в нем пребывающих, в местной традиции удалось лишь отчасти. Единжды был получен ответ — краткий, но близкий к смыслу — «молодые, женьятся, вот и становятся повžонат». Некое невнятное, срединное положение новожен в общине запечатлено словами карельской староверки о них: «и не староверы, и не мирские, пока молодая, мужик есть — это поžонат, рано еще староверкой быть»¹⁵. Пожилая замужняя женщина сетует, что местные *книжницы* и староверки не считают ее своей: «они меня не берут, потому что у меня еще этот мужик... Я не мирская, не староверка, посреди, как я не знаю сказать...»

Вместе с тем, как мне представляется, предпочтение внебрачного сожительства перед браком, т. е. *новоженством*, просматривается в до-

вольно распространенных случаях рождения детей до брака у местных карел в 1920-е гг. Среди таких девиц, как выяснилось, было немало из семей особенно верующих, вспомним в том числе двух из последних наставниц, двух *книжниц* — *сударушек* наставника N. N. Дочь известной богомолки, родившая вне брака, рассуждая о грехах, неслучайно, на мой взгляд, считает таковым обманывать девушке парня, с которым гуляла — «не пошла с парнем, пошла с другим. Вот грех. Может у вас на этот момент получалась ребенок», грешно, если «с парнем стоишь, замучаешь его», но близости не допустишь»¹⁶.

В обычае отдавать детей, рожденных вне брака, бабушкам и дедушкам — сиротить их, я усматриваю некую неявную связь с идеей основателя Преображенского кладбища И. А. Ковылина.

Трудно сказать, когда произошло изменение статуса новожен в карельской общине и было ли оно связано напрямую или предшествовало стихийному переходу федосеевских общин к брачному состоянию в 1920–1950-х гг.¹⁷ Лишь в ряде устных свидетельств 1920–1930-х гг. сообщалось о благословении брачующихся наставниками — *отце*, преобладающая же информация, напротив, подтверждает прерогативу родительского благословения в карельской общине федосеевцев.

Прежнее понимание новоженства ушло в область исторических преданий. Живая традиция конца XX в. отразила не просто перенос термина «новожены» на иную, чем раньше, категорию членов старообрядческой общины, по сравнению с некогда жестким выведением за ее рамки, но и сдвиг в осознании *новожен* как некоей, более *чистой* категории по сравнению с брачными, называемыми здесь *мирскими*. Думается, что основанием для подобной миграции понятий и терминов стало забвение прежнего конфессионально-социального статуса *новожен* и наличие таких знаковых с позиции чистоты общенных характеристик, как предписанные им отдельные посуда, питание, моление, строгое постничество. «Чистота» *новожен* облегчала им *переход* в старую веру по старости, когда они читали молитвы по лестовке не 40, а 20 раз.

Переходное, пограничное положение *požonat* соответствовало смене социального статуса подростков, совершеннолетних и холостых, активно включенных в социальную жизнь общины, отмечало рубеж между молодостью и старостью, что соответствовало функции общины как регулятора половозрастной структуры коллектива (от разделения труда до возрастного символизма)¹⁸. Понятие «чистоты» носило расширительный характер для *požonat*. Так, греховность участия в гаданиях, святочных ряжениях, гуляньях, пасхальных качелях, масленичных катаниях на лошадях легко снималась очищением в Иордани (*orderi*) и молитвами¹⁹. Вместе с тем укажу, что положение *požonat* не являлось

строго обязательным уже в 1920-е гг. и подростки специально нарушали раздельность питания и питья, чтобы перейти в разряд «мирских»²⁰.

Анисья Тимофеевна Шкапина, племянница отче Андрея Кинтушева, рассказывала, что ее не миршили до 8 лет. Ей очень хотелось стать *мирской* — есть-пить со всеми вместе, но родители «не давали мирской быть». И только когда Анисья пошла в школу, мать сказала ей: «ну, будешь ты по́зопай — это значит ни с мирскими, ни со староверами не подхожу, а середина (разрядка моя. — О. Ф.) между ними <...>». С мирскими все равно пить-есть нельзя, своя кружка, своя чашка». Мать предупреждала, чтобы в школе не пила с общей кружки, ей приходилось ходить в соседний со школой дом, где знали, что она *ножной* и для нее была приготовлена отдельная чистая кружка. Стремление быть как все мирские было столь велико, что Анисья пошла на хитрость. Зайдя в дом своего дяди, она сказала, что обмирщилась, и ей дали попить из общей кружки, дома же объяснила, что *diedin'ä* — жена брата ошиблась кружкой.

Со слов Анисьи Тимофеевны *новоженом* можно было оставаться всю жизнь, если не вступать в брак, но обычно «в старом преклонном возрасте все переходят» в староверов. Это мнение подтверждают и остальные: человек может быть *позопат*, но потом-то обязательно *оста-роверится*²¹.

Корни «новоженства» покоятся в учении беспоповцев о всеобщем девстве и безбрачии, в свою очередь заложенных первыми учителями раскола, требовавшими избегать церковного венчания, как еретического. Так, протопоп Аввакум писал: «аще венчаемы бывают у них (т. е. никонианских иереев. — О. Ф.), то не браки, а прелюбодеянии, аще не имут истинных иереев, да венчаются снова. Аще кто не имат иереев, да живет просто»²².

В свое время отказ от церковного брака в беспоповских согласиях расценивался частью официальных историков раскола, согласно синодальной установке, как стремление к узаконению разврата. Об этом писалось и в однозначно тенденциозных изданиях популярного характера, и в серьезных исследованиях, разбирать и комментировать которые не является задачей настоящей работы.

Для учителей беспоповства вопрос о браке, наряду с отношением к власти, всегда оставался центральным вероучительным вопросом, разногласия в котором не раз приводили к образованию новых толков.

В 20 правилах второго Новгородского собора беспоповцев 1694 г. изложены основания для отвержения брачного супружества, т. к. «по грехом нашим, в таковая времена достигохом, в няже православного священства в конец по благочестию лишились, а посему и союзом брачным некому обязать, кроме как антихристовым попом <...> Поче-

му и обязываем и законополагаем всем нашего братского согласия жить девственно и соблюдать себя как можно от совокупления с женами <...>»²³.

Самые строжайше епитимии накладывались на тех, кто нарушал правила целомудрия и девственные обеты.

Анализируя личные судьбы выговцев в период гонения, И. Нильский делает любопытный вывод о том, что «к такому строгому, аскетическому целомудрию побуждала раскольников, — кроме невозможности, по неимению священства, заключать брак — самая обстановка их жизни»: в «кочевой, трудовой, холодной и голодной жизни» при постоянной угрозе попасть в руки сыска, раскольникам было «не до наслаждений супружеской жизни»²⁴.

Расхождения «польских» федосеевцев и поморцев Выга по вопросу о браке отражены в соборном послании последних²⁵, но начались они раньше и наряду с другими спорными вопросами — о титуле на кресте, молении за царя, некоторыми другими — стали причиной окончательного разрыва поморцев и последователей Феодосия Васильева²⁶. Прения о браке продолжались и после смерти Феодосия, а особо острую форму приняли в 20-е гг. XVIII в., когда наряду с сугубым отрицанием брака достаточно распространенным явлением стал прием в согласие лиц, венчанных в православной церкви, без так называемого развода на чистое житие. «Жизнь плохо мирилась с требованиями безбрачия, и количество „посягавших“ росло, особенно в более спокойный для староверов 18 век»²⁷, — пишет автор статьи о новоженцах в энциклопедическом словаре «Христианство»; от себя добавлю — особенно в крестьянской среде.

Обоснование нового учения о браке было разработано известным федосеевским наставником Иваном Алексеевым (1709–1776) на основании «собственных оригинальных толкований богословской литературы»²⁸, в знании которой он проявил блистательную эрудицию, и изложено в капитальном труде «О тайне брака»²⁹. Автор исходил из установленного им обычая древнехристианской церкви не повторять таинство Брака над семейными людьми, переходившими из других вер; положения о богоустановленности и святости брака; о законности венчания «внешней» (православной) церкви при отсутствии истинно-православного священничества в собственной «церкви» (т. е. федосеевском согласии). Уже название труда Ивана Алексеева говорит о понимании им брака как тайны, но не таинства, в котором брачующиеся получают через венчание и священническое благословение благодать св. Духа.

Согласно И. Алексееву, благодать зависит не от венчания, а от первоначального Божия благословения Адама и Евы, «а через них и всем

их потомкам, и что поэтому для заключения брака требуется только взаимная любовь брачующихся и согласие их на вступление в брак, выраженное словами перед свидетелями, и согласие родителей <...>. И. Нильский, слова и пространный комментарий которого здесь излагаются, ссылаясь на самого автора нового учения, пишет, что Иван Алексеев рассматривал церковный брак не более чем «общенародный христианский обычай»³⁰, а иерея как свидетеля от лица общины, выступая, тем самым, провозвестником гражданского брака.

Положение о богоугодности девства по доброй воле, а не по принуждению было развернуто Иваном Алексеевым на примере «богомолия» Семена Денисова, в котором не было первоначальной нужды у старообрядческих отцов: «когда же явилась нужда, явились и доводы. Так и в нашем случае, — писал И. Алексеев, — не было нужды в народе о браке, не было о том и речей», и далее: «нужно знать, что отцы наши жили далеко от мира, проходя пустынное и скитское житие. Поэтому они и в браке не нуждались — не потому, что гнушались им, а потому, что не желали смущать место и пустыню превращать в мир. Мы же посреди мира живем и во всех соблазнах мирских пребываем <...> Стало быть, и жизнь их нам не в пример»³¹.

Сторонники брака среди беспоповцев, вместе с тем, не имели права венчаться в официальной православной церкви без обращения и отказа от старой веры. Единственным способом избежать последнего было обращение к тем священникам, которые соглашались совершать обряд по старопечатным книгам³².

Польский собор федосеевцев 1752 г. отлучил от церкви Ивана Алексеева и разработал подробные правила общения с новоженами, ужесточившими их и без того тяжелое положение в старообрядческих общинах³³.

Последователи Ивана Алексеева, сгруппировавшиеся вокруг своего учителя в 1757 г., были названы их противниками «новоженами», в отличие от «староженов», т. е. вступивших в брак до Никоновских реформ и до вступления в то или иное беспоповское согласие или толк. Сторонники новоженства были не только в федосеевской, но и в поморской среде. В их числе был основатель Покровской часовни в Москве (так называемой Монинской часовни, основанной на средства купца Монина, 1765 г.) Василий Емельянович Емельянов (1729–1797), который первым «открыл в Москве начало брачного чина и первый из пастырей стал торжественно избавлять женившихся христиан от явной пропасти никонизма»³⁴. В. Емельянов, отвергнув церковное венчание, в учении Ивана Алексеева признал, и более того, сам создал чин «бессвященнословного» брака.

Преображенское кладбище в конце XVIII — начале XIX вв. не изменило отрицательному отношению федосеевцев к браку и к «новоженам», хотя провинциальные наставники на местах зачастую иначе относились к идее всеобщего девства. В числе таких общин, сведения о которых взяты И. Нильским из так называемых Новых Пандект С. С. Гнусина, названы краснохолмские и тихвинские, кинешемские, казанские и петербургские. Последними в 1799 г. были приняты такие правила относительно новожен: «1) чтобы жить им по всему образу христиански и с миром не общаться; 2) молиться им отселе во отлученных, для них при молитвенных домах на то устроенных, местах; 3) в случаемых опасных нуждах на покаяние их принимать и 4) в продолжении их лет, когда совершенно они окажут добродетельное и непорочное свое житие, которое и засвидетельствованно будет от духовных их отец и от соборных людей, тогда таковых общесоборно с шестинедельным постом на покаяние принимать и иметь их с христианами, а молиться им в особенных местах»³⁵.

Положение «новожен» со временем менялось, различия в нем стали наблюдаться в отдельных согласиях, конкретных общинах, в центре и на периферии старообрядчества, между московскими и петербургскими федосеевцами. Собор последних в 1809 г. значительно смягчил правила польского собора 1752 г. — было разрешено общение с родителями новожен после исполнения епитимии, проживание «с пожившимися детьми под одной крышей. Если новожены не подверглись мирщению, у таковых разрешили крестить детей без развода супругов»³⁶. Но у федосеевцев Преображенской общины, бывшей в XIX — начале XX вв. всероссийским центром согласия, отношение к новоженам оставалось неизменным. Таковыми здесь называли тех, «кто приняв развод и отрицая брак, живут с прежними женами»³⁷. О новоженах анонимный автор середины XIX в. пишет: «жених, получив как от своих, так и невестиных родственников согласие на вступление в брак, посылает за невестой своих знакомых привести ее в назначенное им место, откуда сам ведет ее в свой дом, если их встретят его родители, то сии последние должны исполнить налагаемую от наставника епитимию...»³⁸.

Из следующего сообщения очевидна сохранность прежнего четкого разграничения федосеевцами Москвы верных и истинных — с одной стороны, новожен и «внешних» — с другой: «С женатыми из их согласия, т. е. с новоженами, они не только не имеют общение в молитве, пище и питии, но даже не живут с ними в одних комнатах, запрещают своим наставникам исповедывать их под опасением лишения их наставничества и отлучения от общества. Рожденных детей, если они здоровы, не крестят, кроме только трех случаев: а) если дитя при смерти,

б) если отец с матерью разойдутся и в) если они отдадут ребенка на христианские руки, т. е. настоящим безбрачным федосеевцам»³⁹. В этом видно консервативное стремление Преображенского кладбища удержаться на идеологической основе старообрядчества начального периода, чему вполне соответствовало состояние умов федосеевской массы, которая, как точно пишет П. Н. Милуков, «далеко отставала от наиболее горячих и наиболее умных». Лишь «житейские обстоятельства, — именно правительственные преследования и связи с миром, — заставили массу мало-помалу склониться к умеренному мнению бесповцев о браке»⁴⁰.

Материалы о состоянии раскола в Новгородской губернии середины XIX в. подтверждают сказанное: местные федосеевские наставники по-прежнему «разводили» женатых на «чистое житие»⁴¹. Да и как могло быть иначе, если они руководствовались при этом правилами XVIII в., среди которых особо почитались такие, как Правило келейное⁴², широко бытовавшее в крестьянской среде и во вт. пол. XX в. В нем грамотный федосеевец и сегодня прочтет главу девятую «О приходящих по святой вере мужам и женам подобает чистое житие имети», где сказано: «Яко еретическое крещение несть крещение, тако и брак понеже несть у нас священника. И некому их паки брачным совокуплением благословити. Но тако им быть просто: яко брату духовну с духовною сестрою...»

В десятой главе «не повелевают» жить родителям вместе «з детьми брачившимися от еретическия церкви», а одиннадцатая глава «О верных иже брак прияша от еретик» толкует положение о новоженях, которые «брак приняли от нынешния церкви. Таковых весма от церкви отлучатися и жити с ними родителям и все верным не попускати». В противном случае «таковых тако же от церкви отлучати и общения с ними не имети».

Мирскими = *mierolazet/mirskoi*, в традиционном понимании, являлись вступившие в брак, семейные люди, которые оставались таковыми до перехода «в веру». Тем самым *мирские* как бы «выводились» за рамки старообрядческого клана и противопоставлялись *vierolazet*, чем и достигался баланс между требованием безбрачия и ухода из мира во спасение души с необходимостью воспроизводства, продолжения семьи, рода, общины, народа. В том случае, если брак заключался между старовером по рождению и официально православной (карелы нескольких периферийных деревень) или, когда уже в конце 1920-х гг. стали возможны браки русских девушек с карелами-старообрядцами, то, как правило, совершался обряд перекрещивания (несколько подобных случаев известно и в последние годы при браке карелок и русских)⁴³. Разграничение *mirskoi* и *vierolazet* прослежива-

ется на всех этапах приготовления и употребления пищи (как будничной, так и обрядовой и праздничной); в общении во время часовой службы и келейных молений: «староверы молились первыми, мы — мирские, не молимся, стоим»⁴⁴. Мирским не дозволялось креститься при входе в дом старовера; наблюдать или присутствовать при их домашней молитве⁴⁵. Не случайно до сих пор иконы в домах закрыты от «чужого» глаза занавесками.

Трехчастность карельской старообрядческой общины была нарушена самым решительным образом в 1930–1950-е гг., но уже и ранее перестала соответствовать времени категория новоженев. В процессе обмирщения общины — именно так можно обозначить эволюцию местной общины — происходило растворение и слияние отдельных категорий, преобладающими стали *мирские*, а *верующие* — небольшая по численности возрастная, точнее половозрастная, группа из пожилых женщин. Отсутствие грамотных *богомолок*, о которых хорошо помнят, привело к образованию из пожилых верующих женщин некой общины, которую местные называют *староверы*. Они избирают из своей среды одну — наиболее грамотную, исполняющую роль *отче*. Таким образом, произошло замыкание в один круг функций *богомолок* и *верующих*, сместились акценты иерархии, полностью феминизировалась конфессиональная традиция.

Какова же роль структуры старообрядческой общины в воспроизводстве, эволюции и передаче религиозного и этнокультурного опыта? Как отразились на этой структуре особые условия ее формирования? Отвечая на эти вопросы, мы прежде всего подчеркиваем включение системы половозростных отношений в систему конфессиональных отношений, в результате чего старообрядческая община аккумулировала в себе абсолютный контроль над механизмом формирования, хранения, стабилизации и изменения традиции. Ведь «половозрастная структура, — как пишет Т. А. Бернштам применительно к русским, — была едва ли не самым главным — биосоциальным — звеном в механизме воспроизводства, эволюции и передачи культурных ценностей, оформлявших народные знания и групповой опыт как залог продолжения человеческого рода»⁴⁶.

Община тихвинских карел-федосеевцев, как и другие подобные, могла существовать на протяжении ряда веков благодаря жесткой системе запретов, регулирующих повседневное бытовое и обрядово-ритуальное поведение ее членов, определявших религиозно-нравственные установки и общественное мнение. Система запретов выросла как практическое осуществление религиозно-догматического понятия «чистоты».

Будучи одной из христианских добродетелей, чистота оценивалась как «оружие духовное» против дьявольских козней и греховных стра-

стей. «Чистота человека к Богу присовокупляет <...> Бога вселяет в человека. Чистота попра и аспиды и василиска, сиречь лукавого диявала. Чистота связала льва лютого врага с силами его» — читаем в поучениях аввы Дорофея⁴⁷.

В старообрядческом (конкретно федосеевском) толковании это понятие включало в себя представления о духовной и телесной чистоте и нечистоте (грехе) в общении, «питии» и «ядении», а также способах очищения (покаяния) в зависимости от степени греховности содеянного. На основании этого понятия зиждились идеалы верующих, их представления о роли исповеди, еженедельных постов, престиже религиозно образованных людей, половозрастной чистоте, нормах общения с «чужими».

Именно жесткие запретительные предписания и моральные нормы, исключавшие браки с иноверцами, способствовали внутригрупповой эндогамии и, тем самым, укреплению этнической стабильности в среде тихвинских карел. Идея разделения со всем нечистым, чужим во имя «чистоты» выразилась в принципиальном отказе от всяческих новшеств в быту: вплоть до 60-х гг. XX в. карельские женщины носили традиционный костюм и специальную одежду для молитв; в домах крестьян отсутствовали предметы современного обихода и бытовой техники; не использовались механические транспортные средства и пр.

Старообрядческая община, ориентированная на обучение (в отличие от сельской общины), способствовала, как установлено исследователями, «усилению и развитию принципа персонализма». «Поэтому, — пишет И. В. Поздеева, — именно старообрядчество на сломе русского Средневековья и Нового времени порождает тип человека, поднявшегося до попыток практической реализации представлений о единстве личности в Боге. Ибо цель людей, объединившихся в общину («собор») — не только устоять, спастись, вместе противостоя «антихристову» миру, но и спасти мир своей личной твердостью и непреходящей ответственностью за его судьбы»⁴⁸.

Стремление к спасению души, понимаемое в крестьянской старообрядческой среде как главная цель жизни *истинного христианина*, повлияла на практическое поведение путем выработки своеобразных религиозных образов и форм жизни, выстроенных конкретным для отдельных общин иерархическим способом. Преобладающее большинство карельской общины приобщалось к путям спасения благодаря участию в совместных молитвах, требах и исповеди, именно так возникало ощущение сопричастности к спасительному делу. Внутри общины существовала самостоятельная система индивидуального и коллективного типа лидерства: *отче* — наставники, *книжницы/богомолки*, иноки, пророки, провидцы, *милостяги*, *знающие*,

обладающие как пожизненными, так и временными социально-религиозными статусами в зависимости от их места и роли в конфессиональной жизни общины.

Известная доля харизмы связывала наставника, *книжниц*, пророков и членов общины лично. Это был тот круг людей, который существовал, поддерживая друг друга разного рода обязанностями и услугами: то или иное участие в требах и богослужении, учительстве, иночестве, обмене книг, взаимопомощь в крестьянских и домашних делах. В общине существовали и экономические связи, т. к. для осуществления многого из перечисленного были необходимы деньги или совместный труд (покупка книг, икон, свечей, лестовок, ладана, починка молельных домов, поддержание в порядке старообрядческих часовен, кладбищ и др.).

В силу различий в достижении спасения, т. е. различных путей/форм, «харизматические дары» были как бы разделены между членами общины в соответствии с их индивидуальными возможностями и склонностями.

Община осуществляла также и социальный контроль, обеспечивая «соответствие поведения членов общества существующим в данном обществе и (вытекающим из его общественно-экономической структуры) социальным нормам»⁴⁹. Одной из важных форм социального контроля (или уровня по Л. Е. Куббелю) является «усвоение индивидом в процессе социализации и инкультурации представления о должном и не должном, допустимом и запретном, полезном и вредном»⁵⁰, с позиции христианской морали (конкретнее — старообрядческой морали) и оценки личности общественным мнением. Противоречие общинным традициям приводило не только к осуждению, но и к изгнанию из коллектива, вне которого человек не мог существовать⁵¹.

Так, федосеевцам запрещалось «в случае споров и тяжб ходить в неверный суд» (т. е. мирской. — О. Ф.), нарушивший запрет отлучался от общины. «Отлучался от общины и совершивший „окрадение, обмер, обвес“; подобный поступок „не может разрешить и отец духовный“»⁵². Из этого видно, что каждый член общины определялся его отношением к Богу, равно как и те, кто был вне общины.

С возрастом, по мере отмирания в человеке «плотского», рядовой член общины может стать *иноком*, *книжницей*, *отче*, т. е. возвыситься до духовного бытия. Человек был приурочен к подобному развитию души как самой идеологией старообрядчества о спасении души, так и отражением идеи, реализованной в образе жизни, в том числе в системе домашнего воспитания и в образах иерархически организованного символического мышления.

В течении ряда столетий борьба за религиозную = духовную и плотскую чистоту, ее напряженное сохранение и постоянная конфронтация с «чужим» = нечистым миром ужесточала иерархию карельской общины и ее функций, регламентирующих статус половозрастных групп и лидеров, актуализировала роль старчества и нищих, религиозно грамотных и людей, обладающих особыми духовными силами и эзотерическими знаниями.

Общие моления, связанные с поминовением умерших, панихидами, девятинами, сороковинами, полугодинами и годинами; наличие нескольких моленных домов с *отче* и наставницами при них — т. е. моленных общин; различие старообрядческих и мирских часовен и кладбищ; функционирование библиотек с определенным кругом богослужбных и четких книг и книгообмена можно считать свидетельствами существования у тихвинских карел в прошлом местного собора как независимого религиозно-социального института, венчающего структуру общины (как и в других старообрядческих группах).

На это указывает, как мне представляется, и своеобразный, общий для всех тихвинских карел праздник *не в числах* — *Узмень, Узменка, Узменя* (названный так по месту сбора и проведения его на берегу реки Узменки). В отличие от обычных сельских сходов, проходивших в период между ноябрем и апрелем, праздник отмечался летом — в июне-июле — т. е. в разгар сельскохозяйственных работ.

Не без труда удалось установить, что локальный *Узмень* являлся подвижным праздником Всех святых, приходящимся на первое воскресенье после Троицы. Только *книжница* В. И. Рыбакова отчетливо определила сроки праздника: «восьмая неделя (воскресенье. — О. Ф.) от Паски, первая неделя (воскресенье. — О. Ф.) с Троицы»⁵³.

Собранные воедино разрозненные факты, включая место проведения, но прежде всего, соборный характер праздника Всех святых, совпадающий к тому же с заговенами на строжайший апостольский Петров пост, позволили предположить, что в прошлом это мог быть собор местных карельских староверов. Думается, что именно в подражание староотеческим образцам временем местного собора был избран один из соборных праздников — День Всех святых. Скорее всего, местный собор, как и большинство крестьянских, носил смешанный характер; когда-то в них участвовали для разрешения вероучительных вопросов, проблем религиозной жизни общины *отче, книжницы* и *верующие* из стариков.

По отрывочным воспоминаниям современников, праздник собирал прежде всего стариков, которые обсуждали общие народно-хозяйственные дела — от видов на урожай, подготовки к осеннему севу,

найма пастухов до вынесения общественного осуждения или одобрения членам общины⁵⁴.

В прошлом главная регулятивная функция собора была связана с поддержанием конфессиональной жизни общины, об этом свидетельствуют данные о действующих современных соборах. Старообрядческий собор отличался от сельского схода, выделяя или отделяя сообщества истинно верующих христиан на фоне социальных конфликтов, куда втягивались обычные волостные институты⁵⁵.

Постепенно, по мере обмирщения общины, прежний собор приобрел характер схода — *сходки*. Тому способствовали такие сходные черты, как выборность руководителей собора и общественных должностей схода (старосты, десятники, сотники, сборщики и др.), отпуска крестьян на отхожие промыслы, которые у старообрядцев в XVIII — начале XIX вв. были скрытой формой отъезда в старообрядческие скиты, монастыри и т. п.; разбор внутрисемейных конфликтов и нарушений общепринятых норм поведения; поддержание бедных домохозяйств, оказание «тихой милостыни» погорельцам; покупка книг и т. п.; сбор денег для взяток местным чиновникам⁵⁶.

По свидетельству А. С. Пругавина, сельские общины Юрьевского уезда Владимирской губернии организовывали помочи, общественные займы для разных мирских целей, сдавали в аренду участки земли и общинного надела, проводили всем обществом работы по осушению полей, по устройству прудов для водопоя скота и т. п. Широко практиковалась взаимопомощь в форме общественной благотворительности⁵⁷. После указа 1906 г. ведение метрических книг в беспоповских общинах было возложено на избираемых общиной старост⁵⁸.

Таким образом, собор/сходка в старообрядческой общине выполнял множественные функции регулятора правовых отношений от поземельно-хозяйственных и социально-бытовых до конфессиональных.

При очень нечетком религиозном и историческом знании именно структура общины, соответствующая основным идеям старообрядчества, формировала своеобразное представление о миропорядке, регулировала духовную и социальную жизнь членов общины и ее возрастных групп, стабилизировала отношения с внешним миром, способствуя тем самым этнокультурной устойчивости группы.

Иерархическая структура общины включила в себя не только ранние формы и типы лидерства, но и, что особенно важно, архаичную половозрастную систему, с присущим ей различием социальных и обрядовых ролей. Тем самым стереотипы традиционного общественного бытия и сознания были удержаны регламентациями,

ограничениями и запретами «истинного православия» — в чем, собственно, и заключается суть исключительного традиционализма старообрядчества.

Лидеры общины.

Типы и образы жизни

Отче и книжницы. Проникновение в суть святоотеческого благочестия для рядовых членов карельской общины было затруднено из-за слабого знания русского и церковнославянского языков. Их религиозные знания зиждились на службах, проповедях наставников, отчасти книжных знаниях, системе религиозно-бытовых регламентов и, прежде всего, на примерах жизни грамотных людей *отче* и *книжниц/богомолок*.

Руководствуясь «Правилами» Феодосия Васильева, федосеевские общины и в XVIII–XX вв. избирали наставников из своей среды; вновь избранный получал личное или письменное благословение от предыдущего или старшего наставника⁵⁹. Вот как дано определение «наставник» в современном энциклопедическом издании: «Духовный руководитель общины..., возглавляющий богослужение, исполняющий требы. Наставники являются мирянами, избранными из достойных христиан и благословенными на служение...»⁶⁰.

Во всех уставах Преображенского кладбища XIX — начала XX в. за федосеевскими наставниками закреплено именование «отцы»⁶¹, т. к. их власть над прихожанами, — читаем в старообрядческом словаре, — «уподоблена власти духовного отца над духовными детьми»⁶². Ведь и Григорий Мних в излюбленном старообрядцами Житии Василия Нового обращается к нему: «О любезный мой отче, пастырю и наставниче» (разрядка моя. — О. Ф.). В изучаемой карельской традиции духовные лидеры называются *отче* (о́ще). Как выяснилось, члены общины звали их таким образом только между собой — «в лицо — неприлично; вроде оскорбления», а при личном обращении — по имени и отчеству: Андрей Григорьевич (Кинтушев), Иван Николаевич (Писарев). Подобное же величание известно в крестьянской среде XIX — начала XX в. по отношению к уважаемым людям — зажиточным крестьянам, торговцам, ремесленникам, а также грамотным, в том числе и должностным лицам (старосты, писари и т. п.). Это правило сохраняется и сейчас и продолжает носить этикетный характер. Существование предписанных норм обращения к лицам иной конфессиональной категории (равно как возрастной и социальной) выражает сложившееся представление о социально-конфессиональной дистанции, свидетельствует о жесткой зависимости

индивида от традиции. Из-за отсутствия в карельском языке норматива «отчества» используется русская норма. При этом православные карелы в отличие от староверов называют *отче* согласно обыденному — уличному правилу, например, *van'kad'iedä* — «дядя Ванька» (Писарев)⁶³.

С большим трудом удалось собрать сведения о пяти карельских *отче*, живших и трудившихся на духовном поприще в период с 1910 г. по 1940-е гг., после чего местный институт наставничества перестал существовать со смертью последнего из них. Самым *ранним* (первым, старым, старинным. — О. Ф.), как вспоминала *книжница* Варвара Ивановна Рыбакова, 1911 г. р., был *отче Якох*, из деревни Быково (прекратила свое существование в годы коллективизации, т. к. ее жители воспротивились вступлению в колхоз), после смерти *отче* стал его сын *Митрий* — Дмитрий Яковлевич. Он был девственником, как того требовали правила федосеевцев, избиравших в духовные учителя живших «чисто», т. е. безбрачно, мужчин, вдовцов или людей преклонного возраста — «бабам не живет, уже можно *отче* быть»⁶⁴. При сопоставлении времени духовной деятельности карельских наставников XX в. оказалось, что каждый из них окормлял конкретные моленные дома и соответствующие им моленные общины. Так, в то время, когда в моленной деревни Бирючово приступил к службе *отче* Дмитрий, в моленной деревни Моклаково уже трудился наставник И. Н. Писарев. О нем говорят, как о получившем конфессиональное образование в Москве. Следует отметить, что Писарев родился в семье *мирских/общей веры* в единоверческом селе Селище. Предками Писаревых называют род Самсоновых — старой фамилии деревни Ягорево, которая в первой половине XIX в. была переселена в Селище. Происхождение фамилии Писаревых объясняют тем, что кто-то в семье был волостным писарем, т. е. человеком грамотным. Иван Николаевич был старшим сыном, женат не был, умер, как рассказывал его племянник, в возрасте 85 лет в первые годы Второй мировой войны. По-видимому, в свое время решение Ивана Николаевича принять «старую веру», а затем учиться в Богоделенном доме Преображенского кладбища и посвятить себя служению Господу вызвало в семье негативную реакцию. Особенно напряженными были отношения с младшим братом Василием, считавшим староверов *самолюбами*. Племянник И. Н. Писарева вспоминал: «он все дома с книгами сидел», всегда «ходил в черном халате до земли»; другие свидетельствовали, что *отче* только «на моление одевался в черную ризу». В 1930-е гг., когда был закрыт единоверческий храм во имя Донской иконы Божией Матери в селе Селище, жители этого большого села обращались к И. Н. Писареву с просьбой совершить таинство крещения детей; он никому не отказывал. В результате

многие в эти годы были крещены старообрядческим наставником и тем самым было установлено обычное право совершать крещение младенцев наставниками и *книжницами*, независимо от того, в какой семье он появлялся на свет: православной или староверческой. На памяти жителей Иван Николаевич совершал и чин перекрещивания в *истинное православие*, который, видимо, сложился здесь издавна по федосеевским правилам: перекрещивали либо в освященных каждением водах реки Чагоды, либо — в случае болезни — дома в долбленном корыте. На богослужения И. Н. Писарева приходили староверы деревень Моклаково, Забелино и Селищ, особенно много — несколько сотен человек на часовенные праздники Моклаково — *Хомино* (Фомино) воскресение и *Богуслов* (день памяти св. ап. Иоанна Богослова — 26.09)⁶⁵. Выполнял И. Н. Писарев и учительскую роль: чтению книги, знанию молитв и основных служб научились у него некоторые жители его родной деревни. По смерти наставника Дмитрия Яковлевича (конец 1920-х — начало 1930-х гг.) И. Н. Писарев некоторое время оставался единственным *отче* в округе, поэтому к нему на исповедь приходили и из других моленных общин⁶⁶.

Скорее всего, ко второму поколению грамотных наставников принадлежал *отче* Андрей Григорьевич Кинтушев. Фамилия Кинтушевых — коренная в деревне Бирючово, где жил и служил *отче* до своей смерти, т. е. примерно до конца 1930-х — начала 1940-х гг. (точные даты жизни и смерти А. Г. Кинтушева, как и других наставников, не удалось установить). О нем, как о *настоящем отче*, рассказывала его племянница: женат не был, «ни усов, ни бороды» не имел, они у него не росли⁶⁷. Еще в 1928 г. он, со слов *книжницы* В. И. Рыбаковой, обучался в Москве, одновременно с будущими *богомолками*: «Учился в Москве как старовер» / «в церкви там служил». С собой Андрей Григорьевич привез книги и иконы Богородицы. В библиотеке бывшей бирючовской моленной, в качестве книг, принадлежавших А. Г. Кинтушеву, были названы Апокалипсис трехтолкуемый 1908 г. с миниатюрами (московская перепечатка с «древлеписанной рукописи» первой половины XVII в.; на книге указана принадлежность ее Московской староверческой библиотеке) и Часовник (перепечатка с издания первой половины XVII в.)⁶⁸.

Относительно Богородичных икон, привезенных А. Г. Кинтушевым, сведения неопределенны. Согласно местным преданиям, появление восьми икон Богородицы в *моленных* связывается с Москвой, откуда их привезли либо *инокини/монашки*, приехавшие навестить в первые годы XX в. братьев иноков Бирючовских, либо обучавшаяся карельская молодежь⁶⁹. Предания подтверждаются сведениями Краеведческого музея г. Пикалево (Ленинградская область), куда посту-

пили иконы из карельских деревень Новинка и Бирючово. Из Бирючово происходят шесть Богородичных икон: четыре образа Тихвинской Богородицы, чрезвычайно почитавшейся у тихвинских староверов, одна икона Смоленской Богородицы, одна — Рождества Богородицы; последний образ изображен и в нижней части иконы с образом св. пророка Илии⁷⁰. Некоторые иконы были завещаны А. Г. Кинтушевым местным *книжницам* и таким образом могли попасть в моленный дом; другими иконами *отче* перед смертью «благословил в семье» своей сестры всех родственников. Андрей Григорьевич «все время богомольствовал», как и И. Н. Писарев. Наряду со службой и требами благословлял браки, учил молодежь. Живя в доме своей замужней сестры, он имел собственную посуду и питался отдельно; на моление одевался в черную верхнюю одежду «как у попам» длинную, приталенную. Перед смертью «наказывал, что мне железный крест не ставьте, потому что он старовер и веровал деревянному кресту». Из-за религиозных притеснений в те годы члены общины вынуждены были отпевать его ночью при закрытых дверях и окнах; на панихиду пришли все самые известные *книжницы*. Обрядили усопшего «как и всех добрых людей — саван, рубашку, штаны, тапочки сшили старушки». Лестовка у него была кожаная, «с Москвы привезенная». Похоронили *отче* на кладбище в Моклаково, где хоронили и староверов, и мирских. Здесь же отметили девятины. Деревянный безымянный крест стоит и поныне на его могиле, но племянница (уже пожилая женщина) подумывает об установке металлического, так как после ее смерти некому будет поддерживать в должном порядке могилу⁷¹. А. Ф. Филиппова, 1914 г. р., *часовница* в деревне Толсть, вспоминала о некоем *gagud'iedo* — деде Гавриле из деревни Новинка, который ходил по деревням как нищий — *милостяшка*, крестил детей, одевался как поп в черный балахон (*balafona*), «строгий был»⁷².

Даже то небольшое, что собрано о карельских наставниках, позволяет, тем не менее, сделать некоторые обобщения и сопоставления. Еще и в первой трети XX в. в числе местных жителей были и те *отче* и *книжницы*, кто в молодом возрасте получил конфессиональное образование в Москве, и те, кто воспитывался в семьях известных старообрядческих династий из числа первопоселенцев: Кинтушевых, Померанцевых, Ерошенковых, Бириновых, Бирючовских, Зимаковых. Преемственность духовного водительства осуществлялась согласно старообрядческому канону по устному благословию старым наставником нового. Последний обращался к нему с формульной фразой: «Благослови, отче». Старый *отче* уходил со словом «прости» и покаянием, «в чем кого оскорбил или чем досадил». Обязательным для уходящего *отче* были устные духовные завещания относительно бого-

служебного имущества: книг, икон, порядка своего отпевания (особенно важно это было в условиях угасания литургической грамотности) и похорон. Карельский материал подтверждает тот факт, что указанный порядок духовной преемственности и традиция духовных завещаний и покаяний, бывшие нормой, выработанной в старообрядческих центрах⁷³, соблюдался и в глубинке.

Отсутствие материалов не позволяет дифференцировать наставнические способности разных *отче*: кто из них мог держать свою паству на уровне знания необходимого минимума религиозных идей, а кто деградировал или вульгаризировал учение, которое излагалось на карельском языке. Неоднородность *отче* была характерна в XIX в. и в старообрядческих общинах Карелии⁷⁴. Давая характеристику старообрядчеству XVII в., В. В. Андреев отмечал, что «если брать мерилом грамотность и образование, учитель иногда был немного выше научаемого, но именно потому, что один был так близок к другому, что учение одного было близко к пониманию другого — это учение преуспевало»⁷⁵. И все-таки, думается, что, будучи адептами старой веры, наделенные исключительной духовной властью, *отче* понимали свою ответственность перед общиной и, — что еще более значимо, перед Господом, — за сохранение чистоты религиозных убеждений. В Цветнике священноинока Дорофея XVIII в., находившемся в общинной библиотеке при одном из моленных домов, читаем об учителе: «тот, кто подвизается добро (разрядка моя. — О. Ф.) учите, да свою душу не позабыти». Если учитель слаб и не может о себе похвалиться, а пытается это сделать за других, «то и сам погибает». Он должен, прежде всего, думать о том, может ли «брата своего на путь спасения направить: благочинию научить и во страх Божий привести», т. е. добродетелям отеческим научить. Как посредники между верующими людьми и Богом в окружающем их «чужом мире», *отче*, видимо, осознавали свою избранническую роль, прежде всего, как служителей — исполнителей таинств крещения и исповедания, ежедневных и праздничных богослужений и треб — таких, как перекрещивание «приходящих от православия»⁷⁶, схождение в веру *новоженов* и *мирских* членов общины⁷⁷; отпевание и поминание умерших, очищение родившей жены, освящение оскверненной = обмирщенной посуды, еды, жидкости, а также благословение и наложение епитимий.

В языке современных карел понятия «епитимия» нет: они сами налагают на себя запреты, главным образом из боязни обмирщения при общении. Сведения о прежних уставных правилах федосеевцев, хранителями которых и в XX в. продолжали оставаться немногие наставники, собираются с большим трудом; в определенной мере о них можно судить по образу жизни *книжниц*, а о степени укорененно-

сти — по состоянию нравственности и представлений о грехе. Поэтому обратимся к более ранним источникам.

В характеристиках П. Любопытного, данных 29 федосеевским «ученым особам» XVIII — начала XIX в., при всей разности их социального происхождения, положения в согласии, времени жизнедеятельности, выделяются следующие общие черты: «тонкий/грубый буквалист», «ревностный учитель», «славный пастырь». Остановлюсь на двух наставниках из «Исторического словаря староверческой церкви», бывших тихвинских мещан, окормлявших новгородские пределы. Об Иване Тихонове, умершем в родном городе в 1825 г., Павел Любопытный сообщает: «был редкий буквалист; отличный бракоробец»; как «смелый и отчаянный обличитель лже-мудрия Никоновых догматов и обряда буквально и картинами» был постоянным нарушителем «священного мира» в старообрядческих общинах Москвы, Петербурга «и прочих стран». И хотя отличался И. Тихонов характером грубым и необузданным, к тому же был и не очень образован (с позиции П. Е. Любопытного), но последний отмечает присущий ему дар творить чудеса — «воскресавший (людей. — О. Ф.) не раз из мертвых»⁷⁸. Михей Алексеев, как учитель, известный в Петербурге и Крестецком Яме, отличался строгой и благочестивой жизнью, был любим своей паствой, пользовался уважением «у всех церквей староверства» в столице, запомнился как «твердый буквалист, хорошего ума и тщательный в созидании своей церкви»⁷⁹.

Высокий нравственный облик наставников признавали в XIX в. и многие чиновники, ведущие гласный и негласный надзор за старообрядцами, отмечая, что они «избираются от общества за благочестие (полагаю, что имеется в виду „староцерковное благочестие“. — О. Ф.), строгую жизнь, начитанность и знание устава»⁸⁰.

Федосеевство, подобно другим беспоповским согласиям, с полным основанием можно назвать, перефразируя Г. П. Федотова, «религией книги». Поэтому чрезвычайно важное значение придавалось книжному знанию *отче*, зачастую оно было «краеугольным камнем личного авторитета даже, если в других отношениях человек не являлся примером»⁸¹. С этим пришлось «столкнуться» в молве о последнем карельском *отче*, который, будучи безбрачным, имел «сударушек» в лице *книжниц*. Вместе с тем люди отделяли поведение наставников в обыденной жизни от их духовной и учительской миссии⁸². Но их влияние повышалось благодаря аскетическому образу жизни, особому дару слова и смиренности, а также происхождению из высоконравственной семьи. Все это создавало *отче* ореол святости, которым они пользовались и ранее: по наблюдениям Ю. К. Арсеньева, чиновника особых по-

ручений, составившего обстоятельный отчет о федосеевских наставниках Валдайского уезда Новгородской губернии в середине XIX в., «сектаторы (старообрядцы. — О. Ф.) привыкли видеть в своих наставниках людей действительно самой строгой, безукоризненной, по их понятиям, жизни». Старообрядческие наставники много выигрывали в сравнении с приходскими священниками: «большая часть валдайских сельских священников не имеет ни малейшего образования; они ничего не знают и ничего знать не хотят; они не в силах выдерживать споры и опровергать заблуждения часто весьма умных и начитанных стариков-раскольников, которые видят ничтожество священника...». Среди духовных лиц Ю. К. Арсеньев встречал и таких «старых и заслуженных», которые не видели вреда в расколе и почитали, «что сектаторы даже люди полезные, а что вся беда происходит от немцев и что их то надо обращать в нашу веру»⁸³. Приведем описание Ю. К. Арсеньевым наставника села Зимогорье Ивана Васильевича Елкина: «Старик умный, начитанный и что называется бывалый; он крестит, исповедует и хоронит всех беспоповщенцев Валдайских и считается учителем сектаторов Локоцкого погоста Крестецкого уезда; он же Елкин занимается приготовлением восковых свечей, а воск, масло и пр. выписывает из Москвы, с Преображенского кладбища. Его моленная пользуется известностью и уважением и состоит под особым покровительством Преображенского богаделенного дома»⁸⁴.

Очень точно определялась роль наставника и система взаимоотношений в общине известным исследователем старообрядчества В. В. Андреевым: «Учитель и последователи — в этом выражается главным образом организация раскола. Учитель — обыкновенно умный человек, иногда тонкий плут, нередко человек высокой нравственности, почти всегда — сильный характер. Последователи — масса, всегда преданная своему учителю, и, как свойственно людям, стоящим на невысокой ступени развития, обыкновенно превращающая свое уважение почти в боготворение»⁸⁵.

Подводя итог характеристике карельского *отче*, подчеркнем, что им становились не по принуждению, а по осознанию личного духовного пути, стремлению к нравственному совершенствованию и спасению души. *Отче* не только развивали свои религиозные знания и богословие, но и строго соблюдали нормы старообрядческого бытия, а потому находились в известной степени за рамками повседневной жизни общины, рядовым членам которой это было недоступно. В целом, образ жизни *отче* делал их «недостижимым» для разума верующих, хотя и был особо почитаемым. Вот отчего рассказы о последних *отче* лаконичны и поверхностны.

Гораздо ближе и понятнее был образ жизни *книжниц*.

Книжницы (knižnikkat) или *богомолки* (jumalankumardelijat) — религиозно грамотные женщины разного возраста, хорошо знавшие устав богослужения и имевшие твердые старообрядческие убеждения, выполняли учительские функции. В формировании и деятельности группы *книжниц* — девиц, старых дев и вдов, специально посвятивших себя чтению книг и обучению этой премудрости младшее поколение общины, проявили себя интеллектуализм и индивидуализм федосеевства. Благодаря этому верующие девушки и женщины могли самостоятельно избрать свой путь к Богу, объединяясь в группу «духовного сестринства», достаточно изолированного от внешнего окружения⁸⁶. Вполне возможно, что сестринство отчасти отражало — в трансформированном виде — идеи раннего федосеевства о необходимости небрачной, раздельной жизни мужчин и женщин; эти идеи воплощались в XVII — начале XVIII вв. Феодосием Васильевым в организации общины в Невеле, а позже на созданном И. А. Ковылиным Преображенском кладбище. В основу их общежития были положены строгие монастырские правила.

Неслучайны карельские и русские старообрядческие именования членов этой группы *богомолки/книжницы*, выражающие самую суть представлений старообрядцев о глубоко верующем человеке: предстояние перед Богом в молитве, чтение книги — Священного Писания и Священного Предания. Название *книжницы*⁸⁷ подчеркивает особое духовное — мистическое и символическое значение книги в карельском старообрядчестве. Замечу, что в других локальных старообрядческих традициях грамотные женщины известны как *наставницы*, *духовные матери*, *келейницы*, *уставщицы*, *псаломщицы*, *начетчицы*.

Разрушение института духовных отцов в 1930–40-е гг. привело к тому, что их роль взяли на себя *богомолки*. Благодаря тому, что многие из них происходили из династий *отче* и *книжниц*, а семь получили профессиональное образование в Москве⁸⁸, в течение ряда десятилетий им удавалось на должном уровне совершать таинства, вести вселенную (годовой круг богослужения) и праздничные службы, сохранять относительно высокий уровень религиозной грамотности общины.

Приведу имена обучавшихся в начале XX в. на Преображенском кладбище: Прасковья Соловьева (ogrušičan para tät'), Иринья Ивановна Иванова (per'ra tät'), Прасковья Рогушкина, Василиса Тимофеевна Терентьева, Матрена Григорьевна Бирючовская, Мария Федоровна Померанцева (в замужестве Федоровская), Анна Ивановна Биринова.

Не все из современных староверок помнят, где обучались «ранние *книжницы*»: «ездили куды-то все учища» / «по молебным книгам их учили» не только читать, но и писать «на грифельной lada (доске. — О. Ф.) не нашими буквами, а по-славянски»⁸⁹.

Одна современная русская наставница помнила, что в Москве *иноки/инокини* учились в *школе* в числе 400 учеников, «чтобы правила знать, молица день и ночь», «петь по гласам»⁹⁰. Название молодежи *иноки* отражает стремление федосеевцев внушить ей представление об иночестве как самом богоугодном пути спасения. В известном карелам Цветнике аввы Дорофея читаем: «<...> аз же глаголю вам, яко и мирским человеком вся иноческие дела подобает творити». Мною установлено, что этому — «чистому» образу жизни последовало по окончании конфессионального образования несколько молодых девушек и один юноша (впоследствии наставник); те девушки, которые не завершили обучение, т. к. родители выдали их замуж, стали *книжницами* в пожилом возрасте, а некоторые и непосредственными воспреемницами *отче*. О высоком статусе учительского пути спасения *богомолок* говорит ряд фактов. Так, мне неоднократно приходилось слышать от староверок, что их родители, — чаще всего отцы и деды, — призывали с отроческого возраста учиться у *книжниц*, не выходить замуж и сохранять девство⁹¹; если девочки соглашались, то они строили для них *моленные*. Обучившиеся в Москве по приезде домой учили своих сестер и племянниц, которые зачастую тоже становились книжницами. До войны 1941–1945 гг. известными книжницами были незамужние *дефки* — сестры Анна и Екатерина Ерошенковы (деревня Забелино), сестры Наталья и Анна Кирилловы (деревня Моклаково); тетка и племянница Анна и Пелагея Бириновы до 1980-х гг. жили в *моленной* деревни Новинка. В *моленной* деревни Логиново жили тетка и племянница Померанцевы Мария и Евдокия Федоровна, старшая сестра Евдокии Мария училась в Москве, была замужем, а овдовев, возглавила в старости местную деревенскую общину, другая же сестра — Матрена Федоровна Ерошенкова стала наставницей в деревне Забелино после смерти своего мужа и оставалась таковой до собственной кончины в 1989 г. Количество примеров можно было бы умножить, т. к. на период 1930–1990-х гг. мною восстановлены имена более 30 *книжниц*. Более всего их было в центрах «моленных общин». Так, перед войной по 4 книжницы жили в деревни Коргорка, Новинка и Дубровка, по 3 — в Логиново и Бирючово, 5 — в Моклаково и 8 — в Забелино. Динамика их численности отражает миграцию конфессиональных центров от периферии группы (Логиново, Моклаково) к центру (Забелино).

Об общинном конфессиональном образовании я, к сожалению, располагаю весьма скудными свидетельствами. Обучение детей — мальчиков и девочек в возрасте от шести лет — словесной и письменной грамоте по «старонареченным» богослужебным книгам (на церковнославянском языке), прежде всего по Псалтири и Часовнику, велось *книж-*

ницами в *моленных* или на дому: «Учили Богу молица, по-божески петь». А. Д. Никитина, 1927 г. р., рассказывала о том, как «с малости» в течение нескольких месяцев ходила учиться к Матрене Бирючовской вместе со своей подружкой — «все молитвы читать учили» и, хотя вся последующая ее жизнь прошла в разъездах и замужем была за русским, но помнит молитвы до сих пор и молится «дома по-своему»⁹².

В домашнем обучении ориентировались, по всей вероятности, на порядок Преображенского кладбища, как и все федосеевские общины европейской России. «По старообрядческим книгам отрок учит Часослов, Канонник, Триодь постную». Позже «всецело углубляется в переписывание преданий <...> неумоимо читая Ветхий Завет, заучивает фразы, слова и их ударение»⁹³, «<...> вместе с сим он (отрок. — О. Ф.) изучает не только фразистику, но и слова, по их ударению до никоновского времени, ибо в сем последнем почитается необходимое его знание»⁹⁴. Кроме того, отроков учили «уставно петь».

Старообрядческое обучение основывалось на древнерусских традициях и начиналось в XIX в. с Азбуки, Часовника и Псалтири. Старообрядческая Псалтирь включала в себя Символ веры св. Афанасия Александрийского, краткое изложение веры свв. Анастасия Антиохийского, Кирилла Иерусалимского и Максима, наставление о сложении перстов в крестном знамении, заимствованное из Жезла правления и Цвета духовного; наставление для обучения детей, Канон «мнишеского» жития, Месяцеслов с тропарями и кондаками и Пасхалию. В Следованную Псалтирь входили Псалтирь и так называемый Великий Часослов, наиболее употребительные Каноны, последование вселетняго пения, разные молитвы и акафисты из требников и службы святым из Минеи⁹⁵. Таким образом, учащаяся молодежь приобретала весьма основательные знания и о богослужении, при том, что смысл обучения заключался не столько в умении читать, сколько в изучении читаемого «до заучиванья ея (Псалтири. — О. Ф.) наизусть»⁹⁶.

Следуя в педагогической системе Учителям христианской Церкви, учителя староверия не случайно обращались к словам свт. Василия Великого: «надобно, чтобы и обучение детей грамоте было соответственно цели, а для сего должно заставлять их употреблять слова, взятые из Писания, вместо басен рассказывать им повествования о делах чудных, вразумлять их изречениями из притчей». Учителю предлагалось излагать, например, жития святых в школе «просторечивым сказанием», на дом же давать задание о чтении их в Четых Минеях на церковнославянском. Мистического объяснения смысла прочтенного от детей не требовалось. «Нет надобности потом добиваться от детей объяснений, удовлетворяющих требованиям отчетливого мышления по отношению к различным словам и выражениям; нечто таинственное,

непостижимое всегда должно покрывать предметы веры, более постигаемые сердцем, чем разумом... (разрядка моя. — О. Ф.)»⁹⁷.

Многие наблюдатели и исследователи старообрядчества, общаясь с наставниками, приходили к выводу об их неграмотности и «крайней умственной неразвитости», связанной в том числе с системой образования. Приведу одно из подобных заключений: «Богомоления келейницы чередуют с обучением ребятишек. Дети научаются довольно бегло читать по-церковнославянски, но никто никогда не объясняет им смысла читаемого». И далее, фактически в опровержение сказанного, читаем: «Энциклопедией знаний (речь идет о ветковских старообрядцах-поповцах. — О. Ф.) служат для них рукописные тетрадки, заключающие разные наивные вопросы и ответы вроде нижеследующего „Разговора 3-х святителей“. В[опрос]: „Что 4 розы на земле?“ О[твет]: „То суть 4 евангелиста“»⁹⁸. Иными словами, объяснения символики содержались в самих книгах.

Неоднократно вопрошая карельских староверов о том, разъясняли ли им содержание читаемых книг, я также всегда получала отрицательный ответ, хотя их учили грамотные *книжницы*, получившие профессиональное федосеевское образование в начале XX в. Современные староверки и те, кого можно причислить к *книжницам*, сами себя считают неграмотными, т. к. либо недоучились в юности, либо научились читать в старости. Но, сокрушаясь о своем невежестве («верим как умеем, может, что делаем и не так, но теперь спросить не у кого»⁹⁹), они ободряются мыслью, что кроме них некому исполнять крещение и исповедание, отпевать умерших, поддерживать богослужение. Особое уважение вызвала пожилая наставница, «самоуком» выучившаяся читать по-церковнославянски, целый год посвятившая заучиванию молитвы «Верую», которой уже никто не знал, и до сих пор испытывающая страх Божий и душевное волнение при ведении столь частых в деревне панихид.

Самообразование *книжниц* в последние десятилетия XX в. было возможным по той причине, что сохранялись библиотеки и книги в домах, о которых уже была речь выше.

Комментарий книг современной наставницей подтверждает знание азов литургики. На вопрос о том, когда и в каких случаях используют те или иные книги, были получены весьма краткие, но правильные ответы. Например, *Часовник* читают, «когда на воскресенье часы в молебну» [моленном доме. — О. Ф.]; *Правило* — «когда начинаем молища, перво правило читат, молитвенно писано. И сейчас читат»; «*Салтырь* (Псалтирь следованная) начинается со слов 'Блаженный муж'. Это кафизмы. Все читаю, каждую неделю; через 40 дней после смерти» [того или иного человека. — О. Ф.]; *Канонь* (Большой Канонник) содержит

«начало правила, повечерница / Когда будет праздник Богородицы, тогда читаем». Видимо, еще на памяти наставницы В. И. Рыбаковой были в употреблении названные ею другие служебные книги, в частности, Каноны за единоумершего, Канон Паисию Великому, «Канонь, когда крестят робятишек», Осмогласник — «это тако же канунь»¹⁰⁰.

«Функционирование книги для старообрядцев было важнее их хранения „при себе“»¹⁰¹. Так, Ирина Бирючовская, завещавшая перед смертью некоторые из книг грамотным староверкам, огорчалась, что остающиеся в *моленной* книги читать уже будет некому: «книги будут голодные лежать», а надо бы читать, тогда они *радуются*¹⁰². В приведенных словах известной *книжницы* просматривается своего рода культовое, суеверное отношение к книге как одушевленному предмету, наделенному свойствами печалиться и радоваться. Но за этой весьма прозрачной аллюзией нельзя забывать о богодуховенности Книги и ее посреднической роли между Словом Божиим и душой человека. Чтение книги и чувство глубочайшего уважения к ней — одна из ступеней نابожности, что не может не радовать Господа. В этом смысле радование книги — это радование Господа. Напомню о широко распространенном у христианских народов обычае чтения Псалтири над больными и особенно над теми, которых считали одержимыми бесами, полагая, что заключенная в псалмах сила благодати утешает душевные и телесные страдания¹⁰³. Знала об этом и умирающая карельская *книжница*, которая просила положить ей под голову Псалтирь, т. к. рядом не было умевших читать родственников.

Правила благочестия. Еще в предвоенный период, когда «книжницы были в каждой деревне кроме Селищ»¹⁰⁴, их образ жизни, запечатлевший житейский путь спасения, фокусировал в себе уходящую систему коллективных и индивидуальных норм бытового и религиозного поведения местного старообрядческого населения. Оставленные без грамотного духовного водительства, карельские староверы «окрестьянивали» и догматы и этику. Но безусловно и ранее шло их приспособление к повседневной жизни мирских членов общины, к уровню требований и образу жизни крестьянского сословия.

Богомолки выступали носительницами той религиозной морали, которая «существует именно в виде магически мотивированных норм поведения, нарушение которых считается величайшим религиозным прегрешением»¹⁰⁵. Согласно христианскому учению грехом является «всякое, как свободное и сознательное, так и не свободное и бессознательное отступление делом, словом и даже помышлением от заповедей Божьих и нарушение закона Божия»¹⁰⁶. Они проявляются в сфере чувственной или духовной; в зависимости от свойства греховных дей-

ствий, участия сознания и воли человека и тяжести преступления грехи различаются на прощительные и тяжкие, т. е. смертные, величайшим из которых является грех против Святого Духа¹⁰⁷. Представление о грехе (*riehkä*) у карел достаточно четки и основываются на общехристианском понимании греховности любого человека: «Нет ни одного слова без греха» / «Все грех, вот ни одного шага нет, чтобы греха не было» / «Только один Бог безгрешен, остальные все грешны». / «Один Господь без греха, а муки (за грехи. — О. Ф.) разные»¹⁰⁸.

Прощению не подлежат лишь те греховные поступки, которые обрекали душу на вечные муки — т. е. смертные грехи. «Бог все простит — говорит пожилая староверка — три греха только не прощает. Вот робят портить — не простит (аборт. — О. Ф.), чужой дом сжечь — не простит. И <...>, семью разрушить — не простит, а остальное все простит». Так думают многие карельские женщины и вспоминают одну *книжницу*, убившую ребенка, зачатого ею вне брака. И хотя все ее время проходило в молитвах, она сознавалась, что этот ее грех «во веки не отмолишь», что и подтвердилось в глазах общины фактом ее смерти в Вербное воскресенье и девятинами, пришедшими на Страстную седмицу¹⁰⁹.

К непрощительным и немедленно наказуемым грехам, прежде всего, относят святотатство — богохульство, ложная клятва именем Божиим, осквернение, разорение и любые посягательства на святыни — часовни, моленные дома, кладбища, книги, кресты; убийство — «кто убивает — это грешники»; нарушение полового запрета в праздник Пасхи и др. Неоднократно приходилось слышать о том, что рождение в семье уродливого ребенка — это наказание родителей, которые зачали его во время Пасхи: «нельзя жить с мужем в Пасху»¹¹⁰, избегать «плотского совокупления и похотения естественного», усердно молиться надлежало во все двенадцатые праздники.

В числе грехов — воровство: «Чужого брать никак не надо. Раньше вот были межи, полоса (земельный надел. — О. Ф.). Так вот за полосу не ходи никак. Это очень грех (большой. — О. Ф.)». И далее — «Вот Бог-то и говорит, что честным трудом живи. И богато жить тоже грех»; грешен «кто жадный, себе только тянет».

Вместе с тем современные староверки говорят и о том, что «нет такого греха, чтобы Господне милосердие не победило, но надо заслужить» / «Бог простит все, только просить надо» / «Бог милостивый, простит — говорят». Следует полагать, что в данном случае говорится не о категории смертных грехов.

Согласно одной быличке — у некоей «дефчонки много грехов было на ей и попала она в ад на том свете». Некто стал взвешивать ее душу и *кинул* на весы и ее добродетель — «милостягам платочки и подарки»

раздавала. И эта добродетельная помощь нищим Христа ради перевесила ее грехи — «душа дефки пошла к Богу, а так бы она пошла в ад»¹¹¹.

В цитируемом тексте отразились представления, сложившиеся — по мнению специалистов — с XVII в. в русской агиографической традиции, согласно которой нищелюбие, милостыня и странноприимство «стоят прежде и смирения, и изнурения плоти, и борьбы с бесом»¹¹².

Современные староверки убеждены, что избегание исповеди или невозможность «исповедаться» хотя бы друг другу приведут к тому, что «несданные грехи долго умирать не дадут»¹¹³. Они помнят и о том, какие епитимии и за что налагали на них *отче* или *книжницы* во время обязательного у федосеевцев таинства исповеди.

Одним из тяжелейших прегрешений, подвергавшихся суровому наказанию у староверов, было несоблюдение однодневных и многодневных постов. Ссылаясь на апостольское предание, *отче* учили их «четыре поста поститься (Великий, Рождественский, *Спасов* и *Петров*. — О. Ф.) и всякую среду и пяток, в посты же и по понедельникам единожды днем ясти без масла». Нарушавших (несоблюдавших) еженедельные посты приравнивали к иудеям, распявшим Господа, и отлучали от общины. Такие случаи стали известны лишь с 1940–50-х гг., т. к. каждый *верующий* знал, что «не может спастись и Богу угодить... наполняяща утробу — царицу всем страstem», что только пост «побеждает чревоугодие», «заграждает вход бесам», «рождает чистоту душевную и телесную» (Цветник аввы Дорофея), потому «надо поститься» (*pühittä pidä*). В одном из поучений о посте говорится «яко же орел летает постный и воздержанный человек и плоти не слыша». Для сравнения сошлюсь на слова А. Ф. Бузмаковой — современной верхокамской староверки, подтверждающие эти мысли: «Дьявола мы сами рожаем — мы грех сделаем, он и рождается. Когда пост — он отходит. Постимся целыми днями, в голоде живем — он и отходит»¹¹⁴.

Соблюдение строгого поста (*pühä*), определенных пищевых запретов, отдельного питания были одним из средств очищения от грехов и путем спасения; физическое испытание постом понималось (и сейчас понимается) и как духовное испытание и очищение. Пример этому задавали *книжницы*. Об Ирине Бирючовской рассказывали «уже еле-еле брещала, но постничала: сладкого мало ела, чай не пила — кипяточек», другие пили только брусничную воду, а в Великом посту запащивались до такой степени, что «ходили по стене», держась за нее руками. *Книжница* Василиса Терентьева постилась до полного истощения физических сил, однажды ее вынуждены были отправить в больницу¹¹⁵. Приведенные факты указывают на буквальное следование древнеотеческим наставлениям о великом подвиге тех, кто «пощением же до конца изнеможе». Сухоедение в течение Великого поста

и полный отказ от пищи на Страстной седмице были распространены среди верующих. О строгости соблюдения Великого поста можно судить по следующим нормам. Во многих семьях роженицам не давали скоромного, в том числе и молока; кормящие матери «грудь детям не дадут»¹¹⁶. Если учесть, что многие женщины кормили ребенка грудью до 2-х, а иногда и более лет, то факты отлучения говорят о чрезвычайно раннем постничанье детей в старообрядческих семьях. Обычно же детей переводили на соблюдение постов с 4–6 лет. Детей пугали и учили, рассказывая, что если в пост что-нибудь молочное возьмешь, то черт, который живет в погребе, голову отрубит. Одна из женщин, 1922 г. р., вспоминала, что в постные дни, когда варили маленьким детям кашу на молоке, то снимали пенку и вешали ее на мутовке, чтобы дать в скоромный день¹¹⁷. Другая же рассказывала, как обсасывала мочалку, которой мыла крынки из-под творога. Мать рассказчицы, сердобольная, по ее словам, женщина, прикармливала в посту соседских детей — «дубом круг стола сядут» — человек 15¹¹⁸.

Московские федосеевцы обосновывали свое учение о посте на жизни первых христианских монахов, в частности, Павла Фивейского (умер в 341 г.), который «прожил 91 год при ручье и пальме, плодами которой питался, а листьями одевался»¹¹⁹. В очерке федосеевского согласия за 1848 г. читаем: «Богатый федосеевец боится употреблять в посты что либо кроме овощей, приготовленных с конопляным маслом, дабы не подпасть гортанобесию, чревоугодию, похоти очей, языка, обоняния...»¹²⁰. Даже «ежедневная пища готовится у него по Триоди», — т. е. согласно монашескому режиму питания¹²¹.

В настоящее время карельские староверы достаточно строго придерживаются еженедельных постов (различные загусты — *mämmi*, *hutti* и др., картошка, брюква, редька, капуста, растительное масло, хотя еще до войны употребляли только конопляное, ягоды, квас), некоторые постятся и в понедельник, а из многодневных постов соблюдают или стараются соблюдать полностью Великий пост.

Наряду с общехристианскими представлениями о грехе федосеевцы остро ощущали греховность окружающего их падшего мира. Федосеевские учителя, создавая уставные правила, прежде всего, предписывали соблюдать чистоту в питании и всех видах общения с иноверными, которые могли бы привести к мирщению. По мнению местных староверов «самый худший, кто обмирщился», такие «хуже мирских (в данном случае православных. — О. Ф.), ниже трехисподней в аду будут»¹²².

И по сей день *чистота* в питании, питии и посуде — первенствующие признаки, по которым местные жители отличают карельских староверов. Каждая *книжница* и *верующая* «чистоту держали», обязатель-

но имея отдельную посуду — *карельскую чашку* (*karjalane stavča*) и *карельскую ложку* (*karjalane luzikka*); их держат отдельно от общей посуды, моют только сами староверки¹²³. Сопоставим устные свидетельства карел, полученные в конце XX в., с предписаниями, содержащимися в Правиле келейном XVIII в., бывшем старообрядческим уставом для местных общин. «Сосуды своя всем христианам подобает хранить от мирских рук, еже бы им не прикасаться никакоже. И аще кто любо (либо. — О. Ф.) прикоснется к сосуду или к брашну, аще ли сосуд подобает измывши помолится за него». Одна из информаторов, 1929 г. р., рассказывала: «Мирские ели из общей миски, а богомолки своими ложками, из своих чашек и следили, чтобы ими не пользовались мирские». Если такое случалось, то «надо было помыть да помолится над чашкою», чтобы очистить посуду¹²⁴. Строго запрещалось пить воду из *питницы* (большого чана. — О. Ф.) ковшиком для черпания — «это был грех». Если кто-то нарушал запрет, то «они ковш в печку — обожгут», и только после этого им можно было пользоваться¹²⁵. По правилам «нужно чтоб она (староверка. — О. Ф.) взяла кружку и налила в нее воды ковшиком», не осквернив тем самым ни воды, ни посуды. По этому поводу вспоминали разные случаи. Так, взрослый сын староверки, пришедший на праздник, «сошел в кухню и из ковшика попил». Мать обругала парня и выбросила ковшик. Рассказывавшие об этом *книжницы* откомментировали: «лучше бы вымыла, да помолилась», а не множила бы свои собственные грехи криком и руганью¹²⁶. Произшедшее, вместе с тем, не курьез, а установленный запрет, хотя и для других обстоятельств: Правила поясняют, если при дорожной встрече христианина с армянином у них окажется одна чашка для питья и первым «испиет» не христианин, то и «молитву не дати» и сосуд «разбити». Другой случай: однажды в доме Бириных устраивали *посидки*. Сестры-богомолки Биринины очень боялись *мирского*, а тут мирская ложечка упала в *питницу*, «так оны эту воду всю на улицу выкачали, свежей налили»¹²⁷.

Питница, вмещающая до 6 ведер воды, как и посуда для приготовления пищи или с водой, всегда закрыты крышками. Обычно закрытие пустой посуды этнографы трактуют как архаичный магический обряд охранительного свойства (в семиотике в терминах «открытости-закрытости»). Однако эта бытовая норма имеет и христианскую мотивировку. В том же Правиле келейном в гл. 26 «О кладезях»-колодцах читаем «Священное и Божественное правило», которое мы приводим полностью своими словами. Если в колодец «впадает гад (змея. — О. Ф.) и умрет или скот», то, если это было обнаружено сразу, из него полагалось вылить 3 ведра и только после этого разрешалось пить воду. Если же подобное обнаруживалось по прошествии

двух–трех дней, то вычерпывали 9 ведер. Если же проходил более длительный срок, выливали 40 ведер воды, «тогда приидет иерей со священством и возжет Господу свечи и окрест покадит и речет молитву и освятит. Мы же (староверы. — О. Ф.) лишенные священнического освящения сотворяем по рассуждению отеческому...». В первом случае «излитие» 3 ведер воды сопровождается 100–200 поклонами и каждением; во втором (по прошествии двух–трех дней) вместо поклонов можно «помолиться Господу вервицы» (лестовки. — О. Ф.) с каждением. И в третьем случае было необходимо также вылить 40 ведер воды из колодца, прочесть «200 вервиц» и покадить воду, «некоторые же соблаговоляют Крест Господень облити водою и сию воду влить в кладезь вместо святого агиазма»¹²⁸. Так же соблюдать и очищать полагалось и всякую другую посуду с едой и питием. Человек, знающий о том, что пища осквернена попробовавшим ее псом, кошкой или скотиной, или же упавшей мышью, жабой, «стоногом» и сверчком и вкусивший такое «брашно», получает епитимию на 6 месяцев¹²⁹.

Соблюдаемая староверами «чистота» в еде и питье основана на представлении о возможности осквернения человека через пищу и посуду, запятнанную духом «чужого» мира. Поэтому есть можно было только в избе, даже детям не разрешалось выходить на улицу с *рогульками* (вид выпечки. — О. Ф.)¹³⁰. Отправляясь в гости или на праздник, староверы обязательно брали с собой свою *карельскую посуду*, но это не избавляло их от епитимии — «молились 20 листовок» по возвращении домой.

Анализ запретов и ограничений, большое число которых являются отличительной чертой поведения старообрядцев по сравнению с православными, привел исследователей к выводу об особом традиционализме старообрядчества¹³¹. Основой его является устойчивость идей спасения, неприятия внешнего «чужого» мира, так называемых новин (научно-технических новшеств. — О. Ф.) и противопоставления себя всему «мирскому». Мне представляется, что одна из причин стабильности самих этих идей заключалась в том, что повседневная старообрядческая регламентация строилась по примерам ранних монастырских уставов. Именно на их основе создавались различные уставы Выголексинских общежитий¹³², уставы Феодосия Васильева для Невельской и Ряпинской общин и другие, в том числе и более поздние, например, Преображенского кладбища времен Ивана Ковылина¹³³. Рассчитанные зачастую на людей мало- и полуграмотных, старообрядческие уставы должны были четко объяснять греховность самых малых проступков и помыслов иночествующих или желающих стать таковыми. В уставах, создававшихся на местах, запечатлялись конкретные, локальные, иной раз, весьма архаичные системы табуирования, оказывающиеся созвучными таковым в народном мировоззрении. Личностный

характер федосеевства как идеологии требовал строгого следования каждого и всех существующей этической норме. Свобода выбора могла здесь варьировать лишь в пределах, допустимых старообрядческими представлениями о свободе совести: «не буду молиться, не буду отдельно есть, не буду одно, не буду другое»; «не хочу, не буду староверкой», но приходит старость, болезнь, близится смерть и правила позволяют «сойти в веру», т. к. душа взыскует. «В книге-то видишь, как читает: а тебе-то душу грешную на чистое покаяние ведут, а меня-то душу грешную на чистое (покаяние. — О. Ф.) в ад поведут, отчитывацца»¹³⁴.

Вернемся к нормам общения *староверов* и *мирских*. Из Правила келейного очевидно, что для скитников хождение на праздники, в гости к мирским, «на посетки и на улицы суть великое осквернение, противное священным правилам». Ибо «праздники еретические» устраиваются «телесного ради вожделения и похотения», на них приходится сталкиваться с людской завистью, злобой, «лукавством», убийством. Ходящий на подобные «сонмища» человек, как поругатель Христа и христианской веры, обязан во прощение положить 300 земных поклонов, а в том случае, если он отправится на праздник в третий раз, то будет отлучен до тех пор, пока не покается перед братией, сотворив 1000 земных поклонов. «Превелий грех» иметь друзей среди мирских, «писание глаголет: со еретики не достоин имети дружбы — таковому анафема». При этом в тексте идет отсылка на Исаака Сирина, приводящего слова Господа о том, что «не может кто с любовью мира, стяжати любовь Божию». 20-дневный пост накладывался на тех, кто присутствовал на играх и гуляниях, где «скачки и пляс, и гусли, и тимпаны и свирели и ина позорища и песни сатанинские». Так гласит текст, переписанный в конце XVIII в., но в котором отражен более ранний период борьбы Православной Церкви с языческими = бесовскими праздниками и обрядами.

Какая же картина чистого поведения предстает перед нами, когда мы обращаемся к карельскому материалу XX в.? В гости, на семейные праздники все староверы, включая детей, отправлялись только со своей посудой, а по возвращении домой читали молитвы по лестовке 20 раз; в последнее время тем, кто не ходит с *карельской посудой*, епитимия усугубляется — 40 раз молиться по *лестовке*¹³⁵. Еще в 1930-е гг. *книжницы* И. И. Иванова, М. Г. Бирючовская, а позже И. И. Бирючовская наказывали девушек за то, что они ходили гулять: «Как только увидят, что с гармошками пошли, так 40 листовок молицца. Это был грех»¹³⁶. Запрещали плясать на свадьбах и праздниках — «плясать не умели и не плясали — это грех»¹³⁷, парни и девушки в праздники могли только гулять *в ряд* (девушки по несколько человек в ряд двигались по деревенской улице, вдоль которой стояли парни).

На *Паску* (Пасху. — О. Ф.) молодежь из староверческих семей на *бесёды* не пускали, т. к. в доме или в моленной шло вечернее моление, после которого ложились спать — «еще солнышко есть, а мы уж ложимся». Многие родители не позволяли детям и молодежи устраивать в своих избах *бесёды*, в этом случае они нанимали избу, обычно у какой-нибудь одинокой женщины, расплачиваясь продуктами и покупая или оплачивая керосин для вечерних посиделок. Отрицательно относились к святочным ряжениям, запрещали входить тем, кто маскировал лицо — «у кого глаза закрыты», тех «веником били». Строго обязательным для участников святок, обряжавшихся *цыганами*, ходивших *самокрутками*, — как правило, молодежи, — было окунаться в крещенской проруби. Одна из староверок, рассказывая о святках, вспомнила, как в молодости хотела однажды избежать крещенского купания, но мать вымазала ей лицо сажей, пришлось идти. Она запомнила это навсегда, т. к. в момент погружения в прорубь ударились бровью о кромку льда — шрам остался на всю жизнь. В полном соответствии с книжными правилами карелы наказывали молодежь, качавшуюся в Пасху на качелях, и тех, кто катал яйца и «катающихся (с гор на санках. — О. Ф.) на сырной неделе» (в масленицу).

Одним из самых порицаемых видов обмирщения был брак с иноверными. На вопрос: «Грех ли выходить замуж не за старовера?» ответы звучат приблизительно одинаково: «По веры должна выходить за своего»; «Они попом крещены, мы — отче»; «Матери, бабушки запрещали» выходить замуж за не старовера. Определенные послабления существовали для мужского населения: карельские юноши из старообрядческих семей могли брать в жены не староверок, хотя и говорили, «позор, если карел брал русскую». Девушки же таким правом не обладали. Только с 1920–1930-х гг. стали известны единичные факты замужества староверок и *мирских*, при этом обязательным было перекрещение мужчины в старую веру. В противном случае, если «она — христианка, он — мирской» и у них родится ребенок, то ребенка не разрешали крестить в церкви, а *отче* накладывал епитимью, например, «год постица — на хлеб и воду, соль — лакомство» или «тысячное правило молица»¹³⁸.

Доверительные беседы на протяжении ряда лет с одним и тем же кругом людей, их заинтересованное отношение к разговорам о вере, грехе, душе, наблюдения за их повседневной и обрядовой жизнью привели к заключению о достаточно полной сохранности карельскими крестьянами староверческого нравственного закона, подлинными хранительницами которого выступали, прежде всего, *богомолки*. Следует сказать о сугубо отрицательном отношении к курению и пьянству. «Пияницы Царствия Божия не наследят, — говорится

в Правильнике, — пьянство Господа не подымлет, Духа Святого отгонит, дарования духовная отгоняет. И деже бо пьянство, тамо диявол». Видя современное падение нравов, последние *книжницы* обязательно завещают перед смертью своим близким не покупать спиртные напитки и не пить на их поминках. Увы, эти завещания не всегда выполняются ныне.

Неприятие технических новшеств обусловило отсутствие в домах современных *книжниц* и староверок радио, телевизоров, бытовой техники; некоторые никогда не фотографировались и подчеркивают, что это — грех. Многие помнят о запрещении делать детям прививки, что еще имело место в конце 1920-х гг. Сохранилась память и о наказаниях, налагаемых наставниками и наставницами за брань с родителями, братьями и сестрами, за оскорбления и драки со своими, за воровство. Правила покаяния приведены в одном из описаний федосеевцев первой половины XIX в.: «Окрадение, обмер, обвес федосеевца не может разрешить и отец духовный. Сделавший одно из этих преступлений против кого-либо из федосеевцев отлучается от общества <...> но самая большая епитимья, налагаемая за драку между собой — 2000 земных поклонов в общем собрании»¹³⁹.

В Поморском и Польском епитимейниках, использовавшихся карелами, содержались правила жестко регулирующие социальное поведение членов общины. Каждый *верующий* знал, что за ложь, клевету, гнев, неуместное поведение на молении получается епитимья — по 100 поклонов в течение 12 дней; за игру в карты, грубую брань — по 500 земных поклонов при соборе и т. д.

Значительную часть нормативной системы составляли запреты на «безбожное» поведение, связанное со всеми видами соприкосновения с православным миром: видение православных икон, крестных ходов, слышание церковного пения/колоколов, вдыхание церковного ладана, бытовое общение с инаковерующими, особенно в праздники, за столом, не говоря уже о молитве¹⁴⁰. Примеров тому немало. В одном из домов книжница Матрена Бирючовская увидела *мирскую* икону св. вмч. Георгия и велела снести ее как «чужую» в деревенскую часовню. На вопрос, ходили ли староверы в церковь с. Селище, ответ, как правило, таков: «Карелы русскому Богу не веруют / не моляцца». Кто-то из них в молодости заходил в церковь из любопытства, но стоял у входа, дальше *коридора* (притвора. — О. Ф.) не проходил и не крестился. На поздравление с Пасхой со стороны единоверцев или православных *верующие* могли возразить, что это не *их* Пасха, т. е. не принять поздравления от «внешних».

О том, что такие правила соблюдались в середине XIX в., читаем у А. Иоаннова: «В праздник Пасхи кто б им не сказал из наших:

Христос Воскресе стараются не отвечать, но с улыбкою просто поздравляют с праздником; а ежели усмотрит человека по себе, то говорит: ваш еще не воскрес, а воскреснет наш»¹⁴¹. В «Преданиях о московских беспоповщинцах» за 1844 г., опубликованных В. Кельсиевым, приводятся такие примеры: «проходя мимо церквей, они зажимали нос и затыкали уши, дабы „не обонять воню диявола, не слышать львиного рыкания“»¹⁴². Случалось и так, что староверу нужно было «упасть на землю лицом», когда мимо проносили *мирского покойника*¹⁴³.

Божницы (*jumala*) в домах, как правило, занавешены ситцевыми *пеленками*, что объясняют как современную моду. Скорее всего, этот обычай действительно появился недавно, но не как дань моде, а из желания укрыть от сторонних глаз свои святыни. Об этом обычае сообщается в описаниях второй половины XIX в.: «Чужим иконам не молятся, да и свои от посторонних закрывают и молятся не допускают»¹⁴⁴. Он известен и поныне в других старообрядческих деревнях и общинах — у тверских карел-старообрядцев, русских, коми. Строго исключено присутствие при домашней молитве посторонних, если же такое происходит, то вошедшего при открытых иконах «чужого» человека просят «не молица» / «глаза не крестить». *Книжницы* никогда не отпевали мирских членов общины, а на поминках староверов ели отдельно от всех, а то и в другое время. Разделены они были и при общинных молениях в моленных домах и праздничных — в часовнях: «староверы в нашу часовню не ходили — грех» (речь идет о часовне в православной деревне Коростылево); «нам мирским молица нельзя», если в часовне находятся староверы и т. п. И здесь явственен запрет из Правленников на моление с иноверными «во единой храмине».

Для обозначения понятий «чистоты», «святости» и поста в карельском языке используется одно слово *riihä*, объединяющее их как однородные и взаимодействующие явления.

Постоянная борьба за духовную и плотскую чистоту, пребывание в определенной конфронтации с «нечистым» окружением поддерживали «пуризм» карельских представлений и норм поведения, актуализировали размышления о причинах собственного противостояния внешнему миру. Став религиозным догматом федосеевцев, «чистота» была и отчасти остается также нравственным символом для карельских *христиан*, тем духовным оружием, которое помогает им преодолевать греховные помышления, оценивать несправедливые поступки. Удивительно точно современные *книжницы* определяют истоки человеческой слабости, называя их *самолюбством*. Это понятие присутствует в старообрядческой учительной литературе, где его поясне-

нию отведено значительное место. Согласно учению аввы Дорофея, самолюбие рождается от страстей, т. к. именно они ведут к «нечувствию чувствам душевным» и к маловерию. Самолюбие есть «начало и конец, корень и родитель всем злым делам», в том числе и таким тяжким, как сластолюбие, сребролюбие, немилосердие, тщеславие, ярость, гордыня. Староверки порицают ссоры, ругань, празднословие между собой. Нравственный закон регламентирован не только в большом, но и в малом. Некоторые из них были весьма скупы на слова при нашем общении, а одна из них оценила длительную беседу как *сплётки* — «вот я сегодня наклевузничала» (ср. в Правиле келейном — те, кто «многия праздныя беседы творит», пребывая «в суетловии и глумлении душою и телом — блудник есть»). Лучше «сон в безмолвии нежели бдения в словесах неподобных»). Однако пуритическая линия поведения *книжниц* иногда рассматривается мирскими членами общины как крайне эгоистическая. Вместе с тем подобная оценка возникает, когда речь идет о раздельной трапезе и первенстве в ней *книжниц* или о непринятии ими приглашений на поминки самоубийц. *Богомолки* не объясняют своего отношения к происходящему; их традиционное поведение хранителей личного благочестия — стремление сохранить чистоту общения понимается рядовыми членами общины как *самолюбство книжниц* — избегание и неуважение «окружающих». (Следует напомнить, что слово «самолюб» имеет негативный смысл при характеристике старообрядцев православными русскими и карелами.) Самолюбство, как и «напраслина», побеждается кротостью, смирением, постом, нестяжанием, рукоделием, чтением книг и «частым молением». О том, что добродетели эти хорошо известны, говорит закладка на их перечне в Цветнике аввы Дорофея.

О *набожности* как основном качестве *книжниц* приходилось слышать чаще всего: «очень молитвая была» / «все очень молился» и т. п. Не отказывая никому, т. е. «не себе угождая, но ближнему», они денно и ночью творили молитвы за помин души по просьбам родственников усопших — «молилась, да молилась, немножко полегит и опять молится». Напомню об одном только помяннике Василия Степанова, в котором названы были имена 139 его сродников «и ближних рода». С большой благодарностью вспоминают современники имена *книжниц*, которые по праву могут быть названы «теплыми молитвенницами». В неоднократно цитируемом Цветнике одна из закладок лежит на учении об умной молитве Иисусовой «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного»: «Когда же изнемогает язык и уста, тогда умом и сердцем молиться», т. к. изустная и умная молитва Иисусова — источник «всякому делу благому

и добродетели», отгоняет от человека «тьму страстей», таких, как уныние, гордыня, скверные помышления, и так же, как пост, «умягчает сердце».

Из «правила не умеющим грамоте» узнаем, что чтение именно этой молитвы — заменяло чтение Псалтири («за всю убо Псалтирь 6 тысяч молитв Иисусовых, за половину 3 тысячи»), а также различных служб и молитв, в частности, вместо полуношницы и вечера позволялось править по 600 Иисусовых молитв, вместо заутрени и часов — по 1500, келейного правила — 7000 молитв, кафизмы — 300¹⁴⁵.

Иисусова молитва известна всем карелам-староверам, ее читают перед и после еды, после бани. Сохранились отдельные воспоминания о ней как непрестанной молитве в опасности, например, «бабка-староверка» оставаясь в избе одна, нянчила маленького — «зыбку качала, все молилась» (видимо, чтобы «не сглазило») ¹⁴⁶; каждый, кому доводилось заблудиться в лесу, прибегал к этой молитве как единственному способу борьбы с «хозяином» леса, который *водит* человека.

Обязательность каждодневного произнесения Иисусовой молитвы у карел (в отличие от местных православных), прежде всего, связана с тем, что она входит в традиционное молитвенное правило, называемое у староверов *начал* (по-местному — *начало*). «Начало кладут» или *полагают* утром и вечером в ходе домашней молитвы. Этого правила придерживаются все современные староверки и некоторые пожилые *мирские*, кроме того, *начало* предвывает все службы и чинопоследования ¹⁴⁷. В последних случаях сохраняется у карел до сих пор так называемый «большой начал», который включает в себя чтение Господней молитвы («Отче наш...»), 50-го псалма («Помилуй мя, Боже...»), Символа веры («Верую...») ¹⁴⁸.

Состав же «малого начала» утратил свою устойчивость. Согласно канону, приведенному в старообрядческом словаре, он включает: молитву мытаря с тремя поклонами при произнесении слов «Боже милостив... Создавший мя... Без числа согреших», молитву «Достойно есть...» с земным поклоном, «Слава...» сопровождается поклоном в начале и при словах «И ныне», затем дважды произносят «Господи помилуй», «Господи благослови» с земными или поясными поклонами. «Завершается начал отпуском „Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, молитв ради Пречистыя Твоея Матери...“ и земным поклоном без крестного знамения» ¹⁴⁹.

Приведем для сравнения молитвенное правило — «малый начал», бытующий у карел. (Запятые и точки в тексте расставлены согласно интонациям информаторов. Подчеркнуты те слова в молитвах, которые отличают старообрядческий текст от православного.)

ПЕРВЫЙ ВАРИАНТ

(записан от современной книжницы П. Н. Бойцовой):

«Боже милостив, будём мы грешницы.
Создай/создавай меня Господи.
 Без числа я согрешила.
 Достойно есть яко воистину
 Владычица Богородица
 крестублаженную, пренепорочную
 Матерь Бога нашего честнейшую
 херуим, славнейшую воистину
 серафим без истления Бога Слова
 рождеющую, сущую Богородицу
 Тя величаем. Во век.
 Слава Отцу и Сыну и Святому Духу.
 И ныне, и присно и во веки веков, аминь.
 Молитвы ради Пречистая Матери,
 животворящей, Креста Господня,
 сих бесконных (? — О. Ф.), преподобных
 и богоносных отец наших, всех святых,
 помилуй, яко блаже человеколюбец.
 Слава Отцу и Сыну и Святому Духу
 и ныне и присно и во веки веков, аминь» ¹⁵¹.

ВТОРОЙ ВАРИАНТ

(записан от А. М. Кулагиной, 1910 г. р., «сошедшей в веру» в 1960-е гг.):

«Боже милостив, буди ми грешные. Создай нам Господи, без числа согрешила я грешная. Простите Христа ради. Достойно яко божительница, Богородица, крестоблаженная, непорочная Божия Матерь, воистинная серафим, бесстения (без истления. — О. Ф.) Бога... сущую Богородицу величаем. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу и ныне и присно во веки веков, аминь.
 Господи помилуй» ¹⁵⁰.

В вечернее правило П. Н. Бойцова включает молитву ко пресвятой Троице и Господню молитву:

«Очисти грехи наши, Владыко, прости беззакония наше, Святей, посети, исцели немощи наши именем Твоего ради.

Отче наше иже еси на небеси. Да святица имя Твое, да придет царствие, да будёт воля Твоя яко на небеси и на земли. Хлеб наш насущный дожди нам и остави нам долги наши, якоже и мы оставляем должником нашим. И не веди нас во искушение, но избави нас от лукавого» ¹⁵².

У А. М. Кулагиной вечерняя молитва после начала дополнена тремя молитвами:

«Господи, Боже, благослови Христос. На ночь грядущую.

Богородице Дево радуйся, обрадованная Мария, Господь с Тобой, благословенна Ты жена, благословенна. Плод черва твоего, якоже родила Исуса Христа и Спаса и Избавителям душам нашим.

Отче наших. Иже еси на небеси, да спасется имё, да будет царствие, да будет воля наша. Избавить нас от лукавого. На земли хлеб насущный. Мы же оставляем должником нашим. Не веди нас во искушение. Во веки веков, аминь» ¹⁵³.

Сопоставление канонического «малого начала» и его карельских вариантов говорит о сохранении в последних набора и последовательности необходимых молитв. Будучи, по Г. П. Федотову, живым свидетельством народной веры, уставные молитвы отражают устойчивость и изменчивость многовекового коллективного и индивидуального молитвенного опыта карельских староверов. С этим связаны добавление или изъятие тех или иных молитв в составе утренних и вечерних домашних правил, перестановка фраз в текстах, ударность в словах молитв и интонирование фраз в тексте, замена непонятных слов подобными по звучанию (например, *кристаблаженная* вместо «присноблаженная», *бесстения* вместо «без истления», *черво* вместо «чрева» и др.) Корпус уставных молитв карел значительно больше, чем у местных православных (об этом несколько ниже), более того, записи молитвенных текстов у современных карел и русских обнаружило бытование старообрядческих молитв в православной среде. Многие пожилые женщины, не считающие себя староверками, рассказывали о том, что переняли молитвы у *верующих*, что могло произойти и в детстве, когда присутствовали на молениях во время часовенных праздников и запоминали их на слух, и позже, когда только *книжницы* остались хранительницами молитвенного опыта, а православные церкви округи не действовали. Приведу один из типичных случаев: Д. В. Иванова, 1924 г. р., карелка из православной деревни Коростылево, знает по ее словам всего две молитвы, читаемые ею утром, вечером, до и после обеда, которым ее обучила мать, перешедшая в старую веру в пожилом возрасте. До этого дочь считала ее православной, т. к. та не ходила на старообрядческие моления, в доме не было книг, мать не умела читать. Оказалось, что Дарья Васильевна читает молитвы мытаря и Иисусову из старообрядческого *начала*, о чем свидетельствовал текст («Боже милостивый... создай меня...») ¹⁵⁴. Очень *сильным* считается текст «Богородицы», его специально выучивают, гордятся знанием еще и потому, что «когда человек умрет надо *Богородицу петь*: „Богородица Дево радуйся, обрадованная Маринья/Мария, Господь с Тобой. Благословенна Ты же, благословенна плод черва Твоего, яко родила Христа и Спаса, Избавителя душам нашим“» ¹⁵⁵.

Из неканонических, т. е. апокрифических молитв у староверов и православных распространена молитва перед отходом ко сну.

В карельской среде бытуют краткие варианты: «Ангел мой, ляг со мной, покрой меня пеленой» / «Ангел мой, ложись со мной. Враг, сатана, иди домой. На 12 верст от неба до земли. Спаси и сохрани» / «Ангел мой, дай мне покой на добрую ночь».

Более полный текст молитвы у православных, его сообщила М. Ф. Рожкова, 1918 г. р., русская: «Ангел мой, хранитель мой, ложись

со мной, а ты, сатана, иди прочь от меня, от окон, от дверей, от кровати моей. Я — не твоя, я — Божова. Господи благослови».

Мария Федоровна Рожкова — человек верующий, интеллектуально развитый, обладательница редкостной фольклорной памяти. Она критически говорит о своих конфессиональных знаниях, т. к. в числе читаемых ею молитв всего три: *Отче наш*, *Достойно* и приведенная выше *Ангел мой*. «В Библии, — говорит Мария Федоровна, — надо разбираться, а не только читать». Крестила ее, как и большинство современных православных жителей местных деревень *ранняя бабка* (старая. — О. Ф.), знавшая *все молитвы* ¹⁵⁶. Достоверно известно, что некоторые из приведенных текстов молитвы перед сном были получены от «чужих» — не местных женщин. Близкие по содержанию тексты были известны в начале XX в. у духовоборов, например: «Ангел мой хранитель, храни мою душу, крепи мое сердце, все помышление; дай же мне владыко, на сон грядущий, тело на упокой, душу на спасение; уста на моление, еже петь твою пресвятую Богородицу свят Господи помилуй на; враг — сатана, откачнися от меня, нет тебе дела до меня; на мне Спаса рука, Богородицкий замок; Крест на мне, Крест во мне, Крест передо мной. Господь Бог со мной. Богу нашему слава» ¹⁵⁷.

Сравним с текстами, записанными на Русском Севере в XX в.:

«На церкви крест,
На престоле крест,
Крестом крещусь,
С крестом спать ложусь.
Ангел мой, хранитель мой,
Спаситель мой,
Спасите меня и сохраните меня
От ветров, от вихрей,
От напрасных смертей.
Аминь».

«Ложусь спать
в Божьих горах,
Иисус Христос в головах,
Божья Матерь — в ногах,
Ангелы над головой
Говорят со мной.
Христос осеняет,
Врагов отгоняет:
Уходите, враги,
От окон, от дверей,
От постели моей.
Аминь».

«Ангел мой, хранитель мой, храни душу мою, скрепи сердце мое, скрепи истину. Враг-сатана, откачнися от меня. Тем крестом Христа призываю, врага проклиная» ¹⁵⁸.

Бытование сходных редакций апокрифических молитв в старообрядческой и православной среде свидетельствует, в том числе, и о размывании границ молитвенного пространства, хотя известно, что в крестьянской среде подобные молитвы имели хождение и ранее. Миграция молитвенных текстов извне происходит в последние десяти-

тилетия, когда читающие их женщины обратились к молитве по старости, т. е. приблизительно 20–30 лет назад. Именно 1960–1970-е гг. стали периодом более активных и действенных контактов с современным миром, а проникновение «чужих» молитв происходило на общем фоне сокращения корпуса «своих» — канонических для фэдосеевцев текстов.

Для обозначения молитвенного предстояния на карельском языке используют два старокарельских словосочетания. Первое — *kumattella jumalua* — означает «кланяться Богу» / «класть поклоны Богу», производным от которого стало одно из названий грамотных уставщиц (*jumalan kumardelijat* — т. е. *богомолки*) и второе выражение — *silmät rist'ie* переводится как «глаза крестить», «креститься», «молиться». Оба выражения не являются полностью синонимичными, т. к. второе из них чаще всего употребляется в значении «креститься при входе в дом». Так, одна из русских вспоминала, как однажды вошла в избу своей подруги староверки, когда она молилась перед открытой божницей, и та кинулась ей навстречу с просьбой: «Только не помолись», т. е. «не крести глаза». Кстати, то же правило должны были соблюдать и староверы в церквях. Женщины рассказывали о том, что в молодости из любопытства заходили на праздничные службы в церковь Донской Богородицы в Селищах и всякий раз их предупреждали местные православные: «Смотрите, не молитесь», т. е. в первую очередь, «не креститесь». Иногда выражение «глаза крестить» обозначает сопровождаемую крестным знаменем Иисусову молитву — «после бани глаза перекрещу: „Господи Христе, сыне Божий, помилуй нас“»¹⁵⁹.

Молитвенные запреты, бывшие обязательными нормами общения между староверами и не староверами, соблюдаются и сейчас, хотя имеются и исключения весьма показательного характера.

Первая группа исключений носит традиционный характер и связана с обычаем «давать обет» = *jiäkšie*. «Обет на языке христианского нравственного учения есть данное Богу обещание какого-либо доброго дела, зависящего от свободной воли христианина»¹⁶⁰. В народно-христианской жизни обет — явление многообразное и многоуровневое, понимаемое как «обязательство, добровольно налагаемое на себя человеком или целой общиной в качестве благодарности Богу за избавление от бед, болезней или иное благодеяние». Народ осознавал важность духовной стороны исполнения обета, связывая с желанием «духовно потрудиться». Обеты носили коллективный характер. В числе первых — обетные храмы, часовни и связанные с ними обетные праздники¹⁶¹. В числе индивидуальных обетов, имеющих прямое отношение к нарушению молитвенной чистоты, назову прежде всего те, которые давались на длительный срок или до конца жизни при тяж-

ких заболеваниях. Испрашивая исцеление себе или родным, *заветник* давал слово Господу ходить в ту или иную часовню на праздники, ставить свечку к определенной иконе, жертвовать при этом полотенца, платки, шерсть и т. п. Одна из *книжниц* рассказывала о своем *завете*, в связи с глазной болезнью, ходить в Селищенскую церковь на праздник; другой *завет* был дан ею позже и носил единовременный характер: она ставила свечку в православном храме Тихвина, но при этом, как рассказывала, не молилась и стояла в *колиторе* (притворе. — О. Ф.). Другая же книжница — П. В. Петрова уточнила: «если у меня завечено (дан завет), я где хошь помолюсь»¹⁶².

Иная группа причин нарушения чистоты молитвы и необщения с не староверами вызвана современными изменениями в религиозном сознании, индивидуальным опытом жизни вне старообрядческой общины, начавшимся с конца 1930-х, но в основном, — 1950-х годов. Например, одна староверка по крещению, исполняет обязанности *часовницы* в православной русской деревне, при этом крестится двуперстно, читает старообрядческие молитвы, которым обучалась у *книжницы*, наставлявшей ее в свое время таким образом: «Молиться нигде не грех, только молись по-своему», что она и исполняет, не считая себя неправой. Ее поведение может быть истолковано и догматически, т. к. в нем явственны отголоски учения о «непрестанной молитве», для чего не нужны ни особое время, ни место. Самооценка (самооправдание) своего молитвенного поведения, имеющего основания в учительной литературе из местного собрания, дает право предполагать, что в прошлом духовные лидеры карельской общины, владеющие практикой внутренней молитвы, считали главной целью молитвы «не исполнение прошений, а чистое созерцание Бога»¹⁶³.

Реконструкция религиозно-нравственных установок карельской старообрядческой общины, статуса ее духовных лидеров, их религиозных, социальных и коммуникативных функций стала возможной благодаря не только сохранившейся памяти о последних *отце* и грамотных *книжницах*, но и тем из ныне живущих карельских староверок, которые по мере своих сил и знаний поддерживают угасающую локальную традицию. Картина не была бы полной, если бы не попытка обрисовать портреты двух уважаемых староверок, возглавивших их современные сообщества. При всей разности личных судеб, этих женщин объединяет осознанно сделанный ими выбор и чувство собственного достоинства.

Варвара Ивановна Рыбакова родилась в 1911 г. Семья ее матери была староверческой, но, т. к. хозяйство было большое, в дом взяли примака — *koda-vävü* («домашний зять»); им был русский пастух. Варвара Ивановна всегда осознавала себя староверкой, не даром и в

юности обязательно ходила исповедоваться к *отце*. Перед войной вышла замуж в соседнюю деревню Бирючово, которая в те годы была местным конфессиональным центром. Муж — Федор Иванович Рыбаков (1909–1941) обучался грамоте у своего родного дяди *отца* А. Г. Кинтушева, от которого получил в наследство книги. Именно по этим книгам он учил читать свою жену и, по словам В. И. Рыбаковой, две из них сохранились в библиотеке¹⁶⁴. Когда муж погиб на войне, она «не гуляла, а книги читала»¹⁶⁵. Оставшись одна, вторично замуж не выходила, часто бывала в моленном доме, где под руководством Матрены Григорьевны Бирючовской, а позже Ирины Ивановны Бирючовской происходило ее духовное становление. Общение с признанными *книжницами* определило формирование в ней старообрядческих ценностных ориентаций. После смерти И. И. Бирючовской в 1987 г. несколько лет бирючовскую общину возглавляла Анастасия Федоровна Никитина, «да вот умерла», и пришлось В. И. Рыбаковой стать «за начальника». Она сокрушается, что недоучилась — тетка Ирина рано «их покинула», и теперь она *читает* молитвы. Саму себя *книжницей* не считает, что говорит о сохранении традиционных представлений относительно высокого статуса конфессионально образованных уставщиц. В последние годы жизни И. И. Бирючовской Варвара Ивановна получила от нее благословение на совершение обряда крещения, для чего она обратилась к наставнице с типической формульной фразой: «Благослови, отче...» и получила в ответ — «Господь благословит». Приведенное свидетельство обладает весьма ценной и многоаспектной информацией. Прежде всего, обращает на себя внимание незыблемость фразы, с которой в прежние годы обращались лишь к наставникам-*отцам*, при том, что Варвара Ивановна знает «грех женщинам отцом быть». Нарушение запрета, произошедшее в 1940-е гг., когда грамотные наставницы взяли на себя руководство общинами, снималось пониманием вынужденности расширения функций *книжниц*. Неизменность же Слова, значимость которого в этих обстоятельствах лишь повышалась, в какой-то мере искупляла греховность исполнителей. Современные староверки, следуя заветам *ранних книжниц*, сохраняют в своем общении практику словесного благословения друг друга. Согласно древлеправославным преданиям: «Три слова имей в устах своих. Всегда глаголи всякому человеку: Прости и благослови и моли за мя грешнаго», а в Правиле келейном шестая глава озаглавлена «О сем яко подобает благословлятися друг у друга ко всякому делу». Роль слова и молитвы особенно возросла в последние десятилетия, когда фактически не остается образованных и знающих богослужение староверок. Неслучайно Матрена Бирючовская просила перед смертью в своем духовном завещании¹⁶⁶, как рас-

сказывала В. И. Рыбакова, — «не умеете отпевать, когда гроб понесут на кладбище, так пойте „Святый Боже...“». При форме покаяния, когда «грехи друг другу сдают», каждый произносит после чтения того или иного греха обязательные слова: «Святы отче, прости меня Христа ради»¹⁶⁷. Неоднократно в ходе наших бесед со староверками мы слышали фразу: «Простите Христа ради». Обязательно прощение умирающего, в том числе и обидчика. Однажды довелось услышать достаточно типическую историю о женщинах-соперницах, одна из которых (N) с помощью колдуна увела от другой (NN) близкого ей мужчину. Перед смертью N звала прийти NN, с тем чтобы испросить у нее прощения, т. к. ей не умереть, но та отказалась. Лишь по настоянию своей матери-староверки она все-таки пришла в дом умирающей и, выслушав ее, сказала всего одну фразу: «Бог простит, а я — нет». На следующий день N скончалась. В описанном случае женщина повела себя согласно правилам христианской морали. В недавнем прошлом на человека, который бы поступил иначе, и непрощенный им «в сваре умрет», *отче* наложил бы епитимию — «посту 1 лето» (год. — О. Ф.). Исполнение В. И. Рыбаковой обряда крещения и особенно перекрещивания русских, женившихся в последние десятилетия на староверках, говорит об устойчивости старообрядческой нормы в соблюдении брачной чистоты. Варваре Ивановне пришлось взять на себя не только совершение крещения, но и другого важного таинства — исповедания. Ее дом в Бирючово после закрытия последней *моленной* в 1987 г. стал своего рода моленным домом, сюда были перенесены некоторые иконы, в том числе большая икона Тихвинской Богородицы, *створы* — медные складни, книги, подручники, а также *заветы* — ленты, платки и полотенца, завещанные Ириной Бирючовской и непроданные родственниками в Пикалевский музей. Как рассказывала Варвара Ивановна, большая часть книг была взята *ехимовскими бабами*, т. е. русскими староверками из Ефимовского, приехавшими во главе с местной наставницей А. П. Шороховой для отпевания и похорон Ирины Бирючовской. Ей же, как *недоучке*, остались Апокалипсис трехтолковый и Псалтирь следованная. В качестве источников формирования своей библиотеки В. И. Рыбакова назвала завещанные ей книги мужа, *отца* А. Г. Кинтушева и некоей «с Озерова озерянки Варвары» (озеряне — *zeroista* = ефимовские. — О. Ф.). Из 21 книги Варвара Ивановна правильно назвала Каноны — *Канонь*, Псалтири — *Салтырь* и *Правила*, верно определила назначение и содержание книг восьми наименований, в том числе Апокалипсиса и следующих богослужебных: Часовника; Синодика; Канона за единоумершего (читают, когда «поминают родителей; хорошая книга»); Осмогласника; Службу Богородице («Тихвинскому Богородице молебен. Службу надо стоять»);

Требника¹⁶⁸. Преобладание в числе активно использовавшихся В. И. Рыбаковой определенных служебных книг в сочетании со скупой информацией ее самой и о ней дает представление о том, что Варвара Ивановна пыталась поддерживать традиционный тип ежедневного домашнего моления; из праздничных служб соблюдала, прежде всего, Пасхальную и Тихвинской иконе Божьей Матери, поминальные частные требы, панихиды и уже называвшиеся таинства крещения и исповеди. Очевидно также сокращение до минимума праздничных служб и ежедневных келейных молебнов.

Будучи глубоко верующим человеком, В. И. Рыбакова из длительного общения с последними грамотными *книжницами* извлекла многое, что позволило ей приобрести авторитет и стать признанным лидером деревенской общины. Свидетельством безусловного уважения являлись оказываемые ей помощь и определенные хозяйственные услуги со стороны деревенских жителей. Этикетное отношение к Варваре Ивановне было зафиксировано в конкретных формах вербального и невербального поведения (величание, формы и язык обращения, жесты, манера их поведения в ее доме). В. И. Рыбакова знала, помнила и исполняла то, что другим не было известно. Это касалось традиционных установок (запреты ходить в баню с крестом, креститься в церкви), местной религиозной истории (только от нее были услышаны подробные и связные рассказы о братьях-иноках Бирючовских, об исцеляющей силе Креста в *кеleyке*, о местном старообрядческом соборе на праздник Всех святых, о том, откуда привозили лестовки с бисером и нательные женские и *другоякие* — мужские кресты и др.) и ее знания книг (она оказалась нашим единственным информатором, давшим комментарий к собственной библиотеке).

Иной тип уже современного лидерства с более подвижной системой ценностных ориентаций представляет собой образ жизни Пелагеи Васильевны Петровой, 1917 г. р. Она родилась в деревне Забелино, родители ее были староверами: «Мамушко ходила на моленье, брала листовку, подручник, платок черный»¹⁶⁹. В возрасте 58 лет Пелагея Васильевна «сошла в веру» — шесть недель постничала, молилась 40 *листовок*, «сдала грехи», т. е. исповедалась, после чего было прочитано *начало*, что обозначило осуществившийся переход в старую веру по старости¹⁷⁰. С течением времени Пелагея Васильевна, владея грамотой (она ходила в школу), сама научилась читать *божественные книги*, которые *по-славянски написаны*, из них две находятся у нее дома — это Кануны за единоумерших, но названия книг ей неизвестны. П. В. Петрова весьма трезво оценивает свои знания: «Ну, что мы — самоучки». С гордостью Пелагея Васильевна поведала о том, что в течение года выучила «Верую», и после чего вместе с дру-

гой староверкой, П. Н. Бойцовой, они совершают таинство крещения, распределив между собой обязанности, которые раньше выполнял *отче*. Ежедневные утренние и вечерние молитвы осуществляются согласно канону с *началом* и молитвами по лестовке, а перед сном ею произносится апокрифическая молитва: «Я лягу спать, раба Божия Пелагея. От духа святого, от меча Христова, Спасова рука, богородицкий замок, свят дух нога, свят дух голова, святым духом одевши. После этого оденусь и меня никто не тронет»¹⁷¹. На вопрос, умеют ли забелинские староверки петь по гласам, наставница отвечает, явно не поняв вопроса, что *поют по складам*, а название *листовка* объясняет тем что *треугольные «лапостки»*, соединяющие концы и символизирующие евангелистов¹⁷², напоминают по форме *листки*. Благодаря Пелагее Васильевне осуществляются панихиды, поминальные требы и некоторые праздничные богослужения, для чего она использует Каноники и Цветную Триодь, хранящиеся в различных домах, при этом отпевание она уже выучила наизусть. «Если знаешь долгие молитвы наизусть, то книгой можно не пользоваться» — говорит П. В. Петрова, в мнении которой отражен весьма возможный в будущем путь для отказа от чтения богослужебных книг, особенно когда необходимых книг не будет в пользовании. Раз в год — в Страстной четверг Великого поста (*шчиги рühä*) местные староверки собираются в доме той из них, кто живет одна, и «сдают грехи». Есть книга, которую Пелагея Васильевна называет «Покаяние», «там написано все грехи, с чего грех. Этот грех прочитаешь»; «на каждый грех надо наклоняца: Прости отче, Христа ради»¹⁷³. Современные староверки признаются, что «Петровский пост не постничаем, скажем: „Прости. Христа ради“». Эту традиционную фразу следует произнести и для примирения ссоры, т. к. «ругаться, сердиться — грех», а «если тебя обрадую чем, так это уже — Спасение»¹⁷⁴. Вспоминая о том, сколько людей приходило в моленный дом Бирючово при Ирине Бирючовской, особенно «на Страшной (Страстной. — О. Ф.) неделе и Паску», сетует, что теперь «не идут, не охото». Так, в 1991 г. на Пасхальную службу собралось всего 7 человек, которые с часу до пяти утра пели, «мы посидим — отдохнем, а весь Канон надо прочесть». Пелагея Васильевна всегда волнуется в начале службы — «вот так руки трясутся, что-то не так делаю». Это ли не проявление страха Божьего, тем более, что она не заблуждается на свой счет, ведь в повседневной жизни ей не удастся из-за внуков соблюсти даже чистоту своей посуды¹⁷⁵.

Наряду с Пасхой забелинские староверки под главенством П. В. Петровой исполняют богослужение на *Хомино* (*homino*) — Фомино Воскресенье, часовенный праздник в соседней деревне Моклаково. «После Пасхи — вторую неделю отмечают Фому. Начнем со „Святый Боже...“,

потом „Пресвятая Троица...“, „Отче наш...“, а потом Христу поем „Достойно...“, „Богородицу“». Как свидетельствует Пелагея Васильевна, теперь на часовенные праздники «поют те молитвы, что знают местные старушки»¹⁷⁶. Строго придерживаются в Забелино поминальных служб в родительские субботы (Троицкую и Дмитриевскую) и на Радоницу — *guaden'cat*, которая отождествляется с предыдущими, что видно из текста: «Седмицу родительскую отмечаем в пятницу вечером, — рассказывала П. В. Петрова, — собираются на поминальную службу, поминаем всех родителей: „Упокой Господи, раб душ всех“ и утром в субботу по книжечке панафида (панихида. — О. Ф.) читаем»¹⁷⁷. В целом, староверки деревни Забелино сосредоточили свои усилия на соблюдении именно поминальных треб (девятины, сороковины, години и т. п.) и богослужений, что вполне соответствует букве и духу федосеевства. О сужающемся круге конфессиональных знаний говорит комментарий П. В. Петровой о праздниках по современному старообрядческому календарю на 1990 г., присланному ей мною. В первую очередь она распределила их на собственно *праздники* и *маленькие праздники*. Первые выделены в календаре текстом «Во имя Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа», а против названия других обозначен крест, что, по мнению Пелагеи Васильевны, означало, что в этот день нельзя работать. Из двенадцатых праздников богослужение, по ее мнению, проводилось, наряду с Пасхой, в Вознесение — «это Христос воскрес на небо», Троицу (*stroiča*), (а точнее, в родительскую субботу), Преображение = Спас (*sruasu*). Последний — «самый дорогой праздник», т. к. молятся: «Спаси и помилуй»¹⁷⁸. Здесь мы сталкиваемся с определением сути великого христианского праздника: она свернута в два молитвенных слова, первое из которых есть его название. Об остальных господских и богородичных праздниках П. В. Петрова знает, называет, но «они не отмечают» их, как и праздники святых, для нее «это имена», за исключением местных часовенных праздников, составляющих локальный праздничный круг. Ее воспоминания о них носят чисто мирской характер и восстанавливают картину карельской праздничной культуры 1920–1940-х гг., т. е. периода детства и юности Пелагеи Васильевны.

Так, на Рождество (*rostua*) дети бегали по деревне с колядками, а на Крещение (*veziristia*) «ходили чедушками; парни рядились в лошадь, покойника, гоняли девок целоваться, прощаться с ним; медведя делали; а днем ходили цыганами». Накануне *Юрги* — Егорьева дня — дети надевали на шею колокольчики и обегали свои дома и деревню, а накануне Иванова дня (*ivana päiväne*) девушки гадали на суженого, положив под подушку полевые цветы. Запрещалось ходить в лес на *Сдвижение* (*sviženja*) — Воздвижение Креста и собирать ягоды, т. к. «гады

в землю хоронятся». Окончание уборки зерновых отмечали праздником *širri riua* — «пироги серпа», но Пелагея Васильевна не могла уже объяснить этого старинного карельского зажиночного обряда¹⁷⁹.

Чем, как не мирской ориентированностью, следует объяснить тревогу П. В. Петровой о том, как будут крестьянствовать дети и внуки после смерти их — старых людей. Похоже, что это заботит больше, чем осознание того факта, что последних староверок будет уже некому отпевать согласно местному канону: «были на поминках в Бирючово, там никто Канона не читает».

Представляется, что возрастающее растворение религиозного сознания у современных карел связано с упадком старообрядческой грамотности, отсутствием конфессионально образованных лидеров, активным размыванием границ группы, усилившимся проникновением в крестьянскую идеологию «советской» системы ценностей¹⁸⁰. И вместе с тем, как отмечалось на примерах других старообрядческих локальных общин, стала более явной и заметной ориентированность коллективного сознания и культуры на прошлое, опыт и знание предков, т. е. традицию, регулятивная функция которой и обеспечивает устойчивость этноконфессионального коллектива. О традиционализме карельской современной культуры говорит и достаточно устойчивая фольклорная традиция, базирующаяся на архаичных представлениях о нечистой силе, о *хозяевах* природного окружения, в первую очередь леса, о двойственности человеческой души и о наличии души у природы, о неразличении судьбы и божественного предначертания, чудесного и сверхъестественного. Носителями этих представлений в большинстве своем являются староверки¹⁸¹.

Анализ образа жизни и мыслей современных карельских наставниц свидетельствует о том, что самоидентификация их личностей происходила в результате осознанного выбора на основе подражания примеру известных *книжниц*. *Отче* и *книжницы*, будучи наиболее религиозно и интеллектуально развитой частью общины, выполняли совершенно конкретные религиозные, социальные и коммуникативные функции, смыслом и содержанием которых были поддержание догматических, обрядово-ритуальных и повседневных основ истинного благочестия, выступали конкретными хранителями религиозности как основы христианского мировоззрения этого монолитного коллектива, были адептами богоустроенного миропорядка и религиозно-аскетического поведения. Привлекательность подобных индивидуальных путей заключена в высоких нравственных нормах и духовных ценностях, контрастирующих с обвалом советских политических и догматических идей и соответствующих им типов лидерства, оказавшихся кратковременными. Не случайно бывшие председатели

карельских колхозов и совхоза «Новый быт» (1950–1960 гг.) перед смертью исповедовались у *книжниц* и *вступали* в старую веру.

Индивидуализм старообрядческого мира как один из концептов внутригрупповой интеграции остается и теперь важным фактором в формировании личностных качеств человека, развитии его индивидуального сознания. Карельская старообрядческая культура продолжает воспроизводить ту социально- и духовно-психологическую среду, которая питает высокий статус личности, не вполне адекватный современному миру по установкам, мотивам, ценностям, нормам и знаниям.

Провидцы, знающие, колдуны. Персонализм старообрядчества мира проявил себя в деятельности не только религиозных типов личностей карельской общины (отче, книжницы, пророки), но и мистических — провидцы, сновидцы — люди, «видящие» судьбу, откровения и прорицательный опыт которых строились на личном молитвенном опыте, внутреннем общении с Богом и знании Книги, глубоко внедренной в сознание эсхатологической мотивации жизни человека и мира в целом, а также индивидуальной религиозно-психологической предрасположенности.

Строгое соблюдение постов, епитимии в виде дополнительных говений — т. е. физическое и духовное очищение, ежедневные моления создавали для сильно верующих людей, не только наставников и *книжниц*, особый мир, особое пространство и особое время, необходимое для сошествия Божественной благодати и вдохновения. Непременная принадлежность подобного образа жизни — провидчество и сновидчество.

Развитие провидчества в старообрядческой среде, по всей видимости, придало новое вполне христианское истолкование некоторым видам мистической деятельности — ясновидению, загадыванию и толкованию снов. В. С. Соловьев рассматривал различные формы ясновидения и гаданий как прорицательный тип реальной или опытной мистики, определяя ее как «совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности»¹⁸².

Сны и видения как пограничные состояния между жизнью и смертью имеют немаловажное значение в восприятии мира человеком. Неотъемлемой составляющей и архаических религиозных представлений, и христианства были прежде всего видения загробного мира, о чем писали многие исследователи¹⁸³.

Питаемые народной традицией, христианским восприятием и осмыслением сверхчувственного рассказы о путешествиях души на тот свет прочно вошли в византийскую книжную традицию, а позже — через ее посредничество — в южнославянскую и древнерусскую¹⁸⁴.

В различных сочинениях эсхатологической направленности, в том числе определенных апокрифах и агиографиях, озабоченных вопросами личного спасения и посмертного пребывания души, проблемами частного и страшного суда, греха и святости и т. п., видения как чудесная способность созерцать невидимое занимали ведущее место. Визионерство, ставшее отличительной чертой средневекового христианства Европы, воплощало как мистический опыт религиозные знания и вневременные идеалы человеческого сообщества, их породившего; в сновидческих образах запечатлелся религиозный и философский способ познания явного и тайного. При этом следует добавить, что на образном и эмоционально-чувственном уровнях видения позволяют уловить своеобразие религиозного сознания как конкретной личности, так и конкретного коллектива.

Изучение старообрядческой книжности наталкивает на мысль о значительной роли визионерства в развитии теологической доктрины беспоповства, наряду с эсхатологизмом, провиденциализмом и мифологизмом сознания. Если рассматривать это направление старообрядчества как подъем народной религиозности, то понятней будет и актуализация видений в их книжной и устной традициях. Ведь именно об этом говорит распространенность Жития Василия Нового, где описываются посмертные мытарства души, данные в видениях Григория Мниха, как и другие видения, в том числе собственно старообрядческого происхождения. Напомню о видениях протопопа Аввакума, старца Елеазара, многочисленные примеры «тонкого сна» в сочинениях И. Филиппова и более поздние XIX–XX вв.¹⁸⁵ На фольклорное происхождение последних указывали Н. И. Толстой и С. Н. Толстая в своей статье «О жанре „обмирания“»¹⁸⁶.

В новгородской традиции видения известны как *замирания* (существительное, обозначающее состояние производное от глагола «замирать», «замереть», «обмирать», т. е. умирать временно, лишиться чувств, сознания)¹⁸⁷. Сам термин обозначает различие видения от *настоящего* сна — *un'i*, по кратковременности или, напротив, длительности (летаргический сон), близости по физическому состоянию к смерти и отчасти содержанию видений, на что в ряде случаев указывали и информаторы.

В старообрядческой учительной литературе четко различались два вида видений или «мечтаний»: одни, данные от Бога, а другие «от бевсов сии видение бысть». Неумение их различать вызвало необходимость запрета для мирских на толкование: «аще кто сон видяв толкует, поста 5 дней», — указано в «Правиле келейном». Эти отличия осознаются и современными людьми. О человеке, толкующем сновидения, говорят как о «разгадывающем сны» (*arvuall'a un'iloida*)¹⁸⁸.

Обратимся к сюжетам сновидений и религиозно-духовной практики карельских сновидиц, каковыми являются и в настоящее время женщины, склонные к вещим снам¹⁸⁹, т. е. тем, которые являются не только личным, интимным переживанием. Выделю архетипические образы сновидений, отражающие, прежде всего, коллективное бессознательное в мировидении как староверов, так и местных православных.

К числу таких образов, в первую очередь, относятся так называемые *выснившиеся* часовни и иконы. Их явление во сне предрекает возможную перемену в судьбе, что связано со смертью или болезнью, вот почему необходимо дать *завет* (jäkšie) — найти реальное подобие приснившемуся, иначе «на душе не спокойно»¹⁹⁰. Матери, у которой очень серьезно болел сын, на праздник Донской Божьей матери приснилась часовня, аналог которой она нашла в одной из карельских деревень и куда отнесла заветное полотенце; после ее полусуточного моления в часовне сын поправился¹⁹¹. Другой — М. Ф. Рожковой — приснилась одна из местных церквей, к тому времени закрытая и использовавшаяся как зерновой склад: «там кучи — рожь, ячмень и кругом висят иконы, а я иду икону Петра и Павла (она никогда ее прежде не видела. — О. Ф.), одна как на ногах зашаталась, а я говорю — мне надо свечку поставить». Мысль о необходимости исполнить явленное в сновидении не оставляла, и однажды, проезжая мимо этой церкви, она попросила шофера остановиться и бросила в щель закрытой церковной двери монетки со словами: «Прими мое малое подаяние»¹⁹². С тех пор как открылась ближайшая церковь Петра и Павла в поселке Сомино, Мария Федоровна ставит свечку к иконе Всех святых. В 1990 г. на часовенный праздник Нила Столобенского (27.05) в русской деревне Чисть мы пришли на кладбище, где сохранились развалины часовни, и почти одновременно сюда пришла пожилая женщина, которая принесла из дому икону Нила Столобенского, хранившуюся у нее с тех пор, как часовня развалилась. Она никогда не делала этого ранее, но накануне ей приснился сон, согласно которому она и поступила¹⁹³. Поведение людей, рассказавших эти сны, как мне представляется, указывает на восприятие их как ниспосланных Господом во исполнение того или иного завета, дарующего физическое здоровье близким или духовное спасение, о чем молится и размышляет каждый верующий. Высказанное предположение вполне подтверждается изложением видения некоей жены, привезшей на Выг икону Богородицы Одигитрии и поместившей ее «в своих хоробах в темном тесном чулане». Со всеми подробностями видение описано в «Истории» Ивана Филиппова¹⁹⁴. Однажды в состоянии «тонкого сна» ей явилась Богородица, потребовавшая: «ныне отвези мя скоро в монастырь и отдай во устроенный дом имени моему... аще ли не свезеши, то сама пойду, а тебя оставлю». По пробуж-

дении от сна владелица иконы усердно молится перед образом Пресвятой Богородицы, обещая исполнить ее повеление и слезно прося: «не забуди мене и сохраняй от всяких козней диавольских и от враг видимых и невидимых, покровом своим покрывай преблагая». После того, как икону помещают в новопостроенную часовню на праздник Рождества Христова, на следующий день (на праздник Собора Пресвятой Богородицы) служитя особая праздничная служба по случаю перенесения иконы, и молящиеся «прибегают под покров ея и заступление, просяще милости во всяких случающихся в скорбях и болезнях, напастях и бедах и искушениях, от диавола наносимых и приемлют всегда невидимо благодать и заступление (разрядка моя. — О. Ф.)»¹⁹⁵.

Приведенные примеры обнаруживают общую суть молитвенного и мистического опыта людей, верующих в получение просимого, что и подтверждалось явлением во сне Богородицы, апостолов Петра и Павла, прп. Нила Столобенского и последующим исполнением их повелений. Важно отметить, что достоверность сна задана обстоятельством времени, соответствующего конкретному празднику христианского календаря (местные престольные у карел и русских праздники Донской иконы Богородицы, Нила Столобенского, а также Собор Пресвятой Богородицы и т. п.). Безусловно, обращает на себя внимание связь снов и сновидений этого типа с христианскими легендами о явленных иконах, крестах и др. символах; их объединяют общие мыслительные принципы и логическая схема, универсальные архетипы и, соответственно, язык изложения. Запечатленные этими сновидениями и преданиями общие формы сознательного и бессознательного выражают стремление к сильному объяснению таинственного — чуда явления и исцеления (физического и духовного), в связи с чем сновидения и сны такого рода вполне соответствуют мифологизму христианского сознания и, стало быть, образуют категорию снов, которые К.-Г. Юнг называл «мифологическими» или «коллективными» снами. «Подобные сны содержат архетипические образы, и это означает, что психологическая ситуация сновидца выходит за пределы личностного слоя бессознательного. Его проблема в дальнейшем уже не только частное дело, но в известном смысле проблема общечеловеческая»¹⁹⁶.

Замечу, что в онтопсихологии такие образы сновидений, как «алтарь», «церковь», интерпретируются как негативное программирование, иначе говоря, некритическое исполнение заданной свыше программы действий и, стало быть, «подчинение социальным правилам, законам, нормам». Известный итальянский исследователь А. Менегетти, основоположник онтопсихологии, чья книга «Словарь образов. Практическое руководство по имагогике» цитируется, пишет: «Более того,

этот образ (церковь. — О. Ф.) обозначает искусственно сохраняемую, оберегаемую, питающую (разрядка моя. — О. Ф.) среду („иллюзорный мир“) и в то же время <...> диктующую, давящую, ограничивающую, програмирующую, заставляющую действовать по жесткому алгоритму»¹⁹⁷. Не это ли одно из онтологических оснований традиционализма крестьянского старообрядческого мира?

К этой категории снов примыкают еще два, в которых являются местные праведники: одна из легендарных четырех *девок*, сгоревших за веру, и пророк Федор Рыжий. Первая приснилась С. П. Кинтушевой, после того как она нашла на дороге около бирючовской часовни, где в XVIII в. произошло самосожжение, *медный икончик*: «Иду, икончик лежит, а я говорю, что ему так лежать, возьму домой». После этого «три ночи не спала», т. к. во сне ей являлась *девка*, плакала и просила — «снеси на место». После исполнения повеления праведницы она перестала являться¹⁹⁸. В данном случае важен сам факт сна с исключительно старообрядческим архетипом, к тому же исключительно локального происхождения, но достаточно укорененным в сознании, в чем мы убедились на примере легенд о четырех *девках*. Видения о самосожжении приведены и у Ивана Филиппова как подтверждения святости скончавшихся «огнем благочестия». В них описаны схождения с небес столпа света, в которых на землю спускаются «три мужа в белых ризах в великой славе святых». Двое из них в епископском, а третий — в диаконском облачении совершают троекратный крестный ход и службу «около огнища», после чего входят в столп, который вместе с ними «взят бысть... на аэр» (т. е. на небеса). Видевшие это «чудесное видение» погребли все останки умерших огненной смертью и поставили «около того места сруб в три бревна»¹⁹⁹. Последнее совпадает с описанием *ранней* часовни в бирючовской роще — «та небольшая была, стен не было», неполный сруб с навесом над деревянным крестом²⁰⁰. Но вернемся к сновидениям о местных праведниках. Сон, в котором А. Д. Никитиной явился пророк Федор Рыжий, приснился за десять лет до того, как она его рассказала: Александра Дмитриевна входит в некую часовню, где у *муравейника* (муравейника. — О. Ф.) сидит *Рыжий*. В ответ на ее вопрос «не кусают ли его муравьи?» он отвечает отрицательно и советует ей каждый год приходить в эту часовню. Но сновидица, обойдя все известные ей в округе часовни, не нашла увиденной во сне, отчего испытывает беспокойство и склонна расценивать сон как предзнаменование смерти, несчастья и скорого конца света²⁰¹. С позиции онтопсихического анализа образов сновидений, явление во сне «позитивного авторитетного человека, которого на самом деле уже нет на свете», но он видится спящему как живой, идентифицируется с провидением²⁰² (разрядка моя. — О. Ф.).

Эта позиция особо акцентируется тем, что снящийся *Рыжий* — старик, т. е. «тот, кто знает прошлое целиком, знает суть Бытия, рассматривает жизнь целостно — от момента рождения до момента смерти и способен видеть Бытие в каждый конкретный момент с позиции целого, со всей присущей ему мудростью», — пишет А. Менегетти. Этот образ он называет «мудрец-пророк», высказывания которого «связаны с Вселенской жизнью и каждой конкретной индивидуальной жизнью»²⁰³. Тревожность сновидению А. Д. Никитиной придает негативный образ *муравейника*.

Нельзя не заметить адекватность оценки образов видения ясновидицей и оценки с позиции современного научного изучения бессознательного, что свидетельствует о глубине народного онтологического опыта в осознании сновидческих образов и возможности использования его для парадигматики универсального и локального, общего и специфического в разноэтничных традициях. Снотолковательные традиции, как мы убеждаемся, обладают конкретными историко-культурными и этноконфессиональными истоками, закрепленными в объектах сновидений, действиях и обстоятельствах.

Явление во сне небесных покровителей, в том числе местного характера, широко распространено на Северо-Западе и составляет необходимую и неразрывную часть христианского сознания — представлений о святости и чуде. Называть их мифологическими покровителями, как это делает А. А. Панченко в своем исследовании деревенских святынь Северо-Запада России, как мне представляется, на основании приведенных материалов не следует²⁰⁴. Подтверждением тому служат те предания и легенды, которыми оперирует уважаемый автор. Сошлюсь на одну из них — явление во сне больной (*расслабленной*) девочке в день Воздвиженья схиигуменьи Успенского монастыря Евпраксии (она основала часовню, колодец и крестный ход в Абрамовщине около Старой Ладogi): «Старица велела ей свести себя на Абрамовщину, обмыться водой из колодца и отслужить молебен кресту и панихиду по игуменье Евпраксии и тогда обещала ей совершенное выздоровление, которого она точно и сподобилась, по усердном исполнении таинственного повеления явившейся»²⁰⁵.

Подтверждением той мысли, что местные праведники выступают, как и высшие небесные покровители, в качестве предупреждающего и охраняющего начала, можно считать видения старообрядцев Выга. Васса Угаркова, «стояв на правиле», во время усердной ночной молитвы, которой предшествовал шестинедельный пост, «аки в тонок сон засну» и увидела уставщика Петра Прокопьева «и с ним пришедши лик апостол и пророк и святителей и мученик и преподобных множество и братских несколько братий в великой славе»; Васса удостоилась рассказа Петра Прокопьева о его воздушных

мытарствах, когда он удостоился зреть «одры отцев наших и ваших Даниила и Андреа, еще оные во плоти, а сие им уготовано от Бога». Через некоторое время после видения Васса «преставился с миром о Господе»²⁰⁶.

Другой рачительнице о вере было дано видеть похороны Андрея Денисова до его реальной смерти: *одр* с телом усопшего сопровождал «великий полк светлых чюдных мужей» в архиерейских облачениях, а также выговцы и отец Даниил с братьями и *олонецкий полк* единоверцев; неся крест, «с умиленным плачевным пением», они двигались на восток и первый полк взошел на *воздух*, «аки на некую *гору* ставаше» и стал невидимым²⁰⁷.

Благоразумный олонецкий старовер из корелян, Мартин Григорьевич Гуттоев (о нем см. во вводной гл.) в чудном видении разговаривал с основателем Выговского монастыря покойным Андреем Денисовым, который поведал ему об отмене неблагоприятного царского указа, что и случилось наяву²⁰⁸.

Следующую группу коллективных сновидений, связанную с предыдущей, следует рассматривать в контексте представлений о том свете и смерти²⁰⁹. В такого рода *замираниях* и снах смерть и сон настолько взаимоподоблены и приближены друг к другу, что живые и умершие общаются друг с другом, разговаривают, задают вопросы и получают ответы. Мать современной пожилой женщины обещала присниться ей после смерти и рассказать о том, что представляет собой тот свет, но не приснилась. Мужчина, обладавший некими знаниями, собирался передать их другу, в случае своей смерти, во сне. Когда же он действительно приснился другу, то извинился, сказав, что «я б тебе рассказал, да нельзя»²¹⁰.

Появление во сне образов умерших — *ožuttuačie un'issa* («показаться во сне») трактуется в зависимости от конкретной ситуации и того, кем был умерший. В частности, снящиеся родители, близкие люди что-нибудь советуют, предостерегают от какого-нибудь неправильного поступка, предупреждают о негативных событиях. Такого рода символизация широко распространена²¹¹. Особенно четко разработана оценка рефлексивного поведения во сне, когда умерший своей смертью или самоубийца приглашает спящего к себе.

Е. И. Андреева, 1925 г. р., русская, вышедшая замуж за карела, который лишил себя жизни, рассказала свой *настоящий сон*, в котором явились вместе с мужем «еще два мужика, все застреливши и повесивши». Умершие шли по одной стороне реки, а Евдокия Ивановна вместе со своей крестной матерью по другой. На приглашение перейти на их берег Е. И. Андреева отвечает: «Нет, я не пойду, мне там делать нечиво. И они втроем пошли и свернули на кладбище. И я как будто и не сплю»²¹².

Отцу до сорочин, т. е. до сорокового дня после смерти, снится его умерший сын, которого он спрашивает: «Хорошо ли ему?», а тот отвечает: «Очень хорошо. Кто неверующий, тот в огне, в огонь пихают его и по левой стороны идут, а кто крещеный, то идет по правой стороны». Из этого сна отец узнал, что его ребенок был крещен няней, благодаря чему и был спасен, т. к. после смерти его душа попала в рай²¹³. Представление о том, что рай находится в правой стороне, а ад — в левой в одинаковой мере известно староверам, и православным.

Образ рая в виде палаты, расположенной по правой руке, является во сне русской наставнице: ее отец лежит в подобной палате. Используемый грамотной староверкой термин для обозначения райского места однозначно указывает на литературный источник происхождения. «Милостивые входят во град и получают красоту полат и жилищ» — читаем в Житии Василия Нового. И далее. «Во обители святых» — «полаты различны, хитро и красно устроены». В уже приводимом видении Вассы Угарковой красота полат в жилищах праведных соотносима с неизреченной красотой самого рая.

Увидеть собственное посмертное место — дано не каждому²¹⁴. Один старик увидел его в летаргическом сне: «был дедушка, уснувший на 3 дня и 3 ночи; проснулся, рассказал свой сон жёнке и дочери: я свое местечко видал — три старичка, я — четвертый, я тут буду жить. После этого прожил недолго»²¹⁵.

К архетипическим образам видений относится лестница, ведущая в рай. Одна женщина «замерла и поднялась наверх, туда» (в рай. — О. Ф.). Ее встретила какая-то умершая родственница и, признав ее живой, строго велела: «Как вот ты пришла сюда, опускайся взад пятками» (по этой же лестнице, по которой та поднялась. — О. Ф.), иначе: «тебя поймают дома и утробят», если найдут здесь — «чтобы тебя здесь не нашли». По пробуждении, женщина оценила свой сон как явно вещий, полностью изменила свой образ жизни и отказалась от всего мирского: «сожгла все свое имение, и стала ходить в точёном платке — видно, умершая родственница так ей приказала»²¹⁶. Приведенный пример говорит о восприятии видения как руководства к действию. Уточнением подобной мотивации поведения является расшифровка образа лестницы в онтопсихологической практике, где «он обозначает ситуацию, которую человек не контролирует. Этот образ может быть связан с потребностью в дополнительных ресурсах для достижения специфической цели <...>»²¹⁷.

Можно предположить, что женщина, подобно девице Пелагее, в тексте видения, опубликованном И. М. Грицевской и А. В. Пигиным, прошла через некоторые воздушные мытарства, где ей было велено, вернувшись в мир, проститься «со своей матерью, сродниками, ближ-

ними и ярмарками, на которых ты любила гулять, принеси покаяние. А если не покаешься, то к той же лестницы будешь прикована во веки веков. <...> Девица сия после жила год без пищи и питья и сна и умерла в тот же самый день (когда ей было видение. — О. Ф.)»²¹⁸.

Из этих примеров, становится ясен и вероучительный смысл видений — призывание к чистому покаянию, для чего человеку дается возможность вернуться в мир живых²¹⁹.

Другой женщине, потомственной знахарке, ее мать рассказывала, что в рай необходимо подниматься по лестнице, и вот однажды ей приснилось, что она поднимается по этой — *большой, большой* лестнице, но дорогу ей преграждает *ольховая изгородь*, увитая хмелем. Дойдя до изгороди, которая находилась наверху лестницы, она *оттуда подхватила* (ср. с текстом видения Вассы, которая упала на землю и «прохватилась, аки от сна»).

Исследователь марийских ясновидящих В. Петров полагает, что свой дар они получали во время путешествий в мир мертвых, находясь в состоянии летаргического сна. «Их души бывают в мире мертвых, где им показывают судьбы душ умерших, наказания, ожидающие за грехи и, в заключение, они предстают перед богом или богами, которые, дав им дар, отпускают на землю»²²⁰. Пример подобного сна, приведенный автором, где названы судья, белые боги, сидящие справа от него и черные, сидящие слева; книга судьбы сновидицы с грехами и добродетельными поступками, лежащая перед судьей, на мой взгляд, однозначно основаны на христианских представлениях о частном суде. Названные мотивы нельзя причислить к собственно финно-угорскому или уральскому наследию, как это делает автор. Мои материалы о путешествиях на тот свет в состоянии замирания — т. е. летаргическом сне, имеют некоторую незавершенность, т. к. не совсем ясен смысл подобного перемещения души и возвращения назад, если при этом еще и не забывать о том, что рассказчицами выступали не обычные люди, а сновидицы. Незавершенность изложения и отсутствие полного толкования в карельской информации можно дополнить, как мне кажется, с помощью известных литературных обработок устных рассказов, распространенных в византийской, русской (российской) и западноевропейской традициях, из которых явствует, что в ходе подобного путешествия человек получает специальные знания, которыми пользуется, но никому не говорит об этом. Говоря об общей топике западно- и восточноевропейских видений, А. В. Пигин пишет: «Душа человека, руководимая ангелами или святыми, обзирает рай и ад, встречается там своих знакомых и родственников, получает различные сокровенные знания, часть из которых визионер после воскресения обязан сохранить в тайне»²²¹. С этим коррелируют приводившиеся ранее

явления во сне умерших, не имеющих право передавать знания живым. Стало быть, только *замирание* является способом получения подобных знаний или более полного раскрытия сновидческих способностей.

Общения с усопшими родственниками во сне чаще всего отмечают пограничность сновидений как перехода в инобытие. Сюжеты таких снов указывают на ошибки при захоронении и поминании — т. е. фиксируют несоблюдение обычая, незавершенность обряда или неточность ритуала. Это, как правило, происходит до сорокового дня после смерти.

А. М. Кулагина, 1910 г. р., рассказывала, что при захоронении ее маленькой дочери забыли *выкупить место* на кладбище — не бросили в могилу медные деньги и «во снах вижу — это гробик принесен на сельсоветскую улицу, положен на горушечку (где раньше стояла деревенская часовня. — О. Ф.) и лежит». Анна Михайловна поясняет: «выгоняет прочь» гроб с кладбища, а когда *купят местечко*, все хорошо будет. По совету своей сестры А. М. Кулагина *насовала* деньги сбоку под могильный холм²²². Другой сон приснился сыну, пришедшему на Троицу к могиле матери с бутылкой водки: мать обратилась к нему со словами — «кипяточком бы попоили, а то пришел с холодной водой»²²³. Сестра при обряде брата-самоубийцы одела ему на руку, как положено у староверов, *лестовку*, и он неоднократно являлся ей во сне с обидой: «Как я обидивши на тебя <...> зачем ты колокол (лестовка напоминает по форме колокольчик) мне дала. Теперь на всю жизнь этот колокол мешать будет»²²⁴. Из дальнейших сновидений сестра понимает, что он пребывает в аду, где лестовка для молитв неуместна.

Другие обстоятельства частого видения умершего во сне объясняются психологическим состоянием живого — сильной тоской, постоянными слезами, плачем, частым — т. е. неурочным хождением на кладбище. Таким образом обычно ведут себя женщины, похоронившие своих детей или мужей, в результате чего им начинает видеться, казаться, приходить любимый усопший²²⁵. Такого рода мифологических рассказов бытует большое число, и на вопрос, кто же приходит к живым, ответы одинаковы: *нечистая сила* = *pahazet, vägävät, черт*. В этих случаях необходимо сильно сквернословить, т. к. это «худой дух пришотца» и таким образом его можно изгнать, если это не помогает, то следует *отделявать* человека, иначе он вскоре последует на тот свет. Под *отделяванием* современные жители (карелы и русские) понимают совершение развернутого обряда у печи или на пороге избы (или другой «границы» жилого и нежилого пространства) с весьма архаичными текстами, манипуляциями и атрибутами, призванными изгнать *pahan'e*.

Наряду с перечисленными категориями видений, среди которых у тихвинских карел явно преобладали мистическо-христианского со-

держания и назначения, снящиеся предки, сородичи, будущие мужья и жены являются в снах как части гадательной мантики на зимние святки и накануне Иванова дня. Все архетипические образы и мотивы таких снов призваны предсказать испрашиваемое будущее. Нет ни одной пожилой женщины, которая не гадала бы в девичестве на сон о *суженом-ряженом* и не пыталась бы таким образом узнать свою судьбу.

«В святки гребень под подушку класть (надо. — О. Ф.) и говорить: „Суженый-ряженный, приходи расчесывать волосы“». *Знающая*, которая рассказывала об этом, «увидела мужчину со спины». Ей объяснили, что «долго ты с ним жить не будешь, он от тебя уйдет» — и действительно, скоро после этого выйдя замуж, она прожила с мужем всего 4,5 года, и он умер²²⁶. Приснившийся дом, колодец означали для толкующей сон девушки (реже гадали на сон молодые женщины) реальные дом и колодец ее будущей семьи, куда она выйдет замуж²²⁷. Вопросать о судьбе посредством сна девушкам было дозволено лишь в конкретные сакральные сроки: зимой после Рождества до Васильева дня, и после Васильева дня до Крещения, и в середине лета накануне Иванова дня — *ivana päivän'e*. Именно эти сны считались вещими и опасными. Одной девушке в святочном сне явился кто-то мохнатый, который стал мерещиться ей и наяву. *Мохнатым* на Новгородчине обычно называют черта, вот почему девушке пришлось идти к *знающей* (*tiedäjä*), чтобы избавиться от него²²⁸. Собственно говоря, из этого сновидения ясно, что гадающие о *суженом-ряженом* вопрошают *нечистого*. На следующее утро после гадания — «как встанешь, надо заменить: „чурáми на мен, чурáми на мен“, три разка надо сказать, так-то (т. е. без этих слов. — О. Ф.) страшно». Рассказывавшая об этом женщина пояснила, что, прося у чертей показать суженого, надо было потом не быть у них в долгу и предложить им обмен, в данном случае — словесный²²⁹. В предыдущей истории, видимо, этого не было сделано, поэтому *мохнатый* стал преследовать свою жертву. В украинском народном соннике нежелательный сон следовало рассказать, смотря в окно, — т. е. отпустить его²³⁰. Аналогичные приемы известны и у других народов²³¹.

Современная английская исследовательница Ф. Уигзелл, обратившись к опубликованным устным материалам по этнографии Ярославской губернии и гадательным книгам, издававшимся в России, задавалась целью установить зависимость народных толкований от переводной печатной литературы и наоборот. Сопоставляя имеющиеся в источниках символы и их интерпретации, исследовательница делает верное наблюдение: «Похоже, что существует некое общечеловеческое восприятие как тех знаков, которые могли иметь значение во сне, так и, в некоторых случаях, толкований этих знаков. Поскольку устная традиция не влияла на печатные сонники стандартного содержания,

то, с чем мы здесь сталкиваемся, есть результат общих для человечества психологических процессов» (разрядка моя. — О. Ф.)²³².

Исходя из этого, в числе вещих снов, которым не предшествуют специальные ритуальные действия, оказываются те же, охватывающие собой главные события земной человеческой жизни, что и в снах-гаданиях: рождение и всяческое прибавление в доме, семье, достатке; свадьба и счастье; несчастье, болезнь и смерть.

К первой из этих групп относятся и сны о кладах. Одним из мест кладов у тихвинских карел почитается средневековое кладбище — *volokan gošša* = роща у Волока. Во снах спящим являлся некий старичок, показывающий место клада и объясняющий условия, при которых его можно получить. Как правило, какое-либо из условий не соблюдается (обычно время и сохранение тайны) и клад не дается в руки — «не для всех идет».

Сюжеты и образы вещих снов высвечивают двойственность понятий и представлений о личной судьбе (*oža*) у карел; с одной стороны, судьба, как и смерть, непреложна и всеобща. Каждый человек живет согласно своей судьбе с момента зачатия; она неотвратима — «написана на роду» в случае и счастливой и несчастливой, злой судьбы. «У каждого человека — своя судьба. Судьба должна быть. Без судьбы ни один человек не проживет». / «От судьбы не уйдешь». Аналогичные идеи о невозможности избежать предсказанной судьбы или смерти известны русским, финнам²³³. При этом судьба как некая сущность идентифицируется человеком с самим собой (счастливый/несчастливый человек) и представляет субъективное бытие человека, определяемое серией его поступков и поведения, но не свободой выбора. «Человек нарождаецца, вся судьба написана»; «в какое время умереть»; «кому задавицца, кому утонуть, все»; «ничего изменить нельзя» — так говорила и наставница Ирибабка. Рассказывают о девушке, которой накануне ее свадьбы приснился *старичок*, предупредивший — «утонешь в колодец». Проснувшись, девушка пересказала сон отцу; он забил колодец досками, но «она все равно упала на колодец и умерла»²³⁴.

С другой стороны, в понятии о судьбе очень ярко проявляются представления о ней как о божественной предопределенности: «Судьба от Бога»/ «Это от Бога дано, у кого, где судьба». Высокая степень личной ответственности перед Богом, характерная для староверов, ограничивала архаическое понятие судьбы и повышала духовное осознание стояния человека перед Господом, перекрывала *долю, участь, удачу, счастье*, таковы синонимы карельского слова *oža* — 'судьба', христианским провидением, Божьим промыслом. Но отмечу, что и в конце XX в. вера в божественное провидение не вытеснила полностью более архаичной по происхождению веры в судьбу. К такому

же выводу приходит на основании изучения судьбы в русском фольклоре С. Е. Никитина. «Русские фольклорные тексты причудливо соединили в себе языческие представления о доле — участи, прирожденной и не имеющей отношения к справедливости, и христианские идеи Божьего суда, воплощающего высшую правду и высшую справедливость»²³⁵.

Провидческий дар был дарован, наряду с местными пророками, о которых уже писалось ранее, неким ясновидицам и *милостяшкам* — нищим Христа ради (*rakkuajat*). Во многих местных быличках они выступают в роли провидцев личных судеб и, как правило, сообщают конкретное время и обстоятельства смерти.

Истории такого рода широко известны. В дом с новорожденным ребенком («в зыбке катается») зашел чужой человек — *старичок*. Посмотрев на ребенка, он отозвал в сторону отца и предупредил, что когда ему исполнится 5 лет, 5 месяцев и даже назвал точное число и время, он погибнет — «в колодеце утонет». Отец заколотил колодец, но ребенок в назначенный срок был найден лежащим на крышке колодца мертвым. Образ колодца принадлежит к архетипическим — общим для видений и гаданий²³⁶, в которых проступает амбивалентный характер образа: вода колодца имеет и живительную и мертвящую силу. Выше уже приводился пример гадания на сон, в котором девушке приснился колодец того дома, куда она вышла замуж; в аналогичных финских гаданиях в Иванову ночь увидеть во сне колодец, прорубь или источник означает узнавание своей будущей судьбы²³⁷. Практика онтопсихологии предлагает ту же позитивно-негативную оценку образа²³⁸. В другой быличке *старичок-милостяшка* посоветовал повитухе, отправляющейся принимать роды, посмотреть на обратном пути в окно того дома, где был новорожденный. На вопрос об увиденном женщина ответила, что ей привиделся повесившийся парень 18–20 лет. *Старичок* просил никому не рассказывать об этом. Когда же юноше, родившемуся в ту ночь, исполнилось 18 лет, он повесился, не получив согласия матери на брак²³⁹.

Близкий метафорический смысл содержится в финских быличках о заглядывании в окно в рождественскую ночь, когда увидеть кого-нибудь из присутствующих без головы означает смерть²⁴⁰. В. И. Даль приводит русскую народную примету: «Если ребенок умирает, то подать его нищенке Христа ради в окно; коли та, ничего не зная, примет его, помолится и посидит под избой, то будет жив»²⁴¹.

«Милостяшки» (*rakkuajat*), в основном старики, знающие смертный час, вызывали у крестьян страх. Не случайно в быличках о порче молодоженов в качестве колдуна иногда фигурирует этот чужой — *шатающийся человек, милостяшка*, имени которого никто не знает.

Функция нищих как видящих смерть и, стало быть, ее вестников, посредников между смертью и человеком подчеркнута наряду с безымянностью, половозрастной нейтральностью и приближенностью к смерти, безродностью и бездомностью. Выявленная функция отнюдь не была единственной и главной. *Милостяшки* — прежде всего Божьи люди, одни из них были великолепными исполнителями и хранителями духовных стихов (напомню о Ларионе Кореляке, нищенствовавшем в Валдайском уезде Новгородской губернии), другие — рассказчиками историй о чудесах и явлениях святых, об исцелении верующих и наказании грешников и т. п. Их хождения по святым местам, как ограниченных ближайшей округой, так и, напротив, очень широких, — неотъемлемая черта образа жизни нищих во Христе вызвала почтение и уважение. В числе нищих были и старообрядцы, благодаря которым сохранялось и поддерживалось конфессиональное и, прежде всего, молитвенное пространство. Крестьяне, обращаясь с просьбами о молитве, покупке свечей, иконок и др., перепоручали им роль молитвенников и ходатаев перед Богом. Нищелюбие и странноприимничество у староверов, как и православных соседей, почиталось добродетелью, способствующей спасению души. И, напротив, в видении девицы Пелагеи, которое отчасти цитировалось выше, сообщается о наказании тех, кто при жизни «ласково принимали странных и друзей, а на сердца истинной приязни не имели. Обеды им обещали, а думали, как бы проводить без обеда. Или, когда убогий попросит милостыню, им не хотелось подать куска хлеба»²⁴².

Нищих и странников, приходящих на праздник Воздвижения Креста в карельской старообрядческой деревне Толсть, кормила старейшая местная семья, накрывая для них столы прямо на улице. В единоверческой деревне Селище *милостяшки* нашли себе приют, заселив один конец деревни.

Нищенство было уделом не только одиноких старых людей. Мария Кондратьевна Кириллова, 1926 г. р. из карельской деревни Моклаково, в три года осталась сиротой. С 5 лет, вместе со своим старшим братом, которому исполнилось тогда 12 лет, и 10-летней сестрой они стали *милостяшками* и жили, прося подавание, несколько лет. Марии Кондратьевне не пришлось учиться, с 12 лет уже работала в колхозе. Не удалось ей создать свою семью, и лишь будучи пожилым человеком она вышла замуж за своего сверстника и переехала к нему в Селище. М. К. Кириллова обладает хорошей фольклорной памятью; особое место в ее багаже занимают поминальные плачи, что определено во многом сиротской и нищенской долей. *Голосить* научилась сама, «чужого человека не плачу, только своим» — поясняла Мария Кондратьевна. «Когда умрет, свои дак голосят, кому жалко, горезно». Прчитания

тили» с помощью колдуна. Однажды он пришел к ней со словами: «„Шура, знаешь, ведь я тебя не вижу, голос — твой. Пока на работе рвусь (к тебе. — О. Ф.), а приду, ты как черная змея выешься“. Вот как ему сделали». На это ответила она так: «Господи, бери ты (замуж. — О. Ф.) кого навидишь». Ее убеждали обратиться к тому, кто бы *отговорил* парня от *порчи* (rikoš), но она отвергла такой путь, считая греховным обращение к колдуну: «грех на душу брать не буду, никогда никого не искала (имеется в виду колдун. — О. Ф.), чтобы хозяина хорошего нашли». Степан и после своей женитьбы на женщине, которую не любил, пытался встретиться с Александрой Дмитриевной, особенно после рождения у нее сына, но она отказала ему в каких-либо отношениях. «Была грешна один раз, больше не буду» и обет свой сдержала. Думается, что для молодой женщины, оставшейся одной в 21 год с ребенком на руках, это было серьезное нравственное испытание. «Ведь молодая была, — вспоминает А. Д. Никитина, — вечером гармошка играет, девки гуляют, я охотница была плясать». Она отпрашивалась у матери и та всякий раз ей напоминала: «Гуляй, да ум не потеряй»²⁴⁸.

Будучи уже зрелой женщиной, первый раз вышла замуж, за вдовца с шестью детьми — «пожалела детей, но жили хорошо». Вслед за своим мужем, украинцем из Павлодарского края, Александра Дмитриевна уехала в Казахстан. Ее брак с «чужим» уже не был удивительным, т. к. с 1950-х гг. подобные браки, хотя и не одобрялись старшими, но стали реальностью. Через год после смерти мужа она вернулась в родные места и вышла второй раз замуж за вдовца, русского, бывшего пастуха, очень уговаривавшего ее. Александра Дмитриевна признается, что опять пожалела детей-сирот, но мужа своего не любит и не уважает, и будучи человеком самостоятельным, не терпящим унижений, устранила его из своей жизни, хотя живут они в одном доме.

С детства ее лучшей подругой осталась та, с которой они вместе учились у Матрены Григорьевны в моленном доме. Она *сошла* в старую веру по старости, хотя муж ее был еще жив; исполняет в общине свои скромные обязательства — шьет *листофки* и обладает, как и Александра Дмитриевна, сновидческим даром. Пример подруги не впечатляет бабу Шуру, она не считает должным *сойти* в веру по старости, очень критически относится к современным *книжницам*, сравнивая их с прежними, да и тех не очень жалует.

В наследство от своей матери А. Д. Никитина получила знахарские знания. Умеет, по ее словам, лечить детские болезни — грыжи, полуночницу и др., о которых она не захотела говорить, ссылаясь на то, что сама еще лечит людей, а если *перескажет* тексты заговоров, то у нее *памяти* не будет. Мать заговаривала по-карельски (русского не знала), но Александра Дмитриевна говорит русские слова. На вопрос, имеет

ли болезнь какой-либо видимый облик, после некоторых рассуждений она склоняется к мысли о том, что это баба, и поясняет на примере *полуночницы*. Для лечения ребенка, который плачет полночи — либо с ночи, либо под утро (вариант «заря-заряница», о чем Александра Дмитриевна не говорила), нужно *кинуть* под *зыпку* (люльку. — О. Ф.) каких-нибудь игрушек или ложку, или веник и сильно выругаться «матюгом на полуночницу, на, играй, а ребенка не хватай»²⁴⁹. За свое лечение, согласно обычаю, денег не берет; мать наказывала, что люди могут отблагодарить подарком, пожеланием здоровья, молитвой.

Весьма отчетливы представления Александры Дмитриевны о нечистой силе — *чертях* (pahazet, bukazet, šiškot), которых вопрошали во время святочных гаданий. Будучи бесстрашной, А. Д. Никитина предпочитала один из самых рискованных видов гаданий: хождение на *кресты* — перекресток дорог — *слушать суженого-ряженого*. Существовало представление об особой опасности перекрестка, где нечистая сила подстерегала человека и могла в него вселиться, поэтому на перекрестках ставили кресты, часовенки и проходившие мимо крестились и молились²⁵⁰. Согласно выводам А. Менегетти, перекресток (или две параллельные дороги) означают ситуацию как неестественную, указывающую «на незащищенность, нерешительность, заблуждение, начало совершения ошибки»²⁵¹. Для вопрошения чертей число гадающих должно было быть *нечетно*, случалось, что для этого брали с собой ножик или вилку. Собравшись на перекрестке в 12 часов ночи, очерчивали вокруг гадающих принесенной из дома лучиной круг. Однажды, вспоминала Александра Дмитриевна, слышали колокольчик не с той стороны, где жил жених гадавшей, и, испугавшись («Чур, чур, аминь. Хватит»), бросились бежать — «ноги по дороге, боялись, что задавят черти». Дома кто ведро, кто подойник на голову одел, зная, что черти будут бить по голове, и на печку залезли²⁵². Чертей звали и когда смотрели в зеркало в подполе *пустой* (нежилой. — О. Ф.) избы, и когда мели пол *в кресты* — с угла в угол, и относили мусор в подоле *под застрех* недостроенного дома, бани или риги — «кричишь этих чертей, от баен, от риг».

По словам Александры Дмитриевны, pahazet выглядели как люди — мужчины и женщины, но *настоящие* люди — это *русалки*, которые «с воды выходят». Она видела их несколько раз. Объясняли, что необходимо русалке быстро накинуть на шею свой крестик, тогда «она бы человеком настоящим стала».

Вот одна из таких встреч. А. Д. Никитина была на празднике *Изосима* в деревне Курята и засиделась в гостях допоздна. Когда вышла «месяц-то печет, светло — хорошо идти. Подошла к мосту, а на перилах сидит русалка — голая и чешет волосы, такие длинные, черные. Александра Дмитриевна, решив, что это человек, говорит: „Господи, поми-

луй. Вот хорошо, кто-то меня дожидает". Как она брызнулась туда, назад в воду... от испуга волосы шапкой встали, а, говорят, нельзя ворочаться — хоть чудится, надо идти, куда шел»²⁵³.

Приведенный рассказ интересен еще и тем, что представляет собой прекрасный образчик русской речи современной карелки, отлично владеющей чужим словом, чувствующей самые тонкие его нюансы. Языковые способности А. Д. Никитиной, хорошая память, пытливый ум, сильно развитая интуиция определили ту сферу народных знаний, в которых наиболее ярко проявился индивидуализм и интеллектуальные данные ее типа личности — эзотерические слова = знания (*t'iedäjä*), причитания ('плакать голосом' — *jiänellä it'k'ijä*) и сновидения ('разгадывающая сны' — *arguall'a un'iloida*). Последнее стало для нее самым своеобразным способом приближения к потаенному; в ее снах являются владельцы кладов — предки, умерший местный пророк Федор Рыжий и сородичи, раскрывающие ей судьбы живых и усопших. Видимо, именно это дает Александры Дмитриевне право говорить, что в рай после смерти попадают только дети, остальные его не заслуживают по своей греховности. На вопрос о месте посмертного пребывания души ее брата, повесившегося из-за неизлечимой болезни, она рассказывает один из своих снов, в которых брат ей являлся. Во сне брат принес ей две колбасины со словами: «Ты ешь, а мне там дают как лошади — овес и сено; меня кормят как скотину/как лошадей, так и меня». После этого Александра Дмитриевна увидела лошадь, «такая высокунная», а как поехал (некто. — О. Ф.) на ней, так *искры* (из-под копыт. — О. Ф.). Образ самоубийцы и сюжет соответствуют широко распространенным представлениям о том, что *задавившиеся* на том свете становятся лошадьми/конями, на которых ездят/возят что-либо черти. Былички с подобным сюжетом известны до сих пор.

Скептическое отношение к «сдаче грехов» как возможности их искупления в свое время привели Александру Дмитриевну к чрезвычайно опасной для верующего человека мысли о необязательности исповедания и покаяния. Отсюда недалеко и до сомнения в вечности души, ведь снящиеся ей сородичи — это черти, смертная сила — *vägävät*. Неудивительно было услышать от нее о том, что душа есть и у скотины — «скотина тоже человек» (т. е. тоже живая. — О. Ф.).

Живя по принципу оправдания верой, Александра Дмитриевна со всей очевидностью реализовала его в конце жизни, став *часовницей* в православной русской деревне. Какие-то сомнения посетили ее, когда прежняя хранительница часовни передала ей перед смертью ключи и просила взять на себя эту роль. Она спрашивала об этом священника в церкви Петра и Павла в Сомино, и тот освободил ее от сомнений, позволив следить за часовней. Приходя в часовню, А. Д. Никитина

молится по-своему и крестится двуперстно, о чем не знали даже близкие ей люди. Таким образом, староверка по рождению сама пришла в официальную церковь. Уместными в данном случае будут слова: «В одном поступке могут сочетаться два поступка: один совершенный по/против людских обычаев в русле позитивного права, другой в душе человека как его осознанное суждение о себе самом, как концепт его судьбы»²⁵⁴.

В иерархии социального лидерства общины от возглавлявших ее *отце* и *книжниц*, как адептов богоустроенного миропорядка и религиозно-аскетического поведения, до их прямых антагонистов — *колдунов*, переходное положение занимали наряду с *милостягами*-нищими ясновидицы и знахарки. В жизни, как мы убедились на примере *видящей* сны Александры Дмитриевны, происходило совмещение близких сфер знания и, соответственно, типов лидерства, очевидно одно — все они, за исключением колдунов, были глубоко верующими людьми.

Деятельность колдунов и знахарок, ощущавших себя частицей природного и космоциального круговорота жизни-смерти, была направлена на контакт с «чужим» миром для обеспечения потребностей общины и ее членов. Их знания неотторжимы от целостной системы коллективных народных знаний.

Общение с современными карельскими и русскими *знающими* дает картину универсальных и очень устойчивых представлений о духах болезней, причинах их *вхождения/вступления* в человека/животное, о пантеоне низших мифологических персонажей, о способах поддержания необходимого равновесия между человеком, его семьей, благополучием, здоровьем и всем, что *портит*. Пребывание на границе миров естественного и сверхъестественного наделяет их прозорливостью, определенной посвященностью, осознается как долг, служение людям и Господу.

Контакты знающих с «чужим», но таким близким миром носили вынужденный, и потому греховный характер, что подчеркивалось на уровне групповой оценки. В качестве примера дифференцированного отношения к исполнителям одного и того же по сути обряда вызова нечистой силы для испрашивания судьбы назову *хождение на кресты*. Как святочные гадания девушек о суженом-ряженом, оно считалось одним из самых греховных, обязывающих к очищению в Крещенской Иордани (*orderi, avando*). Не менее опасным оно было и для знахарок, узнававших о судьбе (жизни и смерти) людей и скота, которых в силу разных обстоятельств «лес держит/водит». Вот как рассказывает о подобном *пытании* дочь одной из известных русских знахарок, перенявшая многие магические приемы и знания. «Мама умела лечить, у ней даже гипноз был. Она искала скотину, людей, ходила на кресты с соломой; берет хлеба горбочек, крупы, копейку и в 12 часов ночи идет;

на 4 стороны поклонится: копейку и хлеб бросала через левое плечо, а крупу — на 4 стороны, и „амин“ говорила — это она плотит (нечистой силе. — О. Ф.), поклонится и зовет каких надо, ожидает ответа; лес будет шуметь, значит скотина жива». Получив такой ответ, она обычно говорила хозяйке потерявшейся коровы, овцы, свиньи — не ходи, не ищи, «тебе сообщат»²⁵⁵.

Спектр приемов профилактической, лечебной, любовной, аграрной, промысловой магии был довольно широк, и можно предположить, что современные *знающие* являются хранительницами уходящих, но в прошлом общеизвестных коллективных эзотерических знаний. Это знание причинно-следственных связей, пространственно-временных границ, этических норм общения между миром Человека и Природы, миром «своим = домашним» и «чужим = лесным» и т. п. Позволю себе лишь небольшой перечень из практики ежедневной крестьянской жизни, потаенно-предохранительный смысл которой был известен не каждому: зарывать пастушеский *обход* около воды; снимать землю с копыт купленной коровы, втыкать можжевелевую ветку за притолоку двери, сажать куриц внутри круга в Пасху, выносить больного ребенка к окну, сливать воду через дверную скобу, не ставить хлев на том месте, где рос тополь, заливать пожар молоком черной коровы, не убивать змею возле дома и в доме, и многое другое, что исполнялось уже только *знающими* (tied'äjät).

У каждой из них (а это в основном женщины) — своя специализация, свой круг знаний и заговоров — *стишков*. (Употребляемый в новгородских говорах термин «стих» зафиксирован в делах о колдовстве с XVII в.²⁵⁶) Одни умели *кусать грыжу* различными способами, останавливать и пускать *черную кровь*, *пускать килу*, другие *все умели*: «и развести и свести семью», *пытались* — искали людей и скот, попавших на худой след (paha jälgi), лечили от *призора* (šuudelieččoo/šuu-deluš), от полуночницы (üönit'ett'äjä), *доспешки* = *призора* скотины, желтухи, *колотья*, *волоса* и др., знали и «давали» пастушеские *обходы* — и слова и тексты²⁵⁷. В частности рассказывают, что полученный *обход* пастух закапывал в *мурашевник*, чтобы «только никто не кринул» (тронул, сдвинул. — О. Ф.), в противном случае персонифицированный образ *обхода* мог неожиданно появиться в лесу перед стадом и так испугать скотину, что ее было трудно собрать. *Знающие* учили пастухов *распускать* наговоренный пояс, «чтобы скотина разбрелась», и опоясываться вечером, чтобы собирать стадо и вести в деревню. Любопытно было услышать от одного бывшего пастуха, что в таких случаях говорили: это не пастух, а «Бог пасет»²⁵⁸. Число *знающих* и сейчас достаточно велико, по две–три женщины в каждой деревне. В 1930-е гг., когда нарушилась прежняя замкнутость старообрядческой

общины, начался обмен заговорами и обучение русских у карел и наоборот, а тем самым и формирование локального фонда заговоров, в котором сейчас преобладают тексты на русском языке. Сопоставление карельского и русского материалов представляет безусловный интерес, более того, может быть темой специального изучения с позиции историко-сравнительного анализа традиций народной медицины. Ограничусь несколькими примерами.

Стишкам от грыжи и золотухи на русском языке Антонину Ефимовну научила *знающая* карелка с хутора Иванцево. Вот первый из них:

«Раб(а) Божий(ья) [имя больного] встает благословясь, идет из дверей в двери, переезжает из ворот в ворота, идет в чистое поле. В поле есть синее море, в море есть щука с острым зубом. Она кусает грыжу, перекусает грыжу, кусает верхову, кусает нутрянку, кусает костянку. У раба(ы) Божия(й) [имя больного], чтобы не болело, чтобы не щемело. Аминь».

По словам Антонины Ефимовны, заговор читается три раза, после каждого *нашептывания* необходимо покусать грыжу²⁵⁹.

Мария Николаевна — потомственная русская знахарка, научилась заговаривать грыжу от своей матери — «это у мамы научено»²⁶⁰. «Не грызи, грыжа, не грызи, провальня. Грызи белую березу, осину проклятую, горячий камень. Как печка-матка сохнет, так и ты засохни. Не пивши, не евши натошак съем нутрянку, костянку, верховую. Не щеми, не боли. Во веки веков. Аминь».

Эти *стишки* читаются два раза, а «под последки» — другой: «Щемоту, ломоту на чисто болото, на сухи дерева. Не щеми, не боли, у раба Божия [имя больного] зарости. Костяная, верховая, нутряная грыжа, грызи пень и колоду скрипучего дерева. У раба Божия [имя больного] зарости».

Успешно лечили tied'äjät, такую распространенную болезнь новорожденных, как üönit'ett'äjä — *бессонница, заряница, полуночная улита* (фин. yöitkettäjä) — «полный месяц ревет» ребенок — плачет, ночью не спит — этого нельзя допустить, т. к. будет грыжа. Существовало несколько способов лечения; одним из самых действенных у карел и русских считалось «сор мести» из углов избы под люльку, сопровождая это громкой бранью — «из души в душу матиться». После чего отец или мать клали под матицу сделанные из лучинок соху (для мальчика) или прялку «как настоящую» с куделью (для девочки), обращаясь с формульной фразой к духу болезни: «На тебе прялочку, пряди, хоть играй, хоть что, забавляйся. Пусть ребенок спит» (или «А ребенка не трогай»). «Üönit'ett'äjä, na sülla adrane i künne, a lapši lanna spokane» («Полуночница, на тебе соху — играй, а ребенка оставь в покое»)²⁶¹.

Призор, сглаз (šuudeluš) — бывает и с людьми и со скотом. Русская знахарка Мария Николаевна объясняла, что это связано с неурочным временем — «такое время, такой час приходит, что можно сглазить»;

виновником может оказаться любой человек. Но обычно это человек с плохим глазом (*paaha silmä*), *плохой человек* (*paaha ihmina*). В ряде случаев призор связывали напрямую с нечистой силой (*pahanoista*).

Из способов лечения *omahine* — *своя болезнь* ²⁶² (эпилепсия. — О. Ф.), наиболее развернутая информация о которой была получена у карел, опишу наиболее эффективный.

Omahine — «очень плохая боль, вроде припадка. Человек может жить и не знать, что у него *omahine*, но когда он умирает, то у него чернеет спина». Если болезнь замечали в детстве, то одним из кардинальных способов лечения считался тот, который и до сих пор хорошо известен *знающим* — крест-накрест срезают ногти на руках и ногах и волосы над ушами, лбом и затылком больного ребенка, скатывают их с воском — *vaaha* (текст читается про себя) и получившиеся катыши вкладывают в отверстие, сделанное в косяке двери, с той стороны, куда она открывается, на уровне роста ребенка, при этом произносят вслух текст: «Колати, не заколати, кибузи и болезни, раба божья (имярек)». Отверстие закрывали деревянной затычкой, и когда ребенок перерос его, то считалось, что он выздоровеет ²⁶³.

Приобщение *знающих* к таинствам происходило в детстве. Так, одна из них рассказывала, что *стишкам* ее научила одна пожилая женщина, посадив при этом на подол своей *ферязи* (сарафан. — О. Ф.) ²⁶⁴. Большинство были родом из семей *знающих*, преемственность осуществлялась путем передачи от старших к младшим; некоторые отказывались говорить тексты заговоров на том основании, что в этом случае «силы не будет у *стишков*»; «ничего у нее (самой *знающей*. — О. Ф.) не будет получаться», а ей еще хочется «людей счастливыми сделать» ²⁶⁵.

Основным условием выздоровления человека, по мнению знахарок, является некое сходство *по крови*: «иным помогает — это значит моя кровь подходит», т. к. только в этом случае «питание разойдется по крови» ²⁶⁶. Каждая *знающая* чувствует = знает, сможет или не сможет помочь больному. Лечение носит по преимуществу психотерапевтический характер; залог успеха — в интуитивно осознаваемых и обоюдных чувствах близости, симпатии.

Знающий имеет *силу*, характер которой зависит от личного опыта и установок человека, обращающегося к *t'ied'äjät*, степени его доверия (*веры*), а также от отношения коллектива. Местные карелы (и русские) абсолютно убеждены в богоугодности знахарского дела. «Это ведь ни к худому, не завораживаю, а помогаю людям»; «Это ни к плохому, а хорошему»; «добро делать»; «людей счастливыми делать» ²⁶⁷ — так оценивают свою деятельность сами *знающие*, уверенные в том, что их способности получены от Бога. Вот почему во время своих *попыток* они никогда не снимают крестов: «На кресты (перекресток дорог. — О. Ф.) ходила

с крестом, у ней Боженька с собой, она божественное все»; не берут за свою помощь денег — «те, кто берет деньги, то нахалы, Господу Богу грешат»; позволено дарить платки, конфеты, но главным считалась устная благодарность — «Скажи, дай Бог здоровья»; не обязательным был и акт передачи знаний перед смертью — «это ведь не черти, что обязательно (передавать. — О. Ф.)» ²⁶⁸. Подобная оценка деятельности знахарок существовала и в прошлом. В. И. Даль отмечал, что русский «знахарь, согласно поверью, может ходить во страхе Божиим и прибегать к помощи креста и молитвы» ²⁶⁹.

Сочетание «тайного знания» с богоугодным поведением — своего рода компенсация и уравнивание, необходимое для регулирования отношения старообрядческой общины к людям со статусом *знающих*. Обращение к нечистой силе, соотношение с ней — с одной стороны, и обращение к Господу — с другой, — традиционная модель поведения любой знахарки. Многие из них были известны своим высоконравственным образом жизни, религиозной грамотностью; среди современных преобладают знатоки местной истории, фольклора, обрядовой культуры, есть среди них *книжницы*, *часовницы*. Об известных *t'ied'äjät* говорят с явным уважением, что свидетельствует об их высоком социальном статусе. Эзотерические знания позволяют глубже проникать в суть размышлений о душе, судьбе, долге и, будучи включенными в их религиозное сознание, наполняются живым, пульсирующим содержанием. По сути, роль *знающих*, их место в общине, приближены к роли *богомол*, сопряжены с ними функционально. Запреты, которые существовали и для *знающих*, были направлены, как и у *книжниц*, на максимально полное выполнение своих ритуальных функций (лечить грыжу натошак, заговаривать воду, соль в полном одиночестве и многое др.).

«Многие заговоры, — пишет В. И. Даль, — читаются натошак на пороге, в чистом поле, лицом к востоку, на ущерб луны по легким дням (вторник, среда, суббота), или наоборот, по черным дням...» ²⁷⁰. Исследовательница северорусских лечебных и профилактических обрядов Н. Е. Грысык выделила календарную зависимость в деятельности знахарок: «шептать слова» в Пасху и Рождество считалось грехом; только в Великий Четверг «брали на реке воду для того, чтобы в течение года лечить коров, у которых закрыто молоко» ²⁷¹.

От образа собирательного перейду к конкретному. Пелагея Михайловна Зверева (1903/8–1985 гг.), в девичестве Зигинова, родилась на хуторе Косогоры, замуж вышла в деревню Коростылево, где была последней староверкой. Пелагея Михайловна умела читать книги, несколько книг было у нее дома (она завещала их своей родственнице, живущей ныне в Вологодской области), крестила детей, участвовала в поминальных службах, на Пасху ходила в моленный дом деревни Логиново

к А. Д. Федоровской *Христа петь*. Шила *листовки* и делала восковые свечи. Близкими ей людьми были староверки из деревень Городок, Толсть, Утlikово, *встречалась* Пелагея Михайловна и со старушками из Ефимовской — *ездил туда* ²⁷². Рассказывают, что научилась она лекарским приемам и заговорам у одной женщины «с той же зверевской породы», которая не знала ни одной молитвы, хотя «память у нее была очень хорошая, видно она не хотела их знать» ²⁷³. Тетя Поля, как называли ее односельчане, лечила от укуса *гада* (*mado*) коров, останавливала кровь, лечила от *призора*, *волоса*; знала лекарственные свойства трав и магические — воды, камней; места, времени и обстоятельств лечения. Так, грыжу заговаривала натошак; от *порчи* лечила в бане, заговаривала воду на печи, «чтоб никто не видел и не слышал». Умела П. М. Зверева снимать опухоли, вправлять вывихи — «потрет эту ногу (руку), ниточку завяжет, узлы какие-то сделает и пройдет». Место вывиха она обвязывала шерстяной ниткой с 9 узелками; при завязывании первого узла говорила — *hüväshta* («к хорошему»), второго — *pašašta* («к плохому»), последний узел совпадал со словами «к хорошему». Аналогичный прием известен в Карелии ²⁷⁴. Основным источником знаний Пелагеи Михайловны было слово = знание. Перед смертью она продиктовала некоторые из *стишков* старшей внучке, объяснив, что нельзя учить среднего ребенка в семье. Тексты записаны на русском и карельском языках (кириллицей) ²⁷⁵.

«На удой». «Благодарная волна твоя. Вот тебе подарок от меня. А за это ты мне пошли струйку молока. Во веки веков. Аминь». Заговор произносился у шестка печи, шепотом, трижды.

«От всего» (текст воспроизводится по оригиналу).

«Лога раннашша оне кюлю, кюлюшша мушта кюуга, мушошша кюу-гошша истух валги тюттё пюхку и пухаштах нечести, кайкишта паганушто золатухах шюхюштах грызистех вилух кужой вилуй куйвай харакка. Во веки веков. Аминь». («Около лужи есть баня, в бане — черная печка, на черной печке сидит белая девка. Подметаёт и чистит от нечистей, всех поганных, золотух, чесоток, выгрызов, грыж, сухоток...»).

Некая причастность к книге и апокрифическим молитвам чувствуется в двух других заговорных текстах, полных аналогов которым пока не было найдено в местной традиции.

«От гада». «Стану я раба Полагея утром благославляясь, войду пере-крестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота в чистое поле. В чистом поле синее море, в этом море есть большой камень, под этим камнем есть большая нора, в этой норе есть черный гад, серый гад, медяница, веретенница, красный гад. Выходите все гады из этой норы. Если вы не выйдете, то станет Иван Богослов на океанскую гору, затрубит в золотую трубу. Если вы не выйдете он вас обожжет, миллиардой зальет».

«От призора». «От встретившего, от поперебившего, от говорившего, от призывавшего, от сероглазого, от белоглазого, от всяких скверных глаз. Избави Господи, помоги Господи. Святая водичка-матушка, спаси, сохрани моего младенца рабы Божьей [имя больной]. Не шипела, не шумела, в жилах, не в жилья, не внутри, не в крови, не в костях. Во веки веков. Аминь».

Хоронили П. М. Звереву, как и полагается согласно старообрядческим правилам: поминание и погребение по полному чину, выполнявшемуся только «для истинно верующих людей» ²⁷⁶.

Сверстница П. М. Зверевой — уже упоминавшаяся Анна Михайловна Кулагина (1910 г. р.), в девичестве Забелинская, родом из старообрядческой деревни Дубровка. Ее отец был уроженцем деревни Забелино, с этим связано происхождение фамилии, а мать — русской. Себя Анна Михайловна считает карелкой, по-русски говорит с определенными затруднениями. В детстве и отрочестве посещала моленный дом Биринных в соседней деревне Новинка, особенно в *Вербную субботу* и на *Пасху*: «возьмем вербочку, насередке зажжем свечку, стояли и молились». Обладая хорошей памятью и слухом, Анна Михайловна выучилась богослужебному пению у некоей Матюшихи.

С возрастом, став *мирской*, в 1930-е гг. чаще ходила в моленную деревню Моклаково, т. к. в деревне Новинка/Дубровка (?) «мирским не давали молица». В браке родила четырех детей, из них двое умерло в детстве, один взрослый сын был убит около 30 лет назад, и тогда она приняла решение — *перешла* в старую веру. Обряд *схождения* в веру совершали трое *книжниц* — *тетя Поля* и *тетя Шура* Биринны и *сватьяшка тетя Наташа*. Первые — «оны на берегу» ручья стояли и «читали книжечку божественную», где «по-христиански писано», а третья зашла вместе с Анной Михайловной в ручей и трижды окунала ее в воду головой (Черный ручей — *mušta oja*, где происходило перекрещивание, весьма неглубок и потому в нем невозможно совершить полное погружение. — О. Ф.). Согласно уставу, А. М. Кулагина разделась донага, а после перекрещивания одела приготовленные заранее новые платье, пояс, крестик нательный — *все свежее*. Живя в семье своего единственного сына, она, как и положено староверке, ест из отдельной посуды. С трудом вспомнила, что раньше такие чашки и ложки называли *карельскими*. На вопрос о постничанье отвечает, что она «век ела», т. е. посты не соблюдала, поэтому у нее «столько греха». Как и положено пожилому человеку, у нее приготовлена смертная одежда: «сошила узелок», в котором *боженька* (иконка. — О. Ф.), пояс, *лиstoffка* черная (согласно традиции должна быть белая. — О. Ф.), нижнее белье, платок белый, *платьё белое*, свечки; сожалеет, что не умеет шить саван, хотя ткань — *колинкор* — припасена.

Весьма скупо отвечает Анна Михайловна на вопросы о посмертной судьбе души. По ее мнению, «Господь Бог определяет куда положат» душу самоубийцы. «Куды нас положат?»²⁷⁷. Посмеиваясь, продолжает: «Куда идем, там без нас руководят» // «Когда туды попадем, тогда и узнаем», до этого «нам не велено и знать». Так же четко понимание того, что человек не ведает своей судьбы и не человеческого ума это дело. Душа покидает тело как только «холодной человек делаёцца». А. М. Кулагина солидарна со сновидицей Александрой Дмитриевной о наличии души у скотины — ведь она тоже *вздыхает* и о возможности молиться вне дома, например у деревьев и на солнце, т. к. «Господь Бог увидит и услышит»²⁷⁸. Каждое утро и вечер А. М. Кулагина молится с лестовкой, кладет начало «Боже милостивый, буди мне грешные. Создай нам Господи. Без числа согрешила я, грешная, прости Христа ради», затем читает «Достойно» (тексты этой и последующих молитв приводились выше), «Богородица Дева радуйся», «Отче наш».

Она прибегает к молитве и когда бывает на похоронах, чтобы покойник не приходил, и когда сняты умершие — «помяну в молитве и все благополучно»²⁷⁹. Но в первом случае молитва органично сочетается со *стишками* — заговором. Текстом этого заговора делится охотно — *желаете* расскажу: «Иван-спаситель, Иван-помогитель, спаси нашу избушку, все четыре угла. Закрой все дырочки, заткни все шилочки. Во веки веков. Аминь». Этот *стишок* трижды произносят стоя у входной двери изнутри избы и *держась за скотку* (ручку. — О. Ф.). После этого следует обратиться к Господу: «Благослови Христос» и *начало положу*, «меня никто не пугал» — завершает А. М. Кулагина. Обратное, на ее взгляд, может произойти, когда «ни знаишь ничаво», и рассказывает быличку об умершей матери, пришедшей ночью к своей дочери — «матка умерла и такая пришла — чурка холодная. Дефка испугалась и потом в другом дому и ночевала»²⁸⁰.

Тексты заговоров, которыми пользуется Анна Михайловна при лечении *порчи*, *испуга*, *omahin'e*, полуночницы, *золотухи*, *от гада*, *грыжи* — это короткие тексты на русском языке, но бывали и длинные — *долгие*, которые «на бумажке писали», такими текстами она не владела.

С ее слов получается, что порчу, испуг и эпилепсию (*omahin'e*), которой тоже портят человека, лечат одним и тем же способом. Он уже был описан выше — закатывание в щель дверного косяка катышка воска с ногтями больного. Важным уточнением является то, что использовались огарки свечей из божницы. Текст заговора при лечении этих болезней она выучила в зрелом возрасте от Офимьи Богдановой из деревни Забелино, но говорить эти *стишки* отказалась, задав вопрос: «А зачем тебе?»

Очень хорошо помогает от укуса змеи наговоренная вода. Текст заговора гласит: «12 глаз, 12 апостолов. Укуси змеюшка [имярек], чтобы

не болело, не щемело. Во веки веков. Аминь». В воду до чтения стишка кладут «три листика ольхового», затем наговоренной водой необходимо «помывать, где кушено» (место укуса. — О. Ф.).

Столь же краток заговор от грыжи: «Грыжа голодная, грыжа холодная. Я ее проглочу, чтобы не болело, не щемело». Затем следует три раза «кусать пруттик али чего» и заканчивать словами: «Во веки веков. Аминь».

Наряду с заговариванием воды, Анна Михайловна пользуется и заговариванием скоромного масла для лечения золотухи: «Золотуха, золотуха, уйди прочь. Здесь тебе не место, не местечко. Иди в чистое поле. Там стоит столик. На столике белая скатерть, чтобы не болело, не щемело [имярек]. Во веки веков. Аминь»²⁸¹.

В ходе разговора с ней мы вспоминали карельские названия болезней, в том числе и такую распространенную, как *tulen len'dämä* — дословно «летучий огонь» или «огневица», когда лицо обкладывает прыщами. Многие женщины рассказывали, что это случается у подростков, когда из озорства они плюют в огонь (костра). Способ лечения, описанный А. М. Кулагиной, говорит об использовании принципа «подобное подобным» или магии по сходству. Прыщики раньше прижигали «живым огнем», получаемым от кресала и огнива («чиркалки у курителей были, железинко»). Таким же образом — непочтительным отношением к огню объясняется *летучий* огонь у русских Архангельской обл. По материалам Н. Е. Грысык, лечили его способом, аналогичным описанному у карел: «знахарь кремнем засекал огниво так, чтобы искры попадали на пораженные места, и вел диалог с кем-нибудь из присутствующих: „Что секешь? — Огонь летучий. — Секи его, гора, чтоб век не была“»²⁸².

Облик Анны Михайловны был бы неполным, если не упомянуть о ее песенных способностях. Из местного песенного репертуара она помнит и может исполнить «Со вьюном», «Аленький цветочек», «Пришли чужие чужаки», *тяжелую песню* «Шла Маша из лесочку», колыбельные, *прибатулку* «Вербя, вербочка», масленичные припевки; все они, по ее мнению, как и длинные песни (*pit'kät virzit*), и плачи по покойнику — «плакала по покойнику» исполнялись по-русски.

Таким образом, русский язык для А. М. Кулагиной является языком песенного фольклора и устного — заговорного. Активное бытование в карельской среде русских текстов явление, как мне представляется, относительно недавнее, хотя имевшее место и в прошлом. Их распространение было обусловлено представлением о большей силе воздействия «чужого» слова, что характерно для всех контактирующих этноэтнических групп. Так, русские полагали, что особой силой и знаниями владели карельские пастухи и колдуньи, для финнов таковыми были лопари (саамы) и т. п. Вместе с тем бытует и другое мнение — заговор

должен читаться только по-карельски, иначе он *не дойдет* — т. е. не подействует. Говорившая об этом женщина, что интересно, приводила в доказательство цитировавшийся выше *стишок* для лечения эпилепсии (omahin'e): «Kolati ne zakolati, kibuzi i bolezi рабы Божей [имярек]», в котором есть только одно карельское слово — *kibu* — 'боль'²⁸³, но весь текст воспринимался ею как «свой» — карельский.

При наличии общей — локального выражения — структуры мировоззрения, складывавшейся в процессе взаимодействия карельской = старообрядческой и русской = православной культур, этнические различия в т а й н о м знании *знающих* наиболее четко выражены в языке.

Сравнение магического опыта и практики современных карельских и русских знахарок обнаруживает бóльшую сохранность у первых из них веры в наделенность душой деревьев, камней, полей, лесов, воды, воздуха, солнца — словом всего окружающего космоприродного пространства.

Эта особенность карельской культуры в целом давно отмечена исследователями, в частности Н. Лесков писал о карелах-ливвиках: «Вера в нечистую силу или, по местному названию 'пака, паһалайнэ, кеһно и кару' — сильно развита в кореляке. По его мнению, все решительно на свете заселено 'паһа' и его служителями: они живут и в озерах, реках, болотах, лесах <...>»²⁸⁴.

Осознание собственного индивидуального статуса, высокая его самооценка свойственна всем *знающим*, для всех них на уровне сознания и представлений нерасторжимы два мира: мир природный и мир духовно-чувственный, оправдывающие знахарство как служение людям и Господу. В свое время Л. П. Карсавин очень тонко обозначил причину такого толкования, характерную для народной религиозности средневековой Европы: «Одно и то же бедствие, одну и ту же болезнь иногда объясняют карой Божества, иногда гневом святого, иногда злостным воздействием беса. Толкования многочисленны, разнообразны и прихотливы, хотя и сосредотачиваются около немногих строев мысли»²⁸⁵. Вера в духов болезней, в судьбу, одушевление природных, хтонических и космических сил вызывала потребность в обращении к ним для оберегания человека, обеспечения благополучия, продолжения жизни и рода.

Особенно ярко проявляется это при обращении к более ранним материалам. Образ карельской *знающей*, неотъемлемой частью реальной жизни которой были ее знания и повседневная эзотерическая и лечебная практика встает со страниц книги с сугубо научным названием «Образцы карельской речи». Составитель и переводчик текстов В. Д. Рягов опубликовал в ней записи, сделанные им в течение 1965–1973 гг. от замечательной рассказчицы Прасковьи Ивановны Маничевой, в девичестве Кукиной, а по-карельски *hukka raго* (∠ *hukka* «волк» + имя собственное *раго* = Прасковья), 1897 г. р. Достаточно перечислить

оглавление публикации, чтобы понять как велик был объем знаний П. И. Маничевой о самых различных сторонах жизни карельской деревни в прошлом — в ее детстве, юности, зрелые годы: «Деревня Селище, ее окрестности и жители»; «Автобиографические повествования»; «Детство. Игры, развлечения»; «В былые времена»; «Крестьянский труд»; «Пища, ее приготовление»; «Из жизни народа»; «Свадьба»; «Народный календарь»; «Сны, сновидения, видения»; «Заговоры, поверья и знахарство»; «Народная медицина, ветеринария»; «Вероисповедание»; «Приметы»; «Сказки, частушки»²⁸⁶.

Идиолектный характер издания (публикация образцов речи, записанных от одной носительницы тихвинского говора собственно карельского диалекта) позволяет почувствовать своеобразие личности П. И. Маничевой через ее воспоминания и оценку событий и фактов.

П. И. Маничева родилась в деревне Коргорка, была православной, свободно владела родным карельским и русским языком. В семье было шестеро детей. Прасковья Ивановна — старшая и потому, когда умер отец — кормилец, ей, девятилетней девочке, «больше всех и досталось». Девять лет она проработала в няньках, пришлось и на подсеке (*kaški*) «чистить и палить», нанималась и на *поденищину*: «Наймут тебя на работу, а потом не знают, как над тобой и издеваться» / «Плохо жилось, тяжело было жить»²⁸⁷. При ней в карельской деревне появились первые самовары, пилы, автомашины.

Замуж вышла в деревню Селище, брак оказался неудачным — муж бросил дом после рождения сына-первенца и семья все время была на попечении Прасковьи Ивановны. Она вспоминает одно из традиционных святочных гаданий о судьбе по горящей лучине: «<...> у меня сначала никак не горела лучина. Первые годы плохие и были; оставил муж, уехал поди знай куда, бросил меня. А потом лучина начала гореть хорошо (со временем семейная жизнь наладилась. — О. Ф.)»²⁸⁸. Выйдя замуж, продолжала рядиться на святки — «любила чудить», особенно «блины печь» — *kakkarua paissetaa*.

В рассказы П. И. Маничевой о Святках, гаданиях, свадьбе, праздниках органично влетают разного рода былички, местные предания и легенды. «Ходили одни слушать (на развилку дорог. — О. Ф.), да из круговой черты вышли. Им надо было эту круговую черту заменить, прочертить в обратном направлении <...>; (Одна из гадавших. — О. Ф.) рассказывала, что их так много пришло, что изо рта <...> пышет, их как погнали с плетью домой, поди знай, кто там гнал. <...> Дошло до них, что что-то плохое сказали [спохватились]: „Чур! Аминь! Чур! Аминь!“ Да начали они молиться»²⁸⁹.

В Вербное воскресенье (*virba pühänpää*) *хлестались* вербами. «Допустим, что я тебя сегодня в вербное воскресенье похлестала (*virvoo*),

так на неделю ты должник». При этом говорили: «Virba puu — varba rau, šiula vičša, miula — jäičša n'ed'älikši velga-pie» [Дерево вербное — дерево ветвистое, тебе веточка, мне — яичко, на неделю в долг тебе]²⁹⁰.

Самый значительный объем информации был получен от П. И. Маничевой о лечебных травах, средствах и приемах лечения болезней/порчи людей и скота. Нет ни одной болезни, которую она не умела бы лечить: зубная ли боль, лихорадка (omahizešta), трясая (omahizeh), простуда, желудочные боли, понос, бородавки, чирьи, боли в суставах, вывихи, змеиные укусы, щетина у ребенка (šuvaš), ячмень (koigan-p'än'n'i), кровотечение от пореза и др.

К примеру, ягоды жимолости (ukom puu) «хороши от зубной боли. <...> высуши эту ягоду, положи постное масло и целиком эту ягоду положи в зуб»²⁹¹. Если «жилы сводит, надо ниточки <...> привязать черненькие или синенькие», или натирать муравьиным маслом (kuzahikon voi).

Повествуя о тех или иных народных способах лечения, Прасковья Ивановна довольно часто подчеркивает, что они эффективнее, чем у врачей. У одной женщины был на ноге лишай (täin tarhua). «Так она все больницы обошла, ну никак не вылечить, все расширяется да чешется». П. И. Маничева использовала старинный и верный прием: потерла лишай медной пуговицей, разогретой до этого трением о деревянный сучок, «да ножом провела круговую черту, поправилась»²⁹².

Прасковья Ивановна отличает собственно болезни от порчи (rikoš) и сглаза (šuudeluš). «Высочил, допустим, чирей, может он и не чирей, а поди знай что». В таких случаях надо *ворожить* (kuotella)²⁹³; она сама многим *ворожила*. Для *отваживания* болезней, случающихся от собственной *думы*, от человека с дурным глазом, *от ветра*, Прасковья Ивановна *читает* (lugie; luvetella) тексты заговоров на карельском языке²⁹⁴. В ряде примеров — это короткие тексты-фразы. Так, при лечении *огневицы* (tulen len'däma) она произносила: «šavun'e šie šavun'e, ota t'ämä bol'ine» («Дымок, ты дымок, сними эту боль»)²⁹⁵, ячменя — «koiran'e, šie koiran'e ota šie miuld oma šie bol'in'e» («Собачка, ты собачка, возьми ты от меня эту боль»)²⁹⁶.

Из развернутых заговорных текстов, которыми владела П. И. Маничева, приведу один — «когда ребенка сглазят и он плачет, он нигде места не находит, плачет, зевает — его сглазили <...> завистливый человек какой там сглазит. Ну и ворожишь на воду». Первые слова произносятся ею на русском языке: «От черного глаза, от серого глаза, от встречного, от поперечного» — потом по-карельски: «pahat dumat, pahat miel'et / pelloм perill'ä / mečim määrrill'ä / pelloм peräššä istuu t'ütt'ö valgielle kivell'ä // t'ütt'ö šie t'ütt'ö / ota šie n'ämä bol'izet / ota n'ämä t'ühjäzet // raba božeilda, lapšelda / šiel'ä kuin kučutaa lapšel // ja hānee šuvveldii //

mušta s'ilmä / valgie s'ilmä / s'ieroi s'ilmä // t'ütt'ö šie t'ütt'ö / pelom peräššä / valgiella kivell'ä / ota ka n'ämä bol'izet / i raba božeilda pieššä lošta» («Плохие мысли, плохие помыслы; за полянами в лесных мокротах; за поляной сидит на белом камне девица. Девица, ты девица, сними ты эти боли, сними ты напраслину с раба Божьего, с ребенка (как там зовут ребенка), глянь, его сглазили; черный глаз, белый глаз, серый глаз. Девушка, ты девушка, за полянами на белом камне [сидящая], сними ты эти боли с раба Божьего, вызволь ребенка»)²⁹⁷.

Общими навыками и приемами владели сильные *знающие* и колдуны, когда требовалось *охладить сердце* (viluštuttua) или, напротив, присушить мужа и жену друг к другу. Признаваясь, что умеет и знает, как это делать, Прасковья Ивановна рассказывает, как это делала не она, а местная колдунья — тетушка Анна. Необходимо было топить баню, используя три плахи от трех борон, «положить четыре камушка, да с этими камушками надо вас обойти, чтобы вы были вместе, как эти камушки, чтобы вместе были, да друг друга любили». Кроме того, «она приготовила полное ведро воды, в эту воду она положила соли, чего-то наговорила — šano (не знаю, что там она сказала, ведь она колдунья, поди знай, что она там говорит), вымыла их». Затем тетушка Анна предупредила: «три года будете хорошо жить, а после трех лет может что и изменится (она уже знала, что он будет гулять)»²⁹⁸.

Пример П. И. Маничевой подтверждает мнение М. М. Громыко, к которому она пришла на основании изучения русских материалов Сибири, что знахари и колдуны — «носители традиции в общине, знатоки народного природоведения, народной медицины и ветеринарии, но в то же время хранители верований и суеверий» и далее «хотя хозяйственной магией многие крестьяне занимались сами, все-таки считали нужным в определенных случаях привлекать знахарей»²⁹⁹.

Если корову гоняет *дворовик* (dvorovikka), то *надо выкупить* у него двор. Для этого Прасковья Ивановна советовала положить в каждый из четырех углов двора по тряпочке или ленточке и *медных денежек*, говоря каждый раз: «На тебе денежки, выкуплю я тебе местечко, и на тебе постельце (тряпочку положишь), на тебе постельце (вторую тряпочку положишь), на тебе подушечку, на тебе и одеяльце, а праведную животиночку не трогай».

Любую домашнюю скотину мог кто-нибудь из людей сглазить; чтобы ее *поправить*, П. И. Маничева использовала несколько способов. Вот один из них — «надо из трех прорубей по 9 ложек воды набрать, да в обратном порядке считать: девять, восемь, семь, шесть, пять, четыре, три, два, один. Три раза так считаешь, если сглазили — šudeliečšee. Корову надо вымыть этой водой, ее всю затрясет, что она тут и испражнится. Полегчает <...> И причитываешь (luvet): «pahašta s'ilmäštä /

muššašta sil'mäštä / valgiešta s'il'mäštä / s'ieroista s'il'mäštä / raba božeida / ka tädä lehmie» [«От дурного глаза, от черного глаза, белого глаза, черного глаза. Тварь божию, корову эту»] ³⁰⁰.

По мнению П. И. Маничевой, очень важно было выполнять определенные приемы при покупке коровы, лошади или другой скотины, и следить за прежними хазяевами, которые могли, например, привести скотину и поставив ее в хлев, «прутом стегать, да навоз бросать на него, чтобы жеребенок (корова и др.) скучал». Чтобы этого не происходило, она делала следующее: брала солому из-под коровы во время покупки и говорила: «куда эта солома, туда и эта корова» — «da kune t'ämä rikat / da šinne t'ämä lehmä» ³⁰¹.

Прасковья Ивановна знала, что необходимо предпринять, когда у коровы лишние зубы или дырка на языке, а если она мочится кровью, то это верный признак, что ужалила змея или клюнула вымя горихвостка — leppä lindu («ольховая птица»). В последнем случае делали отвар из ольховой коры и поили им корову ³⁰².

К Прасковье Ивановне многие обращались, когда скот терялся в лесу, что, согласно широко распространенным представлениям, бывало, если его держал в лесу леший (mečša otta), или попадал на *худой след* (pahalla jäljillä). И карельские и русские знахари отправлялись в таких случаях на развилку лесных дорог, отыскивали шесть рябиновых прутьиков, связывали ниточкой из них три *крестика* (ristizet) и клали на развилке со словами: «Крестики вы крестики, найдите дорогу рабу Божьему, нашему барану <...> пригоните вы его, кормильцы — šüt'täjäzet, пригоните вы нашу животинку заблудившуюся домой, если он жив». В этом тексте сохранилось архаичное обращение к *кормильцам*, т. е. предкам, характерное и для заговоров в Карелии.

В числе универсальных представлений, известных до сих пор, — мнение о том, что тексты заговоров в зависимости от предназначения *читаются* либо шепотом, либо громко, с напряжением; обучение заговорам надо оплачивать — «хоть копейку, а дать надо»; после *отдачи* заговора, знающий теряет свою *силу* ³⁰³.

Существующей нечеткости в различении добра и зла, оценке разных представителей мира сверхъестественного, определении их существенных проявлений соответствует, что вполне закономерно, зыбкость и неопределенность по отношению к людям, вступающим в силу своих особых знаний в сношения с этим миром — знахарям и колдунам. Сложность различения колдунов и знахарей отражена в карельском языке: t'iedäjä, что означает и того, и другого, а также «умеющего заговаривать». Аналогичная ситуация закреплена в наименовании колдуна/колдуньи в финском языке: tietäjä — «предсказатель», noita — «колдун», jumala — «бог», velho — «маг», poihu — «бог», turja — «лапландец» и др. ³⁰⁴

Согласно местной традиции, что подчеркивается и современными *знающими*, отличие колдунов состоит в наличии у них *чертей*-помощников и умении возвращать краденое. Колдовать — это всегда *принуждать* нечистую силу к выполнению требований, в отличии от знахарства, являющегося *просьбой*, обращением за помощью к Богу. Тот же принцип различения существует у русских. М. Д. Торэн писала: «Колдуны, как и еретники, действуют с помощью дьявольской силы, знахари же — это „знатки“, знающие люди, и роль их, в громадном большинстве случаев, чисто лечебная» ³⁰⁵.

Местные русские и православные карелы и сейчас убеждены в том, что колдунов особенно много в Кореле. Все известные колдуны обладали долголетием, жили до 90, 100 и даже более лет, среди них были и мужчины и женщины. 104 года прожила колдунья nasto t'äd'i — тетя Настя, в доме которой жили 4 *шешка* (šiškozet = kokka-händäzet), которых она, как свидетельствуют очевидцы, посылала отыскивать заблудившуюся в лесу скотину — коров, овец. Перед смертью она «сватала» чертей разным людям, а «взяла старшая дочка Окулина <...> трех штук взяла, а четвертого куда-то на завод отдала одной женщине» ³⁰⁶.

Колдовские способности могут не только приобретаться и передаваться по наследству, существует и некоторая предопределенность к ведовству у людей с *плохим глазом* ³⁰⁷. Именно они, в первую очередь — *призорили* скот и людей. Для этого им было достаточно взглянуть и сопроводить взгляд возгласом и какой-либо хвалебной фразой, чтобы от человека ушли удача, а иногда и жизнь. Односельчане, отправляясь на рыбалку, в лес за ягодами и грибами старались избегать встречи с подобными людьми — мимо дома «вся деревня ходила крадучись»; старались не показывать им новорожденных детей. В типичном рассказе об одной такой женщине повествуется, как ей удалось сглазить новорожденных козлят, сказав: «Ой, какие хорошенькие» — после чего все три козленка околели один за другим ³⁰⁸. Разумеется, были и люди с *хорошим глазом*: их специально просили заглянуть в окно избы, чтобы в семье все было ладно, и в благодарность приносили какую-нибудь снедь — «принесут хоть рыбы, хоть чего».

Охотно рассказывают о тех колдунах, кто помогал людям, выручал, *отделявал* — отводил, снимал порчу. Может быть, и в этом присутствует двойственность в отношении к колдунам: одни, — как правило неизвестные, не называемые — *портят* (кто признается, что занимается таким богопротивным делом?), другие — прославились и известны тем, что могут сообразно своим способностям и «силе» вылечить, поправить, принудить вора вернуть краденое. Колдуны/колдуньи обладали в прямом и переносном смысле слова *силой* = *силами* — vägävat, понимали/владели языком общения с ними,

провидческими и целительными знаниями, направляя свое колдовство и на добро, и на зло.

Различия в эзотерических способностях, направленность дара и его специализация, зависимость и обращенность к конкретным стихиям иллюстрируется конкретными примерами из местной истории XX в.

Русские колдуны, которых помнят местные жители — Павел Девяткин из Озеревы и *дед/дядюшка Полевик* из деревни Подсосны Хвойницкого района.

О первом из них рассказывала М. Ф. Рожкова, которой посоветовали обратиться к нему, т. к. у нее возникло подозрение что ее болезнь — «дерет (дергает. — О. Ф.) руку» случилась от того, что напустили *килу* — порчу на имя Мария и она «в чужое попавши». «Кто-то посадил килу на это имя, того отделали, а мне перешло, может я взялась рукой за то место, к примеру за скопку (дверная ручка. — О. Ф.), куда это было положено». Придя в дом «дяди Павли», Мария Федоровна попросила помочь. Он посадил ее на лавку у печи, взял дрожжи, налил их в яичную скорлупу и с этой *скорлупочкой* подошел к печному шестку, — «чего-то там шептал». Наговоренными дрожжами велел обмазать больное место, после чего, как говорила М. Ф. Рожкова, боль утихла, на нее напал сон, и она тут же заснула. Через некоторое время рука поправилась.

Сон, зевота, о которых рассказывают лечившиеся у колдунов и знахарей — признаки их гипнотических способностей. Именно так, напомним, оценивает свою мать — известную знахарку — современная грамотная женщина — «у мамы ... гипноз был». Гипнотическое воздействие в совокупности с доверием к знаниям знахаря/колдуна, их способам лечения всегда были залогом выздоровления особенно при заболеваниях нервно-психического характера³⁰⁹, таких как *сглаз*, *порча*, *подумка* и др. аналогичные.

Мария Федоровна, и сама обладающая определенными знахарскими способностями, слышала, что с помощью колдуна можно увидеть того человека, кто тебя испортил — «кто тебе это сделал»; колдун *покажет* его лицо в воде, надо успеть «иглой ткнуть в глаза». В этом случае человек, наставший порчу, окривеет, и его сразу определишь³¹⁰.

М. Ф. Рожковой пришлось обращаться и к другому русскому колдуну — Полевику, прозвище которого наводит на размышления, к которым стоит вернуться несколько позже. На этот раз из дома пропали большая *кринка* масла и новый пиджак. Мария Федоровна, тогда еще молоденькая девушка, была крайне удивлена тем, что *дядюшка*, которого она раньше не знала, назвал ее по фамилии и сказал, — как и должен был истинный колдун, заранее ведающий, кто придет, и за-

чем — «по большому делу приехала». Рассказывать ей ничего не пришлось, *Полевик* и без нее знал о случившемся.

Что он делал — *шептал, колдовал* — ей было неизвестно, а провожая, сказал, что воры сами принесут назад масло и пиджак, и предложил: «Дать встречного или провожатого?» И без того напуганная девушка отказалась, но на обратной дороге внезапно «в и х р ь поднялся, лес до самой синей вершины клонится, в и х р ь прозвучал и все — тихо». На следующий день пропавшее оказалось на своих прежних местах³¹¹.

Дед Полевик умел лечить людей, о нем говорили, что он «водился с чертями», жившими у него на чердаке — *вышке* в коробушке (ср. «пишки живут на чердаке»; *чердак, чертак, черандак* — локальное обозначение злого духа в окрестностях Ковжи)³¹². Умирал он мучительно. Родственники, чтобы облегчить уход, клали его под образа, затягивая кушак, выбрасывали *коробушку* с чертями. А. Е. Наперенкова, *часовница* из деревни Белый Бор рассказывала об этом со слов сына *Полевика*, поведавшего о такой немаловажной подробности: когда сковородник с двумя венниками, привязанными на концах, и *коробушкой* с чертями были выкинуты из чердачного окна, то «за ним какой-то в и х р ь поднялся»³¹³. Напомню о поднявшемся вихре в истории об украденных и возвращенных дядюшкой Полевином вещах.

Согласно представлениям новгородских крестьян сильный ветер — вихрь — одна из ипостасей нечистой силы³¹⁴. Наряду с персонификацией образа ветер являлся и свойством «хозяев» окружающей природы — воды, леса и поля. Появление каждого из них обычно сопровождалось внезапным и сильным ветром. Колдуны, вступавшие в сношения с нечистыми силами, как правило, заключали договор с каким-либо конкретным хозяином — лешим — *mesän iz'än'dä* или *pellon iz'än'dä* = «полевиком», получая возможность пользоваться силой ветра для перемещения в пространстве или для напускания порчи. «Портили колдуны из-за ненависти или злобы к больному, или же по просьбе „злых“ людей, или даже просто в деревнях считалось, что колдун должен был вредить людям, и если у него не было личных врагов, он должен был пускать свою порчу по воздуху»³¹⁵. Согласно широко распространенному на Русском Севере представлению, отраженному в многочисленных быличках, если в подобный ветер бросить нож, он окрасится кровью духа.

Вполне соответствует этому и карельское поверье: «если поднимается вихрь, нужно закрыть рот, показать из-за спины кукиш и нож»³¹⁶. В финских быличках вихрь уносит мертвого; только лапландскому («сильному») колдуну было под силу перемещаться со скоростью мысли в вихре, от которого можно было спастись с помощью ножа³¹⁷. Сложный и разноаспектный образ ветра — вихря вполне отражен

в его карельском названии *tuulen n'en'ä* — «нос ветра». Отправляя по ветру «тайное слово», один колдун мог принудить другого, менее сильного, снять порчу, вернуть скотину, а вора — возвратить краденое. В этой связи понятна неслучайность прозвища того или иного колдуна, даже если современники не могут его пояснить, т. к. глубинная семантика, отраженная в имени или прозвище, давно утрачена.

Напомню, что колдуна из деревни Подсосны называли «дед»/«дядюшка Полевик», так же как на Северо-Западе обозначали «хозяина» поля — «дедко полевой»/«дедушка-полевушка»³¹⁸. Подобное совпадение указывает, как представляется, на «перетекание» забытых функций «хозяина», его мифологических признаков в характерные свойства деятельности колдуна. Именно в этом заложена, как мне кажется, мотивировка прозвища.

Неслучайным было, видимо, прозвище широко известного в недавнем прошлом карельского колдуна Микула Папилко — Николая Папилкина из деревни Забелино (или Селище). В основе его прозвища, как мне представляется, карельское слово *rappi* — «поп», «священник» (ср. *rappiisto* — «духовенство»³¹⁹), которое могло свидетельствовать о происхождении человека из священнической семьи, или указывать на его особую набожность, что трудно представить в нашем случае. Думается, что, скорей всего, здесь отразилось архаичное отношение к священнику как к «чужому» колдуну.

Напомню о широко бытовавшей на Северо-Западе России примете, согласно которой встретить попа, отправляясь на охоту, рыбный промысел и т. п., считалось дурным предзнаменованием и обещало неудачу, как и встреча с человеком, имевшим плохой глаз. А, к примеру, финские крестьяне были убеждены, что встреча с попом предвещает смерть. Кроме того, они полагали, что у попов, как и колдунов, находится во владении *черная книга*³²⁰ (*mustakirja*) или *черная Библия*³²¹. Означенная ситуация закреплена в финском языке, где в числе лексем, используемых для обозначения «колдуна» наряду с *tietäjä* — «предсказатель», *poita* — «колдун» и др. известна и *porra* — «поп»³²².

Разумеется, следует помнить, что восприятие православного священника как чужеконфессионального и чужеземного усиливалось в финской культуре принадлежностью к инославной христианской традиции. Но, может быть, в сложении аналогичного представления у карел и русских Новгородчины отразилось отношение к священнику в беспоповской старообрядческой среде?

Как и другие колдуны, *Папилко* имел 4 чертей (*bukazet*) и использовал их для отыскания скота, а при отсутствии работы заставлял вить из песка веревки. Он никому не отказывал в помощи, бывало, что сам ходил на *кресты* — на перекресток³²³. В других случаях он давал

крестики из лучинок владельцам пропавшего скота и объяснял, что искать самим нет смысла, т. к. увидеть попавших на *худой след* невозможно³²⁴. Предполагают, что своих чертей он роздал разным людям: известному грамотею и книжнику Петру Рогалеву, собственной жене, жившей более 100 лет, ставшей в конце жизни *милостяшкой*, но умершей, согласно народной молве, *от чертей*, и Василию Иванову по прозвищу *Мутя*, *Мутяшов*.

Последний был, пожалуй, самым известным карельским колдуном. Дожил до 80 лет и умер в 1963 г. Рассказывают, что *Мутя* никогда не крестился, не ходил на исповедь; не нуждался в помощи и заступничестве Бога, на фразу «Бог в помощь» (*jumal abu*) всегда говорил: «Положи взамен» (*raapa šijah*) или «Бери себе». Из многих рассказов о *Муте* явствует, что он владел некими безобидными видами колдовства, направленными исключительно на собственное благополучие и достаток. У него водились черти, имевшие облик трех *девок*, помогавших ему в работе: «все у него в руках горело, быстро работал».

По мнению большинства окружающих, Василий Иванов не столько сам работал, сколько за него работали его помощники. Умение быстро и много работать рассматривалась как чрезмерное, непосильное и потому приобретенное с помощью нечистой силы и это при том, что в крестьянском мире это качество расценивалось очень высоко. Один из информаторов на вопрос о чертях у Василия очень резко оборвал словами, характеризующими Мутю как человека «все знавшего по крестьянскому делу и работающего». Его исключительную сноровистость объясняют как сверхъестественный дар, которым он распоряжался по своему усмотрению, в том числе помогал соседям; именно как помощь понималась и принималась она людьми.

А. А. Иванова вспомнила такой случай. «Пришла жать — большая полоса, знала, что до конца дня не кончу. А дядя Вася сказал: „Брось ты, матушка, тебе до обеда делать нечего“. Я про себя думаю: „никак“, пожалала плечами. Только обедать ушли (другие люди. — О. Ф.), я кончила дело»³²⁵.

По просьбе дедко Муты, люди, оказывавшиеся рядом с ним в поле или лесу, всегда предупреждали о своем появлении криком, чтобы *девки-чертихи* успели спрятаться. Его *чертихи* — не христианские *черти* = дьяволы; в их облике скорее проглядывают черты местных внехристианских *iz'an'dät* — хозяев окружающего мира — леших, водяных, полевых, домовых. Он владел различными способами «вызова» и общения с нечистой силой — прежде всего «диким» языком — «очень ругаться любил, матиться». Используемое им так называемое ритуальное сквернословие не рассматривалось односельчанами как что-то циничное, а, напротив, считалось допустимым для него. В Иванову приходилось,

как и всем другим колдунам, постоянно «давать чертям работу», иначе те «трепали его»/ «он часто бывал битым». Каждое посещение бани становилось для Муты своего рода обрядом колдовской инициации — он всегда мылся один, мытье сопровождалось слышными по всей деревне руганью, шумом драки; несколько раз выходил он из бани битым или ошпаренным. Особенно уверенно В. Иванов чувствовал себя, видимо, в водной стихии, что свидетельствует о владении им конкретными — озерными *хозяевами*. Прямым подтверждением сказанного является и прозвище колдуна, хотя никто из рассказчиков не мог его объяснить. Прозвище *Мутя* — производное от общеславянского «мутъ» — волнение, отсюда «смута», «омут», «мутный», «мутник» — тот, кто сеет раздоры, смуту, смутьян. Глагольные формы «мутить», «мутити», «мутиться» применяются по отношению к водной поверхности, в значении «волновать/ся», «возмущать/ся»³²⁶. В Словаре русских народных говоров приведено и совсем уже близкое нашему понятие «мутеник» — «нечистая сила», бытующее в Тверской области³²⁷.

Известно несколько рассказов о том, как «выручали» В. Иванова черти на озере. Изложу самые типичные: однажды *дедко* упал из *ройки* (долбленая лодка. — О. Ф.), и плывшие ему навстречу мужики увидели, что он *встал* в воде, крепко выругался и после этого поплыл дальше, как будто ничего не произошло. В другой аналогичной истории рассказчик, ловивший рыбу рядом с Мутей, отметил, что тот, упав, «стоял в воде по горло и головой крутил» и тут его как будто кто-то поднял из воды и на *ройку* посадил.

Очень характерными были случаи, когда во время внезапно появляющегося *вихря* только *дедко* Мутя спокойно переплывал через озеро. В этом просматривается пусть и неявная, но способность *Муты* распоряжаться воздушными силами — ветром. Замечу, что никто никогда не решался его спросить, кто ему помогает. Согласно деревенскому этикету это было не принято, неприлично. О способе вызывания *чертих* известно со слов очевидца, приезжего молодого человека, изъявившего желание «перенять» у В. Иванова чертей: на очелье печи колдун водил безымянным пальцем левой руки, смоченным в наговоренной воде, после чего на ней «проявились» плясавшие маленькие чертики³²⁸. Помимо этой попытки «сдать» чертей были и другие, особенно перед смертью, что ему и удалось, так как умер он легко.

Подтверждением акта передачи чертей по наследству детям рассматривают гибель его сына, которого «нечистая сила задавила»; колдовские способности одной из его дочерей, которая могла «развести любую семью», «искала людей и скот», давала «обходы» пастухам, которые зарывали их в «мурашевник». Как и отца, ее отличала ловкость и сноровистость в работе. Исключительной была и смерть колду-

ны — ее заколола в хлеву корова, что объясняют однозначно: «видно, она корове мохнатым (т. е. чертом. — О. Ф.) показалась». Еще определенной высказалась крестница — «двое чертей собрались и потрясли крестной». Е. В. Иванова была известной за пределами своей округи — к ней приезжали издалека³²⁹. О преемственности колдовских знаний путем наследственной «передачи» чертей от отца к детям известно также из истории о дочери колдуна Полевика, В доказательство был приведен следующий рассказ: парень с которым она гуляла, женился на другой. Как-то ему довелось быть в деревне, где жила бывшая *сударушка*, и, не удержавшись, он зашел к ней в гости. Та предложила стакан вина, и хотя он увидел на дне «какой-то уголек», но выпил, после чего ему стало плохо. Позже, уже в больнице, он умер³³⁰. Желание приобрести таких *помощников* выражали и посторонние люди³³¹.

Образ жизни колдунов, функциональные и эмблематические аспекты их поведения — демонстрация своей «силы», отмеченности, непохожести на остальных — означают высокий уровень осознания своей исключительности, принадлежности к «чужому» миру³³². Их контакты с нечистой силой были обязательны, и если уклонение от них было наказуемо и приводило к увечью или гибели, то выполнение, напротив, вознаграждалось. Источником магических знаний колдуна является нерушимый сговор с теми или иными духами — *хозяевами* (iz'an'dät) леса, озера, реки и т. п., достигаемый путем обмена его (колдуна) души на владение и подчинение нечистой силы (šiškot, bukazet³³³, smekki, rahazet, kokka-händäne, tuulen n'en'ä), на дар заклатья и «слово-знание». О таких людях на Тихвинщине говорят: «у него черти есть» / «он (она) водился с чертями». Подобное представление было известно вепсской и финской традиции и в целом является универсальным³³⁴.

Колдуны как носители иного начала были отделены от всех остальных членов общества как в жизни, так и в смерти. Особенно интересны в связи с этим весьма противоречивые и сложные представления и понятия о «душе» и «духе» (hengi, mieš). Собранный материал свидетельствует о том, что и архаическое, и христианское сознание признает их бессмертными категориями, но в своеобразном преломлении. Архаическая модель бессмертия выражается в представлениях о потустороннем мире и населяющих его духах, о духе-двойнике человека, о духе-смертной силе (vägävät)³³⁵, а также в культе предков — «забудущих людей» (т. е. бессмертие — для всех и каждого). Христианизированная модель предполагает «бессмертие» двоякого рода — для праведников и грешников, что определяется понятиями Страшного суда, возмездия и наказания, рая (guaju) и ада (uadu). Колдун, отдавая или завещая свою душу нечистой силе (но не черту = дьяволу), не лишался своего духа-двойника, тем самым бессмертия не был лишен и он.

Душа (дух) колдуна (как и любого другого человека) уходит «наверх». Не об этом ли повествуется в быличке о смерти *дедки Полевика*? Он умирает, когда поднявшийся вихрь (*tuulen p'en'ä*) — одна из ипостасей нечистой силы — подхватывает *коробушку* с чертами и колдовские атрибуты, выброшенные из окна. В ряде финских быличек со всей определенностью повествуется, что умирающего колдуна (вернее — его душу) уносят с собой черти³³⁶.

В многочисленных рассказах о колдунах и колдуньях (*kolduna*) описываются ярчайшие подробности их образа жизни. Обычно подчеркивается, что это, прежде всего, люди вне Бога — не крестятся, не молятся, не ходят в часовню.

В старости некоторые из них становились *милостяжками*. Одна из современных *знающих* рассказывает о своей прабабке, которая «сильно колдовала» — *порттила, поправляла, находила* (людей и скот. — О. Ф.). Будучи старой и слепой, она вместе со своей невесткой «за милостью ходила». Доказательством наличия у нее чертей, по мнению информатора, была ненасытность утробы — «ее никогда было не накормить»; все время «исъ хотела». Однажды, когда невестка угостила ее ломтем свежеспеченного хлеба, который она, как и следует, перекрестила, старуха сжала эту *кусмягу* и кинула ей в лицо с грубыми словами. В другой раз черти были в гостях у старухи, и распознала их маленькая девочка, оставшаяся с ней в доме, — «глянула под стол и увидела, что у них *лошадиные ноги*». Подобное «зрение» было доступно только «чистым» младенцам. На вопрос о смерти прабабки правнучка с явным порицанием говорит: «Она умирала, так умирала, что все визде скакали мимо, с вышки (чердак. — О. Ф.) так кидались вьюшкам таким (печными. — О. Ф.); так поднимали (черти. — О. Ф.) избу, прямо изба вся дрожала. Ей было никак не умереть; ею всю сломало; глаза выскочили, наслала кучу большую — говорят это вот черти попутали». И, подводя итог, русская *знающая* излагает общую мысль: «Эдакая душа — на ней черти катаются всю жизнь»³³⁷.

Образы чертей и лошадей в приведенной быличке о колдунье совпадают с аналогичными, в том числе и ситуационно, в сновидении о брате-самоубийце, на котором ездят черти. В уподоблении посмертной судьбы самоубийцы жизни и смерти колдунов можно увидеть нравственную оценку подобных образов жизни как абсолютно греховных.

В рассказе о другой русской колдунье, просившей милостыню по деревням, подчеркивалось, что она никогда не благодарила за приглашение поесть, не крестилась, входя в избу. Умерла она, согласно общему мнению, оттого, что черти ей живот разорвали³³⁸.

Двойственный облик *милостяг* в народных представлениях особенно ярко проявился в быличках, где ими становятся старые колдуны.

Нищенство, понимаемое в среде верующих, прежде всего, как нищенство Христа ради, давалось таким людям не в пропитание христианской милостыней, а в наказание, настигавшее их в конце жизни. Черти, находившиеся в их утробе, не насыщались хлебом и молитвой, а лишь усиливали физические муки своих владельцев и убивали их. Подобное толкование чрезвычайно близко к имеющемуся в Священном Писании и Предании и, скорее всего, сформировалось на их основе. Бесы чревоугодия и гортанобесия считались у федосеевцев одними из самых опасных, победить которые можно было лишь строгим постничеством и усердной молитвой. Такой способ был недоступен колдунам.

В том случае, если колдун не осуществил передачу *чертей*, смерть его была мучительной; черти ему язык вытягивали: «язык <...> вытягивался, трясло его, но умереть не мог»³³⁹. Нередким был и трагический уход из жизни; хоронили колдунов отдельно, иногда и за оградой кладбища³⁴⁰.

Помощники-*šiškot*, выполняющие приказания колдуна, наделяют его и особой физической силой. Именно этим карелы объясняют особо подчеркиваемую деловую сноровку, «спорость» в крестьянском труде. Вот как рассказывают о колдунье, трагически погибшей в 1989 г.: «ела на ходу, вставала рано, уже в 5 часов у нее печка топилась, ни у кого еще сено не убрано, а у нее уже стог стоит». *Šiškot* постоянно требовали работы, и если ее не оказывалось, то колдун посылал их в магазин или просил, к примеру, «веревки из песка вить»³⁴¹. Оказавшись без дела, «черти» набрасывались на своего хозяина. Бытование подобных представлений отмечено в материалах следствий по колдовству в России XVIII в. В работе О. Д. Горелкиной приведены показания некоего Воинина, свидетельствующего, что подчиненные ему бесы отличались беспокойным характером и «прошали у него работы»; по совету сатаны Михи он посылал их «из реки вытаскивать на берег, а з берега паки опят в реку песок». Аналогичные примеры уже из истории XIX в. приводятся в известных публикациях В. И. Даля³⁴², И. П. Сахарова. Колдуны «посылают их (чертей. — О. Ф.) вить веревки из воды и песку, перегонять тучи из одной земли в другую, срывать горы, засыпать море»³⁴³.

Диапазон тайных знаний владельца чертей был разнообразен, отчасти индивидуален и основывался на особом «видении» чужого мира, умении распознать его образы, знать его язык, правила и нормы поведения. Колдуны обладали многими способностями, они могли колдовать, чаровать, толковать сны, приметы, знамения, насылать порчу, «навязывать чертей», оборачивать людей в животных, лишать их половой силы, вызывать неурожай, эпидемии, эпизоотии. Но, нарушая границы дозволенного для верующих людей, к ним обращались и за помощью, и тогда те же колдуны «искали» пропавших людей и скот, давали пасту-

хам заговоры — «обходы», снимали сглаз (šuudoliččoo); «отводили» людей, находили воров и заставляли возратить украденное³⁴⁴.

Карельские материалы XX в. содержательно и оценочно соответствуют данным по русскому колдовству XVIII в. И потому те наблюдения относительно характера магических представлений, которые сделаны в цитировавшейся выше статье О. Д. Горелкиной, абсолютно уместны по отношению к изучаемой этнолокальной традиции. «В попытках заключения договора с дьяволом ярко проявился прагматизм, свойственный обыденной религиозности. Дьяволу не молились, ему предлагали устроить сделку, своеобразный акт купли-продажи: отречение от Бога (разрядка моя. — О. Ф.) в обмен на деньги, жизненный успех. Примечательно, — пишет автор, — что магия, связанная с обращением к дьяволу, направлена на приобретение ценностей, обладание которыми не поощрялось в аксиологической системе христианства: богатства, плотской любви, земных, суетных благ, перед нами переосмысление аскетических принципов христианства»³⁴⁵.

Колдун, будучи вне правил и норм поведения старообрядческой общины (религиозных понятий «чистоты», греха, души, рая и ада), не был, вместе с тем, и прямым слугой христианского дьявола, а скорее верно служил низшим демонам — покровителям конкретных природных сил, представителям мира предков. Тем самым колдуны сохраняли «родовое» архаическое сознание и отношение к «иному» миру, существование которого напрямую и не отвергалось православием, в связи с чем жизнь колдунов не порицалась, т. к. у них была своя судьба, не ими избранная и определенная. В отношении коллектива к колдуну прослеживаются избегание и страх. Страх, как чувство «неизвестного» и как боязнь наказания (страх Божий), присутствуют у рядового члена общины при обращении к посредничеству колдуна. Но у колдуна проблемы страха и греха лежат в ином измерении. И если владелец чертей и подвергался осуждению и наказанию, то не за христианский грех служения нечистой силе, а за реальный вред, ущерб — т. е. преступление.

Магические, регулятивные и социальные функции колдунов и знахарок в поддержании миропорядка не менее значимы, чем служение Богу и религиозное рвение *отче и книжниц*.

В слиянии «старой веры» и «старой магии» проявились универсальные возможности человеческого духа; нерасчлененность благочестия и греховности, «доброто» знания и «злого» очевидны для всей карельской культуры, что стереоскопично проявляется в образе жизни и поведении лидеров группы, владевших более глубоким, чем коллектив, пониманием сути явлений и их связей.

Аскетизм, строгое постничество, соблюдение чистоты, молитвенное уединение, уход в келии как способы отторжения от внешнего грехов-

ного мира, известные карельским наставникам, *богомолкам*, инокам, соотносимы с мистическими прозрениями провидцев, нищих Христа ради, эзотерическими «деланиями» *знающих*.

Выявленная шкала лидерства отражает весь спектр и иерархию идеалов и ценностей карельской конфессиональной группы XX в.: от высших образцов духовного подвижничества до противоположных им — внехристианских по истокам, собственно пантеистических типов личности. Их роль в общине как «хранителей памяти» менялась под напором взрывно наступающего внешнего мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Шапов А. В. Земство и раскол. СПб., 1862. Вып. 1. С. 155.
- ² Берман Б. И. Указ. соч. С. 173.
- ³ Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. С. 91.
- ⁴ Громыко М. М. 1) Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 9–11. 2) Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // СЭ. 1984. № 5. С. 70–80.
- ⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 22, 37об.; Д. 52а. Л. 17, 23об.–24; Д. 70. Л. 30об.
- ⁶ Миршение // Старообрядчество. С. 172.
- ⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 13, 31об., 32; Д. 46. Л. 4об., 10, 69об.; Д. 52. Л. 33.
- ⁸ Там же. Д. 33. Л. 30, 30об.; Д. 46. Л. 4об.; Д. 52. Л. 29.
- ⁹ Там же. Д. 46. Л. 12, 13об.
- ¹⁰ Там же. Д. 51а. Л. 24.
- ¹¹ Там же. Д. 46. Л. 46об.; Д. 51. Л. 35.
- ¹² Бернштам Т. А. Обсуждение статьи М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины...» // СЭ. 1985. № 2. С. 66.
- ¹³ Цит. по: Карцов В. Г. Указ. соч. Ч. 2. С. 86.
- ¹⁴ Сборник правительственных сведений о раскольниках... сост. В. Кельсиевым. Вып. 2. С. 13.
- ¹⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 29об.
- ¹⁶ Там же. Д. 70.
- ¹⁷ Федосеевское согласие // Старообрядчество. С. 288.
- ¹⁸ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. М., 1988. С. 24–51.
- ¹⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 22, 69; Д. 51. Л. 4об., 5, 11об., 13, 13об., 19, 24, 35, 35об.; Д. 52. Л. 34.
- ²⁰ Там же. Д. 52. Л. 34.

- ²¹ Д. 52а. Л. 24.
- ²² Истинная древняя Христианская церковь. 1855. Ч. 1. С. 381–382; *Иустин* П. Д. Федосеевщина при жизни ее основателя // Христианское чтение. 1906. Март. С. 268.
- ²³ Цит. по: *Нильский И.* Семейная жизнь в русском расколе. Исторический очерк раскольниковского учения о браке. СПб., 1869. Вып. 1. С. 20.
- ²⁴ Там же. С. 66–67.
- ²⁵ Публикацию см.: *Смирнов П. С.* Начала беспоповщинской полемики по вопросу о браке // Христианское чтение. 1906. Август. С. 213–233. Сентябрь. С. 370–390.
- ²⁶ Об эволюции учения о браке Феодосия Васильева см.: *Нильский И.* Указ. соч. Вып. 1. С. 92–97.
- ²⁷ «Новоженые» // Христианство. Т. 2. С. 224.
- ²⁸ *Миллюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Т. 2. Ч. 1. Церковь, религия, литература. М., 1994. С. 85.
- ²⁹ Авторы современного энциклопедического словаря «Старообрядчество» идею бессвященного брака связывают с деятельностью поморцев, полагая таковым и автора сочинения «О тайне брака» Ивана Алексеева: Брачные беспоповцы // Старообрядчество. С. 57.
- ³⁰ *Нильский И.* Указ. соч. Вып. 1. С. 122.
- ³¹ Цит. по: *Миллюков П. Н.* Очерки истории русской культуры. Т. 2. Ч. 1. С. 86.
- ³² См.: *Нильский И.* Указ. соч. Вып. 1. С. 152–159.
- ³³ «С новоженем в единой храмине не жити христианам; аще ли начнут жити, и таковых отлучать. Также же и не стряпать в новоженских домах и не обедать; аще ли обрящутся таковии, да сотворят поклонов 100 до земли. Аще ли которые старостию погорблены и не имеют где пристанища, таковым подобает попустить и на моление их принимать, а сосуды им свои особые иметь и с христианами им в пищах не собщатися, и на едином столе с новоженями не ясти и детей их новоженских не пестовати; аще ли преслушают, да отлучатся. А которые дети новоженские в возрасте и восхошут быти с христианами, то жити им в особых храминах и стряпать им самим на себя; христианом же с сицевыми нужды ради ясти не возбранем, а духовным у таковых не праздновать; аще ли преслушают, да отлучатся. В отлученных домах и в мирских и в новоженских Христа не славить, аще ли обрящутся таковии, да творить 300 поклонов до земли при соборе. Новоженых младых и старых без роспушта (т. е. без развода) на покаяние отцем духовным отнюдь не принимать. Аще ли кто без роспушту и старых приемлет на покаяние, отлучить такового и с новоженем онем от христиан; аще ли обещается отец духовный впредь тако не творити и в том прощение принесет, да сотворит поклонов 300 при соборе. У новоженых детей (разумеются — дети больные, как видно из дальнейших слов. — О. Ф.), крестить с обещанием, чтобы им разойтися, а при смертном часе на христианския руки чтобы отда-

- ли младенца, и аще не разойдутся, и над таковыми младенцами погребения не отпевать. Младенцев здоровых у новоженых ни духовным, ни мирским человеком отнюдь не крестить. Аще ли духовный окрестит здраваго, и такового духовника от духовенства отставить, а простаго человека, отставив, отлучить. Аще ли покаются, да сотворят 3000 поклонов до земли. Новожены аще восхишут к покаянию, разводить их в разные деревни и налагать им пост на шесть недель, яко же и ко крещению готовиться, и ходити им на всякую неделю к соборному молению и стоять ниже всех, а поклоны класть в вечерни; а по отпусе службы, всякому человеку исходящему кланяться до земли. А которые новожены разболятся, и в том дому без распусту на исповедь не принимать, и погребения в дому их не стоять, а другую половину (т. е. жену) при погребении в то время не пущать, дондеже исправится. В бани христианом с мирскими (так называют раскольники православных) и с новоженями не мыться и отнюдь не входить, и из единых сосуд в оскверненной воде с ними не мыться, но имети христианом сосуды особые; аще ли обрящется кто мыющийся из мирских и из новоженских сосудов, сей да сотворит поклонов 300 до земли при соборе». (*Нильский И.* Указ. соч. С. 164–165).
- ³⁴ О Василии Емельянове см.: *Миллюков П. Н.* Указ. соч. С. 88–89; Христианство. Т. 1. С. 342–343; Старообрядчество. С. 103–104.
- ³⁵ *Нильский И.* Указ. соч. С. 304–305.
- ³⁶ Петербургский собор 1809 г. // Старообрядчество. С. 222.
- ³⁷ К. Н-н. Споры беспоповцев Преображенского кладбища и Покровской часовни о браке // Православное обозрение. 1864. Т. 15. С. 236–271.
- ³⁸ РГИА. Ф. 673. Оп. 1. Д. 69. Л. 3об.
- ³⁹ Там же. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 15 — Раскол. Копии бумаг о расколе. О состоянии его в уездах разных губерний (архив К. С. Сербиновича).
- ⁴⁰ *Миллюков П. Н.* Указ. соч. Т. 2. С. 91.
- ⁴¹ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 62 — Отчет о состоянии раскола в Валдайском уезде.
- ⁴² Хранится ныне в Пикалевском краеведческом музее, № ПК 4075.
- ⁴³ РГИА. Д. 46. Л. 14об., 18, 32, 37об., 45; Д. 53. Л. 29об.
- ⁴⁴ Там же. Д. 46. Л. 10, 13об., 46об.; Д. 51. Л. 35.
- ⁴⁵ Там же. Д. 51. Л. 26.
- ⁴⁶ *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни... С. 6.
- ⁴⁷ Как нравственный символ для последователей древнего благочестия он обрел и зримое выражение. По мнению Я. А. Богатенко, руководителя хора московского братства Честного креста, появление изображения Чистоты в образе «девы с крыльями и в царском венце» связано с беспоповской традицией, «так как по своему содержанию заключает в себе прославление безбрачия или чистоты телесной», т. е. целомудрия. В описываемом Я. А. Бо-

- гatenko изображении «Чистота» «стоит на светлом облаке <...> под ногами девы сияет солнце. Из уст девы, в виде огненной ленты, несется молитва к благословляющему ее Христу. <...> внизу — темные силы, побежденные целомудрием: зверь разжения плотского, „лев ярости и гнева“, скованный цепями и, наконец, сам диавол, который злобно корчится под обжигающим потоком молитвенных слез, проливаемых на него девицею». (См.: *Богатенко Я. А.* Черты нравственного символизма в русской иконографии (в произведениях XVIII и XIX вв.) // Церковь. 1910. № 11. С. 290.) Ср. с изображением в Цветнике XVIII в. «О чистоте, яко царица украшена еси пред Богом царским венцем. О чистоте, луна под ногами твоиме, солнце же на главе твоей».
- ⁴⁸ Поздеева И. В. Личность в истории русского старообрядчества: от Аввакума Петрова и братьев Денисовых до Рябушинских и Михаила Чуванова // Выговская поморская пустынь... С. 75.
- ⁴⁹ Куббель Л. Е. Контроль социальный // Социально-экономические отношения и соционормативная культура: Свод этнографических понятий и терминов. Л., 1986. С. 66.
- ⁵⁰ Там же. С. 68.
- ⁵¹ Маретина С. А. Обсуждение статьи М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины...» // СЭ. 1985. № 1. С. 71.
- ⁵² РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 15–15об.
- ⁵³ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 45.
- ⁵⁴ Там же. Л. 35, 40.
- ⁵⁵ Ср.: Камкин А. В. Традиционные крестьянские сообщества европейского Севера России в XVIII веке. Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1995. С. 35.
- ⁵⁶ Миненко Н. А. 1) Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII — первая половина XIX в.) / Отв. ред. М. М. Громыко. Новосибирск, 1979; 2) Старики в русской крестьянской общине Западной Сибири XVIII — первая половина XIX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVII — начало XX в.: Сб. Новосибирск, 1985. С. 89–104; Громыко М. М. 1) Традиционные нормы поведения; 2) Мир русской деревни. М., 1991; Власова И. В. Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII–XVIII вв. М., 1984.; Александров В. А. 1) Сельская община в России (XVII — начала XX вв.) М., 1976; 2) Обычное право крепостной деревни России. XVIII — начало XIX вв. М., 1984; Прокофьева Л. С. Крестьянская община в России во второй половине XVIII — первой половине XIX в. (по материалам вотчин Шереметевых). Л., 1981; Шаров В. Д. Сельская община крестьян марийского края в середине XIX — начале XX века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1986. С. 13–15; Никитина Г. А. Сельская община бускуль в пореформенный период (1861–1900 гг.). Ижевск, 1993.
- ⁵⁷ Пругавин А. С. Сельская община, кустарные промыслы и земледельческое хозяйство Юрьевского уезда Владимирской губернии. М., 1884. С. 125–129.

- ⁵⁸ РГИА. Ф. 23. Оп. 4. Д. 6. 1906 г. — Заключение юрисконсульта Министерства торговли и промышленности по вопросам о порядке образования и действия старообрядческих общин.
- ⁵⁹ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 14об.
- ⁶⁰ Наставник // Старообрядчество. С. 181.
- ⁶¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 189. — Проект нового устава Преображенского богодельного дома в Москве. Историческая справка и объяснительная записка к проекту.
- ⁶² Наставник // Старообрядчество. С. 181.
- ⁶³ Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. С. 11. Автор приводит примеры, аналогичные цитируемым мною. В одном я не могу быть согласна с ней — это в противопоставлении обычая величания в старообрядческих общинах отсутствию такого в других, где «к людям любого возраста обращаются без отчества».
- ⁶⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 45 об.
- ⁶⁵ Там же. Л. 33, 34.
- ⁶⁶ Там же.
- ⁶⁷ Там же. Д. 52а. Л. 22об., 23.
- ⁶⁸ Там же. Д. 46. Л. 35.
- ⁶⁹ Там же. Л. 39, 42 об; Д. 70. Л. 79.
- ⁷⁰ Без специального искусствоведческого анализа подтвердить или опровергнуть устные сведения о происхождении икон из Москвы не представляется возможным.
- ⁷¹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 38.
- ⁷² Там же. Л. 38, 38об.
- ⁷³ Гурьянова Н. С. 1) Духовные завещания выговских большеяков // ТДМК. С. 96–102; 2) История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века. Новосибирск, 1996. С. 181–195.
- ⁷⁴ НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 32. Ед. хр. 15. Л. 43–50. — А. Н. Никитина. Развитие религиозных верований в карельской деревне. 1933 г.
- ⁷⁵ Андреев В. В. Указ. соч. С. 18.
- ⁷⁶ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 8. — Фонд К. С. Сербиновича.
- ⁷⁷ В раннем федосеевстве осуществлялся и чин принятия из других согласий, иначе называемый «чин обращения», но поздний карельский материал таких сведений не содержит.
- ⁷⁸ Любопытный П. Исторический словарь старообрядческой церкви... С. 152.
- ⁷⁹ Там же. С. 159.

- ⁸⁰ Поздеева И. В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблема истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 44.
- ⁸¹ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 77, 78.
- ⁸² В литературе и документах немало подтверждающих примеров. Приведу один из них. В 1850-е гг. известным наставником в Кашинском уезде Тверской губернии был крестьянин И. А. Балдин, отнюдь не безупречного поведения. Из-за его пристрастия к алкоголю он был лишен собором прав на богослужение, но восстановил их в результате спора с членами собора и поддержки со стороны членов общины. См.: Карцов В. Г. Указ. соч. Ч. 2. С. 86.
- ⁸³ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 77, 78.
- ⁸⁴ Там же. Л. 71об.
- ⁸⁵ Андреев В. В. Указ. соч. С. 328.
- ⁸⁶ Институт «посестрия» в этнической традиции трактуется как и «побратимство» — «как идеально-образцовые формы отношений, противостоящие ненависти, злобе, междоусобной борьбе» (Б. Н. Путилов).
- ⁸⁷ По данным Ю. Ю. Сурхаско термин kirjaniekka — 'книжник', 'грамотей' — в Карелии известен среди местных староверов по отношению к наставнику. См.: Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. С. 79.
- ⁸⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 35.
- ⁸⁹ Там же, Д. 70. Л. 43.
- ⁹⁰ Там же. Л. 78об.
- ⁹¹ Там же. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 17об.; Д. 52а, Л. 5об.
- ⁹² Там же. Д. 52. Л. 5об.
- ⁹³ РГИА. Ф. 673. Оп. 1. Д. 69. Л. 3об., 4 об. — Очерк беспоповщинских соглашений [1848 г.].
- ⁹⁴ Там же. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 45. Л. 15. — Федосеевское согласие в 1848 г.
- ⁹⁵ Употребление книги Псалтирь в древнем быту русского народа // Православный собеседник. Кн. 1. Казань, 1857. С. 836.
- ⁹⁶ Там же. С. 820.
- ⁹⁷ Цит. по: Из педагогического значения жития святых // Златоструй. 1912. № 7. С. 37–38.
- ⁹⁸ Абрамов И. Старообрядцы на Ветке // ЖС. СПб., 1907. Вып. 3. Кн. 63. С. 130.
- ⁹⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52 а. Л. 30.
- ¹⁰⁰ Там же. Ф. 1. Оп. 1. Д. 46. Л. 55–56об.
- ¹⁰¹ Дергачева-Скоп Е. И., Алексеев В. Н. Указ. соч. С. 127.
- ¹⁰² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 40.
- ¹⁰³ Употребление книги Псалтирь... С. 836.
- ¹⁰⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 31.

- ¹⁰⁵ Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии: К XVI международному конгрессу исторических наук (Штутгарт. ФРГ. 1985): Рефер. сб. М., 1985. С. 112–113.
- ¹⁰⁶ Андреев И. Д. Грех // Христианство. Т. 1. С. 430.
- ¹⁰⁷ Там же. С. 431.
- ¹⁰⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 16.
- ¹⁰⁹ Там же. Д. 52а. Л. 6, 7.
- ¹¹⁰ Там же. Д. 70. Л. 16.
- ¹¹¹ Там же. Л. 12об.
- ¹¹² Берман Б. И. Указ. соч. С. 172.
- ¹¹³ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 33.
- ¹¹⁴ Полевой материал любезно предоставлен московской исследовательницей Е. Б. Смилянкой.
- ¹¹⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46а. Л. 35, 40; Д. 33. Л. 13; Д. 52а, Л. 33.
- ¹¹⁶ Там же. Д. 46а, Л. 10; Д. 33. Л. 31об.
- ¹¹⁷ Там же. Л. 69об.
- ¹¹⁸ Там же. Д. 52а. Л. 4об., 5.
- ¹¹⁹ Барсов Н. И. Павел Фивейский // Христианство. Т. 2. С. 267.
- ¹²⁰ РГИА. Ф. 673. Оп. 1. Д. 69. Л. 3об. — Очерк беспоповщинских согласий.
- ¹²¹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 73.
- ¹²² Пост // Христианство. Т. 2. С. 376–377.
- ¹²³ Так называемое чашничество, т. е. использование личной посуды, традиционно для всех беспоповцев. Ср. с федосеевцами Крестецкого уезда Новгородской губернии: «у них свои ложки, свои чашки, ковши и пр.». См. об этом: РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 47об. — Выписка из отчета о состоянии раскола в Новгородской губернии.
- ¹²⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 30об.; Д. 52а. Л. 28об.
- ¹²⁵ Там же. Л. 31; Д. 46. Л. 4об.
- ¹²⁶ Там же. Д. 52а. Л. 30.
- ¹²⁷ Там же. Д. 70. Л. 63об.
- ¹²⁸ Агиасма — святыня. Всякий освященный предмет может быть назван агиасма; в частности, это название присвоено освященной на Богоявление воде // Христианство. Т. 1. С. 35.
- ¹²⁹ Ср. с известным обрядом очищения от «осквернения», который лег в основу популярной повести об оскверненных сосудах, запечатленной в том числе в печатном лубке.
- ¹³⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 31.

- ¹³¹ Поздеева И. В. Задачи и особенности работы экспедиций, собирающих памятники кириллической книжности // Археографический ежегодник за 1977 год. М., 1977. С. 56; Никитина С. Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхотамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. С. 99.
- ¹³² Куандыков Л. К. 1) Развитие общежительского устава в Выговской старообрядческой общине в первой трети XVIII в. // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 59–62; 2) Развитие Выговского общежительства в 30-х гг. XVIII в. // ТДМК. С. 102–107.
- ¹³³ Уставы беспоповцев, такие, как Красный устав федосеевской общины Преображенского кладбища, Поморский устав Выголексинского общежительства и другие, основаны на Иерусалимском уставе, переведенном в России под названием Око церковное (XIV в.). «У беспоповцев в связи с их представлениями о повсеместном прекращении священства возникла необходимость в переложке Устава, в изъятии из него всех указаний на сугубо священнические или диаконские молитвы и действия». Помимо Ока церковного для составления уставов были использованы Кормчая книга, изданная в 1650 г. при патриархе Иосифе, фрагменты типиконов древнерусских монастырей (Соловецкого, Кирилло-Белозерского, Троице-Сергиева и др.) См.: Иустин П. Д. Федосеевщина при жизни ее основателя // Христианское чтение. 1906, СПб., Март. 1906. С. 393; Кормчая книга; Красный устав; Устав // Старообрядчество. С. 149, 152, 286; Типикон // Христианство. Т. 3. С. 25–26; Обновленский А. П. Кормчая книга // Там же. Т. 1. С. 828–829.
- ¹³⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 43, 58.
- ¹³⁵ Там же. Д. 51а. Л. 17.
- ¹³⁶ Там же. Д. 70. Л. 68.
- ¹³⁷ Там же. Д. 52а. Л. 32об.
- ¹³⁸ Там же. Д. 70. Л. 73.
- ¹³⁹ Л. 71.
- ¹⁴⁰ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 15. — Раскол. Копии бумаг о расколе.
- ¹⁴¹ Иоаннов А., прот. Указ. соч. С. 24; аналогичные данные см.: Сборник правительственных сведений... сост. В. Кельсиевым. Вып. 1. С. 5. Предания о московских беспоповщинцах.
- ¹⁴² Сборник правительственных сведений... сост. В. Кельсиевым. С. 5.
- ¹⁴³ В других федосеевских общинах Новгородчины в середине XIX в. отмечался и такой бытовой запрет как «прикосновение православных к дверной скобке», во избежание чего на двери было по две ручки-скобки: одна для своих, другая — для мирских. Данный способ избегания фиксировался у валдайских карел-федосеевцев еще в 1950-е гг. (АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 32об.), но не известен у тихвинских карел.
- ¹⁴⁴ Иоаннов А., прот. Указ. соч. С. 26.

- ¹⁴⁵ Ср. с материалом, цитируемым в: Употребление книги Псалтирь... С. 833.
- ¹⁴⁶ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 33.
- ¹⁴⁷ Там же. Д. 46. Л. 10, 23, 36; Д. 52а. Л. 25об., 29; Д. 70. Л. 41, 42об.
- ¹⁴⁸ Начал // Старообрядчество. С. 182–183.
- ¹⁴⁹ Там же. С. 182.
- ¹⁵⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 49–49 об.
- ¹⁵¹ Там же. Л. 66–66об.
- ¹⁵² Там же. Л. 49–49об.
- ¹⁵³ Там же. Л. 66–66об.
- ¹⁵⁴ Там же. Д. 52а. Л. 25об.
- ¹⁵⁵ Там же. Л. 42об.
- ¹⁵⁶ Там же. Д. 51а, Л. 26об. — 27об.
- ¹⁵⁷ Живая старина. СПб., 1905. Вып. 3–4. С. 237, 238, 239.
- ¹⁵⁸ Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993. С. 47–48.
- ¹⁵⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 29.
- ¹⁶⁰ Барсов Н. И. Обет // Христианство. Т. 2. С. 234.
- ¹⁶¹ Кремлева И. А. Обеты в народной жизни // ЖС. № 3. 1994. С. 15–17; Руководство для сельских пастырей. 1886. № 2. С. 62; Громыко М. М. Традиционный нравственный идеал и вера // Русские / Отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М., 1997. С. 653–685.
- ¹⁶² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 33об.
- ¹⁶³ Киприан, архим. Предисловие к новому изданию // Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Минск, 1995. С. 5.
- ¹⁶⁴ См. прил. — Список книг В. И. Рыбаковой.
- ¹⁶⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 35об.
- ¹⁶⁶ Ср. с содержанием духовных завещаний выговских старцев: Гурьянова Н. С. Духовные завещания выговских большевиков // ТДМК. С. 96.
- ¹⁶⁷ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 45об.
- ¹⁶⁸ Там же. Л. 55–56об.
- ¹⁶⁹ Там же. Л. 13.
- ¹⁷⁰ Там же. Л. 12об.; Д. 70. Л. 49об.
- ¹⁷¹ Там же. Д. 46. Л. 13.
- ¹⁷² Лестовка // Старообрядчество. С. 158.
- ¹⁷³ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 28; Д. 70. Л. 49об.
- ¹⁷⁴ Д. 52а. Л. 30.
- ¹⁷⁵ Там же. Л. 29.
- ¹⁷⁶ Там же. Л. 28об.; Д. 70. Л. 50об.

- 177 Там же. Д. 52а. Л. 28; Д. 70. Л. 50об.
- 178 Там же. Л. 34об.
- 179 Там же. Л. 34–35.
- 180 Ср. с выводами Е. Б. Смилянской, опубликованными в работе: О некоторых особенностях религиозных воззрений крестьян-старообрядцев Верхоямья // Традиционная народная культура населения Урала. С. 120–124.
- 181 Известная отечественная исследовательница И. В. Поздеева писала о староверах как о «ревнивых хранителях чистоты „необмирщенной посуды“, и еще более старинных суеверий», «в которых, — с точки зрения С. Е. Никитиной, — христианские элементы причудливо переплелись с языческими». См.: Поздеева И. В. Задачи и особенности... С. 56; Никитина С. Е. Устная традиция в народной культуре... С. 99.
- 182 Соловьев Вл. С. Мистика // Христианство. Т. 2. С. 121.
- 183 Тейлор Э. Первобытная культура // Тейлор Э. Исследования развития мифологии, философии, религии, искусства и обычаев. Т. 2. Б. м., 1873. С. 123.
- «Сон — специфично пограничное состояние сознания, описанное в терминах инобытия и теологии усновения»; во сне «актуализированы эвристические способности творчески напряженного и проблемно озабоченного сознания. Ему даны во сне возможности таких пространственно-временных топологических проекций, метаморфоз, смыслового конструирования и сверхлогичной интуитивной альтернативы, какие не в силах представить Я, отягощенное объективацией и объясняющими раздражителями, бодрствующее сознание. См.: Исупов К. Г. Метафора сновидения // Культурология. Т. 2. С. 215–216.
- 184 Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 33.
- 185 Филиппов И. Указ. соч. С. 160–165, 198–201, 217–219, 223–225, 242–244; Пигин А. В. Жанр видения в старообрядческой рукописной традиции XVII — XX вв. // Выговская пустынь... С. 68–71.
- 186 Толстой Н. И., Толстая С. Н. О жанре «обмирания» // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 63–65.
- 187 Даль В. И. Толковый словарь. В 4 т. М., 1978–1980. Т. 1. С. 602. Кроме того, «замирать», «замереть» означает «умирать, погибать» // Словарь русских народных говоров. Л., 1974. Вып. 10. С. 247.
- 188 СКЯ. С. 318.
- 189 См.: Даль В. И. Толковый словарь. Т. 4. С. 247: «сновидец, сновидица, кто видел известный (разрядка моя. — О. Ф.) сон или часто видит сны. Сновидущий, сноведущий — человек, склонный к вещим снам, сновидениям».
- 190 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 19.
- 191 Там же. Л. 4–4об.
- 192 Там же. Л. 9.
- 193 Там же. Л. 14.

- 194 Филиппов И. Указ. соч. С. 242–244.
- 195 Там же. С. 244.
- 196 Юнг К.-Г. Аналитическая психология. СПб., 1994. С. 67.
- 197 Менегетти А. Словарь образов: Практическое руководство по имагогике. Л., 1991. С. 30, 105.
- 198 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 42–42об.
- 199 Филиппов И. Указ. соч. С. 64.
- 200 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 42об.
- 201 Там же. Д. 52а. Л. 19.
- 202 Менегетти А. Указ. соч. С. 67.
- 203 Там же. С. 94–96.
- 204 Панченко А. А. Указ. соч. С. 81.
- 205 Шахова Е. Н. Жизнь схигуменьи Евпраксии // Странник. 1860. Март. С. 104.
- 206 Филиппов И. Указ. соч. С. 160–165.
- 207 Там же. С. 217–219.
- 208 Там же. С. 223–225.
- 209 В общем для христианских народных традиций корпусе образов и примет смерти можно назвать: видение во сне крестного хода, крестов, икон Богоматери, монаха, нищего, старика, кладбища; появление в доме муж, ночное гуканье под окном, падение образа, которым благословляли владельца и т. п.
- 210 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 19об.
- 211 Ср. образы финских сновидений. «Явление умершего во сне означает смерть, какой-либо убыток, несчастье, болезнь» // Симонсуури Л. Указ. соч. А801–900. С. 54.
- 212 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 15об.; Образцы карельской речи. С. 230–232. Ср. с русскими: «покойник снится — это к болезни». / «Если покойник обнимет и поцелует — к смерти». / «Если позовет к себе — к смерти» и т. п. См.: Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. С. 117.
- 213 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 7.
- 214 Ср. с достаточно редким сюжетом в восточнославянской сказочной прозе: «Крестник Бога (Христа)» идет к нему в гости, по дороге получает вопросы, на которые приносит ответ: видит место в раю, приготовленное для него самого. // Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979. № 471 (далее СУС) и в западноевропейской (по указателю Аарне-Томпсона — АА 804I).
- 215 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 64, 73.
- 216 Там же. Л. 13.
- 217 Менегетти А. Указ. соч. С. 96.

- 218 Грицевская И. М., Пигин А. В. К изучению народных легенд об «обмирании» (Видение девицы Пелагеи) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 62.
- 219 См. об этом: Петухов Е. В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 162–164; Державина О. А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965. С. 268–270, 394.
- 220 Петров В. Марийское ясновидение // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pars VI. Ethnologia and Folkloristica. Juväskulä. 1996. С. 333.
- 221 Пигин А. В. Указ. соч. С. 69.
- 222 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 12об.
- 223 Там же. Л. 65.
- 224 Там же. Д. 52а. Л. 17об.
- 225 Подобная мотивация универсальна, в частности зафиксирована в указателях русских быличек, см.: Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре / Сост. С. Айвазян. М., 1975. С. 162–182; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зинovieв. Новосибирск, 1987. С. 383, 384, 389, 391.
- 226 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 12.
- 227 Там же. Д. 52а. Л. 22об.
- 228 Там же. Д. 51а. Л. 12.
- 229 Там же. Л. 12.
- 230 Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии. Записано в 1888 — 1895 г. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1897. Т. 16. С. 4.
- 231 Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях // ЖС. 1891. 4. С. 208–213; Никифоровский Н. Я. Материалы для народного снотолкователя // ЭО. 1898. Кн. 3. С. 54–72; Дерунов С. Материалы для народного снотолкователя // ЭО. 1895. № 1. Кн. 26; Романов Е. Р. Опыт белорусского народного снотолкователя // ЭО. 1889. Кн. 3. С. 54–72; Толстой Н. И. Славянские народные толкования снов и их мифологические основы // XXVI-е Випперовские чтения (Москва, 1993). М., 1994. С. 89–95. [Чулков] М. Абевага русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. М., 1786. О сне как семиотическом окне см.: Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992; Цивьян Т. В. Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор: Сб. М., 1993. О сне-переживании, тени-сне и т. п. у коми см.: Мифология коми. С. 121–123.
- 232 Уигзел Ф. Влияние народного снотолкования на сонники // «Рябининские чтения'95». С. 193.
- 233 Симонсуури Л. Указ. соч. А701–800. С. 53.

- 234 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 45об.; Д. 70. Л. 8. Ср. с сюжетом русских бытовых сказок и быличек, см.: СУС. 934А; Мифологические рассказы... 443, 444; Ж26; Цивьян Т. В. Человек и его судьба — приговор в модели мира // Понятие судьбы в контексте разных культур / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, сост. Т. Б. Князевская. М., 1994. С. 123.
- 235 Никитина С. Е. Концепт судьбы в русском народном сознании (на материале устнопоэтических текстов) // Понятие судьбы... С. 130.
- 236 По указателю Аарне–Томпсона АА932 1.
- 237 Симонсуури Л. Указ. соч. А641. С. 52–53.
- 238 Менеgetti А. Указ. соч. С. 56.
- 239 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 14об.
- 240 Симонсуури Л. Указ. соч. А651. С. 53.
- 241 Даль В. И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа: Материалы по русской демонологии. СПб., 1994. С. 97.
- 242 Цит. по: Грицевская И. М., Пигин А. В. Указ. соч. С. 60.
- 243 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 18.
- 244 Юнг К.-Г. Указ. соч. С. 75.
- 245 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 5об.
- 246 Там же. Л. 15.
- 247 См. публикацию Е. Б. Смилянкой о А. Ф. Бузмаковой: Микрокосмос верхокамского старообрядца на исходе XX века // Старообрядчество Русского Севера. Тез. докл. и сообщ. Каргопольской науч. конф. М.; Каргополь, 1998. С. 53–56.
- 248 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 15об.–16.
- 249 Там же. Д. 70. Л. 10об.
- 250 Ср. у русских: Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 206; Городцов П. А. Сибирская язва // Записки Тюменского общества научного изучения местного края. Тюмень, 1924. Вып. 1. С. 53.
- 251 Менеgetti А. Указ. соч. С. 80.
- 252 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 5.
- 253 Там же. Л. 1, 5–6об.
- 254 Неретина С. С. Понятие судьбы в пространстве высшего блага // Понятие судьбы... С. 12.
- 255 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 11об.–12.
- 256 Елеонская Е. Н. К изучению заговора и колдовства в России // Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. тр. / Сост. и вступ. ст. Л. Н. Виноградова. М., 1994. С. 110.
- 257 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 20об.–21; Д. 46. Л. 62, 65–67.
- 258 Там же. Д. 51а. Л. 9, 10об., 11об.–12, 21, 32; Д. 52а. Л. 12, 12об.
- 259 Там же. Л. 7. Ср. с русскими текстами заговоров на грыжу, см.: Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева,

- О. А. Овчинникова. СПб., 1993. С. 98–104. В частности, текст 396: «Стану я благословясь, пойду перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота, выйду в чистое поле. В чистом поле есть синий камень, на синем камне окиян черный кот зубы железны, глаза оловянны. Он заедат, загрызат, унимат и заговариват пуловую грыжу, ротовую, рыковую, грудовую, подлокотную, синю грыжу, белую грыжу и таланную грыжу, заедаю и загрызаю, унимаю и заговариваю дождевую грыжу, ветренную грыжу, вечернюю грыжу, дневную и полуночную. Чтобы не болело и не щемело ни в какой час, ни в каку минуту. Сорок единая грыжа, сорок единый сустав».
- 260 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 8об.; см. публикацию: *Фишман О. М.* Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае (из полевых наблюдений) // ЖС. М., 1994. № 4. С. 24–25.
- 261 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 16об, 20, 23, 28; Д. 70. Л. 46. Ср.: *Грысык Н. Е.* Лечебные и профилактические обряды населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. С. 72–73; Традиционная русская магия... С. 94–95: № 353 «От полунощницы мальчику под подушку лук со стрелой кладут, а девочке прялочку и говорят: „полунощница-шекотинка, не играй ты моим младенцем, а играй ты прялочкой (луком да стрелочкой)“».
- 262 Термином «свое» в Новгородской губ. называют падучую = эпилепсию и детский *родимчик*. См.: *Торэн М. Д.* Указ. соч. С. 347.
- 263 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 32об.; Д. 51а. Л. 16; Д. 52а. Л. 5об.–6; ср. *Грысык Н. Е.* Указ. соч. С. 63.
- 264 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 8об., 26об.
- 265 Там же. Л. 10об., 16; Д. 52а. Л. 6.
- 266 Там же. Д. 51а. Л. 7, 26.
- 267 Там же. Д. 51а. Л. 10об., 16; Д. 52а. Л. 6.
- 268 Там же. Д. 51а. Л. 12, 26об.; Д. 52а. Л. 5, 6.
- 269 *Даль В. И.* О повериях... С. 22.
- 270 Там же. С. 35.
- 271 *Грысык Н. Е.* Указ. соч. С. 47.
- 272 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 65.
- 273 Там же. Д. 52а. Л. 25об.
- 274 *Лавонен Н. А.* Заговоры в кругу религиозно-магических представлений карел (по материалам экспедиций 1975–1984 гг.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 130–139.
- 275 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Л. 65–57.
- 276 Там же. Д. 51а. Л. 21.
- 277 Подобным же образом рассуждает соборная верхокамская поморка А. Ф. Бузмакова: «На этом мире мы только гостия, а там вечная жизнь», поэтому и необходимо «молиться о царствии небесном» — Из полевых материалов Е. Б. Смилянкой.

- 278 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 66.
- 279 Ссылаясь на знания карельских староверов, говорили: «если покойник снится, то книжницы говорили, что поминать велит» / Образцы карельской речи. С. 225–227.
- 280 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 64об.
- 281 Там же. Л. 66об.
- 282 *Грысык Н. Е.* Указ. соч. С. 65; *Мазалова Н. Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. К проблеме локальных групп. С. 65.
- 283 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 32об.
- 284 *Лесков Н.* Указ. соч. С. 415.
- 285 *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. 92.
- 286 Образцы карельской речи. С. 372–382.
- 287 Там же. С. 39.
- 288 Там же. С. 208.
- 289 Там же. С. 207.
- 290 Там же. С. 212, 213.
- 291 Там же. С. 315–316.
- 292 Термин *kuotella* имеет следующие значения — ‘заговаривать’, ‘ворожить’, ‘пытаться’ (см. СКЯ. С. 122). В речи П. И. Маничевой этот глагол употребляется в двух случаях: когда она *заговаривает* масло и воду, и когда *пытается* искать заблудившуюся скотину или человека, попавших на *худой след* — *rahan’e jäl’gi*.
- 293 Там же. С. 307.
- 294 Приведенные термины для обозначения акта заговаривания известны во всех карельских диалектах и говорах. См. например: *Лавонен Н. А.* Заговоры в кругу религиозно-магических представлений карел... С. 133.
- 295 Образцы карельской речи. С. 240–241.
- 296 Там же. С. 247.
- 297 Там же. С. 244.
- 298 Там же. С. 257–259.
- 299 *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири: XVII — первая половина XIX в. Новосибирск, 1975.
- 300 Образцы карельской речи. С. 349–351, С. 276–280.
- 301 Там же. С. 268.
- 302 Там же. С. 331–332.
- 303 Наряду с приведенной статьей Н. А. Лавонен, о соотносительности характера текста и способа его воспроизведения см.: *Кагаров Е. Г.* Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 70–71.

- 304 СКЯ. С. 297; *Симонсуури Л.* Указ. соч. С. 87.
- 305 *Торэн М. Д.* Указ. соч. С. 311.
- 306 Образцы карельской речи. С. 287, 291.
- 307 *Власова М.* Русские суеверия: Энцикл. слов. СПб., 1998. С. 242.
- 308 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 13об., 22об.
- 309 См.: *Торэн М. Д.* Указ. соч.; *Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина // *Торэн М. Д.* Указ. соч. С. 277–400; *Мазалова Н. Е.* Народная медицина в традиционной русской культуре // *Торэн М. Д.* Указ. соч. С. 486, 488; Мифологические рассказы... С. 188, 197, 267, 268.
- 310 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 28.
- 311 Там же. Л. 29об.
- 312 *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика. Л., 1983. С. 134, 42.
- 313 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 13об.
- 314 См. статьи «Ветер» и «Вихрь»: *Власова М.* Указ. соч. С. 75–80; 86–90.
- 315 *Торэн М. Д.* Указ. соч. С. 205, 307, 313; Мифологические рассказы... С. 185, 192, 367.
- 316 СКЯ. С. 310.
- 317 *Симонсуури Л.* Указ. соч. Д1121; Д1331.
- 318 *Черепанова О. А.* Указ. соч. С. 32.
- 319 СКЯ. С. 200.
- 320 Представление о *черной книге* колдунов были широко распространены в Заонежье, т. е. на прибалтийско-финской территории, население которой было ассимилировано русскими лишь на рубеже XVIII – XIX вв. См.: *Логинов К. К.* Семейные обряды... С. 133.
- 321 *Симонсуури Л.* Указ. соч. А861; Д81.
- 322 Там же. С. 87
- 323 Образцы карельской речи. С. 284, 287, 288, 291–296; АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 14, 35об.; Д. 70. Л. 61об.
- 324 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 13об.
- 325 Там же. Д. 51а. Л. 20.
- 326 *Преображенский А. Г.* Этимологический словарь русского языка. М., 1959. Т. 1. С. 572; *Шанский Н. М., Иванов В. В., Шанская Т. В.* Краткий этимологический словарь русского языка. Л.; М., 1981. Т. 2. 2-е изд. С. 361; Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1982. Вып. 9. С. 314–315.
- 327 Словарь русских народных говоров. Л., 1983. Вып. 19. С. 27.
- 328 «Безымянность и левосторонность пальца соотносятся с принадлежностью к миру нечистой силы, делают его посредником для вызывания чертей, а иной раз этот палец становится сосредоточием порчи = сглаза». Ср. у русских в цитировавшейся статье М. Д. Торэн: «взяв безымянный палец левой

- руки кликуши, на которую наслали порчу, можно было узнать имя испортившего» (С. 207). Карельские пастухи = колдуны при обряде весеннего стовора с «хозяином» леса здоровались/бились с ним держа в левой руке березовое полено или соломенную «руку». Библиографию работ о пастухах см.: *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность...; *Paulaharju P.* Vienan Karjalan tietäjistä // Kalevalaseuran vuosikirja. Helsinki, 1929:9.
- 329 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 11об.–12; Д. 70. Л. 37об.
- 330 Там же. Д. 52а. Л. 13об.
- 331 *Власова М.* Указ. соч. С. 243.
- 332 *Линевский А.* Материалы к обряду «отпуска» в пастушестве Карелии // Этнограф-исследователь. Л., 1928. № 2–3. С. 41–45; *Богданов Г. Х.* Свадьба Ухтинской Карелии // Западно-финский сборник: Труды Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. Л., 1930. Т. 16. С. 36–63; *Сурхаско Ю. Ю.* 1) Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе // Сборник МАЭ. Л., 1972. Т. 28; 2) Карельская свадебная обрядность...; *Фишман О. М.* Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории...; ср. *Петров В. П.* Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981; *Ильинская В. Н.* Заговоры и историческая действительность // Русский фольклор. Л., 1976. Т. 16. Историческая жизнь народной поэзии.
- 333 Происхождение терминов 'бука', 'шиши', 'шишка' и производных см.: *Черепанова О. А.* Указ. соч. С. 115–121; 133–110.
- 334 *Симонсуури Л.* Указ. соч. Д401–500.
- 335 См.: *Конкка У. С.* Имя, волосы и «белая воля» невесты...; *Конкка А. П.* Карельское и восточнофинское карсикко...
- 336 *Симонсуури Л.* Указ. соч. С51, Е801.
- 337 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 70. Л. 13–13об.
- 338 Там же. Д. 52а. Л. 27.
- 339 Там же.
- 340 Ср. с материалами в книге К. К. Логинова. Семейные обряды. С. 133–134.
- 341 АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 13об., 31.
- 342 *Даль В.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.; М., 1880. С. 23.
- 343 *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. Т. 1. Русское народное чернокнижие. СПб., 1885. С. 3.
- 344 Ср. с типами мотивов в финских быличках: *Симонсуури Л.* Указ. соч. Д401–50; Д691; Д961.
- 345 *Горелкина О. Д.* К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (по материалам следственных процессов по колдовству) // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 304.

Предпринятое мною исследование карельского старообрядчества — первое, и, как всякое первое, оно не лишено ошибок и неточностей; в нем больше вопросов, чем ответов.

По сути авторская позиция в подходе к изучению феномена карельского староверия, которое во многом и сейчас остается terra incognita, заключена в этих вопросах.

Каков был путь, пройденный старообрядчеством со времен его идеологических исканий Царства Божьего, острейших проблем Страшного суда, Антихриста и «охранения истины православия» (В. В. Зеньковский) до сегодняшнего дня? Как различить в общем хоре своеобразные голоса отдельных старообрядческих согласий, толков, локальных общин и групп? Чем стало древнее благочестие для нерусских старообрядцев, развивалось ли оно в русле только русского восприятия христианства? Каково его место в системе «старой веры»? В чем заключено своеобразие нерусского старообрядчества? Какова роль старообрядчества в сложении различных черт локальных и региональных традиций в зонах давних контактов финно-угорского (карелы, коми) и русского населения Северо-Запада России, Русского Севера и Приуралья?

Мое исследование локальной группы карел, хотя и имеет конкретный научный характер (этнология, религиоведение, культурология), находится в русле феноменологических способов познания культуры как «смыслового начала человеческого бытия» (Э. Гуссерль). Подобное понимание избавляет от привычного для многих отечественных специалистов «наивного деления культуры на материальную и духовную, а общественных явлений — на социальные и собственно-культурные»,

ставит в центр исследовательского внимания человека, «с его сознанием и самосознанием, деятельностью и поведением»¹.

Исходя из этого, я сосредоточилась на изучении этноконфессионального идентитета карел, особенностей их психологического, религиозно-нравственного сознания и опыта, культурного полиморфизма и символической системы в контексте федосеевского учения и в сопоставлении с другими беспоповскими и православными традициями. Именно изучение мировоззренческого аспекта самосознания современных тихвинских карел привело меня к выводу о том, что «истинное православие», как называют его старообрядцы, имело базисный смысло-различительный и смысло-объединительный характер по отношению к внешнему миру и самим себе. Отчасти оно продолжает оставаться таким и до сегодняшнего дня.

Известно, что исследователь, будучи сам объектом и субъектом истории, зависит в своей профессиональной деятельности от существующей нормативной системы оценок изучаемых им фактов, событий, явлений и процессов. Тем самым исследователь одновременно является участником познавательного процесса и «носителем его рефлексивного самосознания»². В связи с этим феноменологический подход к познанию способов видения мира карельского старовера заключался для меня в максимально возможном и адекватном способе «мыслить в терминах сравнения и сопоставления изучаемой культуры» (Д. Шеффел). Именно такой подход, предпринятый изнутри культуры, позволяет приблизиться к пониманию ее символического языка и структуры народного сознания, основой которых является у тихвинских карел религиозное сознание. Анализ субъективных понятий и терминов карельской культуры в сопоставлении с объективными знаниями современной науки вскрыл исключительную способность к воссозданию в старообрядческом обществе тех взглядов и социально-психологических установок, которые были унаследованы из далекого прошлого; групповое сознание тихвинских карел во многом следовало традиционным моделям средневековой, «низовой» культуры (А. Я. Гуревич).

Не повторяя выводов, подтвержденных карельским материалом о традиционализме, персонализме и эсхатологизме сознания как общих отличительных чертах старообрядчества, попытаюсь в заключении суммировать своеобразные черты «карельской веры», обнаруженные на данном этапе изучения.

Если оценивать события карельской истории XVII в., то необходимо еще раз подчеркнуть, что массовый исход православных карел из-под шведского владычества, степень их участия в старообрядческом движении, в том числе в горях Олонецкого края — доказательство пика духовного единения и зрелости народа. Подобно тому как сму-

та не была, по выражению С. А. Зеньковского, забыта детьми и внуками тех русских, которые пережили все ее устрашающие последствия, не была она забыта и карелами. Более того, она стала переломным моментом в истории карел, отправным пунктом карельского рассеяния.

Миграции представляют собой, как правило, трудный, зачастую трагический для людей и судеб народов исторический «эксперимент», в ходе которого определяется степень устойчивости этнических и социопсихических элементов культуры, выявляется та совокупность этих элементов, которые составляют суть изучаемой этнической традиции, являются механизмами ее регуляции. В чрезвычайных обстоятельствах осуществился процесс этнической мобилизации и переселения значительной части православных карел в новгородско-тверские земли. Обживание и обустройство новых мест потребовало крайнего напряжения сил переселенцев, что было возможно при сохранении традиционных семейно-родовых и социально-территориальных кланов и типов отношений. Это был длительный период стагнации карельской истории и культуры. Неустойчивость обретенного мира, неуверенность в будущем (многие предполагали вернуться назад в Карелию) были неизбежной «платой» для переселенческой группы. В этих условиях духовной основой являлась верность прежним устоям и память о прошлом. Поселившись в глухих, удаленных от административных и духовных центров местах Новгородчины, карельские мигранты на долгое время как бы выпали из поля зрения власти и Церкви. Со времени переселения в 1630–1650 гг. до 1740-х гг. — т. е. на протяжении почти ста лет тихвинские карелы не привлекали к себе внимания, пока не были включены с помощью старообрядческих учителей федосеевства в старообрядческий мир России. Надо полагать, что все это время они хранили верность своим христианским убеждениям — вере и обычаям дедов, которые после реформ Никона стали староверами. Как мы убедились в ходе исследования, стойкость и приверженность истинной православной вере проявила преобладающая часть карел, сохранив ее до конца XIX в., а в ряде случаев — как тихвинские карелы — и на протяжении XX в.

Этнолокальное сплочение карельских переселенцев осуществлялось на базе федосеевского учения, понимаемого как спасающая апостольская вера, и в рамках конфессиональной общины, бывшей своего рода «духовным государством» в государстве, но без непреодолимой пропасти между учителями и миром. В результате бывшие эмигранты стали одновременно единой общиной и единым народом. Как образец редкостной внутренней корпоративности община была для карельских федосеевцев одним из главных и системообразующих

факторов устойчивости их культуры на протяжении двух с половиной веков. Монастырские уставы, положенные в основу федосеевских правил общежития (от Невельской общины до Преображенской), превращали их в некую модель Царствия небесного на земле с духовным отцом во главе, со своей духовной элитой в лице грамотеев и книжниц, со своими пророками и провидцами, иноками и изгоями-новоженцами, трудящимися во страхе Божиим *мирскими* и надеющимися на спасение *верующими*. Благодаря этому карельский микросоциум противостоял посягательствам, преходящему, профанному. Как и у других беспоповцев, карельская община воплощала собой дух коллективности, общности, надындивидуальности и традиционализма. Но со времен идеологического оформления федосеевства важную роль выполняли также свобода выбора, учительское равенство, личная ответственность за собственное духовное спасение. В совмещении и сочетании этих двух принципов: старого — коллективного и нового — индивидуального кроется своеобразие федосеевского менталитета.

Из всех обнаруженных мною на конец XIX в. федосеевских общин Новгородской губернии (карельских и русских) только тихвинские карелы до конца XX в. сохранили свое этноконфессиональное сознание и принадлежность к федосеевскому согласию. Мне представляется, что среди причин подобной стабильности — единство народа = общины и стремление коллективного родового сознания к его сохранению. Кроме того, компактный характер расселения и численность карельской локальной общины, не превышавшая 2 тысяч человек, максимально соответствовали модели самодостаточного замкнутого социума. Ведь и первая община Феодосия Васильева насчитывала около 1300 человек; разработанные в ней уставные правила идеально подходили к условиям функционирования общины карельских федосеевцев.

Высокий уровень религиозного самосознания и опыта, исключительность собственной исторической судьбы и религиозного опыта привели к их универсализации, закреплению в конфессиониме «карельская вера». Уникальность тихвинско-карельской традиции в том, что довольно позднее по происхождению понятие «карельская вера» заключило в себя осознание старой веры как собственно народной = карельской, т. е. имеющей свое этническое «лицо», и в этом слышится некое «озвучание» собственной истории. Необходимость осознания народом себя, «способность посмотреть на себя со стороны», как правило, выражается в культурной рефлексии, благодаря которой раскрывается специфика коллективных и индивидуальных оценок своего прошлого, настоящего и будущего. В обществах традиционного типа рефлексия носит характер инверсии и направлена на то или иное самоограничение³. Для тихвинских карел оно по-прежнему задано их конфес-

сиональной принадлежностью. «Карельским» = старообрядческим опосредованно было все: способы мировидения и истолкования действительности, социальные институты, типы личностей и образы жизни, окружающая среда, пространство, время = календарь, одежда, система питания и посуда.

За рамками настоящей работы остались материалы, повествующие о «мире повседневности» карельских крестьян. Активная трудовая деятельность, участие в ней всех и каждого наряду с объектами и результатами человеческого труда были включены в систему наивысших этнокультурных ценностей. При ближайшем рассмотрении картины этого «мира» проступает ее установка на замкнутость и самодостаточность. Вместе с тем конкретная, реальная хозяйственная жизнь сглаживала «мироотрицающие» установки федосеевства, способствовала их упрощению и обмирщению благодаря, в том числе, воздействию культурного и социального опыта извне.

Мир реальный, повседневный, в котором человек должен был жить на грешной земле, в антихристовом окружении, в поте лица своего добывать хлеб насущный и помнить о собственной греховности, составлял единое целое с миром старой веры и «старой магии».

Свое замкнутое, изолированное и сознательно оберегаемое пространство карельские староверы «населяли» вполне реальными «хозяевами» — лешими, водяными, русалками, домовыми, баенниками; человек был окружен их кознями, порчами, оборотничеством, колдовством и заговорами.

Собранные мною памятники устного фольклора карел подтверждают наблюдения исследователей русского старообрядчества о том, что в старообрядческой среде в числе жанров повествовательного фольклора более всего распространены мифологические предания — былички (мемораты) и бывальщины (фабулаты), а также исторические предания и легенды о конце света. Особое место в них занимают сюжеты, отражающие представления о групповых и индивидуальных нормах бытового и ритуального поведения при сношениях со сверхъестественным миром, а также религиозно-нравственная оценка этого.

Чувственное сознание определяло «чужой» мир подобно человеческому, но существующему как бы в зеркальном (или перевернутом) отражении (нижний мир). Существа, его населяющие, подобны людям — внешний облик, характер, манера поведения — и ведут тот же образ жизни. Так, домовая похожа на хозяина или на хозяйку дома; как и лесные хозяева, водяные, полевые духи, различные черти, домовые живут семьями, имеют детей, «работают».

Вместе с тем в различных случаях контактов с людьми они принимают специфические облики, наделяются особыми чертами. При

нечаянных «доброжелательных» встречах они являются в привлекательном виде — красивые *бабы*, *девки* (лесные, полевые, водяные) и добрые *дедушки* и *бабушки*; при конфликтных — в устрашающем: леший — мужчина ростом с дерево или в виде внезапного сильного порыва ветра (*tuulen p'ep'ä*), дворовой в образе быка — огромного животного с гипертрофированными половыми органами; при встречах-предупреждениях — в облике животных (конь, ласка, заяц) или пресмыкающихся (ящерица, змея, лягушка).

Место обитания нечистой силы не всегда совпадает с местом встречи с ней; дворовой в облике змеи мог быть увиден рядом с домом; чертей встречали около бани и т. п. Духи-хозяева есть в лесу, поле, озере, речке, на перекрестке и кладбище, в церкви, колодце, риге и бане, а также в недостроенном (не освященном) и необитаемом доме.

Наиболее разработана система запретных мест — мест обитания нечистой силы в доме (печь, порог, окно, подпол, чердак). Незнание правил поведения и неверные действия не только провоцировали встречу, но и усугубляли последствия. Из многочисленных рассказов о домовом, который душит спящего на его месте человека, следует, что необходимо было немедленно задать вопрос: «К плохому или к хорошему?» — это вынуждало домового к ответу. Встречаясь с лесовиками, многие вспоминают, что избегли опасности благодаря вовремя произнесенным имени Божию или молитве. Даже русалки или «полевые девки», проклятые «до срока», могли вернуться в человеческий мир, если парень при встрече с ними успевал накинуть им на шею крест. После этого был возможен даже брак, рождение детей.

Зачастую позы, жесты совпадали как при вызове нечистой силы, так и при ее избегании. Можно сравнить позу спиной согнувшись и бросание между расставленных ног в гадании «полоть снег» и сюжет былички об отваживании таким же образом духа мертвого мужа от живой жены. Былички воспроизводят многие детали ритуализированного поведения или антиповедения.

Контакт с нечистой и крестной силой предполагал использование особых языковых средств: «диких» (чужой язык) — свист, хохот, инвективы — или язык Божественного слова — молитва. Повседневное употребление брани было допустимо, как мы убедились, лишь для одной категории людей — владельцев чертей, которые, с другой стороны, не имели права произносить Божие имя, совершать крестное знамение. Использование брани или молитвы обусловлено для рядовых членов общины либо избеганием, либо вызовом нечистой силы.

Карельские мифологические предания и бывальщины позволяют говорить о дифференцированном отношении к контактам с нечистой силой. Так, существовали представления об обязательном и не-

обходимом общении, уклонение от которого приводит к наказанию — гибели, увечью, а выполнение к вознаграждению. К этому разряду примыкало, так сказать, рекомендуемое общение (в разумном понимании), также вознаграждавшееся. Другую, более негативную ступень составляли предосудительные, но не всегда наказуемые отношения и запрещенные, т. е. греховные и наказуемые. Поведенческие формы и их оценка определяется половозрастными, родственными, социоритуальными и конфессиональными признаками для каждого конкретного случая. К числу обязательных контактов можно отнести нерушимый словесный сговор (союз) пастуха с лесным хозяином (*mečān-iz'ānd'ä*) и *завет/обет* (*jiäksitt*), данный человеком Богу во спасение души и тела. Только девушкам, испытывавшим судьбу, а также, напомним, *знающим*, был дозволен один из самых опасных (предосудительных) способов контакта с нечистой силой — вызывание ее на перекресток во время рождественского гадания⁴. Молодые неженатые мужчины (*br'ihat*) должны были быть готовы к неожиданной встрече с лесными, полевыми или водяными девками⁵. Страх как чувство «неизвестности» и как боязнь наказуемости («страх Божий») всегда присутствуют в быличках и бывальщинах, где человек прибегает к помощи нечистой силы, желая определить свою судьбу, заботясь о здоровье и благополучии своей семьи, скота и, вместе с тем, находя возможности для примирения с христианской моралью, нейтрализуя и дифференцируя степень греховности содеянного.

В ходе повествования я неоднократно обращалась к фольклорным данным. Подведу некоторые итоги.

Выявлен стабильный набор основных сюжетов быличек и бывальщин: о людях, добровольно вступающих в общение с нечистой силой (*t'ied'äjä*=знающий; *kolduna*=колдун/владелец чертей; *raimen*=пастух; *rakkuaja* — *милостяшка/нищий*); о встречах с лесными, полевыми и водными *хозяевами* (*l'esovikka*, *mečān-iz'ānd'ä*, *iz'ānd'ä*), домовыми, дворовыми, баенниками (*iz'ānd'ä*, *dvorovikka*); о различных столкновениях с миром мертвых; о судьбе (*oža*; нареченный век); о гаданиях молодежи; о заветниках (*jiäksindähin'e*); о «явленных» крестах и иконах; о богохульниках и осквернителях христианских святых (*riehkähin'e*; *riehkiived'äjä*). Перечень сюжетов и их содержание свидетельствует о синкретизме двух пластов мировоззрения: архаического внехристианского и христианского, объединенных рядом общих идей: взаимоотношения и природы миров (человек — природа — космос; жизнь — смерть; естественный — сверхъестественный); допустимости или вынужденности контактов человека со сверхъестественными силами; границы этих контактов и степень их греховности = наказуемости; представления о судьбе и «чудесном».

Представления тихвинского карела-старообрядца о грехе (*riehkä*) и святости (*pühä*) отражены в быличках и бывальщинах о Божьем наказании грешников (*riehkähin'e*); о богохульниках; о *заветниках*; об известных наставниках — *отце и книжниках-богомолках*.

Об иерархичности греха свидетельствует многое. Так, из быличек и бывальщин о рождественских гаданиях и святочных ряжениях, порицавших наставниками и *книжниками*, очевидно осознание исключительно греховного характера подобных действий (наряду со страхом), но и их допустимости при условии обязательного для участников очищения (например, в Иордани на Крещение). Одушевление природных, хтонических и космических сил, вера в их духов и в судьбу вызывала потребность в обращении к ним для обеспечения благополучия, продолжения рода, жизни, что и снижало в сознании людей уровень греховности.

Наказанием и предупреждением, как отмечалось, уже при жизни становился внезапный недуг — высыхание рук, ног, онемение — для тех, кто участвовал или способствовал разрушению или осквернению часовен, уничтожению икон, крестов, книг. Тяжесть подобного — смертного греха, как явствует из современной бывальщины, перешла во время предсмертной исповеди от умирающего к исповедующей *книжнице*, долго и тяжело болевшей после смерти этого богоотступника⁶.

В синкретическом сознании оппозиция «грех—святость» предстает в гамме неоднозначных представлений о самих понятиях. Так, с позиции староверия, людей без греха не бывает, но стремление к идеалу благочестия выражается в отказе от мирских радостей, умерщвлении плоти, избегании брачных отношений, преданности идее «чистоты». Этому идеалу пытались следовать *книжницы*, но он был доступен и для других: через обряд «схождения в веру» по старости или перед смертью.

Амбивалентный характер обнаруживают представления карельского крестьянина о судьбе (*oža*) и Божественном предопределении. Человеческий выбор жизненного пути невозможен, он задан свыше. Ясновидцы, *милостяшки*, знахарки, колдуны «видят» судьбы людей; они предрекают смертный час, толкуют сновидения, предупреждают об опасностях и т. п. Напомним два универсальных мотива, известных тихвинским карелам: о ребенке, умирающем в предсказанное время на крышке заколоченного (во избежание смерти) колодца, и о юноше-самоубийце, смерть которого была «увидена» повитухой в окне дома в час его рождения⁷.

Провидчество — неперенный компонент архаического сознания — было углублено в старообрядчестве доминированием эсхатологических настроений и идей, имеющих своих проповедников и порицателей местного масштаба. Идея конца света подпитывала и под-

держивала другую — идею о спасении души, суд над которой происходит в момент смерти человека.

Из карельских быличек и бывальщин с преобладанием старообрядческих воззрений следует, что душа (*hengi*) есть только у крещеных и верующих людей. Вместе с тем архаическое сознание расширяло возможности обретения бессмертной души и на другие категории. Так, например, мы выявили, что выкидыши и умершие до крещения дети хоронились под часовнями, приобщаясь к святому месту, с одной стороны, и возвращаясь в мир предков — с другой⁸.

Своеобразные формы бессмертия приписывались разного рода колдунам и грешникам. В том случае, если грешник умирал без покаяния, без прощения людьми за обиды, его душа возвращалась к живым, а не отлетала на 40-й день после смерти. Колдуны и владельцы чертей «отдавали», а то и завещали свою душу нечистой силе (но не черту-дьяволу), не лишаясь своего духа-двойника. По сути бессмертие было суждено каждому, поскольку он обладал своим духом-двойником. Со смертью человека он принимает иные облики. Например, становится духом кладбища. Жители одной из карельских деревень уверены, что причина ранней смерти мужчин-односельчан в том, что основатель кладбища умер и погребен здесь молодым, что соответствует общей схеме исторических преданий о первостроителях у многих других народов⁹.

Душа и дух представляются обычно в телесных (материализованных) образах; нередко они совпадают, что говорит о нечеткости разделения этих понятий или об их слиянности. Так, дух-двойник или душа могут принимать человеческий облик; встреча с ним в момент отсутствия человека предвещает гибель увиденного.

Предвестником смерти является тот же дух в виде белого зайца или полена¹⁰. Последним образом нечистая сила обычно подменяет некрещеных или проклятых детей, а также исчезнувших в лесу девушек. Иногда они заменяются обликом человеческого двойника. Вызывание духа-двойника производилось либо *знающими* — в случаях пропажи или поиска, либо девушками во время особых гаданий о суженых.

Духи-двойники умерших родственников возвращались к людям, если беспокоились и думали о членах своей семьи. Но так же вели себя и духи-двойники живых, находящихся вдали от дома. Духи убитых являются, чтобы раскрыть преступление, быть похороненным и обрести покой в освященной кладбищенской земле¹¹.

С духом/душой связаны представления о смерти во всех ее проявлениях (*kuolema*; *šigma*) и о загробном мире. Акт смерти — священен и находится вне человеческой компетенции, в силу чего любое посягательство на нее — глумление, призывание, насильственное совершение (самоубийство) чреваты непредсказуемыми последствиями для таких

понятий, как бессмертие, дух/душа, праведность. Опасно и непроизвольное соприкосновение со смертной силой. Приведу примеры.

В одной из бывальщин о святочном ряжении повествуется о смерти женщины, переодетшейся в покойницу¹². Распространен сюжет о гибели людей, своими чрезмерными оплакиваниями вызывающих «смертную» силу, духов умерших. Пристающая смертная сила (*vägävät*) заключена в любой части мертвого, в тех предметах, что соприкасались с ним (скамья, кровать, вода и мочалка, которой обмывали покойного), в надгробных предметах и особенно в кладбищенской земле. Одна из современных *знающих* рассказывала, что однажды она упала в свежевырытую могилу, после чего почувствовала себя больной, и ее мать (тоже *знающая*) совершила обряд жертвенного дарообмена, который здесь называется *относ*¹³.

К понятию смерти отчасти относится и переходное состояние болезни, в силу чего образы духа-двойника и смертной силы являются также и «духами болезни» с тем отличием, что последние имеют либо более бестелесный, чувственный облик — *tulen l'en'dämä, šuudel'iečšoo*, либо — антропоморфный; последний персонифицирован, например, в образе «полуночницы» (*ünit'et't'äjä*), насылающей детские болезни (ее «отвлекают» от ребенка с помощью специально изготовленных рабочих орудий — прялки или сохи) или *omahin'e* — лихорадки¹⁴.

Христианское учение о загробном мире довольно причудливо переплетено в сознании карельских старообрядцев с народными представлениями о смерти, с культом предков. Вот почему совмещаются «картины» и образы мира мертвых (*kuolie*) и мира предков (*забывающих людей*), ада и рая. Каждый из этих «миров» имеет свои пространственно-временные координаты, пересечение которых осуществляется как живыми, так и умершими в ходе поминальных и погребальных обрядов, во время гаданий, в снах и др.¹⁵. Проницаемостью обладали и границы этих одновременно сосуществующих миров, но ближе к земному располагались подземные места обитания исторических предков и родственников (кладбища — *žal'nikka, gošša*; особые места в доме — подпол, печь) и ада, населенного, подобно живому миру, чертями, бесами, грешниками.

Развитость и распространенность тайных знаний — свидетельство синтеза традиционализма и индивидуализма старообрядчества; именно эти свойства увлекали личность в познание мистического мира (внутреннего и внешнего). В этом, как мне кажется, скрывается пантеистический «отсвет» мировоззрения карельских федосеевцев.

Выявленное своеобразие карельского исторического сознания отразило исторический процесс сложения и функционирования коллективной картины мира. В преданиях XX в. оказывается «скрыт, — по

словам Н. А. Бердяева, — какой-то намек, символика исторических судеб этого народа, имеющая первостепенное значение для построения философии истории и для постижения внутреннего ее смысла»¹⁶. В ходе его формирования карельское мифологическое и дискурсивное (рассудочное) мышление развивалось, в отличие от русского, лишь в фольклорной — устной форме.

Л. П. Карсавину принадлежат глубокие рассуждения о религиозности как «стихии жизни человечества», обнаруженной им при изучении средневековой Европы, но по сути вневременной: «Она [религиозность] раскрывает себя, медленно обнаруживая все новые черты и меняя соотношение своих элементов, по-разному преломляясь и систематизируясь в индивидуальных сознаниях и все-таки оставаясь внутреннеединой»¹⁷.

«Обостренное историческое сознание» трагической и полной потрясений эпохи исхода стремилось найти ответ на вопрос о причинах происходящего — крушении существующего миропорядка и народных бедствиях. И как мы убедились, карелам этот ответ был дан христианской верой как исходной посылкой ориентации человека в окружающей действительности: отступление от Бога, умножающаяся греховность — вот причины страдания.

В отличие от исторического сознания, религиозность карел формировалась посредством образования, чтения вероучительной литературы, применения богослужебных книг в каждодневной молитвенной практике.

Старообрядческая община как хранительница средневекового религиозного менталитета сохранила принципиально отличное восприятие христианской и светской — мирской истории. Первая была объектом веры, составляла суть человеческой истории, вторая — как точно пишет М. А. Барг — «плод „мудрствования“ человека и уже по одному этому не идет ни в какое сравнение с историей священной и не может рассматриваться в качестве истинного знания». И потому «уровень священной истории — универсальный, уровень „профанной“ истории — локальный»¹⁸.

Для карельских федосеевцев (как и для русских) главными, ключевыми событиями христианской истории стали воцарение антихриста и грядущий конец света. Всеобщее обмирщение, идущее от «поповской»-«мирской» церкви, актуализировало идею «чистоты» как способа и пути спасения. Чистота как ограждение от греховного мира приобрела у федосеевцев характер догмата, дисциплинируя всю духовную и мирскую жизнь.

Идеал святости и благочестия не мог быть абсолютно совместим с образом крестьянской жизни и природой человека, но, как мы убе-

дились, пути и степени = ступени святости были известны, открыты для всех, хотя бы в старости путем обретения чистоты (pühä) через схождение в старую веру (перекрещивание).

Конец света стал пониматься как преобразование человечества. Вторую слова современной карелки, рассуждавшей о том, что каждому надо будет сделать «хоть один шаг навстречу Богу» — вот это-то движение навстречу указывает на истолкование Конца мира как угрозы, но не «фатального приговора», а ожидаемого, по мысли Г. П. Федотова, «брачного пира и исполнения мессианских обетований»¹⁹.

Мистический характер карельской истории и картины мира я попыталась рассмотреть на примере старообрядческих символов и их коммуникативной роли (крест, книга, лестовка и др.), а также этнокультурных архетипов (природно-сакральных, поведенческих и др.). Приверженность к ним и стабильность — характерная особенность старообрядчества, объясняющая т. н. традиционализм их культуры.

Согласно К.-Г. Юнгу, «актуализация архетипа» есть «шаг в прошлое», возвращение к архаическим качествам духовности, однако усиление архетипического может быть и проекцией в будущее, ибо «этнокультурные архетипы выражают не только опыт прошлого, но и чаяния будущего, мечту народа»²⁰. Карельская старообрядческая культура посредством архетипических образов и представлений апеллировала к своему прошлому, тем самым удерживая и сохраняя себя как единое и самоценное.

В заключение нельзя не обратить внимания на последовательную реализацию карельской культурой средневекового принципа иерархичности, следы которой наряду с социально-конфессиональной структурой существовали в идеях и символах. «Иерархичность — обратная сторона символизма, — пишет М. А. Барг. — Так, с одной стороны, скрытая за символом реальность представлялась в качестве упорядочивавшегося начала мира феноменов, а с другой стороны, символы, которыми эти последние обозначались, стали рассматриваться в качестве „врат“, ведущих за пределы физического мира»²¹.

Хранителями традиционной символической системы — «цементирующей силой» общины — были рассмотренные нами базисные типы личности: *отче, книжницы/богамолки*, пророки, ясновидящие, *милостяги, знающие*, колдуны. Подчеркну — все они были ориентированы на консервацию этнолокальной культуры, сохранение ее старообрядческого-карельского «лица».

В отличие от русской старообрядческой культуры, изучаемая локальная карельская — тернарна, т. к. покоится на троичной базе: церковно-славянская письменная=книжная (включая собственно старообрядческую и конкретно федосеевскую) и устная традиция; локальная=новгородская и локальная карельская.

«Карельская вера» — редкостное проявление этноконфессионального единения небольшой социальной группы. По-видимому, еще в начале XX в. карелы-староверы подобно другим федосеевцам осознавали свою веру как апостольское предание, особо чувствуя Крест Господень («карелы кресту веровали»), жестко следуя посту, помня согласно Апостолу, что «Един Господь, едина вера, едино крещение» (Еф 4:5).

Подводя итоги исследования и понимая всю меру предварительности ряда обобщений и неизбежности упрощения при анализе столь сложного и неизученного феномена, как «нерусское старообрядчество», я возвращаюсь к мыслям М. М. Бахтина о диалогичности как способе историко-культурных изысканий. В свое время еще Г. В. Флоровский писал о том, что для понимания прошлого историку 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» — и далее: «Никакое понимание невозможно без известной меры, умственной или духовной симпатии»²². В своей работе я пыталась следовать изложенным позициям.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Кондаков И. В. Феноменология культуры // Культурология. XX век. Т. 2. С. 292–293.
- ² Кондаков И. В. История как феномен культуры // Там же. Т. 1. С. 284.
- ³ Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 12; Тумаларьян В. М. Рефлексия культурная // Культурология. XX век. Т. 2. С. 164.
- ⁴ Образцы карельской речи... Сост. В. Д. Рягоев. Л., 1980. С. 201; АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 18об., 21.
- ⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 27об.; ср. Померанцева Э. В. Указ. соч. С. 48, 82.
- ⁶ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 41.
- ⁷ Там же. Д. 52а. Л. 15об.; Симонсуури Л. Указ. соч. А711.
- ⁸ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 9, 33об.; Д. 51а. Л. 40.
- ⁹ Ср.: Симонсуури Л. Указ. соч. С. 1501; Криничная Н. А. Русская народная историческая проза... С. 53, 57.
- ¹⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 5, 9, 17; Симонсуури Л. Указ. соч. А11, А51, А56.
- ¹¹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 51а. Л. 11; Д. 52а. Л. 15, 16; Образцы карельской речи. С. 225–231; Симонсуури Л. Указ. соч. С. 456.
- ¹² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 14; Симонсуури Л. Указ. соч. С. 91.
- ¹³ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 52а. Л. 11об.; Симонсуури Л. Указ. соч. С. 1611.

- ¹⁴ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 32–33. Д. 52а. Л. 17, 21об.; Образцы карельской речи. С. 240, 243, 244, 250; Рягоев В. Д. Тихвинский говор карельского языка. Л., 1977. С. 243; Симонсуури Л. Указ. соч. Q101; ср. Петров В. П. Заговоры. С. 97–105.
- ¹⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 24. Д. 46. Л. 58, 61об.; Д. 52а. Л. 14, 18; Образцы карельской речи. С. 225–231.
- ¹⁶ Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 20.
- ¹⁷ Карсавин Л. О личности // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 56.
- ¹⁸ Барг М. А. Указ. соч. С. 190–191.
- ¹⁹ Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Новый град. Париж, 1938. С. 52–53.
- ²⁰ Цит. по: Забияко А. П. Архетипы культурные // Культурология. XX век. Т. 1. С. 39; см. также: Панченко А. М., Смирнов И. П. Метафоричные архетипы в русской средневековой словесности и в поэзии начала XX в. // Древнерусская литература и культура XVII–XX в. / ТОДРЛ. Л., 1971. Вып. 26.
- ²¹ Барг М. А. Указ. соч. С. 159. О памяти символа см.: Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Символ в системе культуры. Тарту, 1987. С. 11–12.
- ²² Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина. С. 11.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абрамов И. Старообрядцы на Ветке // ЖС. 1907. Вып. 3.
- Агеева Е. А., Кобяк Н. А., Круглова Т. А., Смилянская Е. Б. Рукописи Верхокамья XV–XX вв. Каталог. Из собрания научной библиотеки. Московского университета. М., 1994.
- Агеева Р. А. Об этнониме чудь (чухна, чухарь) // Этнонимы.
- Аграрная история Северо-Запада России XVII в. (население, землевладение, землепользование) / Рук. авт. кол. и отв. ред. А. Л. Шапиро. Л., 1989.
- Аграрная история Северо-Запада России XVII в. Север. Псков. Общие итоги развития Северо-Запада / Отв. ред. А. Л. Шапиро. Л., 1978.
- Аграрная история Северо-Запада России: Вторая половина XV – начало XVI в. / Отв. ред. А. Л. Шапиро. Л., 1971.
- Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982.
- Азбелев С. Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности // Славянский фольклор и историческая действительность.
- Александров В. А. Обычное право крепостной деревни России. XVIII – начало XIX вв. М., 1984.
- Александров В. А. Сельская община в России (XVII – начало XX вв.). М., 1976.
- Алмазов А. И. Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры. Одесса, 1901.
- Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории. Исторический очерк. СПб., 1870.
- Андреев И. Д. Грех // Христианство. Т. 1.
- Андреев И. Д. Крещение // Христианство. Т. 1.
- Артемьев А. Р. Намогильные каменные кресты восточных пригородов Пскова // Археологические памятники европейской части РСФСР. Погребальные памятники. Методические материалы к «Своду памятников истории и культуры СССР». М., 1988.
- Б. (Бровкович) А. История о отцах и страдальцах соловецких // Сочинение историческое. Ч. 1. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб., 1861.
- Байбури А. К. К семиотике кладбища у восточных славян // Семиотика культуры: Тез. докладов Всесоюзной школы-семинара по семиотике культуры 8–18 сентября 1988 г. Архангельск, 1988.
- Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях // ЖС. 1891. Вып. 4.
- Баранцев А. П. Карельская письменность // Прибалтийское-финское языкознание: Вопросы фонетики, грамматики и лексикологии. Л., 1967.
- Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987.
- Барсков А. Я. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912.
- Барсов Е. В. Судные процессы XVII–XVIII вв. по делам Церкви // ЧОИДР. М., 1882. Книга третья. Июль–сентябрь.

- Барсов Н. И. Обет // Христианство. Т. 2.
- Барсов Н. И. Павел Фивейский // Христианство. Т. 2.
- Барсов Н. И. Полиелей // Христианство. Т. 2.
- Белоусов А. Ф. О влиянии старинной письменности на мировоззрение русских старожилов Прибалтики // Типология русской литературы и проблемы русско-эстонских литературных связей. Труды по русской и славянской филологии. XXXI / Ученые записки Тартуского гос. университета. Тарту, 1979. Вып. 491.
- Белоусов А. Ф. Последние времена // AEQUINOX. Сб-к памяти о. Александра Меня. М., 1991.
- Белякова М. Н., Черторицкая Т. В. Круг чтения старообрядца-спасовца первой половины XX в., или три библиотеки Доротея Уткина // ТДМК.
- Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990.
- Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990.
- Берман Б. И. Читатель жития (агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья.
- Бернадский В. Н. Новгород и новгородские земли в XV в. М.; Л., 1961.
- Бернадский В. Н. Новгород и Приладожская Карелия в XII–XV вв. // Ученые записки Ленинградского пед. института им. А. И. Герцена. Л., 1941. Т. 39.
- Бернштам Т. А. Введение // Русский Север. К проблеме локальных групп.
- Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп.
- Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – нач. XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
- Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
- Бернштам Т. А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Київ, 1993.
- Бернштам Т. А. Обряд «расставания с красотой» (к семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Сб-к МАЭ. Л., 1982. Т. 38.
- Бернштам Т. А. Обсуждение статьи М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины...» // СЭ. 1985. № 2.
- Бернштам Т. А. Русская народная культура и народная религия // СЭ. 1989. № 1.
- Бернштам Т. А. Урочище Чупрово (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский Север. Ареалы и культурные традиции.
- Бернштам Т. А. Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера, Поволжья (Сравнительное обобщение) // Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы.

- Бессонов П. А. Калеки переходные: Сборник стихов и исследование. М., 1861. Ч. 1. Вып. 2.
- Библер В. С. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М. М. Бахтина) // Одиссей. Человек в истории.
- Блинова О. И. Языковое сознание и вопросы теории мотивации // Язык и личность. М., 1989.
- Блок М. Апология истории и ремесло историка. М., 1973.
- Богатенко Я. А. Черты нравственного символизма в русской иконографии (в произведениях XVIII и XIX вв.) // Церковь. 1910. № 11.
- Богданов Г. Х. Свадьба Ухтинской Карелии // Западно-финский сборник. Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. Л., 1930. Т. 16.
- Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. 4.
- Большой толковый социологический словарь / Дэвид Джерри, Джулия Джерри. М., 1999. Т. 1.
- Борисовский А. Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Н.-Новгород, 1870. Т. 3.
- Боронов А. О. Европейские философы о психологии народов // Введение в этническую психологию.
- Бродель Ф. Структура повседневности: Возможное и невозможное. М., 1980.
- Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.
- Бубнов Н. Ю. Источники по истории формирования и идеологии раннего старообрядчества. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1975.
- Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: Источники, типы и эволюция. СПб., 1995.
- Бубрих Д. В. Какой язык — тверским карелам? Л., 1931.
- Бубрих Д. В. Карелы и карельский язык. М., 1932.
- Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947.
- Бубрих Д. В. Русское государство и формирование карельского народа // Прибалтийско-финское языкознание. Вопросы взаимодействия прибалтийско-финских языков с индоевропейскими языками. Л., 1971. Вып. 5.
- Бухарминские старообрядцы. Л., 1930.
- Василевич А. П. Язык и культура: сопоставительный анализ группы слов — цветообозначений // Этнопсихоллингвистика.
- Васильев В. И. Исторические основы некоторых жанров фольклора народов Севера // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. / Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1984.
- Васильев В. И. Сирня — легенда или реальность? // СЭ. 1970. № 1.
- Васильев П. П. Дары Св. Духа // Христианство. Т. 1.
- Введение в этническую психологию. Учебное пособие / Под ред. Ю. П. Платонова. СПб., 1995.

- Вебер М. Протестантская этика. М., 1972. Ч. 1; 1973 Ч. 2, 3.
- Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии: К XVI международному конгрессу исторических наук (Штутгарт. ФРГ. 1985). Рефер. сб. М., 1985.
- Великие Минеи-Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. СПб.; М., 1868–1917. (Памятники славяно-русской письменности.) В 23 т.
- Вениамин, архиеп. Нижегородский и Арзамасский. Новая скрижаль. В 2 т. М., 1992.
- Вершинский А. Н. Очерки истории верхневолжских карел в XVI–XIX вв. // Исторический сборник. М.; Л., 1935. № 4.
- Вершинский А., Золотарев Д. Население Тверского края // Тверской край. 1929. № 6.
- Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. Май. Ч. CLXXIX. СПб., 1875.
- Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха // Сб. ОРЯС. СПб., 1879. Т. 20. Вып. 1; СПб., 1869. Т. 46.
- Веселовский С. Б. Ономастикон: Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974.
- Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994.
- Винокурова И. Ю. Некоторые итоги изучения вепского народного календаря // Этнокультурные процессы в Карелии.
- Витов М. В. Историко-географические очерки Заонежья XVI–XVII вв. М., 1962.
- Власов А. Н. Устюжская литература XVI–XVII вв.: Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995.
- Власова И. В. Размещение старообрядцев в Северном Приуралье и их контакты с окружающим населением // ТДМК.
- Власова И. В. Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII–XVIII вв. М., 1984.
- Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII — начала XIX в. Введение в изучение. СПб., 1996.
- Вознесенский А. В. Типографская деятельность и книжная культура старообрядцев // ТДМК.
- Вольтер Э. А. Крестовые сосны (risti pet'äjä). К вопросу о некрокульте у финских народностей // ЖС. Прил. № 3. 1915.
- Воробьев В. М. Сельское население новгородских пятин // Аграрная история Северо-Запада России XVII в. (население, землевладение, землепользование).
- Воробьев В. М., Дегтярев А. Я. Землевладение в новгородских пятинах // Аграрная история Северо-Запада России XVII в. (население, землевладение, землепользование).

- Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К. П. Кабашников. Минск, 1993.
- Выговская поморская пустынь и ее значение в истории русской культуры. Тез. докл. междунар. науч. конф. / Ред. кол. Л. Н. Амозов, А. М. Пашков, А. В. Пигин. Петрозаводск, 1986.
- Выготский Л. С. Мышление и речь. М., 1934.
- Гадзяцкий С. С. Карелы и Карелия в новгородское время. Петрозаводск, 1941.
- Гацак В. М. Типология народного эпоса. М., 1975.
- Герд А. С. Введение в этнолингвистику: Учебное пособие. СПб., 1995.
- Голд Дж. Психология и география: Основы поведенческой географии. М., 1990.
- Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991.
- Голубинский Е. Е. К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905.
- Голубцов И. А. Пути сообщения в бывших землях Новгорода Великого в XVI–XVII вв. и отражение их на русской карте сер. XVII в. // Вопросы географии. М., 1950. Сб. 2.
- Горелкина О. Д. К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (по материалам следственных процессов по колдовству) // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987.
- Городцов П. А. Сибирская язва // Зап. Тюменского о-ва науч. изучения местного края. Тюмень, 1924. Вып. 1.
- Готье Ю. В. Замосковский край в XVII веке. М., 1906.
- Гринкова Н. П. Одежда бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы.
- Грицевская И. М., Пигин А. В. К изучению народных легенд об «обмирании» (Видение девицы Пелагеи) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993.
- Громыко М. М. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // СЭ. 1984. № 5.
- Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991.
- Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
- Громыко М. М. Традиционный нравственный идеал и вера // Русские / Отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М., 1997.
- Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири: XVII — первая половина XIX в. Новосибирск, 1975.
- Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В. Православие в русской народной культуре: направление исследований // ЭО. 1993. № 6.
- Грысык Н. Е. Лечебные и профилактические обряды населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север. Ареалы и культурные традиции.
- Гунн Г. П. О ели и челмогорской пустыне // Каргополь: Историческое и культурное наследие: Сб. тр. Каргополь, 1996.

- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич А. Я. Представление о времени в средневековой Европе // История и психология. М., 1971.
- Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Гуревич А. Я., Харитонович Д. Э. Ле Руа Ладюри // Культурология. XX век. Т. 1.
- Гурьянова Н. С. Духовные завещания выговских большаков // ТДМК.
- Гурьянова Н. С. «Житие» Ивана Филиппова // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы) / Ред. кол. Т. В. Панич, Н. Н. Покровский, Л. В. Титова. Новосибирск, 1989.
- Гурьянова Н. С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века. Новосибирск, 1996.
- Гурьянова Н. С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.
- Гурьянова Н. С., Крамми Р. Историческая схема в сочинениях писателей выговской литературной школы // Старообрядчество в России.
- Гусев В. Е. Комплексное изучение фольклора // Фольклор и фольклористика: проблемы музыкального фольклора народов СССР. М., 1973.
- Даль В. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб.; М., 1880.
- Даль В. И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1994.
- Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1978–1980.
- Денисов С. Виноград Российский или описание пострадавших в России за древле-церковное благочестие, написанный Симеоном Дионисиевичем (князем Мышецким). М., 1906.
- Дергачева-Скоп Е. И., Алексеев В. Н. Старообрядческие библиотеки в Сибири // ТДМК.
- Державина О. А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965.
- Дерунов С. Материалы для народного снотолкователя // ЭО. 1898. № 1.
- Димухаметова С. А. Материальная культура и ремесла русского старообрядческого населения Верхоямья // ТДМК.
- Дмитриев А. Д. Инквизиция в России. М., 1937.
- Дмитриева С. И. Мезенские кресты // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник. 1984. Л., 1986.
- Дополнение к актам историческим. СПб., 1846. Т. 2.
- Дреев О. И. Роль национальных обычаев и традиций в социальной регуляции поведения. Л., 1982.
- Дружинин В. Г. О житии Корнилия Выгопустынского, написанном Пахомием // ЖМНП. Ч. ССXXXV, сентябрь. СПб., 1884.
- Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912.
- Дубов И. В. Культный «синий камень» из Клещина // Язычество древних славян.

- Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. / Изд. подгот. А. П. Конкка, У. С. Конкка. Л., 1980.
- Евсеев В. Я. Исторические основы карело-финского эпоса. М.; Л., 1957. Кн. 1.
- Евсеев В. Я. Карельский фольклор в историческом освещении. Л., 1968.
- Елеонская Е. Н. К изучению заговора и колдовства в России // Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов / Сост. и вступ. ст. Л. Н. Виноградовой. М., 1994.
- Елеонская Е. Н. Представление «того света» в русской народной сказке // ЭО. 1913. № 3–4.
- Емельянов Ю. Н., Скворцов Н. Г., Тавровский А. В. Символично-интерпретативный подход в современной культурантропологии // Очерки социальной антропологии. СПб., 1995.
- Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII столетия, известные из дел Преображенского приказа и Тайной разыскных дел канцелярии. СПб., 1863.
- Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. Описание внешнего и внутреннего быта // Известия ОЛЕАЭ. Т. 30. Труды Этнографического отдела. М., 1877. Кн. 5. Вып. 1.
- Жельвис В. И. Инвективная стратегия как национально-специфическая характеристика // Этнопсихоллингвистика.
- Жербин А. С. Переселение карел в Россию в XVII веке. Петрозаводск, 1956.
- Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. и коммент. А. Н. Робинсона. М., 1991.
- Житие протопопа Аввакума. М., 1960.
- Житие Феодосия Васильева, основателя феодосиевского согласия, написанная сыном его Евстратом, в 7250 году // Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве.
- Забияко А. П. Архетипы культурные // Культурология. XX век.
- Звегинцев В. А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. М., 1960. Ч. 2.
- Зеленин Д. К. Великорусские народные присловья как материал для этнографии // ЖС. 1905. Вып. 1–2.
- Зеленин Д. К. «Красная смерть» у русских старообрядцев // ЭО. 1904. № 3.
- Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
- Земцовский И. И. Славяно-финноугорские отношения по данным мелодий причитаний // Симпозиум–79 по прибалтийско-финской филологии 22–24 мая 1979 г.: Тез. докл. Петрозаводск, 1979.
- Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1.
- Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. М., 1995.
- Зиновьев В. П. Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974.

- Злобина В. Е. К проблеме лексической интерференции в карельском языке // Вопросы финно-угорского языкознания. Вып. 3. К 70-летию проф. В. И. Лыткина. М., 1965.
- Золотарев Д. Этнографический состав населения Бежецкого уезда // Бежецкий край. Бежецк, 1921. Вып. 1.
- Иванов А. В. Символ // Современная западная философия.
- Иванов Вяч. Вс. Культурная антропология // Одиссей. Человек в истории.
- Иванова И. А. Икона тихвинской Богоматери и ее связь со сказанием о чудесах // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22.
- Иванова И. А. Летописные сведения об иконе «Богоматерь Тихвинская» // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24.
- Из истории русской советской фольклористики / Отв. ред. А. А. Горелов. Л., 1981.
- Из истории Санкт-Петербургской губернии: Новое в гуманитарных исследованиях / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб., 1997.
- Из педагогического значения жития святых // Златоструй. 1912. № 7.
- Из Цветника беспоповцев // Старообрядцы. № 11. Ноябрь. Н. Новгород, 1908.
- Ильинская В. Н. Заговоры и историческая действительность // Русский фольклор. Историческая жизнь народной поэзии. Л., 1976. Т. 16.
- Иоаннов А., прот. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках так называемых старообрядцах, о их учении, делах и разгласиях. СПб., 1855. Ч. 2.
- Иордан М. В. Локальный натурализм как ментальное ядро финно-угорского неоязычества (гипотетическая версия) // Финно-угорские народы: проблемы этнической и языковой идентификации: Тез. докл. международ. конф. Сыктывкар, 1999.
- Истинная древняя Христианская церковь. 1855. Ч. 1.
- История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века. Новосибирск, 1996.
- История СССР. М., 1982. Ч. 1.
- Иустинов П. Д. К истории федосеевского толка // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1910–1911.
- Иустинов П. Д. Федосеевщина при жизни ее основателя // Христианское чтение. Март. СПб., 1906.
- К. Н-н. Споры беспоповцев Преображенского кладбища и Покровской часовни о браке // Православное обозрение. 1864. Т. 15.
- Кагаров Е. Г. Словесные элементы обряда: Из научного наследия // Из истории русской советской фольклористики.
- Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902.
- Казакова Н. А. Идеология стригольничества — первого еретического движения на Руси // ТОДРЛ. Л., 1955. Т. 11.
- Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955.
- Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1990.

- Камкин А. В. Православная церковь на севере России. Вологда, 1992.
- Камкин А. В. Традиционные крестьянские сообщества европейского Севера России в XVIII веке. Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. М., 1995.
- Карабинович Г. М. История Древле-православной старообрядческой церкви. Учебник для старообрядческих школ. Ч. 2 // Прил. к журналу «Златоструй». М., 1913. № 6.
- Кареев В. Провиденциализм // Христианство. Т. 2.
- Карелия в XVII веке / Сост. Р. Б. Мюллер. Петрозаводск, 1948.
- Карелы Карельской АССР / Ред. кол. А. С. Жербин и др. Петрозаводск, 1983.
- Карелы: этнос, язык, культура, экономика: Тез. докл. Петрозаводск, 1989.
- Карельские причитания / Сост. А. С. Степанова, Т. А. Коски. Петрозаводск, 1976.
- Карельское народное поэтическое творчество. Петрозаводск, 1982.
- Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. преимущественно в Италии. Пг., 1915.
- Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1.
- Карсавин Л. П. Символизм в мышлении и идея миропорядка в Средние века (XII–XIII вв.) // Научный исторический журнал. 1914. Т. 1. Вып. 2. № 2.
- Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. В 2 т. М., 1992. Т. 2.
- Карташев А. В. Смысл старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1992. Вып. 2.
- Карцов В. Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России: Спецкурс. Калинин, 1971. Ч. 1–2.
- Катунский А. Старообрядчество. М., 1972.
- Кеппен П. Об этнографической карте Европейской России. СПб., 1852.
- Кереньи К., Юнг К.-Г. Введение в сущность мифологии // Душа и миф: Шесть архетипов. Киев, 1996.
- Киприан, архим. Предисловие к новому изданию // Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Минск, 1995.
- [Киреевский П.] Русские народные песни, собранные Петром Киреевским. Ч. 1. Русские народные стихи. М., 1848.
- Кишкин Х. История Карелии с древнейших времен до Ништадтского мира // Кишкин Х., Невалайнен П., Сихво Х. История карельского народа. Петрозаводск, 1998.
- Клементьев Е. И., Рягов В. Д. Некоторые особенности этнокультурного развития карельского народа (до начала XX в.) // Этнография Карелии.
- Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
- Клибанов А. И. Краткий очерк истории русской культуры. М., 1967.
- Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977.
- Книжные центры Древней Руси XVII в.: Разные аспекты исследования / Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб., 1994.

- Кобяк Н. А. Описание рукописей XVI–XX вв. Нижегородской книжной коллекции библиотеки Московского университета // Рукописи. Редкие издания. Архивы: Из фондов 6-ки Моск. ун. М., 1997.
- Конаков Н. Д. Историческая память в коми переселенческих группах // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. P. VI. Etnologia and Folkloristica. Juväskylä, 1996. P. 157–159.
- Конаков Н. Д. Лес // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Рук. Н. Д. Конаков. М.; Сыктывкар, 1999.
- Кондаков И. В. История как феномен культуры // Культурология. XX век. Т. 1.
- Кондаков И. В. Феноменология культуры // Культурология. XX век. Т. 2.
- Конкка А. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии.
- Конкка А. П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии.
- Конкка А. П. Традиционные сельские праздники // Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. Л., 1980.
- Конкка У. С. Имя, волосы и «белая воля» невесты — главные объекты оплакивания в карельских свадебных плачах // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978.
- Конкка У. С. Карельская свадебная причитальница — itkettäjä — «возбудительница плача» // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Конкка У. С. Особенности традиционного устно-поэтического творчества // Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. Л., 1980.
- Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.
- Королькова Л. В. Северо-восточные районы Новгородской земли X–XVII вв. Формирование сети расселения и этнокультурные взаимодействия. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 1999.
- Коршунова И. А. Взаимодействие русских и прибалтийско-финских элементов в антропимике Карелии XV–XVII вв. // Карелы: этнос, язык, культура, экономика.
- Косменко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984.
- Косменко А. П. Функция и символика вепского полотенца (по фольклорно-этнографическим данным) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1983.
- Костомаров Н. Исторические монографии и исследования. СПб.; М., 1881. Т. 30.
- Кочуркина С. И. Древняя Корела. Л., 1982.
- Кочуркина С. И., Спиридонова А. М., Джаксон Т. Н. Письменные известия о карелах. Петрозаводск, 1990.
- Кравецкий А. Г. Опыт словаря литургических символов // Славяноведение. 1995. № 3.
- Краснопольская Т. В. О некоторых особенностях музыкально-строфовой формы в карельских причитаниях // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллин, 1980.

- Краткая философская энциклопедия. М., 1994.
- Кремлева И. А. Обеты в народной жизни // ЖС. 1994. № 3.
- Криничная Н. А. Историко-этнографические основы преданий о «панах» // СЭ. 1980. № 1.
- Криничная Н. А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.
- Куандыков Л. К. Развитие Выговского общежителства в 30-х гг. XVIII в. // ТДМК.
- Куандыков Л. К. Развитие общежителского устава в Выговской старообрядческой общине в первой трети XVIII в. // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984.
- Куандыков Л. К. Старообрядцы-беспоповцы на Русском Севере в XVIII — первой половине XIX в. Организационно-уставные вопросы. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1983.
- Куббель Л. Е. Контроль социальный // Социально-экономические отношения и соционормативная культура.
- Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. Л., 1977.
- Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. Первый международ. семинар. Бухарест, 1996.
- Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVII — начало XX в. Новосибирск, 1985.
- Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. М., 1976.
- Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред., сост. и автор проекта С. Я. Левит. СПб., 1998.
- Лавонен Н. А. Заговоры в кругу религиозно-магических представлений карел (по материалам экспедиций 1975–1984 гг.) // Обряды и верования народов Карелии.
- Лавонен Н. А. Карельская народная загадка. Л., 1977.
- Латин В. А. Историческая проблематика русского музыкального фольклора: Дисс. ... д-ра искусствовед. в виде науч. докл. СПб., 1999.
- Латин В. А. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды. М., 1995.
- Латшин В. А. Археологическая карта Ленинградской области. В 2 ч. Ч. 2. Восточные и северные районы. СПб., 1995.
- Лашук Л. П. Сиртя — древние аборигены субарктики // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии / Отв. ред. В. П. Алексеев, И. С. Гуревич. М., 1968.
- Лашук Л. П. Чудь историческая и чудь легендарная // ВИ. № 10. 1969.
- Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Леонтьев А. Н. Психология образа // Вестник Московского гос. ун-та. Сер. 14. Психология. 1979. № 2.
- Лесков Н. О влиянии карельского языка на русский в пределах Олонецкой губернии // ЖС. 1892. Вып. 2.
- Лесков Н. Представление кореляков о нечистой силе // ЖС. 1893. Вып. 3.

- Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. Киев, 1895. Вып. 1.
- Лимеров П. Ф. Генезис и динамика мифологических образов (по материалам несказочной прозы народов Европейского Северо-Востока). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 1996.
- Лимеров П. Ф. Гибель чуди как код космогенеза // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Сыктывкар, 1995.
- Линевский А. Материалы к обряду «отпуска» в пастушестве Карелии // Этнограф-исследователь. Л., 1928. № 2–3.
- Литинская В. А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам Юго-Запада Сибири) // ТДМК.
- Литература истории и обличения русского раскола: Системат. указ. о расколе и сектантстве, книг брошюр и статей, находящихся в духовных и светских период. изд. / Сост. Ф. Сахаров. СПб., 1900.
- Лихачев Д. С. Жизнь человека в представлении автора XVII в. // Повесть о Горе-злосчастии. Л., 1984.
- Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.
- Лобанов М. А. Заметка о похоронных причитаниях тихвинских карел // Из истории С.-Петербургской губернии.
- Лобанов М. А. Лесные кличи: Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997.
- Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIV — начало XX в.). Л., 1980.
- Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991.
- Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.
- Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. XXI. Тарту, 1987.
- Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1973. Вып. 2.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура // Успенский Б. А. Избр. тр. М., 1994. Т. 1.
- Луппов С. П. Книга в России XVII в. Л., 1966.
- Любопытный П. Исторический словарь и каталог или библиотека староверческой церкви // Сборник для истории старообрядчества. СПб., 1866. Т. 2.
- Любопытный П. Исторический словарь старообрядческой церкви, описывающий по алфавиту имена ученых особ оной, основателей согласий, пастырей и буквалистов и др. Петрополь, 1828.
- Любопытный П. Каталог или библиотека староверческой церкви собранный тщанием // ЧОИДР. М., 1863. Кн. 1. Январь–март.
- Лютикова Н. П. Пинежские часовни по письменным источникам XVIII–XIX вв. // Русский Север. Ареалы и культурные традиции.
- Мазалова Н. Е. Народная медицина в традиционной русской культуре // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия.

- Мазалова Н. Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. К проблеме локальных групп.
- Майков П. М. Финляндия, ее прошлое и настоящее. СПб., 1905.
- Макарий, еп. Тамбовский и Шацкий. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1855.
- Макаров Г. Н. Карельская рукопись полуторавековой давности // Вопросы финно-угорского языкознания. М.; Л., 1964.
- Макаров Г. Н. Карельский язык // Языки народов СССР. Т. 3. Финноугорские и самодийские языки. М., 1966.
- Макаров Г. Н. О переводном памятнике карельского языка 20-х годов прошлого века // Труды Карельского филиала АН СССР. Вып. 29. Прибалтийско-финское языкознание. Вопросы грамматики и лексикологии. М.; Л., 1963.
- Макаров Г. Н. Образцы карельской речи. Калининские говоры. М.; Л., 1963.
- Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И. Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск, 1991.
- Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И. Топонимия в контексте народной культуры // Традиционная культура: Общечеловеческое и этническое.
- Маретина С. А. Обсуждение статьи М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины...» // СЭ. 1985. № 1.
- Маркьян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969.
- Маркелов Г. В. Коллекция рукописей И. В. Заволоко в Древлехранилище Пушкинского Дома // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34.
- Марыняк И. Экспрессия и экспрессивные средства речи старообрядцев в Польше // ТДМК.
- Маслова Г. С. Материалы по аграрному календарю карел юго-западной Карелии // Полевые исслед. ин-та этнографии. 1978. М., 1980.
- Маслова Г. С. Медыньские «карелы» // Кр. сообщ. ин-та этнографии. М.; Л., 1947. Вып. 2.
- Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел // Тр. ин-та этнографии. Нов. сер. Т. 11. М., 1951.
- Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве, феоносиенцев Преображенского кладбища и Поморской Монинского согласия, собранные Николаем Поповым // ЧОИДР. 1869. Кн. 2. Апрель-май.
- Материалы к изучению истории русского сектантства и раскола / Под. ред. В. Бонч-Бруевича. СПб., 1908–1909. Вып. 1–2.
- Мельников П. И. Исторические очерки поповщины. М., 1864. Ч. 1.
- Мельников П. И. Отчет о раскольниках // Нижегородская губернская ученая архивная комиссия. Н. Новгород, 1910. Вып. 9. Ч. 2.
- Менеgetti А. Словарь образов: Практическое руководство по имагогике. Л., 1991.
- Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). М., 1996.

- Мечковская Н. Б. Язык и религия: Лекции по филологии и истории религий. Учеб. пособие. М., 1998.
- Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии. Записано в 1888–1895 г. // Сб. Харьковского ист.-филол. о-ва. Харьков, 1897. Т. 16.
- Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 2. Ч. 1. Церковь, религия, литература. М., 1994.
- Миненко Н. А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1979.
- Миненко Н. А. Старики в русской крестьянской общине Западной Сибири XVII — первой половине XIX в. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVII — начала XXI в. Новосибирск, 1985.
- Мир старообрядчества. История и современность / Отв. ред. И. В. Поздеева. М., 1999. Вып. 5.
- Мир старообрядчества. Личность. Книга. Традиция / Под ред. И. В. Поздеевой, Е. Б. Смилянкой. М.; СПб., 1992. Вып. 1.
- Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.). М., 1994.
- Миссионерский спутник: Настольная книжка по расколосектоведению и миссионерству / Под ред. В. М. Скворцова. 2-е изд., доп. СПб., 1904.
- Митропольский П. Смутное время в народных преданиях и памятниках Олонецкой губернии // Олонецкий сборник: Мат-лы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1896. Вып. 3.
- Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Мифы народов мира: Энцикл. В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1982.
- Михайловская М. В. Карельские заговоры, приметы и заплочки // Сборник МАЭ. Т. 5. Вып. 2. Пг., 1925.
- Михайловский В. Записка о корелах, поселившихся в Тверской губернии // Тверские епархиальные ведомости. 1882. № 3.
- Мордвинов И. П. Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк // Тихвинский край: Краевед. сб.
- Муллонен И. И. Отражение типов сельских поселений в вепсской ойконимии // Номинация в ономастике. Свердловск, 1991.
- Мусин А. Е. Становление Обонежского ряда в XI–XIV вв. // Тихвинский сборник. Тихвин, 1998.
- Мусин А. Е. Христианские древности средневековой Руси IX–XIII вв. (по материалам погребальных памятников на территории Новгородской земли). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 1997.
- Мызников С. А. Автохтонная лексика прибалтийско-финского происхождения в говорах Новгородской области // Русские народные говоры: история и современное состояние: Тез. докл. межвуз. науч. конф. Новгород, 1997.
- Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI — начала XVIII века. СПб., 1999.

- Мюллер Р. Ф. Лопские погосты // Аграрная история Северо-Запада России XVII века. Север. Псков. Общие итоги развития Северо-Запада.
- Мяло К. Г. Космогонические образы мира: Между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира. М., 1987.
- Народы России: Энцикл. / Гл. ред. В. П. Тишков. М., 1999.
- Население Ленинградской области: Материалы и исследования по истории и традиционной культуре / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб., 1992.
- Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4.
- Научные публикации по итогам комплексных археографических исследований МГУ (1992–1998) // Мир старообрядчества. Вып. 5.
- Неволин К. А. О пятинах и погостах Новгорода в XVI в. // Записки РГО. Кн. VIII. Прил. XI. СПб., 1853.
- Нижегородские христианские легенды: Сб. народных христианских легенд / Сост. Ю. М. Шеваренкова. Н. Новгород, 1998.
- Никитина Г. А. Сельская община бускуль в пореформенный период (1861–1900 гг.). Ижевск, 1993.
- Никитина С. Е. Духовные стихи в современной старообрядческой культуре: место, функции, семантика // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: XI международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. М., 1993.
- Никитина С. Е. Концепт судьбы в русском народном сознании (на материале устнопоэтических текстов) // Понятие судьбы в контексте разных культур.
- Никитина С. Е. «Народная филология» в старообрядческой культуре // ТДМК.
- Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никитина С. Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхотамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МТУ 1996–1980 гг.) / Ред. колл. И. Д. Ковальченко и др. М., 1982.
- Никифоровский Н. Я. Материалы для народного снотолкователя // ЭО. 1898. Кн. 3.
- Николаев В. Г. Национального характера концепции // Культурология. XX век. Т. 2.
- Николаев В. Г. Социальный характер // Культурология. XX век. Т. 2.
- Никольский Н. М. История русской церкви. Изд. третье. М., 1983.
- Нильский И. Семейная жизнь в русском расколе. Исторический очерк раскольнического учения о браке. СПб., 1869. Вып. 1.
- Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950.
- Новгородские губернские ведомости. 1854. № 25; 1910. № 2, 10, 12.
- Новгородские епархиальные ведомости. 1895. № 6; 1910. № 10.
- Новгородские писцовые книги. Т. 6. Книги Бежецкой пятины. СПб., 1910.
- Новгородский край в религиозных преданиях. Легенды о гибели Новгорода. Вып. 1. Новгород, 1927.
- Новгородский областной словарь / Отв. ред. В. П. Строгова. Новгород, 1995. Вып. 1–11.

- Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. 3.
- Новикова В. В. Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья (По материалам экспедиций 1986–1987 гг.) // Обряды и верования народов Карелии.
- Новые материалы по истории нижегородского старообрядчества / Вступ. статья, публикация и примечания Н. А. Кобяк // Рукописи. Редкие издания. Архивы: Из фондов 6–ки Моск. гос. ун–та. М., 1997.
- Образцы карельской речи (Тихвинский говор собственно карельского диалекта) / Сост. В. Д. Рягоев. Л., 1980.
- Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.
- Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990.
- Овсянников О. В. Старинные поморские кресты по исследованиям 1982–1984 гг. // КСИА. М., 1990. Вып. 200.
- Овсянников О. В., Чукова Т. А. Северные деревянные кресты (к вопросу о типологии) // Язычество восточных славян.
- Одиссей. Человек в истории: Исследования по социальной истории и истории культуры. 1989 / Отв. ред. А. Я. Гуревич. М., 1989.
- Ончуков Н. Е. Сказки и сказочники на Севере // Северные сказки. СПб., 1909.
- Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 2. Вторая часть (1722 г.). СПб., 1878.
- Орлов А. С. Народные предания о святынях Русского Севера // ЧОИДР. СПб., 1913. Кн. 1.
- Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972.
- Орфинский В. П., Хейккинен К. К. К вопросу о формировании этнических символов // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 1989.
- Отрагительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Вновь найденный трактат против самосожжения 1691 года. Сообщение Х. Лопарева // Памятники древней письменности. CVIII. Б. м. 1895.
- Очерки истории Карелии / Под ред. В. Н. Бернадского. Петрозаводск, 1957. Т. 1.
- Памятники истории старообрядчества XVII в.: Русская историческая библиотека. Л., 1927. Т. 39. Кн. 2.
- Панченко А. А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- Панченко А. М., Смирнов И. П. Метафорические архетипы в русской средневековой словесности и в поэзии нач. XX в. // Древнерусская литература и культура XVII–XX вв. Л., 1971. ТОДРЛ. Вып. 26.
- Панюков А. В. К проблеме «коми язык и язык коми»: «Кыдья роч» // Финно-угорские народы.
- Пекарчик С. Вера в судьбу. Группа, индивид, эталоны поведения (Некоторые выводы из источников эпохи викингов) // Средние века / Отв. ред. С. Д. Сказкин. М., 1971. Вып. 34.

- Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. XXVI. Новгородская губерния. Тет. 1. 1901; Тет. 2. Б. м. 1903.
- Перетц В. Н.* Деревня Будогоща и ее предания (этнографический очерк) // Тихвинский край. Краев. сб.
- Песенный фольклор кестеньгских карел / Изд. подг. Н. А. Лавонен. Петрозаводск, 1989.
- Петров В.* Марийское ясновидение // Congressus Octavus Internationalis Fenn-Ugristarum. Pars VI. Ethnologia and Folkloristica. Juväskulä, 1996.
- Петров В. И.* Заговоры // Из истории русской советской фольклористики.
- Петухов Е. В.* Из истории русской литературы XVII века. Сочинения о царствии небесном и о воспитании чад // Памятники древней письменности. ХСIII. Б. м. 1893.
- Петухов Е. В.* Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895.
- Пигин А. В.* Жанр видения в старообрядческой рукописной традиции XVII–XX вв. // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории русской культуры.
- Пименов В. В.* Вепсы. Очерки этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965.
- Пименов В. В.* Системный подход к этносу // Расы и народы. М., 1986. № 16.
- Пименов В. В.* Чудские предания — источник этнокультурной истории // СЭ. 1968. № 4.
- Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник. СПб., 1913.
- Платонов Ю. П., Почебут Л. Г.* Этническая социальная психология. СПб., 1993.
- Платонова Н. И.* Погосты и формирование системы расселения на северо-западе новгородской земли (по археологическим данным). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1988.
- Плотников К.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. Вып. 3. СПб., 1892. Ч. 2. Вып. 2. СПб., 1891.
- Плюханова М. Б.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в // Художественный язык средневековья.
- Поздеева И. В.* Верещагинское территориальное книжное собрание и проблема истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура.
- Поздеева И. В.* Задачи и особенности работы экспедиций, собирающих памятники кириллической книжности // Археографический ежегодник за 1977 г. М., 1977.
- Поздеева И. В.* Коллекция старообрядческих книг XVI–XVIII вв. из собрания М. И. Чувакова: Каталог. М., 1981.
- Поздеева И. В.* Личность в истории русского старообрядчества: от Аввакума Петрова и братьев Денисовых до Рябушинских и Михаила Чуванова // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории русской культуры.
- Поздеева И. В.* Ранняя московская печать и старообрядческая культура // ТДМК.

- Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. СПб., 1892.
- Покровский Н. В.* Очерки памятников христианской иконографии и искусства. СПб., 1900.
- Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.
- Покровский Н. Н.* Книги Тарского бунта 1722 г. // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986.
- Покровский Н. Н.* Организация учета старообрядцев в Сибири в XVIII в. // Русское население Поморья и Сибири. М., 1973.
- Покровский Н. Н.* Путешествие за редкими книгами. М., 1984.
- Покровский Н. Н.* Традиции и новации в духовной жизни русского старообрядчества // ТДМК.
- Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 1.; СПб., 1886. Т. 4.
- Полное собрание русских летописей. СПб., 1841.
- Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2 т. М., 1992.
- Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре / Сост. С. Айвазян. М., 1975.
- Поньрко Н. В.* Синодик // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2.
- Понятие судьбы в контексте разных культур / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, сост. Т. Б. Князевская. М., 1994.
- Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина // *Торэн М. Д.* Русская народная медицина и психотерапия.
- Попов Н.* Исторические заметки о Бежецком Верху XVII и XVIII веков. М., 1882.
- Порфиридов Н. Г.* Камни с изображениями и знаками // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1940. Вып. 7.
- Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872.
- Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история. М., 1966.
- Потебня А. А.* Язык и народность // *Потебня А. А.* Мысль и язык. Киев, 1993.
- Предания Русского Севера / Сост. Н. А. Криничная. СПб., 1991.
- Преображенский А. Г.* Этимологический словарь русского языка. М., 1959. Т. 1.
- Прибалтийско-финское языкознание. Вопросы фонетики, грамматики и лексикологии. Л., 1967.
- Проблемы этнической истории и межэтнических контактов прибалтийско-финских народов / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб., 1994.
- Прокофьева Л. С.* Крестьянская община в России во второй половине XVIII — первой половине XIX в. (по материалам вотчин Шереметевых). Л., 1981.
- Пронин Г. Н.* Об этнической принадлежности жальников (опыт ретроспективного анализа) // Археологические памятники Европейской части

- РФСР. Погребальные памятники. Методические материалы к «Своду памятников истории и культуры СССР». М., 1988.
- Протт В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- Пругавин А. С. Раскол и сектанство в русской народной жизни. М., 1905.
- Пругавин А. С. Сельская община, кустарные промыслы и земледельческое хозяйство Юрьевского уезда Владимирской губернии. М., 1884.
- Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904.
- Пулькин М. В. Приходы Заонежья во второй половине XVIII в. // «Рябининские чтения'95».
- Пулькин М. В., Захарова О. А., Жуков А. Ю. Православие в Карелии (XV — первая треть XX в.). М., 1999.
- Пунжина А. В. Именные категории в калининских говорах карельского языка. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Тарту, 1977.
- Пунжина А. В. О некоторых лексических заимствованиях в карельском языке // Прибалтийско-финское языкознание. Вопросы взаимодействия прибалтийско-финских языков с иносистемными языками. Л., 1971. Вып. 5. К 80-летию со дня рождения Д. В. Бубриха / Отв. ред. Г. М. Керт, М. И. Муллонен.
- Путилов Б. Н. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса / Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1975.
- Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- Пытин А. Н. Петр Великий в народном предании // Вестник Европы. 1897. Т. 8.
- Пытин А. Н. Сводный старообрядческий Синодик. Второе издание Синодика по четырем спискам XVIII–XIX в. СПб., 1883.
- Равдоникас В. И. Доисторическое прошлое Тихвинского края // Тихвинский край. Краев. сб.
- Разумова И. А. Легендарно-христианские сюжеты в сказочном репертуаре (на материале карельской традиции) // Традиционная культура: Общечеловеческое и этническое.
- Рихтер Д. Корелы // Энцикл. слов. Брокгауза и Ефрона. СПб., 1895. Т. 16.
- Робинсон А. Н. Аввакум (личность и творчество) // Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения.
- Робинсон А. Н. Творчество Аввакума и общественные движения в конце XVIII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18.
- Рождественский Т. С. Памятники старообрядческой поэзии // Зап. Моск. археол. ин-та. 1910. Т. 6.
- Розанов В. В. Апокалипсическая секта (хлысты и скопцы). СПб., 1914.
- Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М., 1988.
- Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси: Историко-бытовые очерки XI–XIII вв. М.; Л., 1966.
- Романов Е. Р. Опыт белорусского народного снотолкователя // ЭО. 1889. Кн. 3.

- Ромашко С. А. Культура, структура коммуникации и языкознание // Язык и культура: Сб. обзоров. М., 1987.
- Рочев Ю. Г. Национальная специфика коми преданий о чуди // Материалы VI международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. 1.
- Руководство для сельских пастырей. 1886. Т. 1. № 2.
- Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986.
- Русские письменные и устные традиции и духовная культура. / Отв. ред. И. Д. Ковальченко. М., 1982.
- Русский Север. Ареалы и культурные традиции / Ред.-сост. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. СПб., 1992.
- Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии и фольклористики / Отв. ред. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. Л., 1986.
- Русский Север: К проблеме локальных групп: Сб. / Ред.-сост. Т. А. Бернштам. СПб., 1995.
- Руткевич А. М. Самость // Современная западная философия: Словарь. М., 1991.
- Рыбаков Б. А. Стригольнические покаянные кресты // Культурное наследие Древней Руси.
- Рыдзюнский П. Г. Городское гражданство дореформенной России. М., 1958.
- Рыдзюнский П. Г. Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитала (на примере истории московской общины федосеевцев в 40-е гг. XIX в.) // ВИРА. М., 1950. Сб. 1.
- Рыжова Е. А. Литературное творчество удорского старообрядца Ивана Малашеевича Матеева: проблема языкового сознания // Финно-угорские народы.
- Рябинин Е. А. Финно-угорские племена новгородской земли на современном этапе историко-археологического изучения // Древности Северо-Запада. СПб., 1993.
- Рябинин Е. А., Урбан Ю. Н. Древняя история Тихвинского края по археологическим данным (современное состояние изучения древнейшего прошлого) // Тихвинский сборник. Вып. 1. Археология Тихвинского края. Тихвин, 1988.
- «Рябининские чтения'95»: Сб. докл. междунар. конф. по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 1997.
- Рягоев В. Д. Тихвинский говор карельского языка. Л., 1977.
- Сакса А. И. Карельская земля в XII–XV вв. (по археологическим данным). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1984.
- Сакса А. И., Толенев В. А. Корела // Финны в Европе VI–XV века. Прибалтийско-финские народы: Ист.-археол. исследования. М., 1990. Вып. 2.
- Сапожников Д. И. Самосожжения в русском расколе (со второй половины XVII века до конца XVIII) // ЧОИДР. М., 1891.
- Сапунов Б. В. Книга и читатель на Руси в XVII в. // Книга в России до середины XIX в. Л., 1978.

- Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и их влияние на народные духовные стихи. Тула, 1879.
- Сахаров И. П. Сказания русского народа. Т. 1. Русское народное чернокнижие. СПб., 1885.
- Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Лондон, 1860. Вып. 1; 1861. Вып. 2.
- Северные предания (Беломоро-Обонежский регион) / Сост. Н. А. Криничная. Л., 1978.
- Селекции беседы со старообрядцами-беспопцами в Чуровском приходе Череповецкого уезда // Новгородские епархиальные ведомости. 1910. № 10.
- Семенов П. Географическо-статистический словарь Российской империи. СПб., 1865. Т. 2.
- Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
- Сепир Э. Положение лингвистики как науки // Звегинцев В. А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях.
- Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи. М.; Л., 1934.
- Сербина К. Н. Очерки социально-экономической истории русского города: Тихвинский посад в XVI–XVII вв. М.; Л., 1951.
- Сергий, архим. Черты церковно-приходского и монастырского быта в писцовой книге Водской пятины за 1500 год. СПб., 1905.
- Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов Коми: Мат-лы по психологии колдовства. Л., 1928.
- Сикевич З. В. Социология и психология национальных отношений: Учеб. пособ. СПб., 1999.
- Симонсури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.
- Сказание о житии блаженной старицы Матроны / Составила и записала З. В. Жданова. Коломна, 1993.
- Скрынников Р. Г. Трагедия Новгорода. М., 1994.
- Славянский фольклор и историческая действительность / Отв. ред. А. М. Астахова и др. М., 1965.
- Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965.
- Словарь карельского языка (тверские говоры) / Сост. А. В. Пунжина. Петрозаводск, 1994.
- Словарь книжников и книжности Древней Руси. / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Вып. 1: IX — первая половина XIV в. Л., 1987; Вып. 2. Ч. 1: вторая половина XIV–XVI в. Л., 1988; Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989.
- Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1995. Вып. 2.
- Словарь русских народных говоров / Сост. Ф. П. Филин. Л., 1974. Вып. 10; 1983. Вып. 19.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1982. Вып. 9.

- Смилянская Е. Б. Микрокосм верхокамского старообрядца на исходе XX века // Старообрядчество Русского Севера.
- Смилянская Е. Б. О некоторых особенностях религиозных воззрений крестьян-старообрядцев Верхокамья // Традиционная народная культура населения Урала.
- Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке; Исследование изначальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898.
- Смирнов П. С. Начала беспоповщинской полемики по вопросу о браке // Христианское чтение. 1906.
- Смирнов П. С. Споры и разделения в русском расколе первой четверти XVIII в. СПб., 1909.
- Сморгунова Е. М. Старообрядцы Верхней Язвы: особая языковая ситуация // ТДМК.
- Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1858.
- Современная западная философия: Словарь. М., 1991.
- Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы / Отв. ред. О. М. Фишман. Л., 1990.
- Сойни Е. Г. Карелия в литературном наследии писателей Выговской пустыни // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории русской культуры.
- Соколов М. Н. Петух // Мифы народов мира. Т. 2.
- Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970.
- Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1916.
- Соловьев В. С. Мистика // Христианство. Т. 2.
- Социально-экономические отношения и соционормативная культура: Свод этнографических понятий и терминов. Л., 1986.
- Списки населенных мест Новгородской губернии. Вып. 7. Тихвинский уезд. Новгород, 1911.
- Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / Отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М., 1999.
- Старообрядчество Русского Севера: Тез. докл. и сообщ. Каргопольской науч. конф.. М.; Каргополь, 1998.
- Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря / Авт.-сост. С. Г. Вургафт, И. А. Ушаков. М., 1996.
- Степанова А. С. О собирании, современном состоянии и некоторых особенностях поэтического языка карельских причитаний // Карельские причитания.
- Степанова А. С. Тунгудские карелы // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993.

- Строгальщикова З. И. Вепсы // Мы живем на одной земле. СПб., 1992.
- Строгова В. П. Как говорят в Новгородском крае. Новгород, 1991.
- Сумцов Н. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888.
- Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.). Л., 1977.
- Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе // Сборник МАЭ. Л., 1972. Т. 28.
- Сурхаско Ю. Ю. О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX — начала XX вв.) // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора.
- Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX — начало XX вв. Л., 1985.
- Тароева Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР): Этнографические очерки. М.; Л., 1965.
- Творогов О. В., Черторицкая Т. В. Златоуст // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1.
- Тейлор Э. Первобытная культура. Исследования развития мифологии, философии, религии, искусства и обычаев. [Б. м.], 1873. Т. 2.
- Теребихин Н. М. Сакральная топонимика Подвинья и Поморья. Архангельск, 1991.
- Теребихин Н. М. Семиотические аспекты организации крестьянского мира на Русском Севере (XVII—XIX вв.) // Семиотика культуры. Тез. докл. Всесоюз. шк.-сем. по семиотике культуры. 8–18 сентября 1988 года. Архангельск, 1988.
- Теребихин Н. М., Овсянников О. В. Святилище «Козьмин перелесок» как памятник традиционной духовной культуры ненцев // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. М., 1990.
- Терновская О. А. Об одном мифологическом мотиве в русской литературе // Вторичные моделирующие системы. (Памяти М. П. Колосова) / Отв. ред. Ю. М. Лотман. Тарту, 1979.
- Терюков А. И. Похоронно-поминальная обрядность коми-зырян (вторая половина XIX — начало XX вв.). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1990. Тихвинский край. Краевед. сб. по Тихвинскому уезду. Тихвин, 1926.
- Тихонов Е. Карелы в Финляндии // Всемирный труд. 1867.
- Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. М., б. г. Т. 2.
- Толстой Н. И. Славянские народные толкования снов и их мифологические основы: Сон — семиотическое окно // XXVI-е Випперовские чтения (Москва, 1993). М., 1994.
- Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой Н. И., Толстая С. Н. О жанре «обмирания» // Вторичные моделирующие системы. (Памяти М. П. Колосова) / Отв. ред. Ю. М. Лотман. Тарту, 1979.

- Топоров В. Н. Крест // Мифы народов мира. Т. 2.
- Топоров В. Н. Мухи // Мифы народов мира. Т. 2.
- Топоров В. Н. Паук // Мифы народов мира. Т. 2.
- Топоров В. Н. Петух // Мифы народов мира. Т. 2.
- Топоров В. Н. Судьба и случай // Понятие судьбы в контексте разных культур.
- Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Т. 2.
- Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
- Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки / Отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 1992.
- Традиционная культура: Общечеловеческое и этническое // Проблемы комплексного изучения этносов Карелии: Мат-лы симпозиума / Отв. ред. Т. В. Краснопольская. Петрозаводск, 1993.
- Традиционная народная культура населения Урала / Мат-лы междунауч.-практ. конф. Пермь, 1997.
- Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993.
- Традиционные обряды и искусство русского и коренного народов Сибири. Новосибирск, 1987.
- Трехверстная карта Генерального Штаба: Спец. карта Европейской России. Составлена и гравирована в Военно-топографическом отделе Гл. штаба под ред. Стрельбицкого И. А. М., 1880 (?).
- Трубецкой С. П. Эсхатология // Христианство. Т. 3.
- Тумаларьян В. М. Рефлексия культурная // Культурология. XX век. Т. 2.
- Уваров А. С. Христианская символика. Символика древнехристианского периода. М., 1908.
- Уиззел Ф. Влияние народного снотолкования на сонники // «Рябининские чтения'95».
- Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку // Звегинцев В. А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях.
- Употребление книги Псалтирь в древнем быту русского народа // Православный собеседник. Казань, 1857. Кн. 1.
- Успенский Б. А. Historia sub specie semiotice // Культурное наследие Древней Руси.
- Успенский Б. А. Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Т. 4.
- Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1994.
- Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982.
- Федотов Г. Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.

- Федотов Г. Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам) / Вступ. ст. Н. И. Толстого; послесл. С. Е. Никитиной; коммент. и подг. текста А. Л. Топоркова. М., 1991.
- Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862.
- Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
- Финно-угорские народы: Проблемы этнической и языковой идентификации. Тез. докл. междунар. конф. Сыктывкар, 1999.
- Фишман О. М. «Жива будет душа моя»: Смерть и похороны у карельских старообрядцев Тихвинщины // Из истории Санкт-Петербургской губернии.
- Фишман О. М. «Отче» и колдуны: Образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии: Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994.
- Фишман О. М. Mesän-i'z'änd'ä — карельский леший (к реконструкции образа) // Проблемы этнической истории и межэтнических контактов прибалтийско-финских народов.
- Фишман О. М. Деревянная утварь верхневолжских карел XIX–XX вв.: Дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1986.
- Фишман О. М. К изучению этнической культуры карел Верхневолжья // Современное финно-угроведение.
- Фишман О. М. Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики.
- Фишман О. М. Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае (из полевых наблюдений) // ЖС. М., 1994. № 4.
- Фишман О. М. Тихвинские карелы: первый опыт изучения локальной группы // Население Ленинградской области.
- Флиер А. Я. Этнические ценности // Культурология. XX век. Т. 2.
- Флоренский П., свящ. Имена // Флоренский П., свящ. Малое собрание сочинений. 1993. Вып. 1.
- Флоровский Г. Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
- Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина // Мера. 1994. № 1.
- Фоли Дж. Энциклопедия знаков и символов. М., 1997.
- Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
- Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.
- Фурсова Е. Ф. Женская одежда старообрядцев юга Западной Сибири (конец XIX — начало XX в.) // ТДМК.
- Хайду П. Уральские языки и народы. М., 1985.
- Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Т. 3.
- Харузин Н. Н. К вопросу об ассимиляционной способности русского народа // ЭО. 1894. № 4.

- Хомич Л. В. Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1970.
- Хомич Л. В. Ненцы: Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1966.
- Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. / Под ред. С. Аверинцева. М., 1993–1995.
- Художественный язык средневековья / Отв. ред. В. А. Карпушин. М., 1982.
- Цивьян Т. В. Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Цивьян Т. В. Человек и его судьба — приговор в модели мира // Понятие судьбы в контексте разных культур.
- Цыткин Д. О. Старообрядчество на территории С.-Петербургской епархии по материалам археографических экспедиций 1988–1993 гг. // Первые Димитриевские чтения. СПб., 1997.
- Чагин Г. Н. Проявление самосознания коми-язвинцев в ситуации «свое-чужое» // Финно-угорские народы.
- Чагин Г. Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI — первой половине XIX века. Пермь, 1995.
- Челищев П. И. Путешествие по Северу России в 1791 году. СПб., 1886.
- Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черная Л. А. Концепция личности в русской литературе второй половине XVII — первой половине XVIII вв. // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII — начала XVIII в. М., 1989.
- Черная Л. А. Русская культура переходного периода от средневековья к новому времени. Философско-антропологический анализ русской культуры XVII — первой трети XVIII в. М., 1999.
- Чернякова И. А. К вопросу о судьбах «карельских выходцев» в XVII веке (опыт анализа нового источника): Препринт докл. Петрозаводск, 1989.
- Чернякова И. А. Карелия на переломе эпох. Очерки социальной и аграрной истории XVII в. Петрозаводск, 1998.
- Чистов К. В. К вопросу о классификации жанров устной народной прозы. Доклад на VII международ. конгрессе антропологов и этнографов. М., 1964.
- Чистов К. В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986.
- Чистов К. В. Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII — XIX вв. М., 1967.
- Чистов К. В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // СЭ. 1972. № 3.
- Чистов К. В. Этнические, региональные и местные традиции. Некоторые вопросы теории и перспективы // Местные традиции материальной и духовной культуры народов Карелии. Тез. докладов. Петрозаводск, 1981.
- Чистович И. А. История православной церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1856.

- Членов М. А., Крутник И. И. Динамика ареала азиатских эскимосов в XVIII–XX вв. // Ареальные исследования в языкознании и этнографии: Язык и этнос. Л., 1983.
- Чубинский П. П. Статистико-этнографический очерк Корелы // Тр. Архангельского стат. ком-та за 1865 г. Архангельск, 1866. Кн. 2.
- Чувьуров А. А. Конфессиональные особенности бытового поведения коми-старообрядцев Средней и Верхней Печоры // Мифология и повседневность. Мат-лы науч. конф. 18–20 февраля 1998 г. СПб., 1998.
- Чувьуров А. А. Народная медицина и старообрядческая традиция. Мифология и повседневность. СПб., 1999. Вып. 2.
- Чувьуров А. А. Традиции и новации в семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1998. Вып. 4.
- [Чулков М.] «Абевера русских суеверий» идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных, простонародных обрядов, колдовства, шеманства и пр. М., 1786.
- Шангина И. И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в. // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977.
- Шанский Н. М., Иванов В. В., Шанская Т. В. Краткий этимологический словарь русского языка. 2-е изд. Л.; М., 1981. Т. 2.
- Шаров В. Д. Сельская община крестьян марийского края в середине XIX — начале XX века. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1986.
- Шаскольский И. П. Материалы по истории Ижорской земли и Карельского уезда XVII в. // Вспомогательные исторические дисциплины. XI. Л., 1979.
- Шаскольский И. П. Политические отношения Новгорода и карел в XII–XV вв. // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1961. Вып. 10.
- Шахова Е. Н. Жизнь схиигуменьи Евпраксии // Странник. 1860. Март.
- Шеффел Д. Старая вера и русский церковный обряд // ТДМК.
- Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.
- Шмидт А. В. О чуде и ее гибели // Записки УОЛЕ. Т. 40. Вып. 2. Свердловск, [б. г.].
- Шургин И. Н. Деревянные надгробные памятники кладбища деревни Кучкас на Верхней Пинеги // Каргополь. Историческое и культурное наследие. Каргополь, 1996.
- Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1989. № 2.
- Щапов А. П. Земство и раскол. СПб., 1862. Вып. 1.
- Щапов А. П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия // Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1.
- Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп.
- Ыйстуу Я. Система глагольного словоизменения в южнокарельских периферийных говорах. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Тарту, 1985.

- Ыйстуу Я. Топонимика тихвинских карел. Название деревень и гидронимия // Из истории Санкт-Петербургской губернии.
- Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- Этнография Карелии / Науч. ред. Р. Ф. Никольская, Е. И. Клементьев. Петрозаводск, 1976.
- Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986.
- Этнонимы / Отв. ред. В. А. Никонов. М., 1970.
- Этнопсихоллингвистика / Отв. ред. Ю. А. Сорокин. М., 1988.
- Юдин А. В. Этнолингвистика // Культурология. XX век. Т. 2.
- Юнг К.-Г. Аналитическая психология. СПб., 1994.
- Язычество древних славян / Отв. ред. И. В. Дубов. СПб., 1990.
- Якобсон Р. Двадцатый век в европейском и американском языкознании: тенденции и развитие // Якобсон Р. Избранные работы.
- Якобсон Р. Избранные работы. М., 1985.
- Якобсон Р. Лингвистика в ее отношении к другим наукам // Якобсон Р. Избранные работы.
- Якобсон Р. О. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975.
- Яковлев Г. Извещение праведное о расколе беспоповском. М., 1888.
- Якубов К. И. Россия и Швеция в первой половине XVII века // Чтения МОИД. Отд. III. № 10. Кн. 4. М., 1897.
- Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты по бересте (из раскопок 1977–1983 гг.). М., 1986.
- Яскеляйнен Е. И. Коллекция предметов из тканей и одежды музея-заповедника «Кижь» как источник для изучения старообрядческой культуры // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории русской культуры.
- Ageeva E. A., Robson R. R., Smiljanskaja E. B. Старообрядцы-спасовцы: Пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия // Revue des études slaves. Paris, 1993. LXIX/1–2.
- Alava V. Tverin lääuin karjalaisten häätapoja. Karjalan kielen näytteitä. Helsinki, 1936. Osa 3.
- Bushkovitch P. Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. N. Y., 1992.
- Crummy R. The Old Believers and the World of Antichrist: the Vyg Community and the Russian State, 1694–1855. Madison, 1970.
- Elias Lönnrotin matkat. Helsinki, 1902. Vol. 1.
- Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Cambridge, 1946. Vol. 1; 1996. Vol. 2.
- Fishman O. Historical memory as a category of culture of the Tikhvin Karelians // Ingrians and Neighbours. Focus on the eastern Baltic Sea region // Studia Fennica. 5. Ethnologia, 1999.
- Freeze Gregory L. The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Studia Slavica Finlandeensia. 7. 1990.

- Haavio M.* Karjalan jumalat. Uskontotietellinen tutkimus. Porvoo; Helsinki, 1959.
- Honko L.* Uskontotieteen näkökulmia. Porvoo; Helsinki, 1972.
- Inha I. K.* Kalevalan laulumailta. Helsinki, 1921.
- Ivanits Linda J.* Russian Folk Belief. Armonk, 1989.
- Karjalainen K.* Matkakirja Venäjän Karjalasta. Valvoja, 1894.
- Karjalan kielen näytteitä. I. Tverin ja Novgorodin karjala. Julkaissut E. Leskinen. Helsinki, 1932.
- Karjalan kielen sanakirja. Helsinki, 1968. Vol. 1.
- Kemppinen I.* Haudantakainen elämä karjalaisen muinasuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa. Helsinki, 1967.
- Kirkkinen H.* Bisanttilaista runoutta Suomessa // Parnasso, 1961. № 7.
- Kirkkinen H.* Karjala idän ja lännen välissä. Helsinki, 1970.
- Kirkkinen H.* Karjala idän kulttuuripiirissä. Helsinki, 1963.
- Le Roi Ladurie E.* Montaillou, village occitan de 1294 a 1324. P., 1975.
- Manzin K.* Karjalaste vanadest pulmakommetest // Läänemeresoomlaste rahvakultuurist. Tallinn, 1970.
- Obolensky D.* Popular Religion in Medieval Russia // The Religious World of Russian Culture. Vol. 2: Russia and Orthodoxy. The Hague: Mouton, 1975.
- Palmeos P.* Karjala valdai murrak. Tallinn, 1962.
- Paulaharju S.* Matkakertomuksia Karjalan kankahilta. Helsinki, 1908.
- Paulaharju S.* Vienan Karjalan tietäjistä // Kalevalaseuran vuosikirja. Helsinki, 1929. 9.
- Pentikainen J.* Oral Repertoir and World View: An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History // FFC. 1978. 93: 219.
- Pentikäinen J.* Marina Takalon uskonto. Uskonto-antropologinen tutkimus. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia. Helsinki, 1971.
- Rytkylä H.* Ristit tievarsilla. Kainuun ortodoksien vaiheita. Oulu, 1988.
- Saloheimo V.* Huutoliikkeet Pohjois-Karjalassa 1600-luvulla. Ioeusuu, 1974.
- Saloheimo V.* Pohjois-Karjalan historia. Porvoo, 1976.
- Sarmela M.* Johdatus yleiseen kulttuuriantropologiaan. Ihminen ja yhteisöt cross-cultural-tutkimuksen valossa // Helsingin yliopiston kansanrunoustieteen laitoksen toimite. Helsinki, 1972. 3.
- Sarmela M.* Reciprocity systems of the rural society in the Finnish-Karelian culture area // FFC. Helsinki, 1969. T. 207.
- Schæindt T.* Matkamuittoja Tverin Karjalasta // Kansatieteellinen arkisto. Helsinki, 1957. T. 13. Osa II.
- Scribner R. W.* Interpretating Religion in Early Modern Europe // European Studies Revue. 1983. 13.
- Sheffel D.* In the shadow of Antichrist: the old Belivers of Alberta. Lewiston; N. Y., 1991.
- Suomen kansan vanhat runot. II. Aunuksen, Tverin ja Novgorodin karjalan runot. Julkaissut R. Niemi. Helsinki, 1927. Osa 144.
- Suomen kielen etimologinen sanakirja. Helsinki, 1955. Vol. 1.

- Virtaranta H. ja P.* Kauas läksit karjalainen: Matkamuitelmia tverinkarjalaisista kylistä. Porvoo; Helsinki, 1986.
- Virtaranta P.* Lyydiläisiä tekstejä. Helsinki, 1964.
- Virtaranta P.* Matka valdai karjalaisten luo v. 1910 // Juho Kujola karjalan ja lyydin tutkija. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia. 266. Helsinki, 1960.
- Virtaranta P. V. R.* Petreliuksen matka Valdai karjalaisten luo. v. 1892 // Kalevalaseuran vuosikirja. Helsinki, 1962. Vol. 42.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- | | | |
|--------|---|---|
| FFC | — | Folklore Fellows Communications |
| АРЭМ | — | Архив Российского Этнографического музея (Санкт-Петербург) |
| ВИ | — | журнал «Вопросы истории» |
| ВИРА | — | сборник «Вопросы истории религии и атеизма» |
| ГАТО | — | Государственный архив Тверской области (Тверь) |
| ЖМНП | — | Журнал Министерства народного просвещения |
| ЖС | — | журнал «Живая старина» |
| ИИМК | — | Институт истории материальной культуры (Санкт-Петербург) |
| КИАХМЗ | — | Каргопольский историко-архитектурно-художественный музей |
| КСИА | — | Краткие сообщения Института археологии |
| МОИД | — | Московское общество исследователей древностей |
| НАКНЦ | — | Научный архив Карельского научного центра (Петрозаводск) |
| НОС | — | Новгородский областной словарь |
| ОЛЕАЭ | — | Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии |
| ОРЯС | — | сборник Отделения русского языка и словесности Российской академии наук |
| РГИА | — | Российский Государственный исторический архив (Санкт-Петербург) |
| РГО | — | Российское географическое общество |
| РЭМ | — | Российский Этнографический музей |
| СКЯ | — | Словарь карельского языка |
| СУС | — | Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка |
| СЭ | — | журнал «Советская этнография» |
| ТДМК | — | сборник «Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки» |
| ТОДРЛ | — | Труды Отдела древнерусской литературы |
| УОЛЕ | — | Уральское общество любителей естествознания |
| ЧОИДР | — | Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете |
| ЭО | — | журнал «Этнографическое обозрение» |

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Список книг из библиотеки книжницы М. Ф. Ерошковой (д. Забелино)

1. Большой канонник. Избран из древних патриарших служебных книг. С использованием рукописных листов. Начало XX в.
2. Канон Мине Египтянину. Москва.
3. Канон преподобному отцу Паисию. Почаев.
4. Канонник с келейным правилом (?). Рукопись, полуустав. В центре книги: Полуночница на все дни; Тропарь воскресный; Каноны; Тропарь Иоанну Златоусту; Келейные правила.
5. Часовник. Москва, [1912 г.]
6. Часовник. Почаев. Начало XX в.
7. Часовник. Почаев. Начало XX в.
8. Псалтирь следованная. Белая дата 1785 г.
9. Псалтирь следованная. Рукопись. Белая дата 1788 г. Владельческая запись начала XX в.
10. Псалтирь. Почаев. Начало XX в.
11. Сборник служб. Рукопись, полуустав. Среди прочего: Каноны за умерших; на Цветоносную стихирь; на Рождество Богородицы служба; Воздвижение Креста; Служба Рождества Христова, Собору Богородицы; Обрезание; Богоявление; Сретенье; Благовещение; Преображение; Успенью; Св. протцам; Отцем, Петра и Павлу; Иоанну Предтече; Казанской Богоматери.
12. Сборник служб. В понедельник на утреннюю кафизму; среди прочих: канон Флору и Лавру; здесь кафизмы бываемые в погребение и панихиду. Рукопись с элементами крюковой нотации. Конец XIX — начало XX в.
13. Сборник служб. Утренняя, повечерница, повседневная; начало правил, воскресная служба и т. д.
14. Служба пресвятой Богородицы. Почаев. Начало XX в.
15. Тропарь Симеону Богоприимцу. Рукопись полуустав. Конец XIX — начало XX в.
16. Правленик. Кануны келейного права. Типография соловецкого и старопоморского потомства.
17. Устав о домашней молитве. Москва. Преображенское кладбище. [1906 г.]
18. Устав о домашней молитве. Внутри группа листов из разных книг XX в.; листок с записью. Москва. Преображенское кладбище.
19. Устав келейной молитвы (полуустав; несколько почерков). Начало XX в.
20. Шестоднев с дополнениями единовечерский. Начало XX в.

Список книг из библиотеки В. И. Рыбаковой (дер. Бирючово)

1. Большой канонник.
2. Канонник.
3. Канонник. Канон за единоумерших. Почаев.
4. Канон преподобному Паисию Великому. Почаев.
5. Микола канунник. Написан на ученической тетради печатными буквами, полууставом с рукописной правкой. Начало XX в.
6. Псалтирь следованная. Владельческая запись М. Г. Бирючовской. Почаев.
7. Псалтирь следованная.
8. Псалтирь. Почаев.
9. Часовник.
10. Правленик. Почаев. Приписка почерком начала XX в. — «В. А. Варилькова. 1904 г. апреля 1-го им. Новоселок».
11. Правленик. «Подобает ведати како начать свое правило в келье; каноны Благовещения, Ангелу хранителю».
12. Осмогласник. Почаев.
13. Служба Богородице.
14. Требник. Москва. Преображенское кладбище [1911].
15. Книга глаголемая Григория Низского исповедь иже Чин исповедания; молитвы разрешительные; поучение детям духовным; поучения священникам и дьяконам; священие маслу; чины погребения. Запись на страницах «Сия книга служебник попа Диментия Иванова сына... Иова Димитрова» — почерк XVII в., скоропись XVII в.
16. Синодик.
17. «Како панихиды пети». Рукопись, полуустав красного и коричневого цвета. Несколько почерков. Белая дата 1800.
18. Апокалипсис трехтолковый с миниатюрами. Москва. 1918.
19. Житие, служба и чудеса св. Николы. Печатана: Начало — М., ноябрь; окончание — декабрь на Саву освященного. В середине — вкладная запись коричневыми чернилами предположительно XVII в.
20. Духовные стихи: 1. стих об умершем; 2. «стих егда придет время мне в день скончания моего». Содержит 8 листов.

Список книг из моленной д. Новинка Климовской волости Бокситогорского района (с 1980–1982 гг. хранятся в Краеведческом музее г. Пикалево)

1. Большой канонник. Яссы. XIX в.
2. Канон за единоумершего. Рукопись. XX в.
3. Канон за единоумершего и месяцеслов. Фрагмент.
4. Часовник. С рукописными фрагментами. Почаев. 1807.

5. Часовник. Супрасль. 1772.
6. Псалтирь. Почаев. 1883.
7. Псалтирь. Без обложки.
8. Триодь цветная. Москва. Середина XVII в.
9. Евангелие. Вильно. 1794.
10. Евангелие. Гражданская печать.
11. Миней праздничная. Москва. Середина XVII в.
12. Служба, житие и похвала Иоану Богослову. Рукопись. 1910-е гг.
13. Служба Богородице Одигитрии. Рукопись. Начало XIX в.
14. Синодик. Почаев. XIX — начало XX в.
15. Устав о домашней молитве. Преображенский богоделенный дом. 1910 г.
16. Молитвослов. XIX — начало XX в.
17. Скитское покаяние. Рукопись. Конец XVIII — начало XIX в.
18. Пролог. Конец XVIII — начало XX в.
19. Сборник поучений. Рукопись. Конец XVIII — начало XIX в.
20. Цветник священноинока Дорофея. Гродно. 1794.
21. Житие Василия Нового. Почаев. 1795.
22. Житие Николы Чудотворца. Почаев. 1911.
23. Шестоднев. XIX — начало XX в.
24. Анастасия блаженного, патриарха великого Антиохии и Кирилла Александрийского, изложение вкратце о вере и вопросы и ответы о богословии. Без обложки, титула, начала и конца. XIX в.
25. Сборник духовных стихов. Без обложки, титула, начала и конца.

**Список книг из моленной д. Бирючово
Климовской волости Бокситогорского района
(с 1987 г. хранятся в Краеведческом музее г. Пикалево)**

1. Канонник.
2. Месяцеслов. 1805.
3. Месяцеслов. Вильно. 1791(?).
4. Златоуст. Вильно. 1857.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Список информантов

1. Аксентьева Анастасия Ивановна (1932 г. р., карелка)
2. Андреева Евдокия Ивановна (1925 г. р., русская)
3. Андреева Мария Федоровна (1903 г. р., карелка)
4. Артемьева Анна Ивановна (1934 г. р., карелка)
5. Бизенкова Евдокия Богдановна (1908 г. р., карелка)
6. Бизенкова Евдокия Романовна (1908 г. р., карелка)
7. Бизенкова Евдокия Федоровна (1914 г. р., карелка)
8. Биринин Михаил Иванович (1917 г. р., карел)
9. Биринина Анна Петровна (1920 г. р., карелка)
10. Бирючовская Татьяна Федоровна (1931 г. р., карелка)
11. Блаженков Семен Антонович (1915 г. р., карел)
12. Богданов Сергей Федорович (1961 г. р., карел)
13. Богданова Александра Васильевна (1958 г. р., карелка)
14. Богданова Раиса Федоровна (1949 г. р., карелка)
15. Бойцова Анна Петровна (1912 г. р., карелка)
16. Бойцова Пелагея Назарьевна (1910 г. р., карелка)
17. Большакова Евдокия Дмитриевна (1925 г. р., карелка)
18. Брянцева Анна Васильевна (1913 г. р., карелка)
19. Бучкина Мария Николаевна (1912 г. р., русская)
20. Вахрушева Анна Федоровна (1931 г. р., карелка)
21. Глазунова Мария Ивановна (1924 г. р., карелка)
22. Глыбин Иван Семенович (1929 г. р., карел)
23. Глыбина Анна Александровна (1924 г. р., карелка)
24. Глыбина Евдокия Ивановна (1930 г. р., карелка)
25. Гулимова Анна Дмитриевна (1922 г. р., карелка)
26. Ерошенков Владимир Иванович (1948 г. р., карел)
27. Ерошенкова Анастасия Ивановна (1922 г. р., карелка)
28. Ерошенкова Анна Филипповна (1917 г. р., карелка)
29. Забелинская Мария Ивановна (1913 г. р., карелка)
30. Забелинская Надежда Николаевна (1948 г. р., русская)
31. Зверев Александр Андреевич (1932 г. р., карел)
32. Зверева Римма Ивановна (1940 г. р., русская)

33. Зимакова Матрена Федоровна (19 ? г. р., карелка)
34. Зорькина Анастасия Александровна (1925 г. р., карелка)
35. Иванова Александра Алексеевна (1910 г. р., карелка)
36. Иванова Анна Николаевна (1935 г. р., русская)
37. Иванова Дарья Васильевна (1924 г. р., карелка)
38. Иванова Екатерина Васильевна (1919 г. р., карелка)
39. Иванова Ирина Дмитриевна (1937 г. р., русская)
40. Игнашкина Александра Семеновна (1941 г. р., карелка)
41. Кириллова Александра Емельяновна (1925 г. р., карелка)
42. Кириллова Наталья Емельяновна (1927 г. р., карелка)
43. Князева Офимья Петровна (1910 г. р., карелка)
44. Кольцов Иван Виссарионович (1925 г. р., карел)
45. Котиков Федор Васильевич (1937 г. р., карел)
46. Круглов Федор Дмитриевич (1911 г. р., карел)
47. Круглова Евгения Николаевна (1913 г. р., карелка)
48. Крутецкий Иван Михайлович (1911 г. р., карел)
49. Кудряшов Василий Матвеевич (1946 г. р., карел)
50. Кулагина Анна Михайловна (1910 г. р., карелка)
51. Купцова Екатерина Григорьевна (1922 г. р., карелка)
52. Михеева Раиса Александровна (1964 г. р., из русско-карельской семьи)
53. Наперенкова Антонина Ефимовна (1914 г. р., русская)
54. Никитин Степан Сергеевич (1923 г. р., русский)
55. Никитина Александра Дмитриевна (1927 г. р., карелка)
56. Никуленков Иван Михеевич (1927 г. р., карел)
57. Осипова Анна Петровна (1914 г. р., карелка)
58. Осипова Прасковья Ивановна (1924 г. р., карелка)
59. Павлов Иван Николаевич (1927 г. р., карел)
60. Петрова Мария Ивановна (1931 г. р., карелка)
61. Петрова Надежда Николаевна (1915 г. р., карелка)
62. Петрова Пелагея Васильевна ((1919 г. р., карелка)
63. Писарев Григорий Васильевич (1930 г. р., карел)
64. Плошкина Прасковья Семеновна (1898 г. р., карелка)
65. Рогалева Анастасия Петровна (1920 г. р., карелка)
66. Рожков Федор Степанович (1927 г. р., карел)
67. Рожкова Мария Федоровна (1918 г. р., русская)

68. Романова Анна Григорьевна (1926 г. р., карелка)
69. Романова Офимья Григорьевна (1920 г. р., карелка)
70. Рыбакова Варвара Ивановна (1911 г. р., карелка)
71. Савельева Анна Николаевна (1907 г. р., русская)
72. Сальникова Мария Николаевна (1914 г. р., русская)
73. Смекалова Елена Яковлевна (1922 г. р., карелка)
74. Смирнова Екатерина Николаевна (1923 г. р., русская)
75. Топтыгин Михаил Васильевич (1913 г. р., карел)
76. Топтыгина Анастасия Ивановна (1932 г. р., карелка)
77. Трофимова Валентина Васильевна (1912 г. р., русская)
78. Ушаков Федор Яковлевич (1923 г. р., карел)
79. Федоровская Анна Дмитриевна (1922 г. р., карелка)
80. Федоровская Евдокия Кирилловна (1914 г. р., карелка)
81. Филиновская Надежда Васильевна (1914 г. р., карелка)
82. Филиппова Анна Федоровна (1914 г. р., карелка)
83. Филиппова Варвара Дмитриевна (1912 г. р., карелка)
84. Филиппова Людмила Васильевна (1935 г. р., русская)
85. Филиппова Мария Ивановна (1912 г. р., карелка)
86. Шкапина Анисья Тимофеевна (1925 г. р., карелка)
87. Шорохова Анастасия Петровна (192(?) г. р., русская)
88. Щепичева Ирина Федоровна (1921 г. р., карелка)
89. Щепичева Клавдия Степановна (1952 г. р., карелка)
90. Юрченкова Анастасия Михайловна (193(?) г. р., карелка)

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абрамов 116, 119
 Абрамов И. 230, 334
 Абрамович Г. В. 6400

Аввакум (протопоп) 29, 32, 65,
 102, 109, 175, 211, 242, 287, 332
 Аверинцев С. С. 65
 Авраам (библ.) 95
 Агеева Р. А. 107
 Адоньева С. Б. 337
 Азбелев С. Н. 104
 Айвазян С. 340
 Акилина (св. мц.) 159
 Аксентьева А. И. 178, 191, 192, 395
 Александр Мень (свящ.) 109
 св. блг. кн. Александр Невский 157,
 159
 св. прп. Александр Свирский 159
 Александров В. А. 332, 337
 Александров П. В. 119
 Алексеев В. Н. 231, 334
 Алексеев В. П. 107
 Алексеев Иван 243, 244, 330
 Алексеев Михай 43, 257
 Алексей Михайлович 41, 76, 109
 св. Анастасий Антиохийский 208,
 261, 394
 св. прп. Анастасий Синайский 212, 232
 св. прп. Анастасия Римлянка 210
 Андреев Алексей 53
 Андреев В. В. 30, 31, 65, 66, 105, 172,
 225, 256–258, 334
 Андреев И. Д. 65, 66, 233, 234, 335
 Андреевы (род) 75, 76, 116, 197
 Андреева Е. И. 292, 395
 Андреева М. Ф. 395
 св. мч. Андрей Стратилат 159
 Анисимов Я. А. 44
 Антоний (старец) 81
 Арсеньев Ю. К. 51, 54, 56, 209, 210, 257
 Артемов Федот 45

Артемьев А. Р. 167
 Артемьев Терешка 35
 Артемьева А. И. 395
 Арутюнова Н. Д.
 Архипов Игнатий 45
 Астахова А. М. 104
 св. Афанасий Александрийский 261
 Афанасьев Иван 58

Б. [Бровкович] А. 66
 Байбурун А. К. 165
 Балдин И. А. 334
 Балов А. 340
 Бараг Л. Г. 339
 Баранцев А. П. 190, 228, 229
 Барг М. А. 356–359
 Барсов Е. В. 67
 Барсов Н. И. 167, 335, 337
 Бахтин М. М. 7, 11, 358
 Башенькин А. Н. 161
 Белоусов А. Ф. 98, 109, 110, 225
 Белякова М. Н. 233
 Бердяев Н. А. 10, 356, 359
 Березовский И. П. 339
 Берленковы (род) 121
 Берман Б. И. 108, 329, 335
 Бернадский В. Н. 61, 62, 67
 Бернштам Т. А. 4, 7–11, 61, 138, 163,
 164, 225, 226, 234, 239, 247, 329, 331
 Бессонов П. А. 100, 106, 111
 Библер В. С. 7, 11
 Бизенков Семен 94
 Бизенкова Е. Б. 395
 Бизенкова Е. Р. 395
 Бизенкова Е. Ф. 395
 Биринов М. И. 75, 395
 Биринова А. И. 259
 Биринова А. П. 395
 Бириновы (род) 122, 255, 267
 Бириновы Анна и Пелагея 260
 Биричев Ефим 45

Биркины (род) 75
 Бирючевская И. И. 89, 90, 197, 216,
 263, 265, 281, 283, 301
 Бирючевская М. Г. 86, 89, 102, 120,
 197, 220, 259, 269, 271, 280, 301,
 302, 393
 Бирючовская Т. Ф. 89, 395
 Бирючевские (род) 121, 255, 392
 Бирючевский Василий 85, 87, 88, 94,
 282
 Бирючевский Григорий 85–88, 94,
 120, 213, 282
 Блаженков С. А. 395
 Богатенко Я. А. 331, 332
 Богданов Г. Х. 345
 Богданов С. Ф. 395
 Богданова А. В. 395
 Богданова Офимья 312
 Богданова Р. Ф. 395
 Богдановы (род) 121, 122
 Богословский Н. 23, 52, 56, 57, 64, 71,
 106
 Бойцова А. П. 395
 Бойцова П. Н. 219, 275, 283, 395
 Большакова Е. Д. 395
 Большаковы (род) 123
 св. блг. Борис и Глеб 210
 Борисовский А. 166
 Бороноев А. О. 225
 Бромлей Ю. В. 224
 Брянцева А. В. 395
 Брянцевы (род) 121
 Бубрих Д. В. 16, 62, 63, 227
 Буганов А. В. 11
 Бузмакова А. Ф. 177, 238, 265, 301,
 341, 342
 Бучкина М. Н. 395

Варлаам (свящ.) 37
 Варсонофий (архим.) 58
 Василевич А. П. 226
 свт. Василий Великий 261
 Василий Новый 81, 196, 208, 209,
 212, 252, 287, 293, 394
 Василий Шуйский 16

Васильев В. И. 107, 107, 111
 Васильев Иван 55
 Васильев П. П. 108, 109
 Васильев Трифон 49
 Васильев Феодосий 348, 40.41, 45, 54,
 58, 102, 175, 210, 252, 259, 268,
 330, 349
 Васильевы (род) 76
 Вахрушева А. Ф. 395
 Вахрушевы (род) 119
 Вебер М. 96, 335
 Вениамин (архиеп.) 234
 Вершинский А. Н. 62, 63
 Веселовский А. Н. 110, 166, 226
 Веселовский С. Б. 105
 св. мч. Викентий 159
 св. мч. Виктор 159
 Викулин Даниил 32, 35
 Виноградова Л. Н. 341
 Винокурова И. Ю. 167, 227, 229
 Виртаранта П. (Virtaranta P.) 25, 64,
 136, 138, 164, 224, 228
 Виртаранта Х. (Virtaranta H.) 25,
 224, 228
 Власов А. Н. 166
 Власова И. В. 230, 337
 Власова М. 344, 345
 Вознесенский А. В. 212, 232, 233
 Волонский Степан 38
 Вольтер Э. А. 135, 163
 Воробьев В. М. 21, 63
 Вургафт С. Г. 37, 68
 Выготский Л. 101, 111

Гагарин С. П. 36
 Гадзяцкий С. С. 61
 Гацак В. М. 104
 Геннадий (архиеп.) 31
 св. вмч. Георгий 154, 157, 159, 167,
 271
 Герд А. С. 8, 162, 226
 св. прп. Герман Соловецкий 153
 Глазунова М. И. 395
 Глебов Моисей 18
 Глыбин И. С. 79, 92, 395, 398

- Глыбина А. А. 395
 Глыбина Е. И. 395, 398
 Гнусин С. С. 245
 Говоровы (род) 123
 Голубинский Е. Е. 166
 Гончарова Н. 100
 Горелкина О. Д. 327, 328, 345
 Городцов П. А. 341
 Готье Ю. В. 63
 Григорий 37
 Григорий Мних 252, 287
 свт. Григорий Нисский 208, 209, 393
 св. прп. Григорий Синант 156
 Григорьев Семен 38
 Гринкова Н. П. 230
 Грицевская И. М. 293, 340, 341
 Громыко М. М. 11, 317, 329, 332, 337, 343
 Грысык Н. Е. 309, 313, 342, 343
 Гуди Д. 198
 Гулимова А. Д. 395
 Гунн Г. П. 164
 Гуревич А. Я. 11, 83, 84, 107, 108, 111, 347
 Гуревич И. С. 107
 Гурьянова Н. С. 105, 108, 109, 333
 Гуссерль Э. 346
 Гуттоев Александр 33, 35
 Гуттоев М. Г. 35, 292
- Даль В. И. 298, 309, 327, 338, 341, 342, 345
 Дамберг Э. 166
 Даниловы (род) 121
 Девяткин Павел 320
 Деевы Василий и Михаил 38
 Дегтярев А. Я. 63
 Дементьев Иван 37
 Денисов Андрей 33, 35, 41, 68, 90, 102, 292, 332
 Денисов Симеон 33, 34, 66, 68, 90, 102, 108, 109, 292, 332
 Денисова Соломония 90
 Дергачева-Скоп Е. И. 231, 334
 Державина О. А. 340
- Дерунов С. 340
 Дерябин Иуда 44
 Джерри Джулия 226
 Джерри Дэвид 226
 Димитрий (митр.) 47, 48, 50
 Димитров Иов 209, 393
 Димухаметова С. А. 230
 Дионисий (архим.) 27
 Дмитриев А. Д. 49, 70
 Дмитриева С. И. 147, 166
 Дмитрий Яковлевич 253
 Дмитрий Ростовский 71
 Долгоруков Василий 35
 Дорофей (авва, священноинок) 87, 97, 206, 208, 209, 212, 233, 256, 260, 265, 273, 394
 Досифей (игумен) 32
 Дреев О. И. 224
 Дружинин В. Г. 96, 109
 Дубов И. В. 8
- сщмч. еп. Евсевий Самосатский 159
 Евсеев В. Я. 10, 11
 Евтихиевы Иван и Федот 46
 Егоровы (род) 76
 Егорова Прасковья 56
 Екатерина II 50
 св. прп. Елеазар Анзерский 96, 287
 Елеонская Е. 226, 341
 Елкин И. В. 55–57, 209, 258
 Елизавета Петровна 44
 Емельянов В. Е. 244, 331
 Ермолин 50
 Ерошенков В. И. 395, 398
 Ерошенкова А. И. 395
 Ерошенкова А. Ф. 395
 Ерошенкова М. Ф. 197, 207, 231, 260, 392
 Ерошенковы (род) 121, 255
 Ерошенковы Анна и Екатерина 260
 Есипов Г. 67, 105
 Ефименко П. С. 148, 166
 св. прп. Ефимий Великий 159
 Ефимов Е. В. 78
 Ефимов Калина 58

- Ефрем Сирин 96, 159, 212
 Ефросин (старец) 27, 29
- Ж**
 Жданова З. В. 111
 Жельвис В. И. 230
 Жербин А. С. 16, 62, 63
 Жуланова Н. И. 195
- З**
 Забелинская М. И. 395
 Забелинская Н. Н. 395
 Забияко А. П. 359
 Заволоко И. В. 238
 Зализняк А. А. 106
 Захаровы (род) 76
 Звегинцев В. А. 226
 Зверев А. А. 395
 Зверева П. М. 309–311
 Зверева Р. И. 395
 Зверевы (род) 395
 Зеленин Д. К. 186, 224, 227
 Зеньковский С. А. 10, 27, 32, 40, 64, 65, 69, 111, 348
 Зеньковский В. В. 10, 88, 108, 346,
 Зигиновы (род) 76, 117, 119
 Зимакова М. Ф. 395
 Зимаковы (род) 116, 255, 397
 Зинаида 35
 Зиновьев В. П. 340
 Злобина В. Е. 227
 Знаменский П. В. 7
 Золотарев Д. А. 22, 62–64, 397
 Зорькина А. А. 395
 Зосим (старец) 176
 свв. прпп. Зосима и Савватий 119, 153, 159, 160
 Иванов А. В. 230
 Иванов В. Вс. 102, 111
 Иванов В. В. 344
 Иванов Василий (Мутяшов) 323, 324
 Иванов Диментий 209, 393
 Иванов Логгин 54, 55, 57
 Иванов Никита 38
 Иванов Петр 38
 Иванов Семен 38
 Иванов Степан 55
- Иванова А. А. 221, 323, 395
 Иванова А. Н. 395
 Иванова Д. В. 276, 395
 Иванова Е. В. 125, 325
 Иванова И. А. 323
 Иванова И. Д. 395
 Иванова И. И. 269
 Ивановы (род) 76, 116
 Игнатий (архидьяк.) 145
 Игнатий 34
 Игнатьевы (род) 119
 Игнашкина А. С. 395
 Иевлев Фадей 44, 46, 133
 Иевлев/Иовлев Степан и Тимофей 38, 68
 св. пр. Илия 155, 158, 167, 180, 255
 Ильин Еремей 50
 Ильинская В. Н. 345
 св. ап. Иоанн Богослов 95, 97, 157, 158, 160, 208, 212, 233, 394
 Иоанн Златоуст 204, 212, 392
 св. пр. Иоанн Предтеча 156, 158, 167, 208, 392
 Иоанн Синайский 230
 Иоаннов А. 37, 68–70, 231, 233, 234, 271, 336
 Иордан М. В. 160
 Иосиф Волоцкий 31
 Исаак 44
 Исаак Сирин 269
 Исупов К. Г. 338
 св. мч. Иустин 159
 Иустинов П. Д. 41, 69, 70, 330, 336
- К**
 Кабашников К. П. 339
 Кагаров Е. Г. 343
 Казакова Н. А. 65
 Кальвин 40
 Камкин А. В. 152, 153, 167, 332
 Карабинович Г. М. 69
 Кареев В. 111
 Карп 37
 Карпов Харитон 38
 Карсавин Л. П. 10, 314, 343, 356, 359
 Карташев А. В. 27, 28, 39, 65, 66, 69

- Карцов В. Г. 32, 66, 70, 71, 329, 334
 Качалов Геннадий 32
 Кельсиев В. 5, 10, 69, 219, 225, 234, 240, 272, 336
 Кеппен П. И. 22, 64
 Керт Г. М. 227
 Кинтушев А. Г. (Андрей) 252, 254, 255, 280, 281, 290, 301
 Кинтушева С. П. 290
 Кинтушевы (род) 120, 121, 255
 Киприан (митр.) 95
 Киприан (архим.) 337
 Киреевский П. 106
 свв. мчч. Кирик и Улита/Иулита 148–150, 153, 155, 158–160, 397
 Кирилл (инок) 34
 Кирилл Александрийский (архиеп.) 159, 208, 394
 св. Кирилл Иерусалимский 261
 Кириллова М. К. 299
 Кирилловы (род) 123
 Кирилловы Н. Е. и А. Е. 193, 260, 395, 398
 Кирилловы Прасковья и Наталья 122
 Киркинен Х. 13, 61
 Киршин Степан 56
 Клементьев Е. И. 61, 62
 Клибанов А. И. 9, 29, 65, 66, 70, 236, 329
 Князева О. П. 395
 Князевская Т. Б. 341
 Князевы (род) 122
 Кобяк Н. А. 68
 Ковылин И. А. 43, 57, 241, 268
 Коломенский Иван 38
 Кольцов И. В. 395, 398
 Конаков Н. Д. 105, 160
 Кондаков И. В. 358
 Кондратьев Иван 38
 Конкка А. П. 9, 136, 137, 142, 163–165, 167, 190, 345
 Конкка У. С. 4, 9, 227, 228, 345
 Корела Семен 41
 Кореляк Ларион 100, 299
- «Кореляне»: Акулина, Анна, Григорий, Иоанн, Ксения, Марко, Неофит, Никифор, Панкратий, Парасковия 33
 «Кореляне»: Гавриил, Григорий и Софроний 39
 Корелин Иван 68
 Корнилий (инок) 96
 Королькова Л. В. 161, 162
 Коршунова И. А. 66
 Коски Т. А. 228
 Косменко А. П. 4, 9, 164
 Костомаров Н. 78, 106
 Котиков Ф. В. 396
 Кочуркина С. И. 61
 Кравецкий А. Г. 177, 225
 Крамми Роберт О. (Crummy R.) 39, 63, 108
 Краснопольская Т. В. 370
 Кремлева И. А. 337
 Криничная Н. А. 83, 104, 106–108, 165, 358
 Крон Ю. 142
 Круглов Ф. Д. 396
 Круглова Е. Н. 396
 Кругловы (род) 75, 122
 Крупник И. И. 102, 111
 Крутецкие (род) 124, 397
 Крутецкий И. М. 79, 137, 175, 396, 398
 Крюченковы (род) 119
 Куандыков Л. К. 336
 Куббель Л. Е. 249, 332
 Кудряшов В. М. 396
 Куела Ю. 23, 25, 26, 64
 Кузнецов С. В. 11
 Кузьмин Григорий 55
 Кузьмин Семен 55
 Кулагина А. М. 275, 295, 311–313, 396
 Кулин Гавриил 56
 Купцова Е. Г. 192, 396
- Лавонен Н. А. 6, 10, 163, 342Ю, 343
 св. Лазарь 211
 Лапин В. А. 4, 9, 190, 191, 195, 228

- Лапшин В. А. 8, 161, 166
 Лапшин Иван 52
 Лашук Л. П. 107
 Левит С. Я. 111
 Ле Гофф Ж. 83, 111, 160
 Леонтий (старец) 41
 Леонтьев А. Н. 226
 Леннрот Э. 228
 Ле Руа Ладюри 102, 111
 Лескинен Е. 64
 Лесков Н. 314, 343
 Лимеров П. Ф. 107
 Линевский А. 345
 Липинская В. А. 230
 Лисицын Василий 37
 Литвинова 76
 Лихачев Д. С. 225
 Лобанов М. А. 8, 133, 163, 192, 228, 300, 397, 398
 Логинов К. К. 9, 164, 167, 339, 345
 Локк Дж. 72
 Лопарев Х. 67
 Лосский Н. О. 5, 10
 Лотман Ю. М. 227, 340
 св. ап. Лука 212
 св. мч. Лукан 159
 Лурье Я. С. 65
 Лыткин В. И. 227
 Любопытный Павел 40–43, 69, 70, 108, 257, 333
 Лютикова Н. П. 167
- Мазалова Н. Е. 343, 344
 Майков П. М. 62
 Мадеецкие (род) 117
 Макарий (митр.) 29
 Макарий (еп.) 37, 64, 68–70, 233, 234
 св. Макарий Римлянин 87
 Макаров Г. Н. 227, 229
 Макаровы (род) 123
 свв. мчч. Маккавеи 159
 св. Максим 261
 Максимов С. В. 164
 Максимов Спиридон 38
 Максимовы (род) 119, 120
- Малышев В. И. 231
 Мамонтова Н. Н. 148, 161, 162, 166
 Маничева П. И. 314–318, 343, 398
 Маретина С. А. 332
 св. прп. Мария Египетская 176, 177
 Маркелов Г. В. 233
 Марков Никита 43
 Маркс 226
 Марыняк И. 230
 Маслова Г. С. 64, 227
 Матвеев Прохор 38
 Матев И. М. 229
 Матрона Блаженная 99, 111
 Машечкин В. М. 147
 Медведев Петр 58
 Мелгин Филипп 34
 Мельников П. И. 69, 105, 167
 Менегетти А. 289, 291, 303, 339, 341
 Меншиков А. Д. 40
 Мефодий Патарский 98
 Мечковская Н. Б. 196, 226, 229
 Милорадович В. П. 340
 Мильчик М. И. 147
 Милуков П. Н. 246, 330, 331
 св. вмч. Мина Египтянин 159, 207, 392
 Миненко Н. А. 9, 332
 Митропольский П. 106
 Михаил Архистратиг 152, 157
 Михайловский В. 62
 Михеева Р. А. 396
 Моисеев Петр 46
 Моисей (библ.) 95
 Мордвинов И. П. 33, 51, 63, 64, 70, 71
 Муллонен И. И. 123, 161, 162, 166, 227
 Мусин А. Е. 12, 13, 61
 Мусин-Пушкин Н. Ф. 56
 Мызников С. А. 8, 224, 228
 Мыльников А. С. 230
 Мюллер Р. Ф. 62, 67
- Наперенкова А. Е. 148–150, 221, 321, 396
 Насонов А. Н. 61
 Нафанаил (иг.) 28

- Невалайнен П. 61
 Неволин К. А. 111
 Неплюев 81
 Неретина С. С. 341
 Ниemi Р. 64
 Никитин С. С. 396
 Никитина А. Д. 261, 290, 291, 301–305, 396
 Никитина А. Н. 333
 Никитина А. Ф. 280
 Никитина Г. А. 332
 Никитина С. Е. 10, 187, 193, 199, 226–230, 298, 300, 302, 333, 336, 338, 341
 Никифоровский Н. Я. 340
 свт. Николай Чудотворец 154, 157–159, 167, 180, 207–209, 212, 393, 394
 Никольский Н. М. 30, 65, 66
 Никон (патр.) 27, 77, 96, 109, 175, 348
 Никонов В. А. 107
 Николаев В. Г. 224, 225
 Никуленков И. М. 119, 396
 Никуленковы (род) 119
 св. прп. Нил Столобенский 118, 154, 288, 289
 Нильский И. 243–245, 330
 Новиков Н. В. 339
 Новикова В. В. 164
 Няню(ш)кины (род) 119, 120
- Обновленский А. П.** 336
 Овсянников О. В. 147, 165, 166
 Овчинникова О. А. 337
 Омелькович А. М. 66
 Орфинский В. П. 4, 9
 Осипова А. П. 152, 201, 396
 Осипова П. И. 396
 Осиповы (род) 121
- Павел Фивейский** 266, 335
 Павлов И. Н. 396, 398
 св. прп. Паисий Великий 180, 207, 231, 263, 392, 394
 Палладий Мних 81
- Панкратовы (род) 121
 Панченко А. А. 165, 166, 291, 339
 Панченко А. М. 359
 Панюков А. В. 228
 Папилкин Николай 322
 св. мц. Парасковия 153, 157, 158
 Паулахарью Р. (Paulaharju P.) 348
 Пентикяйнен Ю. (Pentikäinen J.) 5, 10, 229
 Перетц В. Н. 26, 64
 свв. апп. Петр и Павел 148, 155, 208, 288, 289, 304, 392
 Петр I 41, 76, 205
 Петрелиус В. Р. 23
 Петров В. 294, 311, 340
 Петров В. П. 345, 359
 Петрова М. И. 111, 396
 Петрова Н. Н. 396
 Петрова П. В. 218, 219, 279, 282–285, 396
 Петухов В. А. 8
 Петухов Е. В. 68, 340
 Пигин А. В. 293, 294, 338, 340, 341
 Пименов В. В. 9, 22, 64, 81, 106, 107, 224
 Писарев Г. В. 396
 Писарев И. Н. 252–255
 Писаревы (род) 123
 Платонов Ю. П. 224
 Платонова Н. И. 61
 Платт Я. 8
 Плотников К. 68, 166
 Плошкина П. С. 396
 Плошкины (род) 122
 Плюханова М. Б. 97, 109, 110
 Пожарский Дмитрий 18
 Поздеева И. В. 9, 10, 233, 332, 334, 336, 338
 Покровский Н. В. 166
 Покровский Н. Н. 9, 206, 231, 233
 Полищук Н. С. 337
 Померанцева М. Ф. 259
 Померанцева Э. В. 340, 358
 Померанцевы Мария и Евдокия 260
 Померанцевы (род) 118, 207, 255

- Понырко Н. В. 232
 Попов Г. И. 344
 Попов Н. 63, 69, 70
 Порфирьев И. Я. 110, 225, 226
 Потеня А. А. 129, 162, 178, 188, 189, 225, 227, 228
 Почебут Л. Г. 224
 Преображенский А. Г. 344
 Прокопиев/Прокопьев Петр 87, 291
 Прокофьева Л. С. 332
 Пронин Г. Н. 140, 165
 Пропп В. Я. 164
 Прошин Г. Г. 8, 397
 Пругавин А. С. 10, 36, 37, 168, 198, 224, 229, 251, 332
 Пуллоев Захарий 35
 Пуллоев Илларион 34, 35
 Пуллоев Тит 35
 Пуллауев Федка 35
 Пулькин М. В. 65
 Пунжина А. В. 227
 Путилов Б. Н. 72, 104, 334
 Пыпин А. Н. 34, 67, 70, 105–107
- Равдоникас В. И.** 82, 107, 140, 142, 148
 Разумова И. А. 104
 Ратниковы (род) 119
 Рахкуев Иван 33, 66
 Репников Н. И. 147
 Рерих Н. К. 140
 Рихтер Д. 64
 Робинсон А. Н. 65
 Рогалева А. П. 396
 Рогалевы (род) 121, 323
 Рогушкина П. 259
 Рождественский Т. С. 110
 Рожков Ф. С. 396
 Рожкова М. Ф. 99, 276, 277, 288, 320, 396
 Розанов В. В. 226
 Романов Е. Р. 340
 Романова А. Г. 396
 Романова О. Г. 396
 Рочев Ю. Г. 107
- Русакова Л. М. 9
 Руткевич А. М. 224
 Рыбаков Б. А. 65
 Рыбаков Ф. И. 280
 Рыбакова В. И. 195, 201, 207, 211, 212, 216, 218, 231, 250, 253, 254, 263, 279–282, 337, 393, 396, 398
 Рыдзюнский П. Г. 167
 Рыжов /Рыжой Федор 94–97, 290, 291, 301, 304
 Рыжова Е. А. 229
 Рюткюля Х. (Rytkäla) 164
 Рябинин Е. А. 61, 164
 Рябиничевы (род) 75, 76, 117, 122
 Рябинка 75
 Рягоев В. Д. 8, 61, 62, 74, 78, 106, 107, 125, 127, 162, 185, 188, 227, 231, 314, 358, 359, 397, 398
- Савельева А. Н.** 396
 св. мч. Савин 159
 Сакса А. И. 61
 Салминен В. 23
 Салохеймо В. (Saloheimo V.) 19, 20, 63
 Сальникова М. Н. 396
 Самойлов Алексей 43
 Самсоновы (род) 123
 Сахаров В. 81, 95, 106, 108, 338
 Сахаров И. П. 327, 345
 Светловский 124
 Семенов Ефим 45
 Семенов П. 62, 64
 Сепир Э. 184, 226
 Сербина К. Н. 63
 Сербинович К. С. 57, 69, 331
 Серебрякова Н. О. 8
 Сидоров Калина 45
 Сикевич З. В. 224, 225, 230
 Симеон (старец) 109
 Симеон Богоприимец 208, 392
 Симеонов Иоанн (Букоев) 34
 Симонсуури Л. 107, 109, 110, 339, 340, 341, 344, 358, 359
 Синицын 174

- Синицын А. А. 166
 Сихво Х. (Sihvo) 61
 Скворцов В. М. 232
 Скрынников Р. Г. 29, 65
 Скютте Юхан 17
 Смекалова Е. Я. 396
 Смилянская Е. Б. 8, 10, 225, 238, 335, 338, 341, 342, 345
 Смирнов И. П. 359
 Смирнов П. С. 10, 34, 38, 65–68, 96, 109, 110, 166, 330
 Смирнова Е. Н. 396
 Сморгунова Е. М. 187, 189, 227, 228
 Соболевы (род) 116
 Сойни Е. Г. 66
 Соколов М. Н. 111
 Соколова В. К. 104–107, 141, 165
 Соловьев В. С. 100, 286, 338
 Соловьева П. 259
 Соловьевы (род) 117
 Сорокин Ю. А. 226, 230
 Срезневский В. И. 110
 Сталин 99
 Станицкий П. Я. 119
 Степанов В. 197, 198, 273
 Степанова А. С. 190, 228
 Степанова Е. В. 197
 Степановы (род) 197, 198
 Стрельбицкий И. А. 162
 Строгальщикова З. И. 224
 Строгова В. П. 140, 161, 165
 Судаковы (род) 76
 Сумцов Н. 166
 Сурхаско Ю. Ю. 4, 8–10. 164, 190, 228, 234, 334, 345
 Схария 66
 Такало Марина 5, 10, 229
 Талквист С. Н. 76
 Творогов О. В. 232
 Тейлор Э. 338
 Терebihин Н. М. 144, 153, 165, 167
 Терентьева В. Т. 259, 265
 Терентьевы (род) 121
 Тимофей 35
 Тихон (старец) 38
 Тихонов Е. 62
 Тихонов Иван 43, 257
 Тишков В. П. 226
 Токарев С. А. 110
 Толстая С. Н. 287, 338
 Толстой Н. И. 10, 224, 226, 287, 338, 340
 Топорков А. Л. 10
 Топоров В. Н. 110, 111, 148, 166
 Топтыгин М. В. 396
 Топтыгина А. И. 396
 Торэн М. Д. 319, 341, 344
 Трофимов Игнатий 38, 41, 42, 69
 Трофимова В. В. 396
 Трубецкой С. Н. 111
 Тумаларьян В. М. 358
 Тутолмин Т. И. 36, 67
 Тюленев В. А. 61
 Угаркова Васса 291, 293
 Унгелл Ф. 296, 340
 Уорф Б. 184, 226
 Урбан Ю. Н. 164
 Успенский Б. А. 105
 Устинов Самсон 70
 Уткины (род) 121
 Ушаков И. А. 37, 68
 Ушаков Ф. Я. 396
 Ущемский Г. И. 51
 Федоровская А. Д. 310, 396
 Федоровская Е. К. 396
 Федоровские (род) 118, 175
 Федосеев Евстрат 38, 41, 42
 Федотов Г. П. 7, 10–12, 60, 88, 94, 108, 180, 225, 257, 276, 357, 359
 Федотов Федор 38
 св. прмч. Феодосия 159
 Филиновская Н. В. 396
 Филиппов И. 34, 35, 44, 67, 68, 70, 81, 86, 106, 108, 287, 288, 290, 338, 339
 Филиппова А. Ф. 144, 146, 255, 396, 397
 Филиппова В. Д. 396
 Филиппова Л. В. 396

- Филиппова М. И. 396
 Филипповы (род) 119–121
 Фишман О. М. 63, 124, 164, 224, 228, 342, 345
 Флиер А. Я. 225
 свв. мчч. Флор и Лавр 156, 158, 160, 167, 208, 392
 Флоренский П. (свят.) 233
 Флоровский Г. В. (прот.) 29, 65, 72, 104, 111, 358, 359
 Фоли Дж. 110, 111
 св. ап. Фома 122, 154, 158, 159
 Фотий (патр.) 96
 Фредерик (еп.) 13
 Фрейденберг О. М. 106
 Фурсова Е. Ф. 230
 Хайду П. 227
 Хануш Моисей 66
 Харитонович Д. Э. 111
 Харузин Н. Н. 190, 228, 229
 Хайдеггер М. 184
 Хейкинен К. К. 9
 Хомич Л. В. 107, 165
 Хониचेва (род) 123
 Хоткин Симеон 34
 Хромой Григорий 33
 Цыпкин Д. О. 7, 72, 124, 231
 Цивьян Т. В. 340, 341
 Чагин Г. Н. 229, 231
 Чаплин Иоасаф 32
 Челищев П. И. 35, 36, 51, 67, 71
 Черепанова О. А. 344, 345
 Чернякова И. А. 15, 34, 62, 64–66
 Черторицкая Т. В. 232, 233
 Четвериков В. 59, 72
 Чистов К. В. 4, 9, 102, 104, 105, 111, 163
 Чистович И. А. 229
 Чичеров В. И. 102
 Членов М. А. 102, 111
 Чубинский П. П. 36, 37
 Чуванов М. И. 233, 332
 Чукова Т. А. 166
 Чулков М. 340
 Шангина И. И. 164
 Шанская Т. В. 344
 Шанский Н. М. 344
 Шапиро А. Л. 64,
 Шаров В. Д. 332
 Шаскольский И. П. 61, 62
 Шахова Е. Н. 339
 Шеваренков Ю. М. 109
 Шевелев В. В. 110
 Шелаевы Ю. Б. и Е. П. 9
 Шейкин А. Т. 230
 Шеффел Д. 198, 229, 347
 Шкапина А. Т. 80, 139, 242, 396
 Шкапины (род) 121
 Шмидт А. В. 107
 Шляпкин И. А. 166
 Шорохова А. П. 87, 175, 177, 281, 396
 Шургин И. Н. 147, 163, 166
 Шапов А. П. 10, 65, 235, 329
 Щепанская Т. Б. 151, 167
 Щепичева И. Ф. 396
 Щепичева К. С. 396
 Ыйспуу Я. 125, 127, 161
 Элиаде М. 74
 Эронен О. 6
 Юдин А. В. 226
 Юдина Екатерина 56
 Юнг К.-Г. 289, 300, 339, 341, 357
 Юрченкова А. М. 396
 Юхименко Е. М. 10, 108
 Якобсон Р. О. 226
 Яковлев Яков 38
 Якох 253
 Якубов К. И. 63
 Янин В. Л. 106

- Ил. 1.** Священная роща у д. Бирючово. 1996–1997 гг. Личный архив автора.
- Ил. 2.** Заветная часовня — kel'tän'e в священной роще у д. Бирючово. 1960-е гг. Фото Г. Г. Прошина (РЭМ. № 10883 НВ).
- Ил. 3.** Внутренний вид часовни Воздвижения в д. Толсть. В центре — деревянный резной крест, вокруг заветные полотенца, платки, ленты. На резном столике таз с песком для свечей. 1996–1997 гг. Личный архив автора.
- Ил. 4.** Заветная часовня Кирика и Улиты в д. Белый Бор. 1998 г. Фото О. М. Фишман (РЭМ. № 11324–54).
- Ил. 5.** Интерьер заветной часовни Кирика и Улиты. На переднем плане стол с яйцами и бутылочкой молока, принесенными по завету, и свечные огарки. У икон и под потолком висят заветные полотенца. 1960-е гг. Фото Г. Г. Прошина (РЭМ. № 10896 НВ).
- Ил. 6.** Каменный крест, покрытый заветными полотенцами и платками. Часовня на кладбище в д. Турандино. 1960-е гг. Фото Г. Г. Прошина (РЭМ. № 10893 НВ).
- Ил. 7.** Скитское покаяние. Конец XVIII — начало XIX в. (Собрание Пикалевского краеведческого музея. № 2617).
- Ил. 8.** Часовня на кладбище д. Коростылево. Южный фасад. 1989 г. Фото О. М. Фишман (РЭМ. № 11324–40).
- Ил. 9.** Кладбище у д. Моклаково. Справа — носилки для переноса гроба. 1996–1997 гг. архив автора.
- Ил. 10.** Вынос гроба из дома после поминальной службы, д. Моклаково. 1994 г. Фото М. А. Лобанова (РЭМ. № 10910 НВ).
- Ил. 11.** А. Ф. Филиппова, 1914 г.р., бывшая часовница в д. Толсть. 1989 г. Фото О. М. Фишман (РЭМ. № 11260–90).
- Ил. 12.** Группа старообрядцев около моленного дома. Новгородская губ., Старорусский уезд, с. Лобыни. 1913 г. Фото Д. А. Золотарева (РЭМ. № 2900–7).
- Ил. 13.** Бывшая моленная в д. Бирючово. Фото О. М. Фишман. 1990 г. (РЭМ. № 11324–28).
- Ил. 14.** Семья Зимачевых из д. Толсть. 1940 г. Пересъемка из семейного архива Андреевых (РЭМ. № 11323–1).
- Ил. 15.** М. И. Крутецкий — житель с. Селище. 1910-е гг. Пересъемка из семейного архива Крутецких (РЭМ. № 11393–25).
- Ил. 16.** Иван Михайлович Крутецкий — житель пос. Климово. 1990 г. Фото О. М. Фишман (РЭМ. № 11324–1).
- Ил. 17.** Жительницы д. Моклаково сестры Кирилловы: слева — Наталья Емельяновна, справа — Александра Емельяновна и О. М. Фишман. 1994 г. Фото М. А. Лобанова (РЭМ. № 10917 НВ).
- Ил. 18.** Кадильница (РЭМ. № 11323–31) и ящик со свечами (РЭМ. № 11323–30) XX в.
- Ил. 19.** Пелагея Ивановна Маничева — жительница с. Селище. 1960-е гг. Фото В. Д. Рягоева (РЭМ. № 11393–27).
- Ил. 20.** Иван Николаевич Павлов — житель д. Забелино. В руках у него — долбленный ковш для разлива общинного пива. 1960-е гг. Фото В. Д. Рягоева. Личный архив автора.
- Ил. 21.** Моленный костюм. Первая половина XX в. (РЭМ. № 11323).
- Ил. 22.** Сборник XX в. Патерик скитской (ИРЛИ. Древлехранилище Пушкинского Дома. Ленинградское обл. собр. № 26. Л. 27об.–28). Волховский р-н, д. Лавния.
- Ил. 23.** Сборник служебный. Кафизма погребальная. (ИРЛИ. Древлехранилище Пушкинского Дома. Ленинградское обл. собр. № 15. Л. 4об.–5). Поступил от В. И. Ерошенкова.
- Ил. 24.** Сборник XX в. Последование Всенощной. (ИРЛИ. Древлехранилище Пушкинского Дома. Ленинградское обл. собр. № 19. Л. 33об.–34). Поступил от В. И. Рыбаковой.
- Ил. 25.** Сборник уставной. Устав во Святую и Великую неделю Пасхи. (ИРЛИ. Древлехранилище Пушкинского Дома. Ленинградское обл. собр. № 14 Л. 40). Поступил от В. И. Ерошенкова.
- Ил. 26.** Жительница карельской деревни. Съёмка 1996–1997 гг. Личный архив автора.
- Ил. 27.** Пожилые карелки за столом, с. Селище. 1996–1997 гг. Личный архив автора.
- Ил. 28.** Иван Виссарионович Кольцов. Восстановил часовню свв. прпп. Зосимы и Савватия в д. Курята. Личный архив автора.
- Ил. 29.** Иван Семенович Глыбин, его жена Евдокия Ивановна (в девичестве Ерошенкова) и их внуки. 1989 г. Фото О. М. Фишман (РЭМ. № 11260–83).
- Ил. 30.** Подручник (РЭМ. № 11323–32) и лестовка (РЭМ. № 11323–33). XX в.
- Ил. 31.** Женский праздничный костюм. XIX в. (РЭМ. № 11203).
- Ил. 32.** Литые иконы-складни, крест-распятие, зажженная лампада в божнице. 1996–1997 гг. Личный архив автора.

На первой странице обложки:

Пелагея Назарьевна Бойцева.
1998 г. Личный архив автора.

На последней странице обложки:

Ольга Михайловна Фишман.



Ил. 3. Внутренний вид часовни Воздвижения в д. Толсть. В центре —
деревянный резной крест, вокруг заветные полотенца, платки, ленты.
На резном столике таз с песком для свечей. 1996–1997 гг.
Личный архив автора.



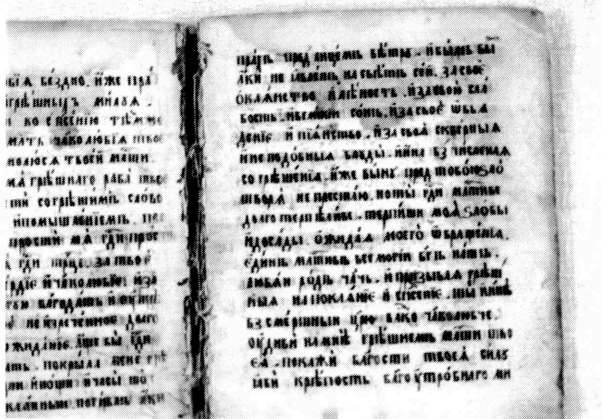
Ил. 4. Заветная часовня Кирика и Улиты в д. Белый Бор. 1998 г.
Фото О. М. Фишман (РЭМ. № 11324–54).



Ил. 5. Интерьер заветной часовни Кирика и Улиты. На переднем плане стол с яйцами и бутылочкой молока, принесенными по завету, и свечные огарки. У икон и под потолком висят заветные полотенца. 1960-е гг.
Фото Г. Г. Прошина (РЭМ. № 10896 НВ).



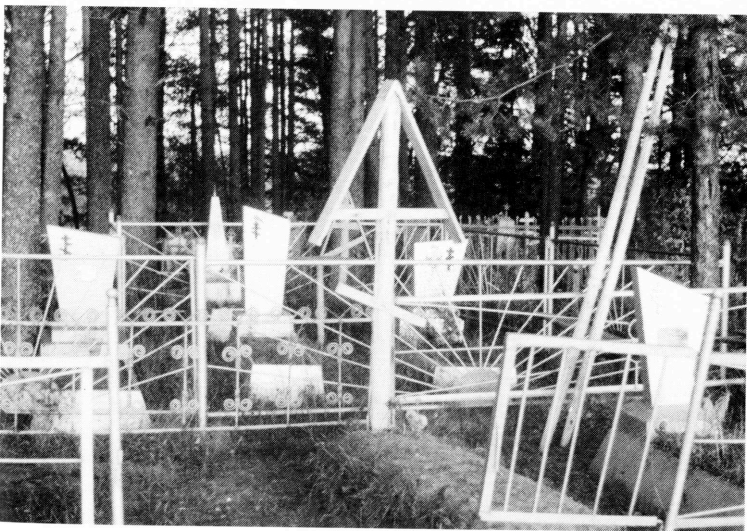
Ил. 6. Каменный крест, покрытый заветными полотенцами и платками.
Часовня на кладбище в д. Турандино.
1960-е гг. Фото Г. Г. Прошина (РЭМ № 10893 НВ).



Ил. 7. Скитское покаяние. Конец XVIII — начало XIX в.
(Собрание Пикалевского краеведческого музея. № 2617).



Ил. 8. Часовня на кладбище д. Коростылево. Южный фасад. 1989 г.
Фото О. М. Фишман (РЭМ. № 11324—40).



Ил. 9. Кладбище у д. Моклаково. Справа — носилки для переноса гроба.
1996-1997 г.г. Личный архив автора.



Ил. 10. Вынос гроба из дома после поминальной службы,
д. Моклаково. 1994 г. Фото М. А. Лобанова (РЭМ. № 10910 НВ).



Ил. 11. А. Ф. Филиппова, 1914 г. р., бывшая часовница в д. Толсть. 1989 год.
Фото О. М. Фишман (РЭМ. № 11260–90).



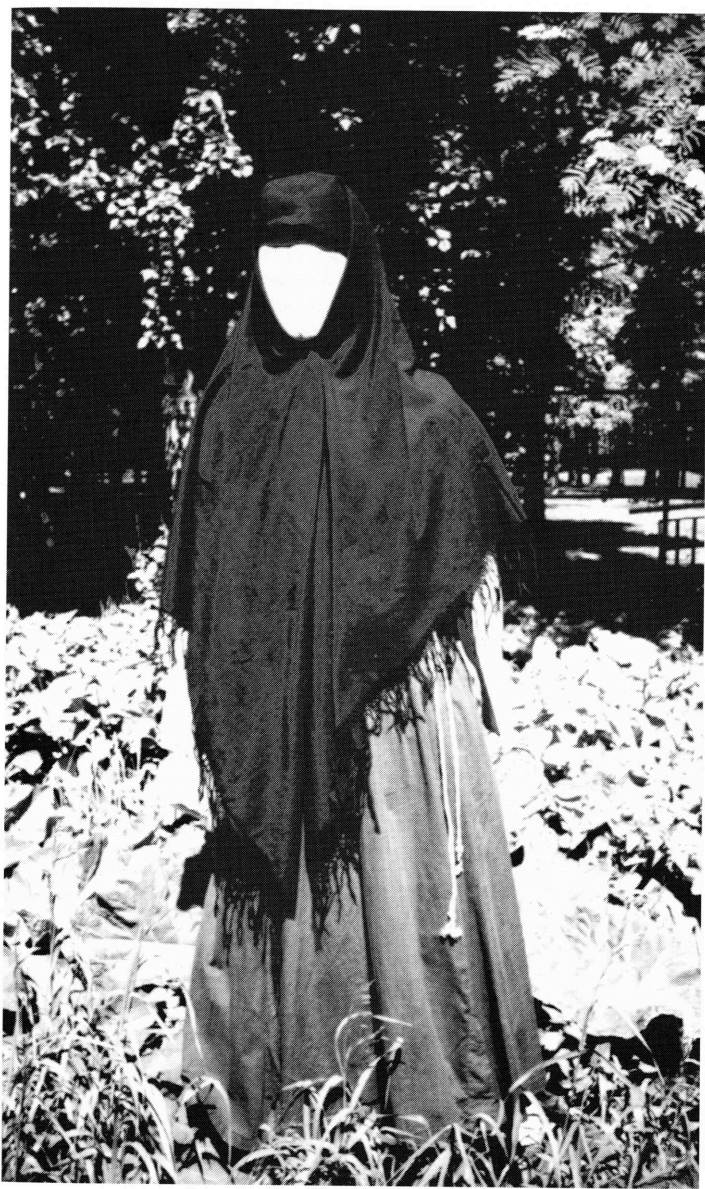
Ил. 15. М. И. Крутецкий — житель с. Селище. 1910-е гг.
Пересъемка из семейного архива Крутецких (РЭМ. № 11393—25).



Ил. 16. Иван Михайлович Крутецкий — житель пос. Климово. 1990 г.
Фото О. М. Фишман (РЭМ. № 11324—1).



Ил. 20. Иван Николаевич Павлов — житель д. Забелино. В руках у него —
долбленный ковш для разлива общинного пива. 1960-е гг.
Фото В. Д. Рягосва. Личный архив автора.

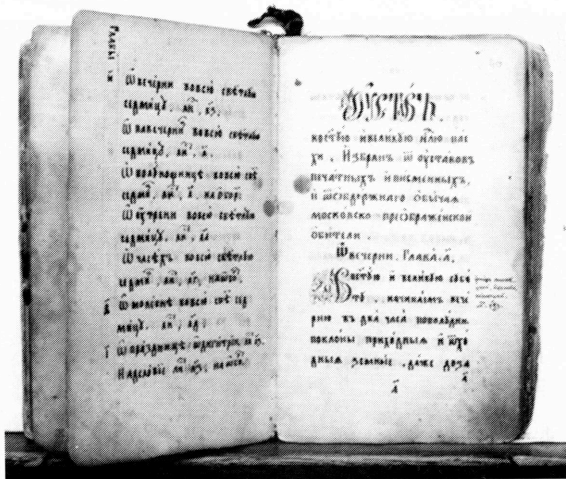


Ил. 31. Женский праздничный костюм. XIX в. (РЭМ. № 11203).

140
 НАМЪЛЛО ПСИОНН
 ПО БРЪННО СНОД
 ПОСМЪ
 НАСТОЛТЪ КЪСМ
 ПАДНО ИКАДИТЪ
 ПСЕ ИКОНЫ ПОС
 ОЗЪГЛАСИТЪ
 ОСТАНИТЕ
 ЗАМОЛНТЪ ВЕТЪ
 АГОЛОЖНИКЪ ТАС
 АМННЪ
 ПРИДАНТЕ ПОКЛО
 НИМЪ ЦАРЕВИ НА
 ШЕМЪ КОГЪ
 ПРИДАНТЕ ПОКЛОНИ

34
 МСА ХРТЪ ЦАРЕВИ
 И КТО НАШЕНД ПО
 ПРИДАНТЕ ПОКЛОНИ
 МСА И ПРИПЛАДМЪ
 КСАМОМЪ ГДЪ ІСХ
 ХРТЪ ЦАРЕВИ И БО
 ГО НАШЕМЪ
 ПРИДАНТЕ ПОКЛОНИ
 МСА И ПРИПЛАДМЪ
 ПОСМЪ ПСАЛО РГ
 ПАГОСЛОЖИ АДШЕ
 МОА ГОСПОДА
 ПА ТО СНО
 КЕ НЪ ЕЕН
 ГОСПОДН

Ил. 24. Сборник XX в. Последование Всенощной. (ИРЛИ. Древлехранилище
 Пушкинского Дома. Ленинградское обл. собр. № 19. Л. 33об.—34).
 Поступил от В. И. Рыбаковой.



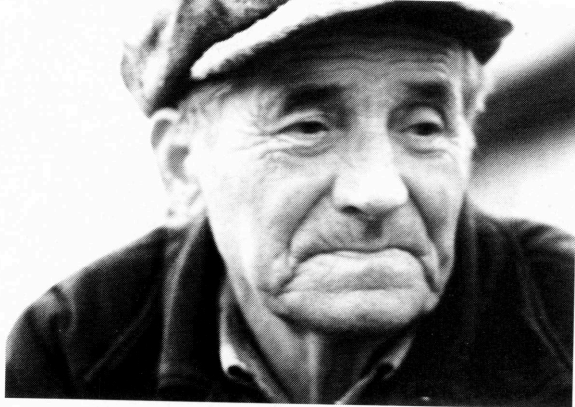
Ил. 25. Сборник уставной. Устав во Святую и Великую неделю Пасхи.
 (ИРЛИ. Древлехранилище Пушкинского Дома. Ленинградское обл.
 собр. № 14 Л. 40). Поступил от В. И. Ерошенкова.



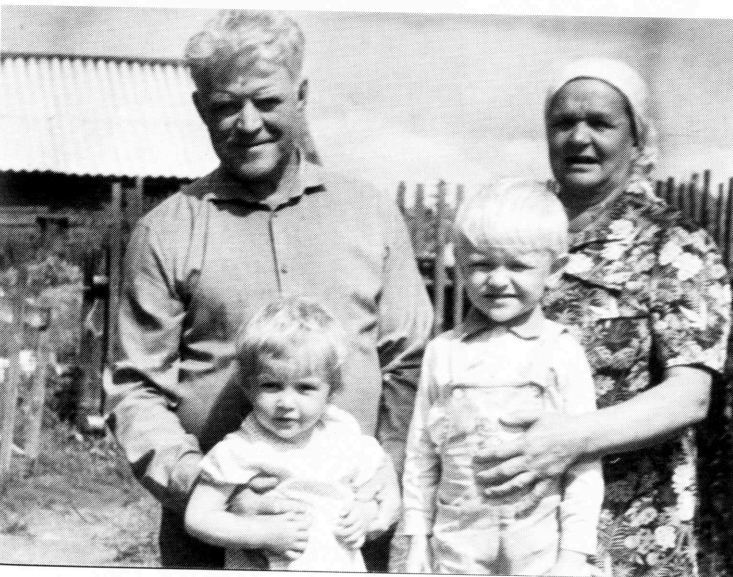
Ил. 26. Жительница карельской деревни. Съемка 1996-1997 гг.
Личный архив автора.



Ил. 27. Пожилые карелки за столом, с. Селище. 1996—1997 гг.
Личный архив автора



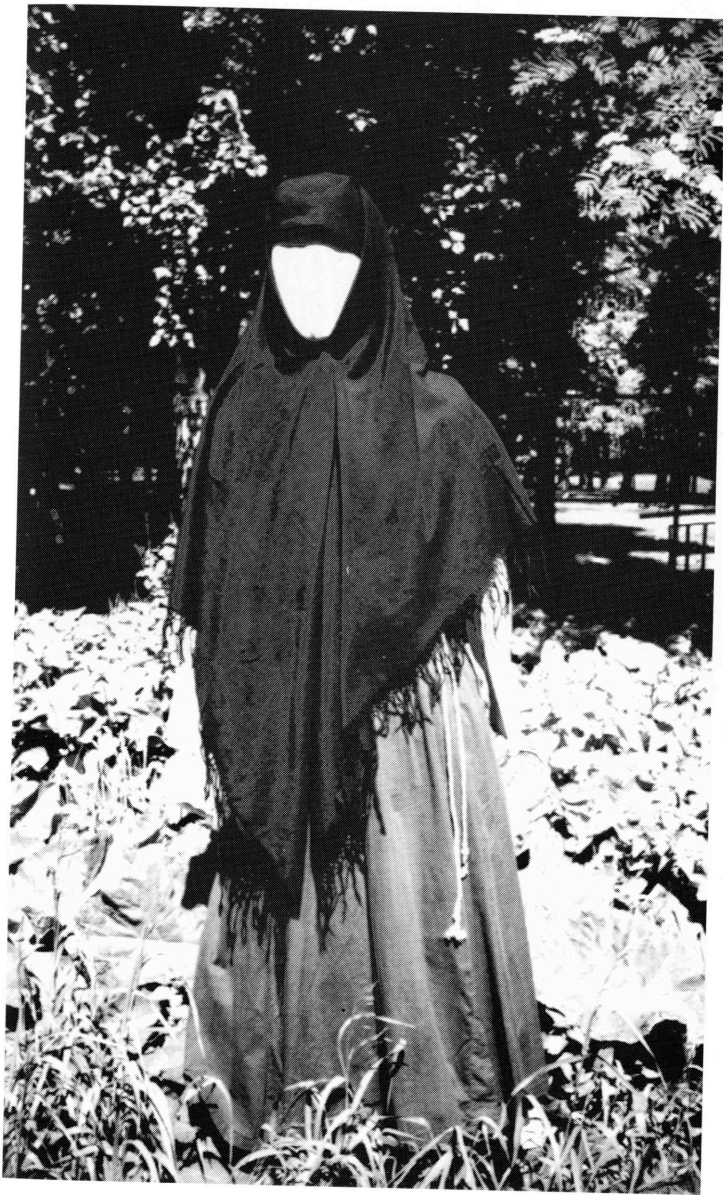
Ил. 28. Иван Виссарионович Кольцов. Восстановил часовню свв. прпп. Зосимы и Савватия в д. Курята. Личный архив автора.



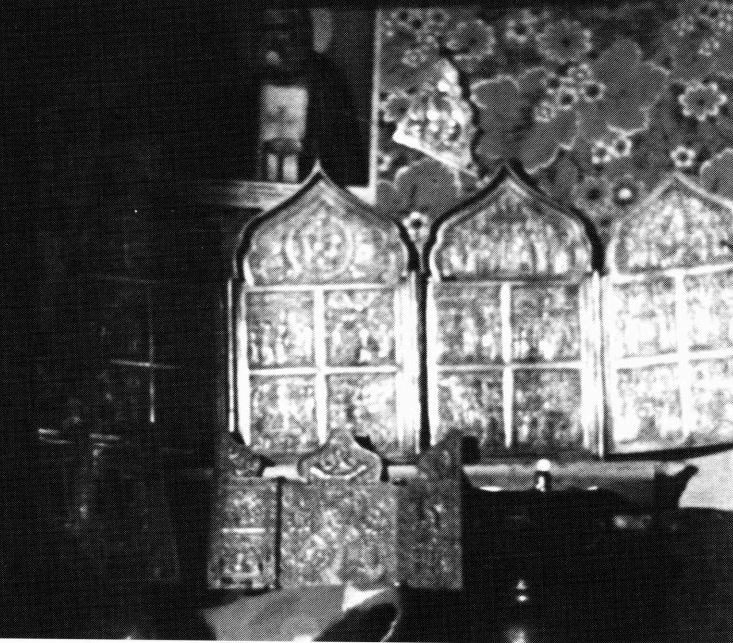
Ил. 29. Иван Семенович Глыбин, его жена Евдокия Ивановна (в девичестве Ерошенкова) и их внуки. 1989 г. Фото О. М. Фишман (РЭМ. № 11260—83).



Ил. 30. Подручник (РЭМ. № 11323-32) и лестовка (РЭМ. № 11323-33). XX в.



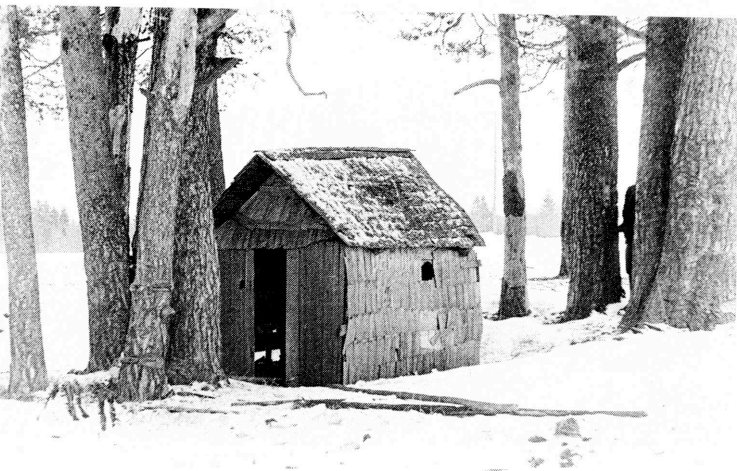
Ил. 21. Моленый костюм. Первая половина XX века (РЭМ, кол. № 11323)



Ил. 32. Литые иконы-складни, крест-распятие, зажженная лампада в божнице. 1996-1997 гг. Личный архив автора.



Ил. 1. Священная роща у д. Бирючово. 1996–1997 гг. Личный архив автора.



Ил. 2. Заветная часовня — kel'l'än'e в священной роще у д. Бирючово. 1960-е гг. Фото Г. Г. Прошина (РЭМ. № 10883 НВ).