ЭО, 2007 г., № 4

© Е. С. Данилко

ВЗАИМОСВЯЗЬ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ С АДАПТАЦИОННЫМИ ПРОЦЕССАМИ В СОВРЕМЕННОМ СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

(на примере эсхатологических и утопических преданий)

Настоящая статья была подготовлена на основе полевых этнографических материалов, собранных нами в 1996–2006 гг. среди старообрядцев Урало-Поволжья (русских, коми-пермяков и мордвы) на территории Республики Башкортостан, Оренбургской, Челябинской, Пермской и Кировской областей[1]. Помимо описаний элементов материальной и духовной культуры, сведений об истории различных старообрядческих общин, биографических интервью эти материалы включают и записи различных устных произведений: рассуждения информаторов на исторические темы, пересказы популярных сюжетов из Священного Писания и множество нарративов эсхатологического содержания.

Эсхатологические ожидания, которые играют важную роль во всех христианских конфессиях и являются, как отмечал Г. Федотов, "сокровенным нервом религиозности" (*Федотов* 1991: 105), особенно актуализировались для старообрядчества в связи с обстоятельствами возникновения и дальнейшим существованием в условиях оппозиции по отношению к светской власти и официальной церкви. Довольно жесткие преследования, которым подвергались старообрядцы, с одной стороны, стимулировали мессианскую идею (гонения за истинную веру), с другой – подтверждали библейские пророчества. Таким образом, представления о конце света, служившие предметом постоянной богословской рефлексии и существующие в виде толкований Священного Писания, нашедшие отражение во множестве книжных текстов, всегда были актуальны в старообрядческой среде и активно включались в живой этнографический и фольклорный контекст.

Вхождение письменных текстов в процессы повседневной коммуникации происходило через посредников – священников, наставников, грамотных мирян ("книжников"), харизматических лидеров, хорошо знакомых с Писанием и толкующих его для слушателей во время молитвенных собраний или личного общения. Другим каналом, через который книжная эсхатологическая образность проникала в крестьянскую среду, было переписывание письменных текстов, занятие, довольно популярное и среди простых мирян. Высокая значимость письменности, книжной традиции, обусловливала и высокий уровень грамотности старообрядцев, а сам акт переписывания священного текста превращала в одну из форм проявления религиозности, приобщения к сфере сакрального.

Из обширных описаний региональных книжных собраний (*Агеева и др.* 1994; Духовная литература 1999) и собственного исследовательского опыта мы можем заключить, что тематический состав рукописных "Цветников", включающих отрывки из канонических сочинений и апокрифов, мог варьироваться в зависимости от принадлежности переписчика к определенному согласию, местной книжной традиции и других факторов, однако непременно в них присутствовали тексты эсхатологического содержания. Чаще всего подобные тематические выписки делались из канонического Писания, из Великих Миней Четьих, апокрифических "Жития Мефодия Потарского", "Повести о 12 снах царя Мелира"[2], "Вопросов Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской" и других, излюбленным источником для устных толкований были рисунки из

Елена Сергеевна Данилко – кандидат исторических наук, докторант Института этнологии и антропологии РАН.

Лицевого Апокалипсиса. Кроме того, как показывают полевые исследования, на протяжении XX в. круг источников, на основе которых создаются эсхатологические легенды, значительно расширился за счет телевидения, радио, прессы, художественной литературы. В этой связи методы историко-литературного анализа, предложенные в свое время А.Н. Веселовским (*Веселовский* 1879–1891), и заключавшиеся в установлении письменного памятника, к которому восходит устный рассказ с последующим выявлением его позднейших трансформаций, сегодня имеют уже не такое значение, как раньше. Их использование оставляет нерешенным вопрос о культурных механизмах, порождающих подобные тексты, и функциях последних внутри культурной традиции.

Как показывают исследования, священная история и история раскола в старообрядческих устных преданиях оказываются теснейшим образом связанными с эсхатологией. Как каноническая Библия заканчивается текстом Апокалипсиса, так и народный ее свод, как правило, венчается эсхатологической легендой. Таким образом, реализуется стремление изложить историю мира от начала до конца, перекинуть мостик между временем первотворения и сегодняшним днем, связать те "первые времена" с современной действительностью, интерпретируемой старообрядцами как "времена последние".

С момента возникновения старообрядчества и на протяжении всей его истории существовали маркированные даты, в которые представления о приближении конца мира особенно актуализировались. Вместе с тем большинство опрошенных так же, как неизвестные авторы апокрифических Евангелий (т.н. "малого Апокалипсиса"), склоняются к мысли, что *"конец света известен только Богу, и простым людям его нельзя испытывать – грех"; «Исус сказал: "Мне отец не дал разума вести, когда будет кончина, только он знает". Святые отцы писали, что на восьмой тысяче... Нам остается только ждать, готовиться к этому»; "Никто не знает когда. Даже Христос. Только его отец – Дух Святой. Писано в книгах, что время близко"* (ПМА 1998; 2004).

Отрицание предопределенности срока конца мира, возможности его точного выявления находилось в тесной взаимосвязи с идеей о личной ответственности каждого верующего за судьбу человечества в целом. Как для апокрифической литературы, так и для ряда богословских сочинений (в частности, для церковной публицистики XV в.), была не чужда мысль о возможном предотвращении гнева Божия путем покаяния и молитвы, сильно повлиявшая на мировоззрение противников патриарха Никона (*Белоусов* 1991: 18–19). Так, рассматривая проблему взаимоотношений личности и общины в русском старообрядчестве, исследователи отмечают, что "эсхатологичность воззрений староверия... привела к представлениям о величайшем первоначальном долге каждого члена общины, как последнего в антихристовом мире носителя истинного православия, ответственного, таким образом, за спасение всего человечества в последние времена" (*Поздеева* 1998: 17). Отдаление последнего дня старообрядцы считают, таким образом, персональной обязанностью, а пути спасения мира видят в ревностном религиозном служении: *"Молиться нужно, заповеди Господни блюсти, тогда повременит Господь"; «Конец света на восьмой тысяче будет. Но Господь сказал: "За правду пять лет прибавлю, за неправду – убавлю"»* (ПМА 1997; 1998).

Таким образом, время мировой катастрофы остается неясным, в Писании указываются только признаки, приметы его приближения. Именно эти книжные приметы, а не хронологические выкладки становятся важнейшей частью эсхатологических представлений старообрядцев всех согласий, своеобразным ключом для восприятия окружающего мира. Опыт такого объяснения конкретных исторических событий и течения жизни вообще проник в русскую эсхатологию еще из византийской традиции (*Якименко* 1995: 28). Все вокруг трактуется старообрядцами как сбывающиеся или уже сбывшиеся приметы, при этом, как правило, используется риторический прием с

характерными выражениями *"все как в книгах", "как святые отцы писали, так и получилось"*.

Так, в книжных текстах, содержащих описания второго пришествия, непременными атрибутами судного дня являются космические беспорядки, природные катаклизмы. Поэтому резкие погодные перепады, необычные атмосферные явления и произошедшие в последние годы экологические сдвиги воспринимаются старообрядцами соответственно. Часто звучат такого рода высказывания: *"Вода в реках стала отравленная, а перед самым концом ее вовсе не станет. Кругом будет валяться золото, оно будет никому не нужно, а воды не будет. Дороги стали багровые. Трактор их багромит* (портит, делает плохими. – *Е.Д.*)"; "*Лето теперь холодное, а зима теплая. Все наоборот, значит близко до конца теперь"* (ПМА 1997) и т.д. Вообще любые погодные явления, иногда прямо противоположные, могут трактоваться таким образом: *"Третий год такие зимы, горы снега, близко к концу значит"* или *"Зимой-то нынче и снега нет, оттого поля пустые, все вымирает, как в книгах писано"* (ПМА 1996; 2004).

Как следует из описаний, природные метаморфозы постепенно приводят к полному преображению мира, превращению природы в "мертвое", "металлическое" состояние – железное, медное, золотое, – что ведет к великому голоду и гибели всего живого. Все, что раньше играло большую роль, обесценивается. Повсеместно распространен мотив, восходящий к Ефрему Сирину и другим апокрифам (*Белоусов* 1991: 29), об отравленных реках и изобилии золота: *"Везде будет валяться золото, но никому не будет нужно"; "Вместо воды золото потечет"* (ПМА 1996; 1997) и др. Приведенные примеры свидетельствуют об устойчивости книжных метафор, используемых для описания ожидаемых бедствий. Вместе с тем значение, придаваемое древними авторами апокрифов тому или иному образу, при интерпретации современными старообрядцами нередко утрачивается.

Общеизвестен факт долгого неприятия наиболее радикальными согласиями электричества, радио, телевидения, железных дорог. До сих пор особенно религиозные старообрядцы считают грехом смотреть телевизор, называя его *"бесовским ящиком"*, избегают слушать радио: *"Кто-то говорит, а кто не видно – бесовское искушение"; "Телевизор – грех. Люди сейчас веруют двум иконам, эта* (показывает на иконостас) *и телевизор"* (ПМА 1997; 1999; 2005).

Активное вторжение в их быт неживой природы олицетворяет в сознании старообрядцев усиление власти антихриста над людьми, так как использование технических новшеств, механизация привычных форм труда, способствуя росту его эффективности, одновременно увеличивают степень зависимости человека от искусственных устройств. Старообрядцы, проживающие в крупных городах и имеющие представление о компьютере, выражают особенное беспокойство, считая, что с его помощью возрастают возможности установления полного контроля над каждым человеком. Чуткая к любым трансформациям старообрядческая среда мгновенно реагирует на внешние импульсы, создавая или осмысляя новые тексты. Об этом свидетельствует обнаруженное екатеринбургскими археографами сочинение об антихристе-компьютере, появившееся в религиозной среде русских эмигрантов в Америке и переписанное уральским старовером. Содержание сочинения составляет идея второго пришествия, приметы которого автор статьи видит в существовании глобальной компьютерной сети, кредитных карточек и лазерных дисков. Вся эта информация, новая для уральского старообрядческого наставника, была им старательно переписана и слегка переработана, так как перекликалась с его собственными мыслями на эту тему (*Соболева* 1997: 122–124).

С книжной приметой в сознании старообрядцев отождествляется и "легкость" современной жизни, связанная, кроме использования технических средств (*"человек сам ничего не делает, все машины"*), еще и с так называемыми "легкими деньгами": *"Пла-*

тят ни за что деньги. Вот я на пенсии, не работаю, а платят"; "Вот родила ребенка, а ей за то – деньги, а деньги те – антихристовы" (ПМА 1997). Праздность, облегчение жизни, по мнению информантов, сопровождаются отходом от веры, вера практически оказывается ненужной не испытывающим трудностей людям: *"Раньше-то Бога обо всем просили, а теперь че, и так все есть. Свое ничего не выращиваем, живем чужим, все поля пустые. Сейчас мы живем, хлеб досыта есть, воды досыта"* (ПМА 2001). В таком ключе может трактоваться и появление в деревнях исследователей – "праздных людей": *"ходят об самую страдную пору праздные люди, выспрашивают чего-то, близко к концу, видать"* (ПМА 2004).

Именно легкость ложной веры, которой прельстился патриарх Никон (во времена первые!), влечет людей последних времен в ложные церкви, число которых растет: *"Много будет церквей, как грибы будут расти, но они будут ложными"; «Создаются разные веры, искусственные. А в истинные церкви не идет никто. Писали ведь святые отцы: "В последнее время будет в церквах мерзость запустения". Истинные христиане всегда будут в гонении»* (ПМА 1999; 2005). Следует заметить, что в современной православной среде, в отличие от старообрядческой, мало распространены представления о ложных церквах, лжепророках и антихристовой печати (*Громов* 2003: 44).

Одной из причин разделения некогда единого старообрядчества на поповское и беспоповское направления стал спор о внешнем облике и времени пришествия антихриста[3]. Все эти различия прослеживаются и на современном полевом материале, что позволяет опровергнуть выводы А.А. Панченко о несущественном влиянии теории "духовного антихриста" на фольклорную традицию (*Панченко* 2002: 262).

Так, у поповцев антихрист – это особенный человек греха, проводник дьявольской воли: *"живой человек, неверующий, лжепророк"; "Когда антихрист придет на землю, будет всех ласкать, как Бог. Но этому верить нельзя, и будет плохая жизнь. Три с половиной года будет ходить, не помню точно. Как обычный человек. Будут людей убивать за Христа"* (ПМА 2000; 2004). Подробный рассказ об антихристе был записан у язьвинских коми-пермяков (поповцев): *"Он родится, как человек. Сама читала. Будет красивый, чтобы людей прельщать. Он будет делать, что и Бог делает. У него также будет 12 апостолов. Он родится от гулящей бабы. Ему будет 33 года, когда воцарит. Он будет семь лет ходить. Но Бог сократит время, оно быстрее пойдет наполовину, за три с половиной года пройдет его срок. Беги, прячься от пришествия в леса, в горы. В последние дни он сделается богом, а бесы сделаются ангелами, будут летать. Они белые-то белые, но лица черные. Такая была книга, взяла и отдала"* (ПМА 2004). В соответствии представлениями о всеобщем превращении мира накануне светопреставления для описания антихриста используются те же образы, что и Христа, но с обратным знаком. Ложь маскируется под истину, чтобы прельщать легковерных, появление антихриста, как и явление святых, сопровождается знамениями и чудесами: *"Чудеса будут твориться повсюду. С места на место горы будут переступать"* (ПМА 2005).

У беспоповцев антихрист предстает как дух зла, воплощенный в никоновских ересях и во многих явлениях реальной жизни, пронизанных этим духом: *"Все – антихрист. Всемирный антихрист – нет священства. Любая церковь – синагога антихриста"; "Антихрист вышел из моря. Море – это люди, людские пороки"; "Все кругом антихрист, время теперь такое"; "Зло людям делать, ругаться, креститься неправильно – это все антихрист"* (ПМА 1991; 2001). Чаще всего объяснение строится исходя из этимологии слова – против Христа: *"Все, кто против Бога, кто в Бога не верит – антихрист"*, или так называют всех иноверцев (ПМА 1996).

В маргинальном по сути часовенном согласии имелись сторонники как поповских, так и беспоповских взглядов на этот вопрос (*Покровский, Зольникова* 2002: 78). Понимание природы антихриста как дуалистической свойственно и для современных ча-

совенных: *"Последние времена, как святые отцы говорят, уже с приходом Никона наступили. Не Никон – антихрист, а те, кто его учение распространяет. Ждем его и чувственно, и духовно. Чувственно – личность, а духовно он уже царствует – все законы перекорежены"* (ПМА 2001).

В соответствии с книжными текстами, поклонники антихриста отмечались специальным знаком – печатью на руке или на лбу. Как символические воплощения такой печати в радикальных согласиях воспринимались паспорта, деньги (особенно у бегунов) (*Дутчак* 1998: 190–192), государственный герб (*Гурьянова* 1982: 85). Однако особым смыслом могли наделяться и самые обыденные явления. Д.К. Зеленин отмечал, что южно-уральские старообрядцы избегали делать прививки от оспы, считая остающиеся при этом шрамы "антихристовой печатью": «если и прививают "воспу", то только из боязни слепоты… в "заводе" масса молодых и старых, мужчин и женщин, лица которых изрыты оспою». Этим же обстоятельством (боязнь антихриста) исследователь объяснял и нежелание старообрядцев расписываться в документах. Как особенно характерный, им описывается случай, когда в селе Усень-Ивановское Белебеевского у. Уфимской губ. собирались подписи для устроения винной торговли. Большинство жителей отказались дать согласие, при этом против самой продажи вина усеньчане не возражали, но считали, что "главный грех в подписи" (*Зеленин* 1905: 225–226).

Такое отношение к подписям в официальных документах в ряде мест сохраняется до сих пор, многие не желают получать свидетельства с индивидуальными социальными номерами (ИНН), настороженно отнеслись к замене советских паспортов: *"Что-то там есть в этих паспортах, если на солнышко посмотреть, где фотка, какой-то штрих-код. Я вот когда паспорт получала, то не расписалась специально, перехитрила. И ты не расписывайся, если будешь получать. Говорят, их скоро снова будут менять на карточки такие"* (ПМА 2004).

Однако для современных старообрядцев более характерно вполне конкретное понимание "антихристовой печати" как клейма, которое будут ставить всем людям на правую руку и лоб: *"Под номер нельзя поддаваться. Когда будут присваивать номер, ставить клеймо 666 на правую руку и лоб"; "Будут всем клеймо ставить на руку и лоб. Имен не будет, только числа антихристовы"* (ПМА 1997; 2005). В народной устной интерпретации сюжеты христианской эсхатологии нередко фольклоризируются, обрастают подробностями и деталями, призванными убедить слушателей в достоверности рассказа: *«Щипачи – будут обманывать людей, делать уколы, вливать под кожу и будет получаться 666. В Америке ребенок рождается, ему уже вливают, года три так делают. А мы отказались, есть документ с печатью, где мы отказанные от этого. Которые на знали, да получили. Можно отказаться, пишут заявление такое "Мол, отказываюсь". Один вот не знал, получил печать. Когда узнал, до того покаялся Богу со слезами. Сначала две недели постовал, 200 грамм воды и хлеба. Покаялся у священника и причастился и пошел туда, где можно отказаться. Это где-то дальше Москвы, далеко, наши же ездили туда. 666 – эти цифры расшифровываются как "я в Бога не верую"»* (ПМА 2004).

Целый ряд мотивов эсхатологических легенд связан с изменениями человеческих взаимоотношений в последние времена, которые можно наблюдать уже сейчас: *"Люди друг друга ненавидят, ругаются между собой"; "Кругом ненависть, брат на брата, сын на отца"* (ПМА 1997). Подчеркивается всеобщее снижение уровня нравственности, игнорирование правил морали, отсутствие страха наказания за грехи: *"Греха не боятся, делают что хотят"; "У женщин стыда не стало, делают аборты, носят все мужское"; "Кругом раздор да брань, согласия нет меж людьми"* (ПМА 1996; 1997).

Общество накануне светопреставления представляет собой аномалию, хаос, все в нем наоборот, перевернуто, превращено. Предметы, явления, качества в последние времена переходят в свои противоположности: мокрое становится сухим (высыхают

реки), женское приобретает черты мужского (женщины носят брюки и стригут волосы), свое превращается в чужое (родственники ненавидят друг друга) и т.д. Рушится общественный порядок, стираются социальные различия: *"В последнее время у руководителей в голове станет как у ребенка, ничего не будет получаться, развалят государство. Так оно и получается"; "Дед нам читал, что придет время, все от мала до велика будут грамотные, ученые, а ум от Господа Бога отъемлем будет, будут мыслить как младенцы"* (ПМА 1997).

Люди становятся жертвами дьявольских козней: *"Сейчас бес владеет над нами, смущает на плохие дела, шурует бес, лукавый"* (ПМА 1996). В то же время развивается идея ответственности людей за деградацию общества и бесчисленные бедствия, которые постигнут человеческий род перед концом света, служат ему наказанием за грехи. Так, закономерным завершением всеобщей розни и вражды станет страшная война, которая приведет к голоду и мору: *"Пройдет война с востока на запад, между собой. Один убьет сто, а сто – тысячу. Земля не даст плода, траву съест саранча. Голод будет, дети и родители будут есть друг друга"* (ПМА 2001). Популярен мотив о семи городах, раскрывающий масштабы опустошений: *"Из-за войн людей останется мало: из семи град будут собираться в один град"; "Когда вот эта война пройдет по земному шару, из семи городов в один соберется несколько человек. Книг, икон не будет, все пережгут, нигде ничего не будет. Вот тогда наступит антихрист"* (ПМА 1997; 2004).

Описания последнего дня, зафиксированные нами в ходе полевых исследований, у поповцев и беспоповцев в целом идентичны. Наиболее подробный рассказ был записан среди старообрядцев Верхней Язьвы: *"Спустит Господь Илью Пророка. 12 труб вострубят. Все падет. Люди будут живые, первый раз, второй раз, в третий раз встанут все. Пойдут на суд божий. Огненная река потечет, столб большой встанет. Ангелы будут держать свечи. Столб упадет, будет все жечь, как река, земля останется аки снег. Праведники будут белые, грешники, как смола. Черви, аки быки, старый месяц изгрызут, останется как гнидочка. Новый месяц – опять начнут. Никогда не будет конца. Чародеев змей обовьет. Сплетников за язык повесят. Была книга у меня такая, взяла отдала"* (ПМА 2004). Здесь источником для толкований, видимо, послужили картинки из Лицевого Апокалипсиса, где изображены сцены мучений грешников.

На Лицевой Апокалипсис ссылается и Е.В. Паунова, проводившая исследования среди старообрядцев-липован, в устных преданиях которых упоминаются Илья Пророк и в качестве его преемника Енох (*Паунова* 1999: 46). Подобные сюжеты могут иметь и другое литературное происхождение, в частности, "Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской". Распространен он и среди наших информантов. Характерной чертой подобных нарративов является космогонический мотив – поединок бога-громовержца Ильи с сильным противником, но с закономерным для эсхатологического контекста финалом (победа змея-антихриста) (*Белоусов* 1991: 22).

С эсхатологическим восприятием мира, в частности, с идеей "побега из антихристова царства", в определенной мере связаны и утопические легенды. Их всевозможные формы, а также истоки и механизмы возникновения и бытования достаточно хорошо изучены в отечественной историографии. К.В. Чистов, составивший классификацию этого жанра, как один из типов выделил легенды "о далеких землях" (*Чистов* 1976: 15–16). К их числу относится и бывшая популярной у старообрядцев в XIX в. легенда о Беловодье, распространенная во множестве письменных списков. Авторство произведения приписывается некоему иноку Марку из Топозерской обители (в Архангельской губ.), "самовидцу", которым описывается "земное царство" с идеальным общественным строем, совершенными нормами морали и всяческим изобилием. В нем единственном сохранилось "истинное священство", избежавшее никоновских ересей (*Клибанов* 1977: 21).

Вера в существование Беловодья побуждала старообрядцев к активным его поискам, при этом иррациональные цели, преследуемые путешественниками в далекие земли, приводили к вполне реальным результатам и немало способствовали освоению пустующих пространств в Сибири. Часть ищущих счастья оседала в необжитых еще местах, часть устремлялась дальше, а граница легендарной страны все отодвигалась и отодвигалась, как горизонт, куда-то в неведомое "Опоньское царство". Вливались в этот поток и старообрядцы из Оренбургской губ., поселившись впоследствии на Алтае (*Липинская* 1996: 29), а из Уфимской и Пермской – даже на Дальнем Востоке (*Аргудяева* 2000: 28–29).

Письменные сочинения, "маршруты", как их называли казаки, в которых подробно описывались сама "священная земля" и дорога в нее, имели широкое распространение среди уральцев с середины XIX столетия. Они бурно обсуждались старообрядцами на специально созванных для этого съездах. Результатом одного из таких обсуждений стало путешествие казака пос. Головской Варсонофия Барышникова с двумя товарищами в Ост-Индию. Они добрались до самого г. Бомбея, но в силу неизвестных теперь причин вынуждены были вернуться обратно. Экспедиция полностью финансировалась донским казаком Дмитрием Петровичем Шапошниковым из г. Новочеркасска, впоследствии крайне огорченным тем обстоятельством, что не все выделенные средства были потрачены для реализации "благой цели", а сама цель так и осталась не достигнутой (*Хохлов* 1903: 14).

Новой актуализации идей поисков Беловодья на Урале способствовало появление в этих краях в 1880-е годы некоего Аркадия Беловодского, якобы представителя Мелетия, патриарха славянобеловодского, камбайского, индостанского и пр. Личность этого человека так и осталась не установленной, а в следственных материалах сохранились самые разноречивые свидетельства. Так, будучи под арестом в 1885 г., он давал показания, что является крестьянином Степаном Антоновичем Матвеевым родом из д. Кабаевки Бугурусланского у. Оренбургской губ.: "А по происхождению я мордвин, теперь говорить по-мордовски не могу и отдельных слов не знаю". Видимо, лже-Аркадий был хорошо знаком с местностью, которую выдавал за свою родину, и имел сведения, что в Кабаевке действительно жили два брата – Степан и Федор Антоновы Матвеевы, но в начале 1840-х годов куда-то ушли из деревни и не вернулись. Следствие считало более достоверной версию, согласно которой подсудимый был Антоном Савельевичем Пикульским, сыном мелкого чиновника из-под Киева. Сам же "патриарший посланник" приписывал себе и княжеский титул, и фамилию Урусовых (*Никифоровский* 1891: 6–8).

В 1885 г. Аркадий Беловодский обосновался в Пермской губ. (в д. Черные Ключи), куда послушать рассказы о сохранившемся "древлем благочестии" съезжались старообрядцы со всего Урала. Первое знакомство с уральскими казаками не принесло ожидаемого результата: "Не приняли от него хиротонии, а признали его за самозванца и бродягу" (*Хохлов* 1903: 14), однако впоследствии Аркадию удалось найти сторонников и образовать несколько приходов – в д. Русский Кондыз и уже упоминавшейся Кабаевке под Бугурусланом. Из последней новопоставленный отец Треофил (Тимофей Устинович Южов, местный старообрядец-мордвин) ездил отправлять требы даже в довольно отдаленные уезды Уфимской губ. – Белебеевский и Стерлитамакский (*Никифоровский* 1891: 24–25). Беловодские "священники" из казаков появились в Благодарновской и Соболевской станицах, а один казак из Мустаевской станицы, "уже совсем безграмотный", был хиротонисан в архимандриты (*Хохлов* 1903: 14–15).

Крепкая в казачьей среде надежда на обретение "истинного священства" и, отчасти, недоверие к "архиепископу" Аркадию стали поводом для очередного путешествия с целью "отыскания стран, процветающих древним благочестием", которое предприняли три казака в 1897 г. по решению съезда пос. Кирсановский. Всем миром была собрана необходимая сумма, путешествие в Беловодье продлилось в общей сложности

шесть месяцев. За это время казаки побывали в Турции, Индии, Китае и через Дальний Восток и всю Сибирь вернулись на Урал, не обнаружив ни церквей, ни патриарха.

Путевые записки одного из участников похода, Григория Терентьевича Хохлова, были опубликованы под редакцией В.Г. Короленко в начале прошлого века. Они представляют собой ценнейший источник, отражающий особенности мировоззрения казаков-старообрядцев, где утопические надежды уживаются с практичностью, а крестьянский рационализм и житейская наблюдательность с совершенной наивностью и безусловной верой в чудеса. Так, подробные описания увиденных местностей, сопровождающиеся точной записью всех расходов – от купленного на рынке арбуза до оплаты труда нанятого рикши, – соседствуют с самобытными рассуждениями на исторические темы. В них события далекой древности и библейские сюжеты рассматриваются как вполне реальные и недавние, почти современные. Казаки пытаются разглядеть в ручье рыбу с обжаренным красным боком, которую обронил император Константин во время турецкой осады, а растущую смоковницу считают тем самым деревом, под которым сидел Христос с учениками (Он же: 27–29; 50).

В ходе современных полевых исследований как в упоминавшейся Кабаевке, так и в бывших казачьих станицах вопреки ожиданиям не удалось записать ни одной утопической легенды о Беловодье. Не сохранились и воспоминания о путешествиях местных казаков в дальние страны и событиях, связанных с Аркадием Беловодским. Однако как форму реализации традиционной культурной топики можно рассматривать распространенные повсеместно рассказы о других старообрядческих общинах, находящихся где-то далеко (в Сибири, на Алтае и т.д.) и сохраняющих истинную веру во всей чистоте: *"Там другие староверы, не такие, как здесь. Там-то настоящие кержаки – Святая Русь"* (ПМА 1999). В качестве подтверждения часто приводится рассказ о известной семье Лыковых: *"Про Лыковых-то слыхала? Вот они-то и хранят все, как святые отцы велели. Есть еще настоящие-то староверы, есть"* (ПМА 2001). Идея о принципиальной возможности существования в современных условиях изолированных общин, огражденных от разрушительных контактов с окружающим миром, получает дальнейшее развитие в новых текстах: *"А говорят, есть такие староверы, в тайге живут. Все у них как в старину было, и одеваются, и молятся. В газетах даже писали.* [*Это Вы, наверно, про Лыковых говорите?*] *Нет, те другие. Целую деревню будто бы такую нашли, много их там, человек пятьдесят, наверно. Ты не читала?* [*Нет.*] *Ты узнай все точно, где они живут, сколько их, напиши нам, ты же читаешь книги много. А то я читала-то и забыла, потерялась теперь та газета"* (ПМА 2004). При этом организующим принципом таких нарративов, как и других исторических преданий, является принцип достоверности. Правдивость сообщения специально акцентируется ссылкой на авторитетные источники – публикации в газетах и журналах, телевизионные передачи.

Итак, традиционно важная роль письменности и чтения в старообрядчестве определила появление большого количества вторичных текстов (метатекстов), существующих в устной народной культуре и отражающих ментальные особенности всего сообщества, в частности, эсхатологизм мировоззрения и наличие идей-утопий. Под влиянием книжной традиции формировалась субконфессиональная специфика, нашедшая отражение в нарративах. Так, в ходе полевых исследований были выявлены существенные различия между беспоповскими и поповскими старообрядческими согласиями в интерпретации некоторых базовых эсхатологических концептов (время второго пришествия, чувственное и духовное восприятие антихриста). В целом тематические сюжеты устных эсхатологических и утопических преданий основаны на древних книжных источниках, хотя в ряде случаев изначальные смыслы книжных образов могут заменяться на более близкие актуальной действительности. Кроме того, в процессы вербальной интерпретации и оценки включается множество современных светских текстов различного происхождения. При этом носителями традиции предпринимают-

ся самостоятельные попытки соотнесения некоторых утраченных традиционных знаний с авторитетными для них источниками информации.

Эсхатологические и утопические легенды, подчиняясь общим универсальным закономерностям построения народного герменевтического текста, обладают еще и содержательным, концептуальным сходством. И в тех, и в других посредством особого образного ряда конструируется совершенно другой мир. В утопическом нарративе он идеально прекрасен, а в эсхатологическом – страшен. И хотя этот сконструированный мир противопоставлен реальности, полностью ей противоположен, он содержит в себе потенциальную возможность не только совмещения, но и полной ее замены собой. Это стимулировало и старообрядческие походы в "далекие земли", и ожидания "последних времен".

Кроме того, в эсхатологическом рассказе явления реального окружающего мира, соотнесенные с признаками конца света, становятся основной частью этого нового конструкта. Как приметы последних времен рассматриваются все без исключения новшества, относящиеся к социальной жизни, к природе и миру вещей. Т.е. эсхатологические предания являются своеобразным способом осознания старообрядцами социальной реальности, ее объяснения и включения динамичного контекста и изменяющихся форм повседневности в круг традиционных и привычных понятий.

Использование старообрядцами именно эсхатологических категорий в процессе социально-исторического концептирования объясняется, на наш взгляд, прежде всего традиционализмом старообрядчества, реакцией традиционного общества на трансформационные процессы, протекающие в русле явлений глобализации и модернизации. Эсхатологическая интерпретация явлений повседневной жизни, создавая определенное социальное напряжение, позволяет мобилизовать дополнительные защитные механизмы для поддержания групповой идентичности. Так, вызревшая на почве христианской эсхатологии мессианская идея способствует формированию у старообрядцев чувства личной ответственности за судьбы мира и выраженного персонализма. Восприятие ими собственной позиции как единственно верной и понимание значимости своего существования во имя продолжения истинного православия становятся базовым концептом самосохранения группы.

Именно интерпретативная функция эсхатологического рассказа обеспечила, на наш взгляд, стабильное воспроизведение его в старообрядческой среде с начала церковного раскола до сегодняшнего дня, в отличие от рассказа утопического, активное бытование которого завершилось к концу XIX в. Здесь очевидна взаимосвязь фольклорной традиции с адаптационными процессами в движении старообрядчества.

Определяющее воздействие на социальное поведение старообрядцев и взаимодействия с иноверцами оказала разработанная их идеологами идея "побега", "ухода из антихристова царства", которым представляется окружающий мир после раскола. В ходе исторического развития идея значительно трансформировалась от радикальной эсхатологии, выливавшейся в массовые самосожжения, и максимальной изоляции в отдаленных скитах до символических форм "ухода из мира", выстраиваемых посредством культурных барьеров. Таким образом, невозможность в силу известных причин поддержания декларируемой замкнутости старообрядческих общин привела к необходимости выработки новых стратегий адаптации, ориентированных на приспособление к реальным условиям существования. В этих условиях эсхатологический нарратив оказался функциональным.

Своеобразной формой ухода являлись и популярные в ранний период старообрядчества утопические легенды, сопровождаемые активным поиском мест, где сохраняется истинная вера. Поиски сопровождались хозяйственно-культурным освоением новых незаселенных ранее территорий, тем самым отвечая социально-экономическим потребностям крестьянских старообрядческих групп. Дальнейшую невостребованность подобного рода текстов в народной среде можно связать с естественным завер-

шением процессов внутренней колонизации, в которых участвовали старообрядцы, и утратой актуальности далеких перемещений. Крестьянские переселения в начале XX в. после столыпинской аграрной реформы обосновывались исключительно рациональными целями. Кроме того, жесткая атеистическая идеология советского периода и возобновление религиозных преследований скорее соответствовали эсхатологическим ожиданиям, нежели надеждам на обретение земного рая.

Примечания

[1] В Республике Башкортостан полевые исследования проводились в городах Ишимбай, Благовещенск, селах Тастуба, Вознесенка, Ярославка, д. Тастуба Дуванского р-на, с. Мраково, д. Курт-Елга Кугарчинского р-на, селах Верхне- и Нижнетроицкое Туймазинского р-на, с. Леуза Кигинского р-на, селах Нов. и Ст. Белокатай, Емаши Белокатайского р-на, с. Бекетово Ермекеевского р-на, селах Усень-Ивановское и Аскино Белебеевского р-на, д. Богдановка Иглинского р-на, д. Александровка, с. Воскресенское Мелеузовского р-на, с. Ст. Ирныкши Архангельского р-на. В Оренбургской обл.: в с. Илек Илекского р-на, д. Кабаевка Северного р-на. В Челябинской обл.: городах Миасс, Юрюзань, Усть-Катав, селах Злоказово, Петропавловка Кусинского р-на. В Пермской обл.: с. Ванькова, д. Порубова Красновишерского р-на. В Кировской обл.: с. Афанасьино, деревнях Илюши, Порубова, Рагоза Афанасьевского р-на.

[2] Полное название "От книги летописной повесть о царе Мелир какое виде во едину нощь 12 снов зело старшны сия повесть".

[3] Уже в конце XVII в. старообрядчество столкнулось с необходимостью решения целого ряда мировоззренческих и организационных проблем. С уменьшением числа духовников дониконовского поставления остро встал вопрос об отношении к самому институту священства, разделивший старообрядчество на два направления – поповщину и беспоповщину. Поповцы сочли возможным принимать "беглых попов" от господствующей церкви. Беспоповцы, считавшие послереформенную церковь лишенной благодати, предпочли совсем отказаться от таинств, для исполнения которых требовался священник. В результате дальнейших догматических споров эти течения распались, в свою очередь, на множество толков и согласий. Часовенное согласие из-за отсутствия священников перешедшее к беспоповской практике, часовенные стали управляться уставщиками, которые вели богослужение и совершали таинства (крещение, исповедь) в часовнях. Поповцы, буквально воспринимая библейские тексты, ожидают прихода чувственного, т.е. физически реального антихриста непосредственно накануне гибели мира. А беспоповцы склонны понимать его иносказательно, в "духовном", "приточном" смысле, т.е. как любое отступление от веры, канона, заповедей. При этом подразумевается, что пришествие уже свершилось, и окружающий старообрядцев мир представляет собою антихристово царство (Старообрядчество 1996: 29–30).

Источники и литература

Агеева и др. 1994 – *Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б.* Рукописи Верхокамья XV–XX вв.: Каталог из собрания исторической библиотеки Московского университета им. М.В. Ломоносова. М., 1994.

Аргудяева 2000 – *Аргудяева Ю.В.* Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000.

Белоусов 1991 – *Белоусов А.Ф.* Последние времена // "Aequinox": Сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9–33.

Веселовский 1879–1891 – *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русских духовных стихов. СПб., 1879–1891. Вып. 1–6.

Громов 2003 – *Громов Д.В.* Фольклорные тексты о "ранешной" Библии // Живая старина (далее – ЖС). 2003. № 1. С. 42–45.

Гурьянова 1982 – *Гурьянова Н.С.* Царь и государственный герб в оценке старообрядческого автора XVII в. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С. 80–87.

Дутчак 1998 – *Дутчак Е.Е.* Вероучение странников-безденежных конца XIX–XX вв. (по материалам археографических экспедиций Томского университета) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. С. 190–192.

Духовная литература 1999 – Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / История Сибири. Первоисточники. Вып. IX. Новосибирск, 1999.

Зеленин 1905 – *Зеленин Д.К.* Черты быта усень-ивановских староверов // Известия общества истории, археологии и этнографии при Казанском университете. 1905. Т. 21. Вып. 3. С. 200–258.

Клибанов 1977 – *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977.

Липинская 1996 – *Липинская В.А.* Сторожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XX века. М., 1996.

Никифоровский 1891 – *Никифоровский И.Т.* К истории "Славяно-Беловодской" иерархии. Самара, 1891.

Панченко 2002 – *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Паунова 1999 – *Паунова Е.В.* Народные рассказы о святых у румынских липован // ЖС. 1999. № 2. С. 46–47.

ПМА 1996–2005 – Полевые материалы автора 1996–2005 гг.

Поздеева 1998 – *Поздеева И.В.* Комплексные исследования современной традиционной культуры русского старообрядчества: Результаты и перспективы // Мир старообрядчества. Вып. 4: Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. М., 1998. С. 11–21.

Покровский, Зольникова 2002 – *Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XIX вв.: проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.

Сморгунова 1996 – *Сморгунова Е.М.* Современная жизнь в ожидании конца света (некоторые эсхатологические представления пермских староверов в последние годы XX века) // Старообрядчество: история, культура, современность: Тезисы. М., 1996. С. 22–24.

Сморгунова 1998 – *Сморгунова Е.М.* "А где он Антихрист – нам секрет". Эсхатологические представления современных пермских староверов // ЖС. 1998. № 4. С. 31–34.

Соболева 1997 – *Соболева Л.С.* Американское сочинение об антихристе-компьютере в интерпретации уральского старовера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 118–130.

Старообрядчество 1996 – Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.

УЕВ 1894 – Уфимские епархиальные ведомости. 1894. № 11.

Федотов 1991 – *Федотов Г.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991.

Хохлов 1903 – *Хохлов Г.Т.* Путешествие уральских казаков в "Беловодское царство" с предисловием В.Г. Короленко. СПб., 1903 // Записки Императорского Географического общества по отделению этнографии. Т. XXVIII. Вып. 1.

Чистов 1976 – *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1976.

Якименко 1995 – *Якименко Б.Г.* Эсхатологическая идея Града Небесного, Нового Иерусалима и ее отражение в общественной мысли Руси XIII – начала XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1995. Вып. 3. С. 25–31.

E.S. Danilko. The Relationship between the Folklore Tradition and the Adaptation Processes in the Culture of Today's Old-Believers (an Example of Eschatological and Utopic Tales)

The article is a case study of the relationship between narrative folklore traditions and adaptation processes in the culture of old-believers of the Ural-Povolzhie region and adjacent geographical areas. It is based on the author's field research conducted variously, throughout 1996–2006, among people residing in the Ural-Povolzhie region, the Republic of Bashkortostan, as well as the Orenburg, Cheliabinsk, Perm, and Kirov regions. The author analyzes the narrative structure of living legends and tales and studies particular ways and forms of narration in order to pose a range of questions about cultural and social mechanisms operating in the old-believers' milieu.