

© ЭО, 2005 г., № 6

А.Б. Островский

СТАРООБРЯДЦЫ И ПРАВОСЛАВНЫЕ В РУССКОМ СЕЛЬСКОМ СОЦИУМЕ XX В. (ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ)

Последствия раскола, произошедшего в Русской Православной Церкви (РПЦ) во второй половине XVII в. и повлекшего за собой государственно регулируемое гонение, отторжение от исторического процесса консолидации в единую державную нацию огромной массы старообрядцев (“раскольников”), до сих пор полностью не преодолены.

Правовое положение старообрядчества существенным образом изменилось только в начале XX в. после принятия Высочайших указов от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г., заложивших основы веротерпимости в рамках христианского исповедания и легитимировавших старообрядчество в качестве социальной группы. Последующие 12 лет, до 1917 г., – это период в истории старообрядчества, наиболее благоприятный для его общественного развития: происходила легализация фактически сложившихся приходов, усиливался и открыто проявлялся интерес местных властей, а также населения к религиозному и нравственно-психологическому потенциалу старообрядчества (*Островский* 2004).

Уже с конца XVII в. старообрядчество не было единым. Оно оформлялось во множество конфессиональных групп¹, и число их (“толков”, “согласий”, “приходов”, “вер”) возрастало на протяжении последующих столетий. Размежевание в среде тех, кто не принял реформы патриарха Никона, определялось в первую очередь отношением к институту священства – отсюда поповцы, беспоповцы. Кроме того, требовалась адаптация к новой общественно-религиозной ситуации, возникшей после раскола, чтобы сохранить в чистоте прежние богослужебные нормы. В силу этого, сообразуясь с монастырским уставом, старообрядцы разрабатывали новые формы внутрприходских отношений и устанавливали поведенческие границы, позволявшие сохранить индивидуальное благочестие при неизбежных контактах с иноверцами.

Оппозиция “свои – чужие”, возникшая в русском обществе в результате церковного раскола, самими старообрядцами не столько конкретизировалась, сколько заново создавалась путем осмысления двух факторов, грозящих благочестию: социального давления (его степень и формы зависели от местного православного священства, поддерживаемого властями) и необходимости сосуществовать, а значит, и взаимодействовать с приверженцами официального православия и старообрядцами иных конфессий. С конца XVII в. и позднее нормы дистанцирования от иноверных неоднократно формулировались беспоповцами-федосеевцами. Так, запреты, провозглашенные в 1694 г. на соборе в Новгороде, распространялись на общение с “новоженами” (тоже федосеевцами, но венчавшимися в церкви): “...на дух таковых не принимать, детей у них не крестити, и рожаницам молитвы не давать, и с ними ни пити, ни ясти, ни на молитве вкупе стояти и на службу к себе не пускати, разве только

Александр Борисович Островский – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея (С.-Петербург).

при самой смерти..." (Нильский 1869: 94). На соборе 1752 г. эти запреты были конкретизированы: те, кто принимал на покаяние "новоженов", подлежали "отлучению от христиан", а если старых, бездомных "новоженов" кто-либо пустит к себе жить, то "сосуды им особые иметь и с христианами им в пищах не сообщатися, и на едином столе с новоженами не ясти и детей их новоженских не пестовати..." (Там же: 164).

С самого начала конфессиональное единство находило свое выражение в социально-психологическом дистанцировании, причем не только в отношении поборников официального православия, но и других беспоповских конфессий, с которыми имелись расхождения. Обобщенное выражение запретительных норм по отношению ко всем "иноверным" представлено в чине оглашения федосцевцев, сложившемся к последней трети XVIII в.: "Со иноверными не сообщатися, ни в мале в чем-либо, в вещах таковых, которые вредят благочестию. Се же есть ни в молитве, ни в ястии, ни в питии, ни в дружбе, ни в любви, ни в мире..." (Попов 1864: 92). К этому же добавлялись запреты молиться в "никонианских" церквях, монастырях (в том числе имевшимся там чудотворным иконам), кланяться иконам при входе в "мирские дома", посещать торговые бани (Там же: 92).

Подобные же запретительные нормы формулировались в постановлениях поморцев ("старопоморцев") Западной Сибири, региона Тюмени в начале XIX в.: "Свадеб не смотрети, в церкви еретическия не ходити, и входов соборных со образами не смотрети, и пения их не слушати, христианских икон внешним (т.е. прихожанам РПЦ и другим иноверцам. – А.О.) отнюдь не менять, ко внешним на погребение не ходити, со внешними ни в любви, ни в дружбе, ни в питии, ни в едении сообщение не иметь, и в гости в дома их для таких качеств не ходити. Родителем мирских своих чад не брачити и совета им не давати..." (Соборные постановления 1999: 455). Среди запретов на общение с "неверными" ("внешними", "мирскими", "еретиками") особо назывались и такие, как: запрет на совместную помывку в бане; совместное пользование колодцами – "у мирских кладязех воды не черпати, и к себе мирских в кладязи не пущати"; участие в молебне, проведение панихиды "в мирском доме"; пользование посудой мирских и вообще на трапезу в их доме (Там же: 455, 460, 461, 463).

От более дальнего к более близкому диапазону общения, т.е. от села и улицы к дому и семье, формулируются поведенческие границы старообрядческой конфессии, за пренебрежение которыми полагалось наказание ("пост и поклоны налагати"), а при дальнейшем нарушении – отлучение от коллективной молитвы. Столь же конкретными и не менее строгими были поведенческие границы, формулировавшиеся в последней трети XIX в. (Там же: 467–480).

После 1906 г. стали возможными не только региональные, но и всероссийские соборы старообрядцев, организуемые той или иной конфессией. В постановлениях Всероссийских соборов поморцев, проходивших в Москве в 1909 и 1913 гг., специальное внимание уделялось различным аспектам *замирщения* – нарушения благочестия, возникавшего в результате общения (совместная молитва, трапеза, участие в поминках по иноверным и т.д.) с иноверными. Отмечалось, что "это в настоящее время заразная болезнь, разъедающая род человеческий", "наше поколение смешивается с различными еретиками и неверными в еде и питии, что, по Писанию, равняется идолопоклонству" (Деяния 1909: 43, 48). Многие все же сочли замирщение, совершаемое не постоянно, не ересью, а грехом, тем большим, чем чаще он совершается; к ереси замирщение ведет тогда, когда замирщенный не раскаивается. Епитимью должны назначать в конкретных общинах их *отцы духовные*; снисхождение следует оказывать старообрядцам, живущим в домах иноверных или состоящим на службе.

Хотя "смешанные браки", т.е. браки старообрядцев с представителями РПЦ чреватые замирщением, однако, вероятно, ввиду особой значимости этого обращенного в будущее аспекта межконфессионального взаимодействия, его рассматривали осо-

бо и прежде, чем вопросы замирщения. При рассмотрении законности, допустимости и степени греховности таких браков обращалось внимание на то, что, во-первых, когда отвергается незаконный союз (“брак с еретичкой” и т.п.), то существует опасность – “не породить бы этим суровым приговором противное духу церкви, не отогнать христианина или христианку совсем от церкви (от старообрядческого прихода. – А.О.) и не отдать сатане в снедь” (Деяния 1909: 36). Во-вторых, правило (Шестого Вселенского собора), согласно которому с иноверными следовало разлучать, составлено в те времена, когда “еретиков было сравнительно с правочерными немного. А в наше время, подумайте, когда священства не стало, еретиков как в море воды, а православных христиан ничтожная горсточка, разве можно так жестоко карать за такие преступления, которые обуславливаются взаимной любовью” (Там же: 37). Подтверждалось, что смешанные браки воспрещаются, и если старообрядческий *отец духовный* совершит брак “без присоединения еретической половины”, то его считать незаконным и расторгать. Относительно смешанных браков, заключаемых вне старообрядческой среды собор занял иную позицию, соответствующую изменившимся общественным условиям сосуществования христианских конфессий. Отныне такие браки следовало “признавать терпимыми и не расторгать и христианскую часть на покаяние принимать” (Там же: 39).

Отметим, что за этим решением, несомненно, кроется новая стратегия, отличающаяся от прежнего абсолютного дистанцирования от иноверных. Во-первых, признается если не “законность”, то “допустимость” при определенных условиях межконфессионального взаимодействия. Во-вторых, признается особая значимость установления такого взаимодействия на личностном уровне. Иначе говоря, получает признание значимость индивидуального межконфессионального общения, невозможность полностью подчинить его групповым требованиям.

В постановлениях соборов Всероссийского братства христиан спасова согласия, собиравшихся в 1920 и 1926 гг. в Нижнем Новгороде, запрещалось общение с теми, “кто вкушает пищу с еретиками” (ОРПК: Д. 2459). Если кто-либо из своих детей неблагочестив, то полагается, живя с ними в одном доме, пользоваться разной посудой (Там же: Д. 2429. Л. 27–31). На региональных соборах спасовцев 1926–1927 гг., так же, как и у поморцев, конфессионально-смешанный брак, заключенный в православной церкви, считали возможным не расторгать. Вместе с тем подобный брак, заключенный вне какой-либо церкви, только по благословению родителей, подлежал расторжению (Там же: Л. 79, 45).

В отличие от поморцев и спасовцев, старообрядцы-поповцы белокриницкой иерархии, хотя и выступали наиболее организованным оппонентом официальному православию, в своих соборных постановлениях 1908–1920 гг. даже не упоминают о необходимости воздерживаться от общения с иноверными. Интересно, что при этом подвергались осуждению те же неблагочестивые черты облика и поведения, что и у беспоповцев: бродобритие, пьянство, табакокурение, ношение одежды, не традиционной для русских (Постановление Собора 1925: 14).

После принятия указов о веротерпимости и легитимации старообрядческих общин взаимодействие их с официальным православием стало происходить на двух уровнях: не только на индивидуально-личностном, но и на межгрупповом (чего раньше не было, поскольку старообрядчество не обладало социально-правовым статусом).

Опираясь на материалы проведенного нами в 1994–2003 гг. полевого изучения – стандартизированного интервью старообрядцев и приверженцев РПЦ в местах их длительного совместного проживания (Нижегородская и Новгородская области, Республика Коми и Республика Бурятия) – проследим, какими были поведенческие стратегии относительно взаимодействия с иноверцами в сельском социуме у старообрядцев различных конфессий, главным образом, беспоповщины. Временной пери-

од, охватываемый опросом, – 1920-е – 1990-е годы. Подчеркнем, что к началу XX в. идеологические границы, состоявшие в необходимости дистанцирования, вплоть до изоляционизма (чтобы обеспечить тайну отправления богослужения, треб и сохранение благочестивого облика), все более дополнялись социально-психологическими, т.е. определенными межконфессиональными стереотипами, социально-психологическими установками. Последняя категория, как известно, включает в себя три относительно автономных компонента: 1) гностический – представления о членах чужой, в данном случае конфессиональной группы, знания о запретительных нормах; 2) эмоциональный – формы притяжения/непритяжения членов другой группы; 3) поведенческие – фактические формы реагирования, поступки относительно не-своих.

Под “поведенческими стратегиями” мы будем подразумевать статистически выявляемые ориентации на открытое поведение (поступок, действие) определенного характера, сущностно не совпадающего с первым и вторым компонентами социальных установок. Иначе говоря, нас интересуют не столько нормы допускаемого взаимодействия с иноверцами (у беспоповцев такое взаимодействие вовсе не должно было совершаться), а в какой мере, каким образом оно фактически совершалось.

Для изучения поведенческих стратегий потребовалось, во-первых, очертить ключевые ситуации межконфессионального взаимодействия, легшие в основу опросника. Во-вторых, собрать информацию о контексте функционирования той или иной конфессии в конкретной местности, чтобы проводить интервью, а затем и обобщение его результатов были увязаны со спецификой данного социума. В-третьих, обобщение результатов интервью должно было опираться на выявление количественных тенденций, которые только и могут свидетельствовать о присутствии поведенческих стратегий для той или иной ключевой ситуации, возможно, совершенно отличающихся от декларируемых норм. На территории функционирования конкретного прихода выборка респондентов была приближена, по возможности, к сплошной (за исключением многотысячного с. Бичура в Бурятии, где она определялась в основном экспертным способом), состояла из лиц различных конфессий старше 70 лет, в частности, непременно включала тех, кто состоял, хотя бы ранее, в межконфессиональном браке.

Поведенческие стратегии, т.е. статистически выявляемые тенденции фактического взаимодействия, весьма варьируют в зависимости не только от декларируемых норм, сходных в рамках той или иной конфессии, но и конкретной этнолокальной группы – района, группы поселений, села. Далеко не всегда можно установить, какие из специфических черт, создающих контекст функционирования конфессий (наличие или отсутствие церкви, моленной; те или иные экономические, демографические, этнографические или социально-психологические особенности и др.), определяют складывание поведенческих стратегий в данной местности.

В силу этого приведем результаты исследования, проводившегося в различных местностях, не суммарно, а в связи с конкретным этнолокальным контекстом. Соответственно, высвечиваются разные аспекты межконфессиональной проблематики, обладающие большей актуальностью для данных местностей, этнографических групп.

Староверы и мирские: этнолокальные варианты притяжения – отталкивания (Новгородская обл.)

Опрос проводился в сельской местности: Валдайском, Крестецком и Маловишерском районах и именно там, где во второй половине XX в. (до 1970-х–1980-х годов) еще функционировали старообрядческие приходы. Изучались такие ситуации взаимодействия, как посещение “иноверного” храма (соответственно, церкви/моленной), конфессионально-смешанный брак, раздельная трапеза, участие в поминках по сосе-

ду-, родственнику-иноверцу. Интерес представляют конкретные формы преодоления раскола социума по признаку конфессиональной идентичности.

Не стремясь изначально объяснить своеобразие, упомянем о специфических факторах, существенных для функционирования, хотя бы в первой половине XX в., религиозного сознания в этих районах. В Валдайском – сравнительно большее число православных центров (монастыри, церкви), в Крестецком и Маловишерском – более мощные, со значительным диапазоном территориального притяжения, старообрядческие центры (моленные в с. Крестцы, д. Полищи; церковь поморцев в д. Дубки).

Старообрядцы Новгородской обл. принадлежат к беспоповцам поморского согласия, но осознание этого у них неотчетливо: лишь некоторые о себе говорят “поморцы”, многим известно только, что они “староверы”; о староверах говорят “мирские”, “никониане”, “церковники”. Всего опрошено 52 информанта, затронувших проблематику межконфессионального общения, в том числе старообрядцев и приверженцев РПЦ: в Валдайском р-не – 7 и 12, Крестецком – 4 и 8, Маловишерском – 15 и 6. Из них на момент опроса или прежде состояли в межконфессиональном браке (заключены в 1930-е – 1950-е годы), треть в Крестецком и Маловишерском и 42% в Валдайском районах.

Что касается повседневных контактов в будни и в праздники, то дистанцирование обычно наиболее заметно в отношении раздельной трапезы и/или посуды, что сдерживает проявление гостеприимства, ограничивает контакты в домашней среде. Для староверов следование этой норме означает постоянное стремление избежать опасности замирщения, нарушающего благочестие, а для мирских – пренебрежение ими “как нечистыми”. О существовании норм раздельной трапезы (посуды), в основном до середины XX в., упомянули многие мирские и некоторые староверы, в равной мере по всем районам.

Вот как об этом рассказали в Валдайском р-не. В гости к староверам ездили со своей посудой, иначе “если поешь, они из этой посуды есть уже не будут, разве что кошке дадут” (АРЭМ 4: 48). Однажды в 1940-е годы в староверческой д. Серганиха после устроенного там гуляния молодежи девушки-мирские (жившие в соседней деревне) зашли в гости к подруге-староверке. Ее мать говорит: “Наши – сюда, а мирские – по другую сторону стола”; подают отдельно им и нам. Одна из мирских говорит: “Девки, у вас вкуснее!” и своей ложкой влезла в их чашку. Те не стали есть (Там же: 66 об.).

В селе (ныне – деревня) Локотско Крестецкого р-на в основном проживали православные, а в нескольких соседних деревнях – староверы. Из воспоминаний М.Г. Брызгаловой, 1923 г. рождения, мать которой была портнихой, поэтому нередко общалась и со староверами: “Когда они у нас в доме выполняли какую-нибудь работу, то никогда не садились за стол, брали еду с собой. У них бытовало мнение, что православные – поганые люди” (Там же: 54 об.). У некоторых создалось представление, что раздельная посуда – главный или наиболее значимый момент конфессионального общения: “Старовер ненавидит православного, не даст из своей кружки напиться. Они считают, что все, кроме староверов, нечистые” (Там же: 59 об.).

Интересно, что у респондентов Маловишерского р-на более спокойное отношение к требованию раздельной трапезы (посуды), хотя и они также об этом неоднократно упоминают. Здесь функционировала норма восстановления благочестия, если староверу доводилось поесть из одной чашки с мирским: следовало отмолиться 10 лестоков.

Для оценки степени межконфессиональной толерантности весьма важно знать, каково поведенческое проявление фонового отношения к иной конфессии (“вере”) – ее богослужению, коллективной молитве. Если и в Крестецком, и Маловишерском районах только один из опрошенных православных посещал старообрядческую мо-

ленную (а из староверов ни один не посещал церковь), то в Валдайском – иная ситуация. В этом районе посещали моленную (или старообрядческое богослужение на дому) пять православных, а из пожилых староверов посещали церковь три человека. Здесь можно говорить, по-видимому, не об отталкивании, а скорее о некоем интересе, притяжении.

Так, З.Н. Архипова, 1917 г. рождения, жительница д. Серганиха была обвенчана в православной церкви со старообрядцем (присоединенным тогда же к официальному православию). Молодая семья проживала с родителями мужа, старообрядцами; свекровь предлагала невестке перейти в староверчество, но свекр заявил, что в этом нет необходимости; первый ребенок был окрещен “в старую веру”, которую из членов семьи исповедовали только его бабка и дед. И все же Архипова посещала все службы моленной, наставницы не требовали “перекрещивания”. По словам Г.П. Киселевой, 1931 г.р., – *церковницы*, вышедшей замуж за *старовера* и жившей с его родителями в д. Костково, – все *церковные* в праздники посещали старообрядческую моленную (там им только не разрешали креститься).

Еще один важный аспект межконфессионального общения в деревенском социуме, показательный в отношении притяжения/отталкивания, – участие в отдаении последнего долга покойному соседу-иноверцу. Посещение православными поминания, проводимого старообрядцами, сопряжено с возможным присутствием на богослужении (в доме покойного) и участием в общей трапезе. Из числа информаторов-православных Валдайского р-на посещали староверческие поминки восемь человек, т.е. две трети опрошенных, а в Крестецком и Маловишерском районах соответственно – одна четверть и половина. Итак, и по этому аспекту общения имеются локальные различия; в 1930-е – 1960-е годы толерантность в большей мере наблюдалась в Валдайском р-не.

Нормы разделительной трапезы особенно строго придерживались, в плане межгруппового общения, как раз в ситуациях поминок. Так, в Валдайском р-не могли устраивать “два стола в разных комнатах – для староверов и для нас” (сообщение православной, которая устраивала поминки по матери и тетке мужа-старовера). Или разноверные ели за одним столом, но из разных чашек. В староверческой д. Китово (Крестецкий р-н) православные и старообрядцы на поминках ели на разных сторонах стола, при этом требовалось стелить разные скатерти. В Маловишерском р-не, если приглашали православных, то усаживали их за отдельный стол.

Отметим, что в похоронно-поминальной обрядности Новгородской обл. (в отличие, например, от Нижегородской) нередко обнаруживается взаимовлияние конфессий. Так, несколько информантов упомянули, что православные кладут в гроб покойника, ориентируя его не головой, а ногами к божнице (деревни Брод и Костково Валдайского р-на, деревни Локотско и Еваничи Крестецкого р-на, деревни Барашиха и Медведь Маловишерского р-на). Здесь, несомненно, сказался авторитет старообрядческого ритуала. Кроме того, когда староверческие поминки помогала устроить православная женщина, кутья готовилась не из меда с зернами пшеницы (как положено у старообрядцев), а из вареного риса с изюмом (д. Костково). В Крестецком р-не, д. Локотско, на староверческом кладбище, где уже несколько десятилетий покоятся умершие обеих конфессий, когда хоронят православного, то, по словам информанта, у надгробного восьмиконечного креста косяя перекладина ориентирована противоположным образом, сравнительно со старообрядцами, т.е. не ее правым концом вверх, а левым. На это указывали представители обеих конфессий (АРЭМ 4: 63, 64), и несколько таких случаев нам самим довелось наблюдать на кладбище.

Конфессионально-смешанные браки, несмотря на то, что они не должны были заключаться, все же в 1930-е–1950-е годы не были редкостью. Всего таких браков (заключены респондентом, его родственником, соседом) упомянуто 49. Интересно про-

следить, какова фактическая тенденция в их направленности. Дело в том, что у старообрядцев существовал строгий запрет на брак девушки-староверки с церковником, на что указали в Валдайском и Маловишерском районах (Там же: 26, 83 об.), в отличие от женитьбы старовера на мирской. Можно предположить, что за такой нормативной асимметрией в направленности смешанных браков стоит стремление старообрядцев к укреплению эндогамии своей конфессиональной группы, поскольку при патрилокальности брака, характерной для русской деревни, молодая семья и ее потомство оказывались подконтрольны, в том числе в вопросах исповедания, родне мужа. О том, как выражено в каждом из обследованных районов направление конфессионально-смешанных браков, свидетельствуют следующие данные:

Таблица 1

Район	Брак старовера с мирской	Брак мирского со староверкой
Валдайский	9	7
Крестецкий	11	6
Маловишерский	4	12

Определенная тенденция в заключении браков между мирскими и староверами обнаруживается в двух из трех обследованных районов, причем только в Крестецком, где все упомянутые ситуации браков приходятся на конец 1920-х–1930-е годы, она соответствует декларируемому стремлению старообрядцев к сохранению конфессиональной эндогамии.

Переход в иное исповедание при браке разновременных мог происходить в силу разных индивидуальных обстоятельств, в том числе и по принуждению. Согласно респондентам, к смене исповедания далеко не всегда понуждали. Тенденция к фактической смене конфессиональной принадлежности в результате заключения брака более выражена в Крестецком р-не: всего таких случаев восемь, в том числе пять – *перекрещивание*, т.е. переход в старую веру под давлением родственников мужа, и три – переход в официальное православие (по настоянию священника при венчании, крещении детей). В Валдайском р-не – по два аналогичных случая.

В Маловишерском р-не проявилась иная тенденция. Брак разновременных стал причиной смены исповедания только в двух случаях, в обоих произошел переход в старую веру. Всего здесь упомянуто шесть ситуаций перехода в староверие, и в четырех это происходило вне контекста заключения брака, добровольно, ввиду значительного авторитета староверия.

Во многих случаях (это наблюдается во всех трех районах) дети пожилых старообрядцев-респондентов, крещенные в староверие, состоят в браке с православными. Внуки же информантов, чаще всего живущие в отдалении, крещены в РПЦ. Таким образом, явственно прослеживается начиная с 1960-х – 1970-х годов утрата межпоколенной преемственности конфессиональной принадлежности.

Заключая обзор результатов по Новгородской обл., назовем черты своеобразия, присущие в 1920-е–1950-е годы рассмотренным локальным вариантам межконфессионального общения: в Валдайском р-не – взаимный интерес к богослужению иной конфессии, большее участие в отдании последнего долга односельчанину-иноверцу, отсутствие какой-либо направленности среди конфессионально-смешанных браков; в Крестецком р-не – обоюдное воздержание от посещения богослужений иной конфессии; при конфессионально-смешанных браках преобладает стремление старообрядцев к сохранению эндогамии своей исповедной группы и, в тесной связи с этим, сравнительно большее стремление к *перекрещиванию церковницы*; в Маловишерском р-не – воздержание от посещения и богослужений, и поминаний, устраиваемых иной конфессией; тенденция добровольного перехода православных в староверие.

Самосознание этноконфессиональной группы: ее самоназвание и поведенческие границы (семейские Бурятии)

Изучение поведенческих стратегий, высвечивая действенность поведенческих границ, позволяет понять, насколько актуальным (а не только реликтовым) по своему характеру выступает этноконфессиональное самосознание конкретной этнической группы.

В самоназвании той или иной этнической группы, которой присущи две специфические черты – этноисторическая/этнорегиональная, а также конфессиональная – обычно фиксируется только одна из них. Так, в самоназвании *семейские* (первоначально это – экзоним, использовавшийся русским старожильческим населением) запечатлена специфическая черта истории этой этнической группы: принудительное переселение в XVIII в. из Польши в Сибирь. Конфессиональная принадлежность в данном названии не представлена. В отличие от этого в самоназвании *староверы*, объединяющем большую часть населения на территории Усть-Цилёмского р-на Республики Коми (бывшая территория Печорского у. Архангельской губ.), запечатлена именно конфессиональная принадлежность, которая в XVIII–XIX вв. стала абсолютно доминирующей в конкретном регионе. Что касается экзонима *устыцилёма(ы)*, фиксирующего региональную принадлежность, то он тоже используется в качестве самоназвания, но за пределами данной территории.

Изучение самосознания этнических групп отнюдь не ограничивается фиксацией их самоназвания, но должно включать в себя, полагаем, стратегии их обособления от окружения, в форме ли определенной эндогамии или иных поведенческих границ. Изложим результаты исследования того, насколько сохраняются в XX в. эти поведенческие границы, обусловленные конфессиональной составляющей самосознания.

Этнокультурная идентичность семейских, сохранявшаяся в своей цельности вплоть до первой половины XX в. (Болонев 1992), обуславливалась двумя факторами: 1) осознанием своей историко-культурной самобытности – происхождения, уклада и обычаев в сравнении с местным русским населением; 2) осознанием своего конфессионального отличия от православных односельчан и соблюдением следовавших из этого норм дистанцирования. Каждый из приведенных факторов обуславливал установку на строгую эндогамию, поддерживаемую идеологией монолитности семейских, осознававшейся в различных аспектах общения посредством оппозиций *семейские / сибиряки и семейские / православные*.

Вместе с тем в среде семейских не было единства, поскольку в начале – первой половине XX в. почти в каждом селе сохранялось несколько старообрядческих конфессий (Церковь 1909: 1013; Петрова 1999: 97–98): *большой приход* (беглопоповцы), *австрийская вера* (поповцы белокрыницкой иерархии), *беспоповцы*, *темноверцы*. Внутри той или иной группы семейских функционировали все запреты на религиозное и бытовое общение с иноверными. Во многих селах сосуществовало несколько старообрядческих приходов, было несколько отдельных кладбищ для поповских и беспоповских толков.

В 2001 г. этноконфессиональная идентичность изучалась нами у семейских Тарбагатайского (села Большой Куналей, Куйтун, Нижний Жирим, Верхний Жирим и др.) и Бичурского (села Бичура, Окино-Ключи и др.) районов Бурятии. Было опрошено 70 человек, главным образом старше 70–80 лет; 61 из них затронул вопросы межконфессионального взаимодействия. Среди 61 респондента семейских было 53, сибиряков – 8.

В настоящее время старообрядческая церковь есть только в с. Куйтун (там живет беглопоповский священник) и с 2000 г. в с. Бичура (туда священник приезжает). В некоторых селах есть выбранный уставщик, который проводит крещение и отпевание; моленных в какой-либо форме уже более 10 лет нигде нет. Далеко не каждый

из опрошенных семейских уверенно называл свою конфессиональную принадлежность. Так, отнесение себя к “поповской вере”, “вере с попом” могло подразумевать, что информант в детстве был крещен беглопоповцами или приверженцами белокрыницкой церкви; к “беспоповцам”, “беспоповщине” – что информант некогда крещен, возможно, в одном из поповских согласий, позднее утратившем связь со священством; к “светлой вере” – противопоставление себя беспоповцам-темноверцам, не употреблявшим свечей и ладана при богослужениях. Некоторые не смогли определить свою конфессиональную принадлежность. Все *сибиряки* осознают себя православными. Информанты старше 70 лет (кроме одной, оказавшейся некрещеной) крещены “в отцовскую веру”, т.е. согласно конфессиональной принадлежности отца, что соответствовало предписываемой норме.

При упоминании о межконфессиональном браке респонденты неизменно отвечали, что до середины 1940-х годов это считалось невозможным, хотя фактически иногда происходило, обычно вопреки воле родителей. С конца 1940-х годов, по всеобщему утверждению, действительность предписания сильно снизилась.

Приведем примеры того, как воспринималось отступление от этой нормы.

1. Девушку из беспоповцев, в конце 1930-х годов вышедшую замуж за семейского, но другой веры, ее мать обругала: “Знай баран барана, а яман – ямана” (с. Нижний Жирим – АРЭМ 6: 47 об.).

2. “Грех, считали, жениться на бурятке или сибирке” (с. Бичура – АРЭМ 6: 79 об.).

3. К парню из беспоповцев, в 1930-е годы женившемуся на девушке поповской веры, «приехал его дед и развел их: “У тебя – поповская, а мы беспоповцы”» (с. Окино-Ключи – АРЭМ 6: 81).

4. Если кто-либо выбирал себе в супруги партнера другой “веры”, такого человека предостерегали: “Выйдешь за него замуж – оттолкнем тебя от прихода” (беглопоповцы); “Если возьмешь сибирячку, не пойдем тебя хоронить” (беспоповцы, с. Большой Куналей, Окино-Ключи – АРЭМ 6: 18 об., 91 об.)

Ситуации межконфессионального брака нередко вызывали конфликт с родителями как той, так и другой стороны. Так, в Большом Куналее в 1930-е годы “родители-семейские (из беглопоповцев) не принимали молодую из православных, даже если молодые поженятся. Если за беспоповца выйдет – еще хуже, чем за православного: упадут ничком, когда мимо них проходят, чтобы не видеть” (АРЭМ 6: 53 об.).

Более половины опрошенных упомянули о конкретных ситуациях межконфессионального брака – их родителей или их собственного, их близких родственников, соседей – в 1910-е – середине 1940-х годов. Небезынтересно, что из 61 респондента 36 состояли (ранее или на момент опроса) в межконфессиональном браке, и во многих случаях это был брак партнера-семейского с православным. Приведем сводку упомянутых респондентами межконфессиональных браков в указанный период:

Таблица 2

Исследуемый район	Всего опрошено человек	Межконфессиональные браки	Из числа опрошенных выявлено браков	
			с семейским иной веры	с партнером-сибиряком
Тарбагатайский	37	19	11	8
Бичурский	24	17	4	13

Итак, в Тарбагатайском р-не межконфессиональный брак чаще всего не размывал этнической принадлежности. В Бичурском р-не значительная часть браков совершалась с сибиряками. Это влекло за собой не только выход одного из супругов за пределы старообрядчества, но и потенциальный выход их будущих детей за пределы

этнической группы семейских, а сразу же по заключении брака – обретение свойственников из несемейских.

С конца 1940-х годов в обоих районах картина меняется: во-первых, родители обычно уже не возражают против брака с несемейским, и в число таковых уже входят не только русские-сибиряки, но и вообще православные – русские, украинцы (местные и приезжие), а также в нескольких упомянутых случаях евреи, буряты и цыгане. Во-вторых, возникает тенденция к бракам вне своей этнической группы. В Тарбагатайском р-не из 50 упомянутых межконфессиональных браков (чаще всего это браки детей и внуков информантов) 35 заключены с несемейским; в Бичурском р-не – 13 из 16.

Итак, в послевоенный период в обоих районах возросла тенденция к преодолению эндогамии, обособленности семейских. По-видимому, наряду с общими для страны социальными и идеологическими факторами в среде семейских этому способствовала терпимость к супругу-иноверцу. Так, несмотря на предписание девушке-иноверке после выхода за семейского “перекрещиваться”, в Бичурском р-не таких случаев до войны не отмечено, а в Тарбагатайском зафиксировано три (при 19 браках), а позднее – один.

В довоенный период стойко сохранялась норма раздельной трапезы (или хотя бы посуды) при общении с иноверными, но семейские-поповцы, в отличие от беспоповцев (и последних всегда было значительно меньше), придерживались ее главным образом в отношении не православных соседей, а гостей-бурят. О существовании особой посуды, хранимой отдельно (не в шкафу, а под кадушкой или под печкой, вблизи дров) и используемой для бурят, упомянули семь человек в Тарбагатайском р-не и восемь – в Бичурском. Гораздо реже наблюдалось, что и для сибиряков хранилась особая посуда или после их ухода ее особенно тщательно перемывали.

В похоронно-поминальной обрядности до настоящего времени сохраняются различия у поповцев и беспоповцев, старообрядцев и православных. Так, семейские, в отличие от сибиряков, покойника пеленают, кладут в гроб ногами к иконам (а не головой), кутью готовят из зерен пшеницы (не риса), на поминках подают оладьи (не блины), на кладбище ходят в первый день Пасхи или вообще не ходят, сгнивший надгробный крест не заменяют.

В Тарбагатайском р-не в довоенный период иноверных (беспоповцы – поповцы и наоборот), даже свойственников, на поминальную трапезу не звали; ни семейские к сибирякам, ни сибиряки к семейским чаще всего не приходили на поминки. На это указали 12 человек, на существование обратной тенденции – три. В Бичурском р-не равное число опрошенных указали на взаимно противоположные тенденции (четыре и четыре). По-видимому, в 1920-е – 1940-е годы уже не было отчетливой поведенческой стратегии в подобных ситуациях. В послевоенный период на поминальную трапезу приглашали обычно и всех свойственников, и соседей вне зависимости от их конфессиональной принадлежности.

Проведенное исследование выявило, что в структуре идентичности семейских оба признака – этнической и конфессиональной принадлежности – в 1910-е – середине 1940-х годов имели высокую значимость, хотя не во всех ситуациях они проявлялись в единстве. Позднее существенно снизилась значимость религиозного признака, он не всегда сохраняется как различительный даже в плане самосознания (например, по оценке А.Ф. Ковалевой, 1928 г. рождения: “Мы – будто семейские, будто православные, будто старообрядцы” (с. Большой Куналей – АРЭМ 6: 61). Сохранение же этноисторического признака “семейские” относится главным образом к сфере родовой памяти и само по себе не обеспечивает соблюдения социальную-психологических границ идентичности. Целостная структура, некогда объединявшая как особость этническую, так и христианскую особость в единое самосознание, ныне в обследованных селах семейских реконструируется только на время первой половины XX в.

До сих пор мы рассматривали поведенческие стратегии с целью выявления специфических соционормативных черт, присущих той или иной этнолокальной группе. В следующих разделах статьи рассмотрим собственно два плана проявления этих стратегий – индивидуально-личностный и межгрупповой.

Межконфессиональное взаимодействие на индивидуально-личностном плане (Усть-Цилёмский р-н Республики Коми; Нижегородская обл.)

Этнокультурный контекст функционирования старообрядческой поморской традиции в Усть-Цилёмском р-не Республики Коми по многим признакам противоположен тому, что наблюдался нами в Новгородской обл. Так, здесь имеются зарегистрированные общины с молитвенными домами в селах Усть-Цильма и Замежное, религиозные лидеры – *отче* и наставники в Усть-Цильме, наставники в Замежном и Загривочном, регулярно проводятся богослужения, отправляются требы. Кроме того, старообрядцы поморского согласия – единственная христианская конфессия в районе, обладающая организацией и структурой. Какие-либо иные старообрядческие конфессии отсутствуют, и нет православной церкви, часовни. Основные черты своеобразия старообрядчества устьцилёмов (устьцилёмцев) освещены в литературе (Дронова 2002).

В 2003 г. в рамках этнографической музейной экспедиции нами изучались различные аспекты взаимодействия старообрядческой общины с православными русскими и коми, крещенными в РПЦ за пределами района, но ставшими его постоянными жителями в силу трудовой миграции и/или вступления в брак с устьцилёмом. Основные аспекты взаимодействия на индивидуальном плане: 1) межконфессиональный брак, 2) присутствие православных на старообрядческом богослужении, 3) посещение ими поминальной трапезы старообрядцев.

Опрос проводился во всех трех этнолокальных группах – в с. Усть-Цильма и округе (устьцилёмцы), а также в селах и деревнях, расположенных по р. Пижма (пижемцы) и по р. Цильме (цилёмцы). Всего опрошено 69 человек, в том числе 61 старообрядец и восемь *мирских*: семь православных – русские, коми, мордвин и один немец-католик, состоявших в конфессионально-смешанном браке. (Термин *мирские* и прежде, и сейчас употребляется здесь также по отношению к тем старообрядцам, которые постоянно общаются с иноверными, в том числе разделяют с ними трапезу, находятся в состоянии замиращения.)

В сознании многих респондентов отчетливо разделяются два периода межконфессионального взаимодействия: до и после Великой Отечественной войны. До войны обязательной нормой при заключении брака с иноверным (обычно, приезжим) было “перекрещивание”. Поскольку в 1920-е годы уже существовала форма светской регистрации брака, то требование смены конфессиональной принадлежности сохранялось только в качестве социально-психологического, являясь не столько условием заключения брака, сколько фактором его благополучного протекания, особенно если молодые жили в одном доме с родителями партнера-старообрядца. По мнению респондентов, после войны *перекрещивание* иноверного супруга перестало быть нормой. Следят в основном за тем, чтобы дети, внуки были крещены в старoverии, даже если молодая семья живет в другом регионе страны.

Поведенческие тенденции в обоих периодах, рассмотренных порознь, отличаются от декларируемых норм. Так, до войны из восьми случаев зафиксированных нами конфессионально-смешанных браков только в трех православные партнеры (две женщины, один мужчина) сменили конфессиональную принадлежность. После войны из 47 упомянутых случаев (в большинстве из них молодая семья проживала отдельно от родителей) лишь в девяти произошло “перекрещивание” (сменили конфессиональную принадлежность две женщины и семеро мужчин).

Те пожилые респонденты, которые, несмотря на отсутствие православного храма, сохранили свою принадлежность к РПЦ, эпизодически обращались за помощью в старообрядческий приход: заказать панихиду (по умершим родителям, родственникам-старообрядцам, православным друзьям – в годовщину их смерти), принять участие в коллективной молитве. В панихиде по православным не только в молитвенном доме поморцев, но и в доме умершего староверы обычно отказывали. Наоборот, панихида по умершему супругу-старообрядцу разрешается и в храме, и с приглашением молещниц в дом, где ныне проживает только православная вдова, которая сама и готовит поминальную трапезу. Проживающая в Усть-Цильме православная коми Д.Н. Чипсанова, 1931 г. рождения, вдова старовера, дети которой также староверы, рассказала: «...На панихиду к староверам не хожу. Но когда устраивала у себя в доме староверскую панихиду по умершему мужу, то их наставница велела: “Стой с нами”. И я стояла, крестилась по-своему (т.е. троеперстием. – А.О.). Тогда и обед поминальный я готовила» (АРЭМ 8: 76 об.).

Возможность проведения панихиды, подготовленной православным, а в особенности разрешение в этой ситуации “креститься по-своему” свидетельствуют, конечно, об определенной форме межконфессиональной толерантности. Незначительное количество подобных случаев не позволяет оценить, имеет ли место поведенческая стратегия, характерная для этноконфессиональной группы, или здесь сказываются гибкость и авторитет духовного лидера – наставницы А.А. Чупровой. Необходимо лишь сказать, что совместная молитва по покойному родственнику-старообрядцу – это своего рода промежуточная ситуация допустимого/недопустимого для иноверца. Почти недопустимо присутствие на регулярно проводимой коллективной молитве: раньше старообрядцы не допускали на проводимые в домах праздничные службы, а ныне, по свидетельству респондентов-православных, и в Усть-Цильме, и Замежном с неприязнью воспринимают даже попытку появления в молитвенном доме (АРЭМ 8: 34–34 об., 76–76 об.). Совсем иначе воспринимается ими молитва православного на общем кладбище, но где преобладающая часть могил принадлежит старообрядцам. Показательно в этом отношении, что некоторые православные следуют обычаю устьцильмов – посещению кладбища в Духов день, с каждением многих могил: “В Духов день, как и все здесь, я хожу на могилы, кажу и могилу мужа, и родственников, соседей, и крещусь по-своему, никто не возражает” (Там же: 79 об.).

Продолжим рассмотрение взаимодействия на индивидуально-личностном уровне, обратившись к материалам, полученным в различных районах Нижегородской обл. В Ковернинском р-не в начале XX в. имелись храмы нескольких конфессий: православные и единоверческие церкви, моленные беспоповцев. В начале 1990-х годов в с. Ковернино стал функционировать православный приход. В ряде местностей беспоповцы регулярно собирались на богослужение. В Тонкинском р-не в начале XX в., кроме названных конфессий, имели свои храмы также старообрядцы-поповцы: беглопоповцы и признававшие белокриницкую иерархию. После того, как в 1930-е годы все церкви закрыли, вплоть до середины 1990-х годов существовали только приходы беспоповцев.

В Ковернинском р-не, на территории Большекрутовской и Шадринской сельских администраций, в 1994 г. нами было опрошено 87 человек, в том числе 56 старообрядцев и 31 православный. В Тонкинском р-не, на территории Большесодомской сельской администрации и д. Двоглазово, в 1996 г. мы опросили 31 человека, в том числе 17 старообрядцев-беспоповцев, 13 старообрядцев-поповцев и одного православного.

Старообрядцы Ковернинского р-на называют себя *староверами*, а всех прочих – *мирскими*. Многие из староверов с уверенностью идентифицируют себя с поморским соглашением. В Тонкинском р-не беспоповцы называют себя так: поморцы – ча-

ще всего *христианская вера*, а также *староверы*, иногда *поморская вера*; федосеевцы – *христиане*, *федосеевская вера* и, соответственно двум ветвям этой конфессии, – *московская вера* и *казанская вера*. В том же районе проживают беглопоповцы – *побеглому*, и поповцы белокрыницкого согласия (*австрийская вера*); беспоповцы о староверах говорят: *мирские*, *цековники*. Для обоих районов характерно сохранение старообрядческого прихода: в середине 1990-х годов в ряде местностей функционировали моленные, и моления происходили регулярно.

Почти во всех обследованных деревнях и селах колодцы принадлежали отдельным семьям, а для чужих на крышке колодца была прикреплена кружка. В доме беспоповцев для гостей-мирских имелась специальная посуда. В повседневной жизни норма отдельной трапезы уже нескольких последних десятилетий соблюдается далеко не всегда. Строго придерживались ее в 1990-е годы только в ситуациях, связанных с молением: после службы в моленной ее участник, вернувшись домой, не ел из одной чашки ни с мирским, ни со старовером, не бывшим на службе; на поминках сначала подавался обед для тех староверов, кто “отмалывал трапезу”, затем для остальных староверов и мирских. В прежние десятилетия сообразно конфессии кормили либо в разных комнатах, либо за разными столами. В Тонкинском р-не в некоторых местностях существовали отдельные кладбища (для беспоповцев и всех прочих). Когда мирские приглашали староверов на поминки, те либо отказывались, либо приходили, но уклонялись от трапезы или приступали к ней, используя принесенную с собой посуду. У старообрядцев-поповцев установка на отдельную трапезу, посуду или отсутствовала, или осознавалась как заимствованная “от староверов”.

У беспоповцев Нижегородской обл. и в начале 1990-х годов сохранялись отчетливые градации епитимьи, накладываемой или наставником, или человеком, вольно или невольно подвергшимся замирщению, самим на себя. Так, за посещение похорон и поминального обеда мирских полагалось “отмолиться три лестовки” (т.е. произнести не менее трехсот молитв, отсчитывая их по лестовке). Если поминальный обед устроен пусть и специально для староверов, но в мирском доме мирскими, близкими родственниками покойника-старовера – 17 молитв по лестовке. После посещения свадьбы у мирских – 40 лестовок; а у федосеевцев – столько же отмолиться, с земными поклонами, после пребывания в течение нескольких дней у *церковных*. Отчетливость градуирования того способа, каким можно восстановить благочестие, свидетельствует, как мы полагаем, об устойчивых формах межконфессионального общения на индивидуальном уровне – по сути, допустимых даже при запретительных нормах.

Староверы не возражают против присутствия мирских и на похоронах старовера, и в их моленной – там православным только запрещается молиться: “чтобы не крестились по-своему”. Ряд респондентов-православных, состоявших в конфессионально-смешанном браке, отмечали, что неоднократно (а некоторые – регулярно) присутствовали на службе в моленной. Вместе с тем у беспоповцев старше 50–60 лет сохраняется запрет на посещение храма РПЦ – это считается грехом.

Конфессионально-смешанные браки, несмотря на их декларируемое запрещение, не были редкими уже в 1930-е – 1950-е годы. Например, совокупно в обоих районах пятая часть всех респондентов старше 70 лет (при почти сплошном обследовании в конкретных местностях) упомянули о таком браке – применительно к себе, кому-либо из близких родственников своего или старшего поколения. Из 22 указанных браков в 13 муж был старовер, а жена – мирская, в 9 – наоборот. В большинстве случаев родители не возражали против заключения брака. Однако поскольку конфессионально-смешанный брак в наибольшей мере создает постоянную предпосылку для нарушения всех запретительных норм, всякий раз актуальной становилась проблема “перекрещивания”. Неписаной, но при этом декларируемой нормой было следую-

щее: если православную брали замуж за беспоповца, то ее “перекрещивали”, а староверку, вышедшую замуж за православного, “не перекрещивали”. Если молодая семья оставалась жить в староверческом семейном окружении, детей обычно крестили в старую веру.

Охранителем староверия, инициатором перекрещивания выступала, как правило, свекровь. Давление на невестку порой создавало обстановку вражды, эмоциональной неприемлемости. Приведем примеры. О.Я. Хмылова, будучи православной, постоянно слышала от свекрови: “Тебе не положено кормить ребенка грудью, это как от мыши молоко”; по настоянию свекрови она “перешла в староверы”. Из рассказа православной П.Н. Золотаревой, 1910 г. рождения: “Родители рано умерли от тифа, меня воспитывала тетка, она служила дьячком в церкви... Мой муж был комсомолец, из семьи староверов. Моя тетка была против брака, так как он комсомолец, а его мать – против венчания в церкви. Я обесчестила своих, уйдя невенчаной. Креститься второй раз я не хотела. Но когда муж ушел на фронт, я осталась с двумя девочками, жила со свекровью. Та ругала меня, что я мирская, говорила, что со мной не положено жить под одной крышей. Все же я не сразу согласилась на перекрещивание: Бог один. Но обряд разный. Свекровь крепко настаивала, а уходить мне было не к кому. Дети уже были крещены по-староверски, а я мирская...” (АРЭМ 1: 9–9 об., Там же 2: 57–57 об.).

Из воспоминаний А.Г. Моряковой, 1924 г. рождения, православной, о ее взаимоотношениях со свекровью: “Муж – старовер, а я – церковница. Свекровь уговаривала, но я не хотела переходить в их веру... [Свекровь] стряпать на праздники, на поминки мне не доверяла. Только через полтора года благословила” (Там же 1: 27).

Конфессионально-смешанный брак мог иметь тяжелые последствия не только для супруга, остающегося в новой семье иноверцем, но и для староверов – его супруга и свойственников, санкции в адрес которых исходили от староверческой общины. Так, в 1930-е–1950-е годы если родители-староверы отдавали дочь замуж за *церковника*, то их на три года и более отстраняли от посещения моленной. Г.П. Смирнов, 1910 г. рождения, рассказал, что его отца, женившегося на мирской, другие староверы считали замиренным, требовали, чтобы он брал воду чашкой для мирских. Респондент в моленную не ходил, даже в праздники, так как староверы над ним насмехались, оттого что его мать посещала церковь (Там же 2: 3). Итак, маргинальный статус брака нередко сразу же приводил к маргинальности свойственников иноверного в их общине.

Межпоколенная трансмиссия своей конфессиональной принадлежности – предмет постоянного внимания староверов. В прошлом, еще несколько десятилетий назад, если разноверные супруги жили в староверческом окружении, то чаще всего их детей также крестили по-староверчески. Однако, по договоренности между супругами, часть детей могли крестить в одну “веру”, а часть – в другую. Интересная норма для выбора конфессиональной принадлежности детей существовала у беглоповцев Тонкинского р-на: “Если разноверные сходятся, то сына крестят в одну веру, а дочь – в другую” (Там же 3: 62 об.).

Подчеркнем, что, как и у старообрядцев-семейских в Бурятии, в этих районах Нижегородской обл., несмотря на декларируемые нормы (гностический компонент социальной установки) и реальную возможность санкций, смена конфессиональной принадлежности у супругов, вступавших в конфессионально-смешанный брак, происходила не всегда. Из упоминавшихся выше 22 случаев брака, заключенных не позднее начала 1950-х годов между разноверными, “перекрещивание” имело место лишь в четырех: в трех случаях женщины-православные после вступления в гражданский брак позднее перешли в беспоповскую конфессию, в одном мужчина-старовер крестился в церкви, что было условием брака как такового.

Иная картина межконфессионального взаимодействия на индивидуально-личностном уровне наблюдается в южных районах Нижегородской обл. В 2003 г. нами обследованы следующие регионы совместного проживания старообрядцев и православных: в Сергачском р-не – с. Толба и округа, с. Мокрый Майдан; в Бутурлинском – с. Большие Бакалды и округа; в Арзамасском – с. Чернуха и округа, с. Пустынь.

В первой трети XX в., а для некоторых конфессий – в течение всего XX в., здесь сохранялось функционирование нескольких христианских приходов. Так, в с. Толба и ныне функционируют два прихода – *нетовцы* (спасово согласие) и православные, в с. Мокрый Майдан – нетовцы. В с. Большие Бакалды – два прихода (у каждого имеется своя часовня, где проводится праздничное богослужение): поморцы и православные. В с. Чернуха действуют две церкви, построенные в начале XX в., – старообрядцев белокриницкой иерархии (*австрийская вера*, или, как ее здесь называют, *зеленая вера* – таков цвет деревянной церкви) и православная; в частном доме собираются на коллективную молитву поморцы; до середины XX в. регулярно собирались и нетовцы. В с. Пустынь есть два прихода нетовцев, возглавляемых дочерьми прежних наставников.

На юге Нижегородской обл. нами было опрошено 64 человека, в том числе в Сергачском р-не 30 (14 старообрядцев и 16 православных), Бутурлинском – 17 (соответственно, 8 и 9) и Арзамасском – 17 (14 старообрядцев, принадлежащих трем конфессиям, и 3 православных).

Начнем с результатов, полученных в Бутурлинском р-не, где, как в рассмотренном ранее Ковернинском р-не, происходит преимущественно взаимодействие беспоповцев-поморцев и православных. Эти группы здесь находятся в определенном равновесии: давнее существование отдельных кладбищ и автономно проводимые в часовнях богослужения не препятствуют присутствию иноверца на поминках по его родственнику или соседу. В обследованной местности нами зафиксирована такая связь смены исповедания со вступлением в конфессионально-смешанный брак:

Таблица 3

Период	Всего конфессионально-смешанных браков	Смена исповедания вследствие брака
1920-е–середина 1940-х годов	14	10
С конца 1940-х годов	5	3

Обращает на себя внимание довольно высокая доля смены исповедания. Направление этого в довоенный период – только из православия в старообрядчество (в том числе восемь человек заново крестились при вступлении в брак с поморцем и двое перешли в старообрядчество при венчании в церкви белокриницкого согласия); после войны два человека перешли в православие. Среди перешедших в староверие до середины 1940-х годов есть и трое мужчин.

Стремление сохранить внутрисемейное единство служило наиболее характерным, но не единственным, мотивом смены конфессии. Так, по свидетельству А.А. Глазковой, 1919 г. рождения, проживающей в с. Большие Бакалды, ее “дед (отец отца) – церковный, переходил в старую веру. Он уже был тогда женат, и его два сына были женаты. Иначе ему землю не давали, если не перейдет; богатые это решали. Он зимой на пруду крестился” (АРЭМ 7: 44 об.). Сама женщина-информант также состояла в конфессионально-смешанном браке: будучи, как и ее мать, старовойской, она против воли родителей, без их благословения, вышла замуж за *церковного*; он не препятствовал ей участвовать в богослужениях поморцев.

Итак, можно предположить, что значительная часть случаев смены исповедания в довоенный период при конфессионально-смешанном браке обусловлена не столько психологическим принуждением, сколько сознательным выбором личности, учитывая, что в данном сельском социуме принадлежность к поморцам обладала высоким социальным престижем. Впрочем, известны примеры и возвращения к прежнему исповеданию после смерти супруга.

В Сергачском р-не межконфессиональное взаимодействие охватывает православных и *нетовцев* (спасовцев). Смена исповедания здесь осуществлялась не посредством нового крещения, как при взаимодействии с поморцами: в первой половине XX в. многие нетовцы еще признавали таинства крещения и венчания РПЦ. О новой конфессиональной принадлежности личности свидетельствовали только поведенческие изменения: раньше человек посещал церковь, а теперь ходит в моленную спасовцев или наоборот.

В с. Мокрый Майдан в первой половине XX в. было три прихода нетовцев, нормы межгруппового дистанцирования в двух из них в основном соблюдались. Два из трех приходов назывались по именам создавших их лидеров – *кузина вера* и *чугуновская вера*. У первых было в лесу особое кладбище, а вторые хоронили тайком “на огородах”, без надгробного креста. Нетовцы этих двух приходов не признавали таинств РПЦ, сами крестили в моленной. Иноверным ешь давали только отдельно, в особой посуде. Однако родственников-иноверцев и здесь звали на поминальную трапезу, и при конфессионально-смешанном браке с православным партнером смены исповедания обычно не происходило.

Из 18 случаев подобных браков, зафиксированных нами в Сергачском р-не, 12 заключены до середины 1940-х годов. Только два раза (оба – до войны) происходила смена конфессиональной принадлежности.

Более сложная картина межконфессионального взаимодействия наблюдалась в Арзамасском р-не, особенно в с. Чернуха, где, как уже упомянуто, сосуществовали четыре различных конфессии. В этом селе уже в течение столетия на общем кладбище имеется четверо ворот, через которые на близлежащий участок входит погребальная процессия: для православных, для “австрийской веры”, поморцев и нетовцев (*понеты*).

Всего в данной местности нами зафиксирован 21 конфессионально-смешанный брак, и примерно в половине случаев происходила смена исповедания одного из супругов:

Таблица 4

Период	Всего конфессионально-смешанных браков	Смена исповедания вследствие заключения брака	Направление смены исповедания (переход в...)
1920-е–середина 1940-х годов	14	6	православие – 3 старообрядчество (“австрийская вера”) – 1 старообрядчество (поморцы) – 1
С конца 1940-х годов	7	4	старообрядцы (“австрийская вера”) – 1 старообрядцы (поморцы) – 3

Несмотря на строгую норму, не все случаи брака поморца с партнером иного исповедания влекли за собой “перекрещивание” последнего. Нетовцы не стремились к обращению иноверного супруга. Что касается православных и приверженцев “австрийской веры”, то функционирование православных храмов и высокий престиж венчания порой предрасполагали к смене исповедания в направлении супруга-*церковника*.

На поминках обычно присутствовали и родственники-иноверцы, и соседи-иноверцы. В повседневном обиходе особой посуды для лиц других конфессий не держали. Итак, в данной местности Арзамасского р-на строгому разделению в богослужении и сохранению строгих различий в похоронно-поминальной обрядности сопутствовала – в плане личностного общения в семейно-родственных и соседских отношениях – взаимная проницаемость конфессий.

Конфессиональное взаимодействие на межгрупповом уровне в ситуации бедствия (засуха). В ситуации такого бедствия для всего сельского социума, как засуха, во многих обследованных местностях существовали особые формы обрядового соучастия лиц разных конфессий: от координации молений в том или ином месте и в то или иное время до проведения совместного моления о дожде. В отличие от православных, у которых традиция моления на полях прервалась после закрытия церквей (за исключением южных районов Нижегородской обл.), старообрядцы-поповцы и беспоповцы не прерывали ее и в XX в. в ситуациях засухи. Перечислим зафиксированные нами способы соучастия в коллективном ритуальном противостоянии бедствию.

1. О том, что к проводимому одной из конфессий молению присоединялись представители другой конфессии, имеется сообщение из старовойсковой д. Полище: "...молились о дожде на поле; и никониане стояли сзади, только не молились" (АРЭМ 5: 5). В данном случае описан "наиболее слабый" вариант координации: призывание к чужому молению.

2. Противоположный этому, хотя не всегда структурно отчетливый вариант координации, – совместное моление, когда к обряду, организованному одной из конфессий, свободно присоединяются и молятся и другие. Проследим, чем определялась структура взаимодействия. И в Новгородской, и в Нижегородской областях совместное моление было возможно не в моленной, а вне нее, например, на поле или кладбище. Детальное различие, при каких обстоятельствах оно допускалось, издавна существовало в северных районах Нижегородской обл. Так, в Ковернинском р-не при засухе староверы нередко собирались с вечера на молитву не в храме, а в сарае, объясняя это тем, что туда поместится больше народу. В сарае позволено было молиться вместе с ними и мирским (АРЭМ 1: 16).

Одна из староверок говорила: "Мы староверы. Раньше церковники приводили попов из церкви, вокруг деревни ходили, на поля заходили. Староверы тоже с ними ходили молиться. На улице можно креститься вместе, а под крышей нельзя". Православная о том же сказала следующее: "На могилах, на общем кладбище с ними вместе можно креститься... Но ни дома, ни в сарае – нельзя нам креститься" (Там же 1: 28, 45 об.).

Подобное суждение высказано и наставницей спасовцев в с. Пустынь Арзамасского р-на А.М. Ериной, 1937 г. рождения: "При засухе молиться к озеру ходили. К нам и никониане приходили, на улице можно вместе молиться" (Там же 7: 78 об.).

Поле и естественные, искусственные водоемы (река, озеро, колодцы), а также общее кладбище – те места не "под крышей", где считалась возможной и действенной одновременная молитва разноречных. Если поле и водоемы в народно-православном сознании воспринимаются как объекты приложения Божьей милости – испрашиваемого дождя, то выход с молитвой о дожде на кладбище требует комментария.

Бытование такой традиции вплоть до 1970-х – 1980-х годов зафиксировано нами и в северных районах Нижегородской обл. (Ковернинский р-н – д. Копани, Калениха, Остры, с. Шадрино; Тонкинском – д. Двоглазово, пос. Тонкино), а также в южных (Сергачский р-н – с. Толба, Малиновка; Арзамасский р-н – с. Чернуха).

Во всех местностях, где выходили с молитвой о дожде на кладбище, это инициировалось беспоповцами (поморцами, федосеевцами, спасовцами). Выход именно на

кладбище мотивировался так: “чтобы вроде как родители помогли” (д. Двоглазово – АРЭМ 3: 91); “о дожде все вместе ходили молиться – и церковные, и старoverы; молились на колодах, а потом на кладбище; бывало о дожде сразу на кладбище ходили молиться, вроде того, чтобы и родители тоже просили Господа Бога” (с. Малиновка – Там же 7: 11 об.).

Итак, кладбище, в отличие от поля и водоемов, – не объект приложения Божьей милости, а место, откуда лучше дойдет до Бога молитва (в том числе от лиц разных конфессий на общем кладбище). В этой организуемой в ситуации бедствия сакральной коммуникации *родители* выступают посредниками, заступниками. Насколько нам известно, о молениях на кладбище при засухе в материалах ни РГО, ни фонда Тенишева не упоминается, а в литературе имеется лишь одно подобное описание (конец XIX в., по Новороссийской губ. – *Кирпичников* 1895: 3). Вместе с тем в народном сознании присутствовала связь дождя с умершими и кладбищем: в начале XX в. сохранялось поверье, что грозу и дождь “производят” умершие (*Соболев* 1913: 141) и отраженная в народной (обрядовой) песне вера в то, что умершие родители могут придти на землю вместе с дождем (Там же: 141–142; *Виноградов* 1923: 69).

По-видимому, в среде старообрядцев-беспоповцев и во второй половине XX в. сохранялась ритуально действенная и осознаваемая семантика кладбища – медиатора в коммуникации, обращенной к Богу. Отметим, что эта функция кладбища не обладала внехристианской (языческой) семантикой: для моления на кладбище приносили нередко иконы из моленной; кроме того, еще два-три десятилетия назад беспоповцы врезали в намогильный крест медную иконку, чтобы умерший как бы молился, глядя на восток.

Подобную ритуальную функцию выполняли для сельского социума и чудотворные иконы. В ряде обследованных местностей на юге Нижегородской обл. при доставлении чудотворной иконы для моления о дожде также сходились представители разных конфессий. Так, по сообщениям беспоповцев-поморцев из Бутурлинского р-на (с. Бакалды, д. Марьино), при засухе “все вместе разные веры шли, с иконой Владычицы из с. Большие Комары. Приносили икону православные, а шли с ней молиться все. Свечки на столик ставили, зажигали их. Воду брали, там ее освящали. Потом ее понемногу домой забирали. И я, другие под икону садились. Одаривали эту икону полотенцем, вешали на нее – много полотенец, ей дарили” (АРЭМ 7: 59 об., 45). Подобная традиция характерна и для Арзамасского, и для Сергачского районов (Там же: 34 об., 70).

В Арзамасском р-не существовала еще и такая форма структурной организации разных конфессий на общую молитву, как встреча на границе – “на рубеже” поселений. По сообщению староверки В.Д. Гришиной, 1922 г. рождения, из д. Судеб, “о дожде молились на рубеже с с. Селёма. И из Селёмы туда же приходили, они не по нашей вере, они церковные православные. Знали и мы, и они заранее, что придут. Молились вместе на рубеже. Родника там нет. Брали с собой иконы из моленной, больше ничего” (АРЭМ 7: 80 об.).

В Бурятии – в с. Нижний Жирим Тарбагатайского р-на – разноверные сходились на совместную молитву на соседней с селом возвышенности: при засухе “ходили на гору молиться, приносили крест медный, икону Ильи, свечки брали... Раньше все вместе ходили – и сибиряки, и семейские. Руководила уставщица Анна. А крестился каждый по-своему” (Там же 6: 50 об.).

Итак, в разных местностях прослеживаются ритуальные структурные элементы, благодаря которым становилась возможной совместная молитва при засухе. Выделяются такие их типы: 1) моление не “под крышей” – на поле, у водоемов (т.е. у мест приложения испрашиваемой Божьей милости); 2) моление в тех местах, которые, по

народным представлениям, опосредствуют коммуникацию с Богом – на кладбище, на границе поселений, на горе; 3) крестный ход, моление с чудотворной иконой.

Кроме указанных выше двух групп совместной молитвы (простое примыкание; структурно организованное соучастие), к формам координации ритуального поведения при засухе следует отнести также раздельную коллективную молитву, но с согласованием места проведения и времени. И прежде, и теперь все понимали, что ответственность моления возрастает, если представители разных конфессий проводят его пусть не одновременно, но примерно в одни и те же сроки. Факты и формы подобного согласовывания / учета зафиксированы нами и в Бурятии (д. Надеино, с. Харитово Тарбагатайского р-на), и во всех трех обследованных районах юга Нижегородской обл.

Вот как это происходило в с. Большие Бакалды у поморцев и православных “О дожде молились раздельно: разные веры – на разных родниках, заранее было известно кто куда пойдет. Примерно в одни и те же дни ходили” (АРЭМ 7: 47 об.). В с. Толба, у спасовцев и православных (“никониан”) была несколько иная координация: при засухе “ходили с никонианами, а бывало – раздельно: эти на один пруд идут, а наши на другой пруд, ключ идут. Бывало, в один и тот же день ходили, хотя специально об этом не договаривались” (Там же: 24 об.). В с. Пустынь наставница еринского прихода спасовцев, сказав, что в их моления о дожде могут участвовать и православные, добавила: “Мы и лупановский приход (спасовцев того же села. – А.О.) молимся, договорившись, в один день, но не вместе, а в разных местах” (Там же: 78 об.).

Прослеженные формы межконфессионального взаимодействия обнаруживают, что в конкретных поведенческих стратегиях заложены две ориентации: дистанцирования и координации – то и другое в рамках сельского социума, осознаваемого, в ситуации бедствия, в качестве единого.

И на индивидуальном, и на межгрупповом уровнях взаимодействия различных конфессий поведенческие стратегии отличались от декларируемых норм, отражающих тенденцию к абсолютному обособлению. Эти поведенческие стратегии сложились в начале XX в. и в течение всего столетия в основном способствовали преодолению в конкретной местности той социальной мозаичности, которая укоренилась в российском обществе ввиду раскола Церкви и последовавшей за этим конфессиональной неоднородности православного населения.

Примечание

¹ В справочной научной литературе встречаются два определения понятия “конфессия”. Первое представляет собой перевод латинского термина, означающего “вероисповедание”. Второе – обычно употребляемое во множественном числе – *конфессии* – означает разновидности, различные вероисповедные группы в рамках данной религии. Примеры второго определения: 1) “разновидность той или иной религии, того или иного исповедания” (Скляревская 2000: 123); 2) “религиозные общины (церкви), связанные общностью верования” (НЭС 2002: 553). В статье используется именно это второе определение.

Источники и литература

- АРЭМ 1 – Архив Российского этнографического музея. Ф. 10. Оп. 1. Д. 67.
 АРЭМ 2 – Архив Российского этнографического музея. Ф. 10. Оп. 1. Д. 68.
 АРЭМ 3 – Архив Российского этнографического музея. Ф. 10. Оп. 1. Д. 85.
 АРЭМ 4 – Архив Российского этнографического музея. Ф. 10. Оп. 1. Д. 113.
 АРЭМ 5 – Архив Российского этнографического музея. Ф. 10. Оп. 1. Д. 114.
 АРЭМ 6 – Архив Российского этнографического музея. Ф. 10. Оп. 1. Д. 119.
 АРЭМ 7 – Архив Российского этнографического музея. Ф. 10. Оп. 1. Д. 127.
 АРЭМ 8 – Архив Российского этнографического музея. Ф. 10. Оп. 1. Д. 129.

