ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ, ИСТОРИИ
Коми НЦ УрО РАН

На правах рукописи

Дронова Татьяна Ивановна

Религиозный канон и народные традиции как механизмы формирования, сохранения и эволюции этноконфессиональной группы (на примере староверов Усть-Цильмы)

Специальность 07.00.07. – этнография,
Этнология, антропология

Диссертация
на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Москва 2018 г.

Введение

I Глава. **Формирование староверческих центров в бассейне Нижней Печоры**

§ 1. Староверческие центры в Усть-Цилемской волости: XVIII – конец XIX в.

Пижемский религиозный центр
Цилемский религиозный центр
Усть-Цилемский религиозный очаг

§ 2. Межэтническое и межконфессиональное взаимодействие русских (усть-цилёмов) с коми-ижемцами и ненцами

§ 3. Категории верующих: истые, поперечные, мирские

II Глава. **Организация общинной жизни и конфессиональные традиции староверов Усть-Цильмы**

§ 1. Духовное руководство и структура староверческих общин

Наставничество
Женщины служительницы
Структура общины

§ 2. Чины крещения и исповедания в обрядовой практике и картине мира староверов Усть-Цильмы

Крещение
Исповедь
О причастии

III Глава. **Семья и семейный строй**

§ 1. Образование больших и малых семей

§ 2. Духовная составляющая культуры домашнего быта

Семья – малая церковь
Внутрисемейная иерархия
Супружеские отношения

§ 3. Родство и его поддержание

Развитие семьи в советский и постсоветский периоды

IV Глава. **Брак и брачные отношения**

§ 1. Отношение староверов к браку

§ 2. Брачный круг и возраст брачующихся

§ 3. Формы заключения брака

V Глава. **Игры календарного цикла: символические формы поведения разных возрастных групп**

§1. Весенне-летний период

Великий пост
Пасха
Хороводные гулянья
Петровщина
Летние уборочные работы
§ 2. Осенне-зимний период
Посиделки
Молодежные забавы от Спиридона-солнцеворота до Рождества Христова
Святки
Масленица

Заключение
Приложение
Библиография
Список сокращений

ВВЕДЕНИЕ

В настоящее время в российском обществе актуализируется проблема сохранения культурных традиций и исторической памяти, которая, по мнению ряда учёных, имеет прямое отношение к системе жизнеобеспечения и национальной безопасности. Высказываемые в интеллектуальных кругах опасения по поводу духовного кризиса, который переживает страна, имеют под собой реальные основания. XX век был богат на различные социально-экономические и политические эксперименты. Строительство социализма и внедрение в жизнь атеистической идеологии существенно повлияли на развитие религиозной ситуации в стране. Этот период справедливо характеризуется как самый разрушительный за всю историю развития православия и его направления – староверия. Провозглашенный в СССР курс на революционные преобразования в экономике и, в первую очередь, ликвидация частной собственности на землю нанесли сокрушительный удар по крестьянскому строю, традиционному наследию, семейному укладу: традиционную русскую культуру признали пережитком прошлого и вековой отсталости, следствием чего возник раскол между поколениями, произошло разрушение сформировавшихся практик передачи народных знаний, что в свою очередь привело к забвению, утрате семейных традиций, разобщению. По мнению выдающегося исследователя современности Д.С. Лихачева, «Колоссальный удар русскому языку, а следовательно, и русскому понятийному миру принесло после революции запрещение преподавания Закона Божия и церковно-славянского языка. Стали непонятными многие выражения из псалмов, богослужения, Священного Писания и т.д. Этот огромный урон русской культуре еще придется изучать и осмысливать. Двойная беда, что вытесненные понятия были к тому же понятиями в основном именно *духовной культуры* (курсив в тексте – *Т.Д.*)»[1]. Бытовой

[1] *Лихачев Д.*С. Избранные труды по русской и мировой культуре. М., 2006. С. 356.

уклад крестьянской жизни и религиозность русского народа усиленно уничтожались. А крестьянское население страны, которое и сейчас принято еще называть «безграмотным», обладало своей тысячелетней культурой, хранителем традиций и языка.

В постсоветский период кардинально изменилось отношение к староверию и его представителям со стороны государства, общества, науки. Со стороны Русской Православной Церкви пересмотр отношения начался значительно раньше – в 1971 г., когда Поместный Собор Русской православной церкви впервые за трехсотлетнюю историю развития древлеправославия в условиях изгнания отменил клятвы (анафематствования) на старые обряды и на тех, кто их придерживается, а «сами старые русские церковные обряды были признаны спасительными и равночестными»[2]. На официальном церковном уровне староверие было признано ветвью православия, а в конце 1980-х гг. старообрядческие общины вновь получили возможность государственной регистрации и легальной деятельности. В настоящее время в научном сообществе утвердилось понимание того, что культурные традиции староверов являются феноменом духовной культуры не только русских, но и «нерусского старообрядчества», а религиозные практики были признаны важнейшим фактором формирования их культурной специфики. Об опыте выживания староверов в экстремальных природных и социальных условиях сегодня пишут ученые, изучающие культуру с позиций разных научных дисциплин, и они называют старообрядчество уникальным явлением российской и мировой религиозной, социально-культурной истории[3]. Несмотря на преследования со стороны государства и церкви, староверие всегда являлось частью религиозной и

[2] *Кутузов Б.П.* Церковная «реформа» XVII века как идеологическая диверсия и национальная катастрофа. М., 2003. С. 564.

[3] *Scheffel D.* In the Shadow of Antichrist: The Old Believers of Alberta. Peterborough, 1991; *Morris R.A.* Old Russian Ways: A Comparison of Three Russian Groups in Oregon. N.Y., 1990; *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. Т. 1-2. М., 2002; *Чистов К.В.* Русская народная утопия. СПб., 2003. С. 402-404; *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003; *Болонев Ф.Ф.* Старообрядцы Забайкалья в XVIII-XX вв. М., 2004; и др.

общественной жизни России. В этой связи история старообрядчества в России показывает пример удивительной устойчивости и жизнеспособности представителей конфессии, которые, несмотря на все сложности, более трехсот лет сохраняют староцерковные традиции и культуру.

Указывая на удивительную способность к адаптации русских староверов, в том числе выехавших в XX в. за пределы России и осевших более чем в 20 странах мира, И.В. Поздеева замечает: «В современных условиях России изучение всех этих особенностей социально-культурного поведения старообрядчества могло бы реально послужить одной из опорных точек выражения и осмысления предстоящего стране исторического пути»[4]. Интерес к исследованию российского староверия исследователь объясняет «самой сущностью и характером старообрядческого движения, выработавшего способность воспроизводства в постоянно изменяющейся и, как правило, агрессивной социально-экономической и культурной действительности»[5]. Помимо отечественных исследователей на необходимость пристального изучения адаптационных механизмов, которые позволили, с одной стороны, староверам интегрироваться в местные сообщества, а с другой – сохранить свою культурную самобытность, свои религиозные традиции, пишут и зарубежные исследователи[6].

Хотя староверов упрекают в излишнем консерватизме, а порой и фанатизме в силу того, что смыслом жизни они видят сохранение, прежде всего, староцерковной традиции, именно они сумели не только сохранить, но и развить, и соединить воедино культурные достижения современности и

---

[4] *Поздеева И.В.* Комплексные исследования современной традиционной культуры русского старообрядчества. Результаты и перспективы // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества / Отв. ред. И.В. Поздеева. М., 1998. С. 18.

[5] *Поздеева И.В.* Книга – личность – община – инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья) //Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. С. 7-8.

[6] *Морис Р.* Мир молодых старообрядцев в Орегоне // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 17-22; *Шеффел Д.* Старая вера и русский церковный обряд // Там же. С. 22-27; *Робсон Р.* Культура поморских старообрядцев в Пенсильвании // Там же. С. 27-33; «Silent as Waters We Live». Old Believers in Russia and Abroad. Cultural Encounter with Finno-Ugrians/J. Pentikainened. Helsinki, 1999. (Studia Fennica. Folkloristica).

духовное наследие предков. Не случайно в 2001 г. самобытная культура забайкальских староверов была включена ЮНЕСКО в число нематериальных мировых шедевров[7]. В этом ряду изучение нижнепечорской группы русских староверов-беспоповцев, составляющих общность конфессионального типа с самоназванием «староверы» представляет несомненный интерес и дает возможность более широкого осмысления культурных процессов, происходящих в староверческих общинах России и Зарубежья. Исследуемая группа русских староверов беспоповского (поморского) направления компактно проживает в Усть-Цилемском районе Республики Коми (до 1929 г. Усть-Цилемская волость входила в состав Архангельской губернии), который и ныне остается самым развитым древлеправославным центром на Русском Севере. Здесь наблюдается устойчивое сохранение конфессиональных традиций, старообрядческой книжности, широкое бытование самобытной песенной культуры, традиционных обрядов, народной одежды. За период советского строительства устьцилёмы в отличие от большинства российских старообрядческих общин сумели сохранить этнические обряды и конфессиональные традиции – составившие необходимую базу для дальнейшего развития группы и культуры в целом. Данное обстоятельство и предопределило актуальность изучения процессов, связанных с сохранением групповой целостности и вместе с тем трансформационных изменений, возникших в условиях глобализации и модернизации общества.

Цель диссертационного исследования заключается в выявлении конфессиональных традиций и этнических обрядов и обычаев, обеспечивших формирование, сохранение и воспроизводство традиционной духовной культуры староверов Усть-Цильмы как особой этноконфессиональной группы в исторической динамике. Предстоит понять механизмы взаимодействия разных типов мировоззренческих опытов и регулирующих

[7] *Петрова Е.В.* Целевая программа «Изучение, сохранение и развитие культуры семейских на 2001 -2006 гг.» //Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. С. 436-440.

практик, и таким образом определить, в каких жизненных ситуациях и в какой степени поддержание социального и обрядового порядка сельского общества строилось с упором на староцерковные правила и регламентации, в том числе введенные самими староверами, а в каких – на так называемые «дедовские обычаи», заключавшие в себе народные представления и действия, этнические обряды, не связанные непосредственно с религиозным каноном.

Заявленная цель предполагает решение целого ряда задач:

1) выявление и анализ архивных источников и полевых материалов по истории и культуре нижнепечорских староверов;

2) изучение истории формирования этноконфессионального сообщества и определение обстоятельств утверждения и развития староверия Нижней Печоры (пижемский, цилемский, усть-цилемский центры);

3) исследование интегрирующих и дифференцирующих групповых признаков усть-цилемских староверов, сочетания в них этнических и конфессиональных традиций;

4) характеристика внешнего межгруппового взаимодействия русских староверов с иноэтничным и иноконфессиональным населением – коми-ижемцами и ненцами;

5) анализ структуры общины, определение ее важнейших функций, роли конфессионального и обрядового лидерства в сохранении и воспроизводстве культуры;

6) анализ переосмысления староверами главных церковных таинств – крещение и исповедь, и особенностей их включения в обрядовую практику;

7) определение параметров применения церковных правил и «душеполезного чтения», представленного древнерусскими литературными памятниками в семейных установках, воспитании детей и их включения в обрядовую практику;

8) рассмотрение роли семьи и общины в сохранении и воспроизводстве религиозной и народно-обрядовой культуры;

Хронологические рамки работы: конец XIX – начало XXI вв. Нижняя граница определена крайней ограниченностью более ранних сведений обрядового порядка, за исключением свадебного обряда и общей информации по истории формирования группы, что затрудняет анализ факторов, способствовавших сохранению и воспроизводству культуры. Благодаря выявленным архивным материалам историю формирования группы удалось проследить со времени переселения староверов на Нижнюю Печору, т.е с начала XVIII в., но в целом исследование построено на более поздних источниках. Верхняя граница исследования определяется существенными изменениями, произошедшими в культурном развитии староверов Усть-Цильмы на рубеже XX и XXI веков.

Рабочая гипотеза заключается в том, что этноконфессиональная группа русских староверов Усть-Цильмы является устойчивым локальным образованием, в культуре которой наряду с важнейшими конфессиональными традициями представлены этнические обряды и обычаи, трансформированные с учетом религиозных представлений носителей традиций. Она сформулирована на основе рассмотрения адаптационных процессов этноконфессиональной группы устьцилёмов, выявлении критериев и перспектив ее стабильного существования и развития. Гипотеза опирается на результаты осмысления, проведенных автором многолетних этнографических исследований традиционной культуры нижнепечорских староверов в совокупности с анализом научной литературы по нескольким смежным дисциплинам – фольклористике, языкознанию, религиоведению, археографии раскрывающим религиозно-мифологическое мышление человека, шире – картины мира. Применялся комплексный подход, который, по А.Я. Гуревичу, призван исследовать человека во всех его проявлениях: общественного осознания, внутреннего мира, в поступках, повседневной жизни, быту[8].

[8] *Гуревич А.Я.* К читателю // Одиссей. Человек в истории: исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989. С. 7.

Культурные и религиозные традиции староверов Усть-Цильмы подвергались трансформациям, чему, способствовало давление на группу со стороны государства и официальной церкви, влияние контактов с иноэтничными соседями, социально-экономические преобразования в стране. Вместе с тем указанные явления, способствовали сплочению группы и формированию, главным образом, ее религиозной идентичности, ставшей важным фактором группового самосознания. Культурная отличительность формировалась и транслировалась от поколения к поколению при поддержке религиозной традиции и обрядов. Помимо конфессиональных особенностей, она была связана со складыванием специфического хозяйственного комплекса, своеобразного местного говора, празднично-обрядовых практик, которые в совокупности с религиозными традициями позволяют говорить об устьцилёмах как этноконфессиональной группе.

На протяжении XX в. соотношение влияния религиозной и этнической составляющей в культуре устьцилёмов менялось. Первоначально религиозные обычаи играли доминирующую роль в культурном развитии группы, но в советскую эпоху государство превратилось во врага религии и усть-цилемская идентичность и конфессиональные традиции поддерживались в основном в семье, а потому роль «дедовой старины», касавшейся не только религиозных предписаний, но и культурно-бытовых особенностей, существенно возросла, и именно этот инструмент позволил сохранить как групповую идентичность, так и конфессиональные особенности устьцилёмов.

К концу XX в. отношение большей части усть-цилемской молодежи и людей среднего возраста к религии изменилось, в результате чего культурная специфика группы стала строиться на равнозначном признании роли древлеправославия и этнических традиций. При этом сама усть-цилемская идентичность стала приобретать не только культурное, но и этнополитическое значение, поскольку так называемый «этнический ренессанс» 1990-х гг. привел к политизации этничности, превращению ее в

политический ресурс и стремлению республиканской коми элиты добиться особых привилегий для титульного этнического сообщества Республики Коми.[9] В связи с этим в Усть-Цильме появился своеобразный «гимн устьцилёмов», и идентичность приобрела еще и значение этнополитического маркера. Сегодня, наряду с актуализацией религиозных традиций и политизацией этничности, наблюдается еще и очевидное стремление усть-цилемских общественников к экзотизации Усть-Цильмы и устьцилёмов, что с одной стороны, служит инструментом, обеспечивающим право Усть-Цилемского района на особость, а с другой – привлечения внимания государственных структур к району с целью решения социально-экономических проблем, с которыми сталкивается его население. Адаптивность и выживаемость старовериа связана с тем, что оно представляет собой органичное единство конфессиональных и этнических (локальных) традиций, тесная взаимосвязь между которыми и обеспечивает культурную устойчивость как отдельных общин, так и конфессии в целом, что вполне очевидно можно проследить на анализе культурного опыта устьцилёмов.

Теоретические подходы и методология исследования.

В теоретическом плане автор придерживается не столько конструктивистского подхода, сколько антипримордиализма, акцентирующего внимание на процессуальности и динамичности идентификационного развития, основанного на индивидуальном осмыслении культурных практик, их постепенной трансформации в процессе межгрупповой коммуникации и конструировании новых культурных традиций и образов. Культура в ее антиэссенциалистком значении есть пространство взаимодействия, но одновременно и борьбы за культурную

[9] *Шабаев Ю.П., Чарина А.М.*Финно-угорский национализм и гражданская консолидация в России: этнополитический анализ. СПб.: СПбГУСЭ, 2010.

самобытность и право сохранять и транслировать созданные группами символы и ценности[10].

Помимо этого староверческий дискурс вписывает настоящее исследование в этнографо-религиеведческую проблематику, в которой важнейшим аспектом изучения является роль религиозного опыта в культуре (изучение личности; группового и личностного сознания), на что обращали внимание многие зарубежные антропологи и отечественные исследователи (Э.Б. Тайлор[11], Ю. Пентикайнен[12], К. Гирц[13], Л.П. Карсавин, Ю.М. Лотман, Д.С. Лихачев[14], А.Я. Гуревич[15], А.А. Панченко[16] и др.).

К. Гирц, предложивший интерпретативный подход к изучению культур, видит «правдивость этнографического изучения не в способности ученого схватывать факты примитивной жизни в дальних странах и привозить их домой, как маски или резные статуэтки, а на его способности прояснить, что же происходит в этих отдаленных местах»[17]. Исследовательский процесс неотделим от «понимающего подхода», «эмического анализа» или «наблюдения с точки зрения действующего лица». В анализируемой культуре в центре внимания стоит человек с его взглядами, поведением, требующими пристального рассмотрения в контексте глобального подхода – человека в традиции (культуре) и традицию (культуру) в человеке[18].

---

[10] *Бромлей Ю.В.* Концепции зарубежной этнологии: Критические этюды. М.: Наука, 1976; *Эванс-Притчард Э.Э.* История антропологической мысли. М.: Восточная литература, 2003; Ethnicity / Ed. by John Hutchinson & Antony D. Smith. Oxford – New-York: Oxford University Pres, 1992; Fenton, Steve. Ethnicity. Cambridge: Polity Press, 2003; Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minority / Ed. by Eric Kaufmann. London: Routledge, 2004; Spencer, Stephen. Race and Ethnicity: Culture, Identity and Representation. London and New York: : Routledge, 2006 и др.

[11] *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.

[12] *Pentikainen J*. Marina Takalo uskonto. Uskonto-antropoliginen tutkimus/ Suomolaisen kirjallusuuden seuran toimituksia. Helsinki, 1971.

[13] *Гирц К.* Интепретация культур. М., 2004.

[14] *Лихачев Д.*С. Избранные труды по русской и мировой культуре. М., 2006.

[15] *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. М., 1990.

[16] *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия: деревенские святыни Северо-запада России. СПб., 1998.

[17] *Гирц К.* Интепретация культур. М., 2004. С. 24.

[18] *Бернштам Т.А.* Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1. С. 91-100; *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: «Алетейя», 1998; *Керов В.В*. «Се человек.и дело его»:

Осмыслению культуры с позиции изучения религиозности индивида способствовали также труды исследователей, разрабатывавших методологические подходы к изучению «народного православия» с позиции разных научных дисциплин – истории, археографии, фольклора, лингвистики (Г.Н. Чагин[19], И.В. Поздеева[20], Е.М. Сморгунова[21], С.Е. Никитина[22], Е.Б. Смилянская[23]).

В конце XX - начале XXI в. в русской этнографии народное православие изучалось в двух основных направлениях: первое представлено московской этнологической школой во главе с М.М. Громыко, исследовавшей православие с позиции историко-этнографического подхода воссоздания картины «истого» православия русского крестьянства[24]. Второе направление формируется на основе работ Т.А. Бернштам (МАЭ, РАН), разрабатывавшей историко-феноменологический подход к исследованию народного христианства, предполагающий синтез методических приемов, позволяющих сравнительный анализ двух религиозно-языковых систем – церковной и народно-христианской и их смысловой интерпретации в исторической перспективе. Результаты этого подхода демонстрируют многочисленные фундаментальные труды Т.А. Бернштам, главным из которых является «Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве»[25].

конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М.: Экон-информ, 2004.

[19] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века. Пермь, 1993.

[20] *Поздеева И.В.* Книга – личность – община – инструменты воспроизводства традициооной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья) //Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. с. 7-30.

[21] *Сморгунова Е.М.* Старец Никита Семенович и догматика бегунства (по рукописям пермской коллекции МГУ) // Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001.

[22] *Никитина С. Е.* Человек и социум в народных конфессиональных текстах (лексикографический аспект). М., 2009.

[23] *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. М., 2003.

[24] *Громыко М. М., Кузнецов С.В., Буганов А. В.* Православие в русской народной культуре: направление исследований // ЭО. 1993. № 6. С.60-68; *Громыко М. М.:* 1. Православие в жизни русского крестьянина // ЖС. 1994. № 3. С. 3-5; 2. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // ЭО. 1993. № 5. С. 77-83; *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000.

[25] *Бернштам Т. А.* 1. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной

В своей работе я опиралась на традиционные для русской этнографии методы эмпирического описания и сравнительно-исторического религиоведческого анализа социально-обрядовой жизни. Кроме этого для выявления причин первостепенного значения «старой веры» в мировоззрении устьцилёмов был использован феноменологический подход к изучению народного/группового – религиозного сознания, предполагающий использование широкого круга междисциплинарных источников, позволяющий всесторонне проанализировать пути формирования и развития компактной группы нижнепечорских староверов в условиях их переселения и адаптации в иноэтничной и иноконфессиональной среде; рассмотреть самобытную культуру в динамике. В связи с этим необходимо было учесть методологические подходы, представленные отечественными исследователями в разных научных областях.

Крайне важными явились работы исследователей, пытавшихся обосновать «этнос» и понять природу этничности[26]. Критический пересмотр концепции «этноса», предпринимавшийся в работах постсовеского периода разными авторами был направлен на переоценку «теории этноса», предложенной академиком Ю.В. Бромлеем[27], в которых доказывается ее несостоятельность, хотя в некоторых гуманитарных и социальных науках, наоборот происходила «реанимация этноса» как культурного понятия[28].

культуры: (Теория и практика этнографических исследований). Київ. 1993; 2. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000; 3. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. С. 208-317; 4. Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 2002; 5. Туры, Богородица и богатырь-пьяница (к расследованию одной эпической загадки) // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб, 2004. С. 127-190. 6. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.

[26] *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983; *Арутюнов С.А., Маркарян Э.С.* Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983; *Арутюнов С.А.* Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М., 2012. *Тишков В.А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003; *Соколовский С.В*. Перспективы развития концепции этнонациональной политики в Российской Федерации. М., 2004. Тишков В.А. Шабаев Ю.П. Этнополитология: политические функции этничности. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011. 276 с.

[27] *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

[28] *Тишков В.А.* От этноса к этничности и после // ЭО. 2016. № 5. С. 5-25.

Определяющей для нас является позиция ученых, признающих, что «этноса» в примордиалистском понимании или «этничности» в упрощенной конструктивистской трактовке нет и никогда не существовало[29]. В диссертационном исследовании культура рассматривается не как стабильная целостность, некий объективный атрибут конкретной группы, которая воспринимается как гомогенное сообщество, чьи границы четко обозначены и неизменны. Для нас очевидно, что культуры меняются во времени, а границы между сообществами могут быть весьма условными и подвижными.

Классификация локальной группы русских (устьцилёмов) производилась с учетом теоретических работ, в которых представлены разработки проблем соотношения этнического и религиозного, этнических процессов, значительное внимание уделено обоснованию ключевых понятий «субэтноконфессиональная (или этноконфесиональная) группа», «локальная группа» (С.И. Брук[30], Н.Н. Чебоксаров[31], П.И. Пучков[32], А.Н. Ипатов[33], О.Е. Казьмина[34]).

Определенную роль при анализе усть-цилемской идентичности имел и довольно значительный корпус трудов западных и отечественных исследователей, посвященных рассмотрению религии как инструмента формирования культурных границ и этнической идентичности (Ю.

[29] *Филиппов В.Р.* «Советская теория этноса». Историографический очерк.. М., 2010. С. 212.
[30] *Брук С. И.* Проблемы этнической географии и картографии». М., 1978.
[31] *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы. Расы. Культуры. 2-изд. испр., доп. М.: Наука, 1985.
[32] *Пучков П.И.* Интегрирующая и дезинтегрирующая роль религии в этническом процессе // Расы и народы. М.: Наука, 1991. Вып. 21. С. 22-29.
[33] *Ипатов А.Н.* Меннониты (вопросы формирования и эволюции этноконфессиональной общности). М.: Наука, 1978.
[34] *Казьмина О.Е.* Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в Росси. М.: Изд-во Московского университета, 2009.

Пентикайнен[35], Р. Моррис[36], О.Е. Казьмина[37], О.М. Фишман[38], Е.Ф. Фурсова[39], Е.С. Данилко[40] и др.).

Изучение локальной культурной традиции с позиции комплексного анализа малых или крупных этногеографических сообществ и выявления внутри них интегрирующих и дифференцирующих признаков активно обсуждалось исследователями в конце XX столетия и представлено в работах Т.А. Бернштам, И.В. Власовой[41], О.М. Фишман[42], К.К. Логинова. К числу наиболее значимых работ, отражающих локальную специфику севернорусских групп относятся монографии Т.А. Бернштам «Поморы» и «Народная культура поморья»[43]; К.К. Логинова «Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья»[44].

Источники. При воссоздании истории и традиционного быта населения Нижней Печоры я пользовалась немногочисленными опубликованными работами, содержащими отдельные сведения по ее освоению и культурной жизни, поскольку путешественники и ученые XVIII-начала XX вв. не ставили перед собой задач детального и всестороннего обследования местного населения. Первые конкретные, но самые общие (внешние) сведения о русских староверах на Печоре содержатся в отчетах должностных лиц, приезжавших в край с различными целями (статистическими, хозяйственными, географическими)[45], среди которых

---

[35] *Pentikainen J.* What is Old Belief? Who are the Starovery? //«Silent as Waters We Live». Old Believers in Russia and Abroad. Cultural Encounter with Finno-Ugrians/J. Pentikainened. Helsinki, 1999. (Studia Fennica. Folkloristica).

[36] *Morris R.A.* Old Russian Ways: A Comparison of Three Russian Groups in Oregon. N.Y., 1990.

[37] *Казьмина О.Е.* Русская православная церковь…

[38] *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003.

[39] *Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В.* Род и семья у старообрядцев-поморцев Новосибирской области (конец XIX-начало XX вв.). Новосибирск, 2002.

[40] *Данилко Е.С.* Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002.

[41] *Власова И.В.* Дорогами земли Вологодской. Этнографические очерки. М., 2001.

[42] *Фишман О.М.* Жизнь по вере…

[43] *Бернштам Т.А.* 1. Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978; 2. Народная культура Поморья. СПб., 2009.

[44] *Логинов К.К.* Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи, конфликты. М., Петрозаводск, 2010.

[45] *Лепехин И. И.* Южная часть Усть-Цилемского и Ижемского ведомства // Дневниковые записки путешествия доктора Академии наук адъютанта Ивана Лепехина по разным провинциям

выделяется своей значительностью «Дневник Василия Васильевича Латкина во время путешествия на Печору в 1840 и 1843 годах»[46], знаменитый и тем, что в нем сохранился текст утраченной жалованной грамоты Ивана Грозного основателю Усть-Цилемской слободки новгородцу Ластке[47]. В «Дневнике» представлены разнохарактерные сведения, касающиеся экономики, географии, статистических данных о численности населения, описания промыслов, промысловой одежды, взаимоотношений устьцилёмов с иноэтничным окружением и церковно-православными русскими соседями (пустозерами). Приводятся также сведения о расположении, планировке и происхождении населенных пунктов. О конфессиональной принадлежности устьцилёмов узнаем из работ С.В. Максимова, Ф.М. Истомина, В. Ненарокова, Н.Е. Ончукова, в которых они четко называются беспоповцами[48]. Содержательный материал о положении старообрядчества в Печорском крае публиковался на страницах Архангельских губернских и епархиальных ведомостей. Авторами статей, чаще всего, являлись представители православной церкви, что накладывает определенный отпечаток на их трактовки.

Большинство работ конца XIX – начала XX вв. отмечены спецификой авторских интересов и профессий. Таковой, например, является книга С.В. Мартынова, занимавшегося вопросами здравоохранения в Печорском крае, но попутно описавшего и различные стороны жизнедеятельности староверов

Росссийского государства в 1771 году. Ч 4. СПб., 1805. С.242 – 297; *Шренк А.* Путешествие к Северо-Востоку Европейской России через тундры самоедов к северным Уральским горам в 1837 г. СПб., 1855; *Сидоров М. К.* Австрийцы в Печорском крае // ИРГО. Т. 9. Отд. 2. СПб.,1873. № 1. С. 39 – 40.

[46] *Латкин В. В.* Дневник В.В. Латкина во время путешествия на Печору в 1840 и 1843 годах. СПб., Ч. 2. 1853.

[47] Полный текст приведен также в рукописи: *Монаков В.* Селение Усть-Цильма // НА КНЦ УрО РАН. Ф.1, оп. 12, ед.хр. 6.

[48] *Максимов С. В.* 1. Рассказы из истории старообрядчества. СПб., 1861; 2 Год на севере. Т.1. М., 1987*; Истомин Ф. М.* 1. О религиозном состоянии обитателей русской Низовой Печоры. Из путевых наблюдений по Печорскому краю летом 1890 г. СПб., 1891; 2. Предварительный отчет о поездке в печорский край летом 1890 года // ИРГО. Т.26. Вып. 2. СПб., 1890. С. 432 –459; *Ненароков В.* Усть-Цильма: Поездка на Север России. Ж-л Мин. Гос. Имуществ. СПб., 1863. Вып. 82. С. 52 – 72; *Ончуков Н. Е.:* 1. О расколе на Низовой Печоре. СПб., 1901; 2. Печорская старина // ИОРЯС. СПб., 1905, Т. 10. Кн. 2; *Ляцкий Е.* Поездка на Печору (из путевых заметок) // ВЕ. Кн. 12. СПб., 1904. С. 683 – 727.

Усть-Цильмы, в которых содержатся уникальные и чрезвычайно ценные наблюдения о половозрастной стратификации детей, их положении в семье и отношении к ним взрослых.[49] Значительный вклад в изучение края внес А.В.Журавский, командированный МАЭ им. Петра Великого в Печорский уезд с целью создания там естествоиспытательной станции. А.В. Журавский побывал почти во всех деревнях уезда, и итогом его поездок стали собранные им коллекции предметов материальной культуры, хранящиеся ныне в РЭМ и МАЭ РАН (СПб.), а также более 450 работ о сельскохозяйственном освоении края; в некоторых из них включено этнографическое описание жизнедеятельности усть-цилемских староверов[50].

Определенные сведения можно извлечь и из публикаций ИАОИРС, освещавших главным образом экономику края: сельское хозяйство, животноводство и др.[51] Из них несомненный интерес для настоящего исследования представила статья Н. Перфецкого о рудиментах язычества в обрядовой жизни устьцилёмов[52].

Содержательные, хотя и немногочисленные материалы по истории формирования усть-цилемского староверия и его развития в XVIII- XIX вв. взяты из центральных, областного, республиканского, районного архивов, а также Коми НЦ (Научный архив ИРЛИ, РГИА, РГАДА, ГААО, НАРК, Научный архив КНЦ УрО РАН, Райархив ЗАГСа с. Усть-Цильма). Особую группу составляют официальные документы законодательного порядка (РГИА, РГАДА, ГААО), включающие церковные и светские постановления сер. XVIII – начала XX вв. отражающие религиозную ситуацию в печорском крае и позицию церковного православия по отношению к староверию. По документам можно проследить степень административного нажима на

[49] *Мартынов С .В.* Печорский край. СПб., 1905. Ч.2.
[50] Арх. РЭМ. *Журавский А.В.* Описание предметов материальной культуры. Колл. 615, П. 31-32; Колл.828-11; Арх. МАЭ. *Журавский А. В.* Описание одежды. Колл. №№ 935, 1036, 1226. *Журавский А. В.* 1. На пути к делам будущего на Печоре. Архангельск, 1912; 2. Европейский русский север. К вопросу о грядущем и прошлом его быта. Архангельск, 1911.
[51] О торговле в Печорском крае // ИАОИРС. 1909. № 17.С. 8-36; *Белдыцкий Н.* В низовьях Печоры // ИАОИРС. 1911.
[52] *Перфецкий Е.* Бытовые языческие черты в свадебных обрядах русского населения Архангельской губернии // ИАОИРС. №3. 1912.

представителей староверия в периоды ужесточения контроля за их жизнедеятельностью.

Следующую группу документов составили судебно-следственные материалы, касающиеся деятельности Великопоженского скита, численного состава и его ключевых дат; открытия в Усть-Цильме единоверческого прихода, особенностях печорского единоверия; переписки усть-цилемских священников с Архангельской епархией по вопросам совершавшихся незаконных погребений староверов в недозволенных местах, о совращении в раскол, прочих мерах, направленных на искоренение староверия в крае.

Статистические сведения о численности староверов вызывают большие затруднения в их использовании по причине необъективного отражения фактической принадлежности к конфессии. Данные о численном и поколенном составе семей отражены в Ревизских сказках (в 10 ревизиях с 1722 по 1858 г.), материалах Всероссийской переписи 1897 г., в похозяйственных книгах разных лет. Документы свидетельствуют, в том числе, и о видах хозяйственной деятельности.

Источниковедческий обзор свидетельствует о немногочисленности источников этнографического порядка о русских староверах Усть-Цильмы (за исключением свадебного обряда). В связи с этим главной моей задачей был сбор полевого материала и составление, по возможности, максимально полного описания обрядов жизненного цикла, конфессиональных традиций, культуры повседневности, главным образом, в их современном виде, позволяющем проследить и динамику развития традиций по сравнению с ситуацией конца XIX в. Вместе с тем предпринята попытка выявления локальных религиозных особенностей в обрядах и бытовых проявлениях.

В связи с этим, самую обширную и информативную группу источников составили полевые материалы. Обследованы все 37 населенных пунктов Усть-Цилемского района, осуществлена запись от 178 информантов. Сбор материала, начатый в 1989 г., проводился методами анкетирования (на основе разработанных опросников по семейной и календарной обрядности,

хозяйственным занятиям, конфессиональным традициям, семейному устройству, внутрисемейных взаимоотношениях), интервьюирования и включенного наблюдения Начиная с 2000 г. осуществлялась видео и фотосъемка, при том, что в процессе экспедиционных исследований выявлялись фотографии из семейных альбомов, представляющие важное значение в изучении этноконфессиональной группы.

Для полноты освещения темы в исследовательской работе особый акцент ставился на изучение богослужебного богословского корпуса текстов, имеющих значение руководств в семейном строительстве и обрядах: Кормчая книга (Московская печать с подлинника Патриарха Иосифа); Малый и Большой Потребники, содержащий описание Чинов крещения и исповеди (Московская старообрядческая типография); Псалтырь; Цветники, Канонники, Слова с поучениями и др. Важнейшими документами являются материалы Первого и Второго Всероссийских Соборов христиан-поморцев, приемлющих брак, состоявшихся в 1909 и 1912 гг. и Деяния Третьего Всероссийского Собора, состоявшегося в 2006 г.[53].

Моя личная родовая связь с группой устьцилёмов показала справедливость слов П.И. Мельникова-Печерского о том, как этнографу надо изучать старообрядцев, чтобы представить истинную картину их мировосприятия и бытия: «Не в одних книгах и архивах надо изучать раскол. Необходимо стоять с ним лицом к лицу, пожить в раскольнических монастырях, в скитах, в лесах и проч., чтоб изучить его в живых проявлениях, в преданиях и поверьях, не переданных бумаге, но свято сохраняемых целым рядом поколений; изучить обычаи раскольников, в которых немало своеобразного и отличного от обычаев прочих русских простолюдинов, узнать воззрения раскольников разных толков на мир духовный и мир житейский, на внутреннее устройство их общин...»[54]. Неоценимую поддержку в исследовании я получила от членов своей семьи,

[53] Первый Всероссийский Собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909; Деяния Третьего Всероссийского Собора Древлеправославной церкви. СПб., 2008.
[54] *Мельников-Печерский П. И.* Старые годы: Рассказы и очерки. М., 1986. С. 433.

старшее поколение которой исконно жило, опираясь на староцерковную традицию, народный опыт и знания; в роду в XX в. трудились два начетчика-духовника – Зиновий Никитич Бабиков и Гавриил Васильевич Вокуев, сведения о которых приведены в настоящем исследовании. Большое количество исторических преданий, легенд, быличек и другой информации было записано от бабушки и мамы – Анастасии Михайловны и Парасковьи Григорьевны Бабиковых, материал вошел в сборники и монографии. Они были знатоками и так называемых «малых фольклорных жанров», в частности их речь была наполнена пословицами, поговорками, прибаутками – в итоге был издан «Тематический словарь пословиц, поговорок, присловий Усть-Цильмы»[55]. Понятие «включенное наблюдение» в моем варианте «заработало» лишь в годы, когда я начала профессионально заниматься исследовательской деятельностью. Многое из записанного воспроизводилось мной по памяти, информация была получена в годы взросления.

Для качественного сбора полевого материала важным является принадлежность исследователя к той культурной среде, в которой проводились исследования. Открытость информантов перед «своим» исследователем, доверительное отношение, стремление рассказать о чистоте прежней жизни по отношению к современной, не боясь остаться осмеянными и, что хуже – поруганными позволяли мне не только фиксировать материал, но и оставаться участницей различных ситуаций (в том числе и обрядов). В этой связи была неоценимой возможность получения важнейших наставлений, рекомендаций, связанных с транслированием культуры.

В настоящем исследовании в отборе материалов и текстов большое значение имело составление этнодиалектных тематических словарей («родины», «детство», свадьба», «одежда» и др.), «Тематического словаря пословиц, поговорок, присловий Усть-Цильмы». Работа над подобными словарями в XXI в. определена научным сообществом одним из перспективных направлений в исследовании региональных (локальных)

[55] Тематический словарь пословиц, поговорок, присловий Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2014.

культур[56], ибо народная речь максимально полно выражает символический язык культуры и вместе с тем раскрывает традиционные представления о важнейших сущностях и явлениях конкретной культуры.

Таким образом, полное погружение в исследуемую культуру рассматривается как авторская позиция и как способ ее познания и изучения, где центральное место по праву отводится человеку и его роли в процессе транслирования культуры. В данном исследовании диссертант является не только ее интерпретатором, но, что важно – носителем – это обстоятельство позволило всесторонне раскрыть религиозные и обрядовые традиции, то, что Г. Райл назвал «насыщенным описанием», позволяющем рассмотреть культуру в полных взаимосвязях.

Историография. Старовериe, бывшее также вероисповеданием значительной части русского и нерусского населения Севера европейской части России, определяет его большую роль как в постановке темы «духовная культура», так и в данной работе, что стало возможным благодаря общему повороту в религиозно-христианской тематике. Вместе с тем, длительное замалчивание состояния старообрядчества в XX в. создавало известные трудности в его изучении, прежде всего, источникового порядка; под запретом находились дела в областных архивах; существенному пересмотру подверглись периодические издания (церковные и миссионерские отчеты – дела, сыски, журналы, губернские епархиальные ведомости и т. д.) содержащие большое количество материалов по старообрядчеству XVII-XX вв., требующих знакомства, разбора, систематизации. Критический подход необходим к исследованиям по старoверию XVIII – XX вв., поскольку в них представлены различные точки зрения авторов. Так, обличительным тоном и предвзятой резкостью (даже грубостью) отличаются работы XVIII в., авторами которых были

[56] Восточнославянский этнолингвистический сборник. М.: «ИНДРИК», 2001; *Лапин В.А.* Словарь фольклорно-этнографической лексики как инструмент изучения традиционной культуры // Духовная культура финно-угорских народов России. Сыктывкар, 2007. С. 72-74.

представители официальной церкви[57]. Однако к этому же времени относятся и попытки объективной оценки идеологических установок раскола[58]. Общая характеристика старообрядчества, его религиозное и историко-социальное место в ракурсе государственных идей и преобразований XVII в. получают отражение в трудах С.М. Соловьева, В. О. Ключевского, Н.Ф. Каптерова[59]. Во второй половине – конце XIX в. появляются собственно исследования о старообрядчестве – книги А.П. Щапова, Н.И. Ивановского, И.М. Громогласова, Н.И. Костомарова, И.К. Быковского и др.[60] Со второй половины – конца XIX в. начинают публиковать источники по старообрядчеству – это исторические документы, идеологические, литературные и художественные произведения[61]. Заметный вклад в исследование староверия внес Н.И. Костомаров, определивший его народным образовательным движением: «Раскол был крупным явлением народного умственного прогресса… то, что прежние многие века стояло твердо, не подвергаясь колебанию и никогда не нуждаясь в том, чтобы думали о его сохранении, – эта потребность явившись на свет, вызывала вслед за собой такие духовные нужды, которые вводили русский народ в

[57] *Питирим,* еп. Нижегородский. Пращица против вопросов раскольнических. СПб., 1721; *Дмитрий Ростовский (Туптало),* митр. Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их и изъявление яко вера их неправа, учение их душевно и дела их не богоугодны. М., 1866.
[58] «Оправдание истинности поливательного крещения», сочинение Феофана Прокоповича, изданное Правительствующим Синодом. (Напечатано с издания 1724 г.). М., 1913.
[59] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. 5. М., 1991; *Ключевский В.О.* Сочинения. Т. 3. Курс русской истории. М.,1988; *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники // Православное обозрение. 1886 – 1887, и др.
[60] *Щапов А. П.*: 1. Русский раскол старообрядчества. Казань, 1859; 2. Земство и раскол. Вып.1. СПб., 1862; *Ивановский Н. И.*: 1. О таинствах св. Причастия по учению старообрядцев беспоповщинского согласия. Казань, 1871; 2. О беспоповщинской исповеди. Казань, 1885; 3. Критический разбор учения неприемлющих священства старообрядцев о церкви и таинствах. Казань, 1892; *Громогласов И. М.* О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядчества. СПб., 1895; *Костомаров Н. И.* История раскола у раскольников. СПб., 1905; *Быковский И. К.* История старообрядчества всех согласий. Единоверие, начало раскола и сектанства. М., 1906.
[61] [А. Б.] Описание некоторых сочинений, написанных разными раскольниками в пользу раскола. 1 – 2. СПб., 1861; *Филиппов Ив.* История Выговской старообрядческой пустыни. М., 1862; Материалы для истории раскола за первое время его существования /Изд. Н. И. Субботиным. Т. 1 – 9. М., 1875 – 1895; *Лопарев Хр.* “Отразительное писание о новоизбранном пути самоубийственных смертей” // Памятники древнерусской письменности. СПб., 1895; *Дружинин В. Г.* : 1. Словесные науки в Выговской поморской пустыни // ЖМНП. Кн. 6. 1911, 2. Писания русских старообрядцев : Перечень списков // Изд. Имп. Археографической комиссии. СПб., 1912 и др. его работы.

чуждую ему до того времени область мысленного труда. То, что только признавалось тупо, как дедовский обычай, то чему слепо верили, не размышляя, то самое пришлось защищать, а, следовательно, пришлось тогда думать, пришлось многому учиться. Раскол расшевелил спавший мозг русского человека»[62]. Серьезный анализ отдельных течений старообрядчества в XVII – XVIII вв. и обзор его историографии в XIX в. содержится в трудах П.С. Смирнова, отмечавшего, что церковный раскол в России в значительной степени был спровоцирован непродуманными действиями Патриарха Никона и его приспешниками[63]. В первые два десятилетия XX в. переиздаются крупнейшие памятники старообрядческой идеологии и культуры, такие как «Поморские ответы» и сочинения прот. Аввакума[64]. Критический подход старообрядческой идеологии дается в работах ведущих историков церкви первой четверти XX столетия[65]; обсуждается его роль в возникновении сектантства середины – второй половины XIX в.[66] В философско-религиозной и богословской мысли старообрядчество становится едва ли не самым обсуждаемым и дискуссионным предметом[67].

Большой вклад в изучение и пропаганду староверия внес яркий представитель этого конфессионального направления, известный археограф, этнограф, И. Н. Заволоко, прославивший свое имя находками «Слова о погибшей русской земли», Псалтыри Максима Грека, «Пустозерского сборника» с автографами протопопа Аввакума и Епифания[68]. Его стараниями

---

[62] *Костомаров Н.И.* Раскол. М.: «Чарли», 1994. С. 266.

[63] *Смирнов П. С.,* прот.: 1. История русского раскола старообрядцев. Рязань. 1893; 2. Литература русского истории и обличения старообрядческого раскола в XIX в. // ХЧ, 1901; 3. Споры в расколе по вопросу о приеме приходящих в раскол в первой половине XVIII века // ХЧ. СПб., 1908; 4. Переписка раскольничьих деятелей начала XVIII века. // ХЧ. СПб. 1909; 5. Споры в расколе во втрой четверти XVIII века // ХЧ. СПб., 1911.

[64] *Аввакум:* 1. Книга толкований и нравоучений // Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1., Вып. 1. Л., 1927; 2. Книга бесед // Памятники истории… и др.

[65] *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905 (2-е изд.); *Карташов А. В.* Смысл старообрядчества // Сб. статей, посвященных П. Б. Струве. Прага, 1925.

[66] *Мельников-Печерский П.И.* Очерки поповщины. Т. 1-14. М., 1898; *Пругавин А.С.* Раскол и сектанство в русской народной жизни. М., 1905.

[67] *Соловьев В. С.* Религиозные основы жизни. М., 1885; *Булгаков С. Н.* Православие. М., 1991.

[68] *Заволоко И. Н.* История находки рукописи // Пустозерский сборник. Автографы сочинений

был создан журнал «Родная старина» (1927 – 1933), где публиковались материалы по истории развития старообрядческих центров, мастерах иконописцах, и многое другое из жизни староверов России. И. Н. Заволоко составлены программы преподавания старообрядческого вероучения в общеобразовательных школах Латвии, учебники по Закону Божию[69]. В советский период, по причине запрета религии, работы по традиционной культуре староверов не издавались, за исключением собственно староверческих изданий; одним их них был старообрядческий календарь, редактором которого до последних дней жизни являлся И. Н. Заволоко.

С конца 1920-х до начала 1960-х гг. в российской науке не появилось ни одной значительной работы по старообрядчеству; не переводились исследования отечественных ученых, написанные за рубежом. Например, только в 1995 г. вышел перевод фундаментальной монографии С.А. Зеньковского, опубликованной в Мюнхене в 1969 г, и признанной лучшим современным исследованием о старообрядчестве[70].

В середине 1960-х гг. стараниями советских историков и археографов Сибирского центра РАН была создана концепция междисциплинарного (комплексного) обследования и изучения старообрядческой культуры в ходе археографических экспедиций,[71] и лишь спустя два десятилетия отечественные ученые разных специальностей смогли участвовать в международных симпозиумах по старообрядчеству. Началом к регулярному сотрудничеству ученых в рамках проведения международных форумов были встречи в Ванкувере (1982 г.) и Вашингтоне (1985 г.), затем прошли два симпозиума в ФРГ (1986 г.) и Югославии (1988 г.)[72], посвященные

Аввакума и Епифания. Л., 1975.

[69] *Заволоко И. Н.* Учебник по закону Божию. Для учащихся старообрядцев русских основных школ (1 ступени). Рига, 1936.

[70] *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995.

[71] *Покровский Н. Н.* Предисловие // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск /Отв. ред. Н. Н. Покровский, Р. Морис. 1992. С. 4.

[72] *Pentikainen J.* What is Old Belief? Who are the Starovery? //«Silent as Waters We Live». Old Believers in Russia and Abroad. Cultural Encounter with Finno-Ugrians/J. Pentikainened. Helsinki, 1999. (Studia Fennica. Folkloristica).

этнографическим и лингвистическим аспектам изучения староверия. И только в постсоветский период стало возможным проведение на высоком уровне форумов по вопросам изучения старообрядчества в России: в 1992 г. на III Международном симпозиуме по старообрядчеству в Новосибирске был впервые подведен итог многолетних усилий ученых разных специальностей по изучению этого феномена[73]. Вначале, как и в XIX в., внимание ученых было сосредоточено на русском старообрядчестве в России и за рубежом[74], но в последние десятилетия вышли исследования по старообрядчеству нерусского населения России[75].

Комплексный подход к изучению русских староверов, компактно проживающих в Волго-Камье и в Забайкалье реализован исследователями разных научных дисциплин (история, археография, этнография/этнология, фольклор, языкознание) воссоздавших историю и культуру указанных групп. Исследования московских и пермских ученых, изучающих культуру Волго-Камья, представлены рядом работ[76]. Успешно исследуются семейские

---

[73] Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки Новосибирск. 1992.

[74] *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. Т. 1-2. М., 2002; *Аргудяева Ю.В.* Русские старообрядцы в Манжурии. Владивосток, 2008.

[75] *Фишман О. М.:* 1. О таинстве крещения у тихвинских карел-старообрядцев // «Рябининские чтения, 95»: Международная конференция по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 1997; 2. Лидер в крестьянской старообрядческой общине. История и современность // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре / Отв. ред. С. П. Бушкевич. М. 2001. С. 115 – 120; 2. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003; *Фишман О. М.Цыпкин Д. О.* Тихвинские карелы. Опыт изучения самосознания локальной этноконфессиональной группы // Историческая этнография Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 73 – 84; *Чувьюров А. А.:* 1. Традиции и новации семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998. С.22-45; 2. Билингвизм и религиозная терминология коми старообрядцев-беспоповцев Верхней и Средней Печоры // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы V научно-практической конференции. М., 2000. С. 388-399; 3. Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной самоидентификации» (Кандидатская диссертация на соискание степени кандидата исторических наук); *Данилко Е.С.* Старообрядчество на южном Урале. Уфа, 2002; и др. *Власова В.В.* Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар, 2010.

[76] На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII-XX вв. М., 1989; *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века. Пермь, 1993. Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001; *Поздеева И.В.* 1. Книга – личность – община – инструменты воспроизводства традициооной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья) //Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001; 2. Возможности и задачи комплексного

Забайкалья[77]. В этом направлении работают и сыктывкарские ученые, изучающие самобытную культуру усть-цилемских староверов[78].

Тема «Староверие» стала основополагающей в работах ряда староверов-исследователей современности. Ф.Ф. Болонев плодотворно проводит историко-этнографические исследования староверов Сибири. Фирс Федосович представил подробное описание жизнедеятельности староверов меценатов – подвижников русской культуры, современного состояния старообрядчества Бурятии, календарной обрядности и песенной культуры семейских[79]; М.О. Шахов дает филосовское осмысление места Древлеправославия в современном мире, называя староверие явлением русской духовной жизни[80]; духовная жизнь российских старообрядческих центров представлена в работах К.Я. Кожурина, являющегося к тому же членом Российского Совета ДПЦ[81].

изучения традиционной культуры старообрядчества на современном этапе // Материалы Международной конференции «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С. 8.

[77] *Болонев Ф.Ф.* 1. Календарные обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ. 1975; 2. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX-начало XX в.). Новосибирск, 1978; 3. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельниковым. Новосибирск. 1981; 4. Хороводные и игровые песни Сибири / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельниковым. Новосибирск, 1985; 5. Русский календарно-обрядовый фольклор. Песни. Заговоры /Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Т.Г. Леонова. Новосибирск, 1997; 6. Старообрядцы Забайкалья в XVII-XX вв. М., 2004; Русские в Бурятии / Отв. ред. В.И. Затеев. Улан-Удэ, 2002; *Петрова Е.В.* Социокультурная адаптация семейских Забакайлья. Автореферат дисс-ции по социологии. Улан-Удэ, 2004; *Петров В.П., Петрова Е.В.* История и культура семейских Забайкалья. Ч. 1-2. Улла-Удэ, 2005; Семейские Забайкалья. Улан-Удэ, 2007.

[78] А в Усть-Цильме поют… Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы (сборник к 450-летию села) / Отв. сост. А. Н. Власов. СПб., 1992; Фольклорный архив Сыктывкарского университета: опыт научного описания. Вып. 1. Песенный фольклор Печоры. Опыт научного описания / Сост. Т. С. Канева, Н. Н. Николаева, О. Г. Шабанова. Сыктывкар, 2000; *Канева Т.С.* Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Отдельные аспекты характеристики локальной традиции. Сыктывкар, 2002; *Волкова Т.Ф.* Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян. Сыктывкар, 2005.

[79] *Болонев Ф.Ф.* 1. Календарные обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ. 1975; 2. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX-начало XX в.). Новосибирск, 1978; 3. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельниковым. Новосибирск. 1981; 4. Хороводные и игровые песни Сибири / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельниковым. Новосибирск, 1985; 5. Русский календарно-обрядовый фольклор. Песни. Заговоры /Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Т.Г. Леонова. Новосибирск, 1997; 6. Старообрядцы Забайкалья в XVII-XX вв. М., 2004;

[80] *Шахов М.О.* 1. Философские аспекты староверия. М., 1998; 2. Старообрядческое мировоззрение. Религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2001.

[81] *Кожурин К. Я.* Староверие в Петербурге. СПб.: «Врата веры», 2006; 2. Культура русского старообрядчества XVII—XX вв.: Учебное пособие. Часть первая. Изд. 1 и 2-е. СПб.:СПб,, 2007; 3.

В настоящее время общая историография по вопросам изучения старообрядчества достаточно обширна. В данном исследовании использовались труды фундаментального характера[82], работы исследователей, изучавшие староверие в сопредельных областях (Пермский край)[83].

Заслуживают внимания серийные издания, материалы конференций: «Старообрядчество: история, культура, современность»[84], «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи»[85], «Старообрядчество в России (XVII-XX века)»[86], «Мяндинские чтения»[87], отражающие научные разработки и гипотезы ученых, изучающих традиционную культуру российских и зарубежных староверов. Важно отметить, что с. Усть-Цильма стало местом проведения Всероссийских конференций, в том числе первые две конференции «Мяндинских чтений» состоялись там.

Семейные традиции старообрядцев Дальнего Востока описаны в

Духовные учителя сокровенной Руси. — СПб.,2007; 4. Староверы Псковского Поозерья: Пустошкинский район. М.: «Археодоксія», 2011; 5. Протопоп Аввакум. Жизнь за веру. М., 2011; 6. Боярыня Морозова. М., 2012; 7. Повседневная жизнь старообрядцев. М., 2014.

[82] *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество… *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь…; *Фишман О. М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы… *Волкова Т.Ф.* Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян. Сыктывкар, 2005. О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX-XXI вв.: к изучению биографического нарратива / Под ред. Е.Б. Смилянской. М., 2012.

[83] *Чагин Г.Н.* 1. Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века: Этнические традиции материальной жизни. Пермь, 1991; 2. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века. Пермь, 1993; Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001.

[84] Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 1996; То же. М., 1997; То же. М., 1998; То же. М., 2000; То же. М., 2002; То же. 2 Т. М., 2005; То же. М., 2007; То же. М., 2009; То же. М., 2011; То же. М., 2014; Старообрядчество: история, культура, современность. Сборник. Вып. 1. М., 1994; То же. Вып. 2. М., 1995; То же. М., Вып. 3. 1995; То же. Вып. 4. М., 1995; То же. Вып. 5. М., 1996; То же. Вып. 6. М., 1998; То же. Вып. 7. М., 1999; То же. Вып. 8. М., 2000; То же. Вып. 9. М., 2002; То же. Вып. 10. М., 2000; То же. Вып. 11. М., 2000; То же. Вып. 12. М., 2007; То же. Вып. 13. М., 2009; То же. Вып. 14. М., 2012.

[85] Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы конференций. Улан-Удэ, 2001; То же. 2007; То же. 2015.

[86] Старообрядчество в России (XVII-XX века). Вып. 1. М, 1999; То же. Вып. 3. М., 2004; То же. Вып. 4. М., 2010; То же. Вып. 5. М., 2013.

[87] Первые Мяндинские чтения. Материалы республиканской научно-практической конференции. Сыктывкар, 2009. Вторые Мяндинские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Сыктывкар, 2011; Третьи Мяндинские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Сыктывкар, 2016 (в печати).

монографии Ю.В. Аргудяевой[88], Е.Ф. Фурсовой[89]. Структура старообрядческой общины и семьи, механизмы адаптации и сохранения семейных и трудовых традиций рассмотрены в монографиях В.В.Керова[90], Е.С. Данилко[91], В.В. Власовой[92], А.А. Пригарина[93]. На общем фоне работ особо выделяется труд О.М. Фишман, посвященный тихвинским староверам-федосеевцам. Авторский подход исследования, построенный на привлечении широкого диапазона междисциплинарных источников и методик анализа, позволил всесторонне проанализировать пути формирования и развития компактной группы карельских староверов в условиях их переселения и адаптации в иноэтничной и иноконфессиональной среде[94]. Вятские староверы-федосеевцы исследовались В.К. Семибратовым[95].

Исследования по усть-цилемской культурной традиции.

Фольклор. Временем «открытия» Усть-Цилемского края как культурного феномена стало XX столетие. На рубеже веков в Печорском крае побывал Н.Е. Ончуков, записавший от крестьян более 80 былин, 50 сказок и других устных жанров. Его труд «Печорские былины» сразу же был высоко оценён научным сообществом, а Николай Евгеньевич награжден малой золотой медалью Русского географического общества и назван открывателем печорской эпической книжности[96].

После Н.Е. Ончукова собирательская деятельность на Печоре была продолжена лишь в 1920-е гг. В советский период, по причине негативного

---

[88] *Аргудяева Ю.В.* Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX в. – начало XX в.). М., 1997.

[89] *Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В.* Род и семья у старообрядцев-поморцев Новосибирской области (конец XIX-начало XX вв.). Новосибирск, 2002.

[90] *Керров В.В* «Се человек и дело его: конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства. М., 2004.

[91] *Данилко Е.С.* Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002.

[92] *Власова В.В.* Институт наставничества у коми (зырян) староверов-беспоповцев // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы конференции. М., 2000. С. 181-191.

[93] *Пригарин А.А.* Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. Одесса; Измаил; Москва, 2010.

[94] *Фишман О. М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы…

[95] *Семибратов В.К.* Староверы федосеевцы Вятского края. М., 2006.

[96] *Ончуков Н. Е.* 1. Печорские былины. СПб., 1904; 2. Печорские стихи и песни. СПб., 1908; 3. Северные сказки. СПб., 1909 (№№ 1 –54 сказки Печоры).

отношения к религии, полномасштабные исследования по теме «Староверие» не проводились. Государственный интерес ограничивался следующими направлениями: книжность и крюковое (знаменное) пение, иконопись древнерусского письма и песенное наследие. До середины 1980-х г. изучение духовного наследия Усть-Цильмы проводились в основном в двух направлениях: фольклористическом и археографическом.

В 1920-е годы в Усть-Цилемском районе запись фольклорных текстов осуществляли московские и ленинградские ученые. В 1929 г. был совершен выезд комплексной искусствоведческой экспедиции, организованной Государственным Институтом истории искусств, которую возглавляла А.М. Астахова. В ходе экспедиции были записаны тексты разных жанров: былины, сказки, песенная поэзия, вошедшие в сборники «Былины Севера», «Сказки и предания северного края»[97]. В этот период был совершен первый выезд в Усть-Цильму Н.П. Колпаковой. Собранные произведения народной поэзии легли в основу фольклорного фонда материалов и фонотеки позднее образованного сектора фольклора ИРЛИ (Пушкинский Дом).

Развитость устной традиции подтвердилась записями 1930-1960-х гг. [98] В этот период в разные годы в Усть-Цилемском районе трудились представители научно-этнографическоого общества, действовавшего при Пермском государственном университете (Г.И. Маркова и В.Н. Серебряников). Их материалы до сих пор не опубликованы. Сбором материала на Печоре занимался журналист Н.П. Леонтьев; В.Г. Базанов – преподаватель Карело-Финского университета, эвакуированного в годы войны в Коми пединститут, в 1942 г. записал в усть-цилемских селениях большое количество былин и причитаний[99]. В 1955 г. повторно в Усть-Цилемский район выезжала Н.П. Колпакова, возглавлявшая экспедиционную

[97] Былины Севера. Т.1. Мезень, Печора / Сост. А. М. Астахова М.; Л., 1938.
[98] *Леонтьев Н. П.* Печорский фольклор. Архангельск, 1939; Русская народно-бытовая лирика: причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. М.; Л., 1962; *Абрамский А.* Песни Русского Севера. М., 1959; Красовская Ю. Е. Сказители Печоры. М., 1969; *Колпакова Н. П.* У золотых родников: Записки фольклориста. Л., 1975.
[99] *Базанов В.Г.* Поэзия Печоры. Сыктывкар, 1943; Русская народно-бытовая лирика: причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. М.; Л., 1962.

группу. По итогам собирательской деятельности фольклорной экспедиции ИРЛИ, Сектора русского народного творчества был издан сборник песенно-музыкальных жанров печорской фольклорной традиции «Песни Печоры» под редакцией Н.П. Колпаковой, в который вошло свыше 140 сюжетов обрядовой поэзии, лирических, исторических, рекрутских и игровых песен, записанных в Усть-Цилемском районе[100]. Исследовательница отмечала, сравнивая записи 1929 и 1955 гг. «ни один из жанров не исчез и почти каждый – за исключением некоторых игровых и хороводных песен – сохраняет в наши дни свою исконную прикреплённость к тому или иному бытовому моменту»[101]. Позднее были переизданы с дополнениями дневниковые записи Н.П. Колпаковой, в которых немало интересных этнографических сведений о культуре устьцилёмов[102].

В 1963 и 1964 гг. на Печоре побывал писатель, ученый Д.М. Балашов – сотрудник ИЯЛИ Карельского филиала Академии наук, записавший баллады, былины, причитания, духовные стихи[103]. В 1965 г. по инициативе Д.М. Балашова состоялась комплексная экспедиция Всесоюзного Дома звукозаписи «Мелодия» и Комиссии музыковедения и фольклора Союза композиторов[104]. С именем Ю.Е. Красовской связана запись первых пластинок усть-цилемской поэзии на фирме «Мелодия»: в конце 1960-х гг. зазвучали образцы печорского былинного исполнения; в 1978 году состоялась запись пластинки «Русский народный хор Усть-Цильмы», познакомившей почитателей народного пения с образцами печорского многоголосия[105].

С 1977 года изучение и собирание песенного наследия Усть-Цильмы было продолжено преподавателями и студентами филологического

[100] Песни Печоры / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский… М.;Л., 1963.
[101] Песни Печоры. С. 17.
[102] *Колпакова Н. П.* У золотых родников: Записки фольклориста. СПб., 2002.
[103] Дмитрий Балашов (Памяти ученых) // Живая старина. 2001. № 4. С. 56; Русские народные баллады / Сост. Д.М. Балашов. М., 1983.
[104] *Канева Т.С.* Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Отдельные аспекты характеристики локальной традиции. Сыктывкар, 2002. С. 12.
[105] Красовская Ю. Е. Сказители Печоры. М., 1969.

факультета Сыктывкарского государственного университета. Собранный материал впоследствии составил отдельный фонд фольклорного архива Проблемной научно-исследовательской госбюджетной лаборатории «Фольклорно-археографические исследования по истории народной культуры Севера». Первым крупным изданием лаборатории был выход сборника «А в Усть-Цильме поют…» (Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы)[106]. В настоящее время целенаправленные исследования песенного наследия проводятся в Центре фольклорных исследований, являющем собой средоточие фольклорных материалов в Республике Коми[107]. Отдельные аспекты характеристики усть-цилемской фольклорной традиции представлены в работе Т.С. Каневой «Фольклорная традиция Усть-Цильмы»[108]. Сыктывкарские фольклористы плотно сотрудничают с учеными Института русской литературы (СПб), о чем, в частности, свидетельствует выход сборника «Традиционная культура Усть-Цильмы», в котором представлены тексты песен, бытовавшие в конце XX в.[109] В сборнике опубликовано 110 текстов, среди которых 17 ранее не известных исследователям. Обобщив развитие песенной традиции на Нижней Печоре за столетие, авторы утверждают о её жизнестойкости (об этом писали фольклористы разных лет): «За шестьдесят лет экспедиционной работы ленинградских, московских и сыктывкарских фольклористов сделано несколько тысяч записей народных песен на Печоре. <…> Многие из тех песен, которым в конце 1950-х годов предсказывалось забвение, не только сохранились, но и записаны в разных микрорайонах (Усть-Цилемского

[106] А в Усть-Цильме поют… Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы (сборник к 450-летию села) / Отв. сост. А. Н. Власов. СПб., 1992.
[107] Фольклорный архив Сыктывкарского университета: опыт научного описания. Вып. 1. Песенный фольклор Печоры. Опыт научного описания /Сост. Т. С. Канева, Н. Н. Николаева, О. Г. Шабанова. Сыктывкар, 2000.
[108] *Канева Т.С.* Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Отдельные аспекты характеристики локальной традиции. Сыктывкар, 2002.
[109] Традиционная культура Усть-Цильмы: лирические песни / Сост. Т.С. Канева (отв.), А.Н. Власов, А.Н. Захаров, Ю.И. Марченко, З.Н. Мехренгина, Е.А. Шевченко. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008.

района – *Т.Д.*) в более полных художественных вариантах»[110]; «Варианты, записанные с 1929 по 2000 г. от нескольких поколений певцов, поражают своей стабильностью и полнотой. Создаётся впечатление, что песельники осознанно стремились к едва ли не письменной точности в передаче текста»[111].

Фундаментальным итогом собирательской деятельности фольклористов, работавших в разные годы XX столетия на Печоре, является выход первых двух томов «Былины Печоры», открывших 25-томную серию «Свода русского фольклора», подготовленных сотрудниками Пушкинского дома, обобщившими исследования в области былинного эпоса[112]. В двух томах представлен 281 текст былин.

Книжность. Открытие устьцилёмов как носителей богатейшей старообрядческой книжности принадлежит выдающемуся археографу В.И. Малышеву, посвятившему более 30-ти лет своей научной деятельности разысканию и изучению Печорского собрания[113]. Исследуя биографию и труды одного из наиболее ярких представителей старообрядчества – протопопа Аввакума, Владимир Иванович решился в 30-е годы XX в. посетить Пустозерск, место его мученической кончины. Путь к месту назначения лежал через Усть-Цильму. Попав на Печору, В.И. Малышев был поражен увиденным. Несмотря на то, что с момента гибели Аввакума прошло 250 лет, в Усть-Цильме о нем говорили как о современнике. Наглядным подтверждением этого явились книги, написанные еще в XVII в. по горячим следам церковного раскола, – они бережно сохранялись и обсуждались читателями. Сочинения Аввакума нравственно-эстетического характера переписывались печорскими авторами, которые формировали сборники назидательной направленности, поддерживавшие дух читателей-

[110] *Розов А.Н.* Традиционные лирические песни на Печоре // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тезисы докладов. Сыктывкар. 1990. Ч.1. С. 69.
[111] Традиционная культура Усть-Цильмы… С. 18-19.
[112] Былины Печоры // Свод русского фольклора. Т. 1 – 2. СПб.; М., 2001.
[113] *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960.

староверов[114]. Сегодня мы можем с достоверностью говорить о высоком уровне грамотности усть-цилемских крестьян, о круге чтения, роли книжности и письменности в их религиозном сознании и быту. Крупными центрами становления староверия на Нижней Печоре были Великопоженский (на р. Пижме) и Омелинский (на р. Цильме) скиты, насельники которых являли образец благочестивого жития. Именно в монастырях было положено начало грамоте, здесь трудились талантливые переписчики и редакторы древнерусских повестей, художники, переплетчики. Писцами был выработан свой особый почерк письма, получивший название «печорский полуустав»[115]. Собранное им и его учениками наследие рукописной нижнепечорской традиции XV - XX вв., хранящееся в Древлехранилище Пушкинского Дома, насчитывает к настоящему времени свыше 800 памятников, большинство которых происходит из Усть-Цильмы и Пижмы. Разобрано пока около 500 рукописей, которые свидетельствуют о чрезвычайном разнообразии религиозных вкусов в местной среде. Среди памятников — исторические, литературные и бытовые произведения, апокрифы, выписки из древнерусских сборников (Пролог, Пчела и др.), духовные и покаянные стихи, сочинения о патриархе Никоне со знаменитым «Ответом православных» дьякона Федора (Поморское согласие), сочинения прот. Аввакума и выговских писателей, поморские рукописи знаменного распева и местные крюковые рукописи, литературные повести и многое другое[116]. Собственно, богослужебно-богословский корпус пока остается не выявленным, по крайней мере, о нем специально ничего не написано.

В 1970-е гг. археографическое изучение края было продолжено в Сыктывкарском университете под руководством Т.Ф. Волковой, ученицы

[114] *Аверьянов К.А., Дронова Т.И.* Островок Древней Руси в XXI веке // Наука в России. 2007. № 4. С. 91-97.
[115] *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники. С. 10.
[116] *Бударагин В. П.* 1. Рукописная книжность Печоры // Былины Печоры…С. 124-126.

В.И. Малышева[117]. Следует заметить, что сыктывкарские археографы, как и фольклористы трудятся в тесном сотрудничестве с учеными Института русской литературы (Пушкинский дом, СПб.). Творческие, партнерские, дружеские отношения во многом способствуют выходу трудов о книжной культуре Усть-Цильмы. В настоящее время подробно изучено творчество печорских писателей-переписчиков И.С. Мяндина, С.А. Носова[118]. В 2001 г. был записан первый электронный диск «Электронная коллекция рукописных материалов Усть-Цилемского собрания Научной библиотеки СыктГУ», где представлены фрагменты 209 рукописей, их научное описание, 6 указателей, более 40 фотографий. О значении литературного наследия Т.Ф. Волкова пишет следующее: «Многие литературные памятники Древней Руси дошли до нашего времени только благодаря рукописной деятельности книжников-старообрядцев. <…> Печорская рукописная литература – неотъемлемая и весьма ценная часть русской старообрядческой литературы. Печорские крестьяне не только сохранили множество старинных древнерусских рукописей, но стали в XVIII - XIX вв. их активными переписчиками, а зачастую и редакторами средневековых сочинений»[119]. Усть-Цилемское собрание научной библиотеки университета составляет 268 рукописей и свыше 90 книг кириллической печати XVI – XX вв. Всего по итогам трех собраний (Древлехранилище ИРЛИ, НБ СПбГУ, НБ СыктГУ) доступно для изучения свыше 1000 печорских рукописей XVI-XX вв. и около 200 кириллических книг, найденных на Печоре[120].

Этнография. Как уже говорилось выше, в советский период староверие изучалось преимущественно археографами, фольклористами и

---

[117] Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера / Отв. ред. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 1997.

[118] *Волкова Т.Ф.* Древнерусссская литература в круге чтения печорских крестьян. Печорские редакции средневековых повестей. Сыктывкар, 2005; Печорский старообрядческий писатель С.А. Носов. Видения, письма, записки / Сост. М.В. Мелехов. М., 2005.

[119] *Волкова Т. Ф.* Археографическая работа Сыктывкарского университета на Нижней Печоре в 1977 – 1990-х гг.// Источники по истории народной культуры Севера / Отв. ред. А. А. Амосов. Сыктывкар, 1991. С. 94.

[120] *Волкова Т.Ф.* Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции (XVIII-XX вв.). Автореферат диссертациина соискание ученой степени доктора филологических наук. Екатеринбург, 2012. С.6.

искусствоведами. К сожалению, путешественниками и исследователями слабо фиксировался материал по обрядам жизненного цикла. Малочисленны сведения о родильном обряде, отсутствуют сведения по обрядам, сопутствующим таинствам крещения и исповеди, погребально-поминальном и календарных обрядах. Не исключено, что староверы Усть-Цильмы избегали обсуждения этих тем с посторонними людьми. Семейная обрядность в основном представлена материалами по свадьбе, собранными в середине XIX – первой четверти XX в.[121] Детальные записи Н.А. Шабунина по этому разделу позволяет увидеть специфику свадебного обряда, а также судить об его эволюции, поскольку в сведениях присутствуют исчезнувшие или трансформированные ныне элементы. Н.П. Колпаковой, занимавшейся сбором текстов песен на Печоре, было составлено самое общее описание свадебного обряда усть-цилемских крестьян, хранящееся в рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский дом, СПб.). Исследователь обратила внимание на сохранение архаичных форм брака, но не задавалась целью детального фиксирования материала[122].

В конце 1950-1980-х гг. сыктывкарскими учеными (с 1970 г. Института языка, литературы, истории КФ АН СССР) Л.П. Лашуком и Л.Н. Жеребцовым разрабатываются темы «Этническая история Печорского края» и «Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами», в рамках которых исследуются проблемы освоения и заселения русскими северных территорий и этнокультурного взаимодействия устьцилёмов с приграничными группами коми-ижемцев и ненцев[123]. Тема «Староверие» в

---

[121] *Максимов С. В*. Год на Севере…; Шабунин Н. А. Записки для чтения: Люди и жизнь в Запечорском крае. 1886; Арх. ИРЛИ. Колл.65. П.25 (собр. Н. П. Колпакова).

[122] *Колпакова Н.П.* 1. Свадебные песни, описание свадебных обрядов нескольких населённых пунктов Печорского уезда, 1929 г. РО ИРЛИ. Колл. 6. П. 6. № 1-2; 2. Отчёт о Печорской экспедиции 1955 г. РО ИРЛИ. Колл. 160. П. 1. № 426.

[123] *Лашук Л. П.* Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958; *Берштам Т. А*. К проблеме формирования русского населения бассейна Печоры// Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока /Отв. ред. А. Д. Столяр. Сыктывкар, 1985. С. 134-147; *Семенов В. А.* Обряды жизненного цикла в традиционной духовной культуре русских Нижней Печоры (в контексте мифопоэтических представлений) //Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера / Отв. ред. Г. М. Прохоров. Сыктывкар, 1989. С.114-120; *Чупров В. И., Сметанин А. Ф., Попов А. А.* Усть-Цильма край печорский. Сыктывкар, 1991; *Жеребцов И. Л.* Коми край в

Коми крае исследовалась в этот период историком Ю.В. Гагариным исключительно с атеистической позиции[124]. В области этнографического изучения в 1970-е гг. внимание фиксировалось исключительно на самобытном хороводном празднике «горка», в прошлом широко известном в центральных районах России и по всему Русскому Северу, ныне бытующем только в Усть-Цилемском районе Республики Коми[125]. Издаются дневниковые записи путешественников.[126]

Полномасштабное этнографическое изучение русских нижнепечорских староверов было начато в 1989 г., и с указанного времени автор диссертационной работы был единственным исполнителем раздела «религиозные и обрядовые традиции староверов-беспоповцев Усть-Цильмы», который выполнялся в ИЯЛИ КФ АН СССР (ныне ИЯЛИ КНЦ УрО РАН) в рамках общей плановой темы «Духовная культура народов Европейского Северо-Востока». В последующие годы изучение культурных традиций устьцилёмов было расширено.

Выбор традиционной культуры нижнепечорских староверов в качестве объекта исследования выше названного раздела во многом был обусловлен, с одной стороны, моим усть-цилемским происхождением и естественным интересом к традициям и обычаям жителей «малой родины», с другой, – слабой этнографической изученностью нижнепечорских староверов. Этноконфессиональная группа русских Нижней Печоры, как ни странно, не привлекала внимания советских этнографов, хотя о несомненной культурной значительности усть-цилемского ареала свидетельствовало открытие здесь в течение первой половины XX в. двух богатейших древнерусских традиций – эпической и книжной, восходящей к крупнейшему центру беспоповского толка – поморскому согласию. Скорее всего, причиной игнорирования

XVIII – середине XIX века: территория и население. Сыктывкар, 1998.

[124] *Гагарин Ю. В.*:1. Старообрядцы. Сыктывкар, 1970; 2. История религии и атеизма народа коми. Сыктывкар, 1978. 3. Научный отчет за 1969 г. // НА КНЦ УрО РАН Ф.1, оп.13, д. 188; 4. Научный отчет за 1972 г. // НА КНЦ УрО РАН. Ф.5, оп. 7, д. 98.

[125] *Скрынник-Неклюдова Т. Н.* Поэтика северной «Горки» // ДИ СССР. 1984. № 4. С.19 –23.

[126] *Макаров Н. Н.* На берегах Печоры. М., 1959; *Гунн Г. П.* По Нижней Печоре. М., 1979.

этнографами нижнепечорской группы являлась ее стойкая приверженность староверию, запрет на изучение которого (в рамках атеистической идеологии) был полностью снят только в начале 1990-х гг.

Историографический обзор по изучению староверов Усть-Цильмы свидетельствует о полномаштабных исследованиях по археографии и фольклору и о неразработанности проблемы этнографического изучения. Вместе с тем следует заметить, что в работах историков, археографов, фольклористов, трудившихся в начале-середине XX в., немало сведений этнографического порядка, которые, очевидно, не представляли для них специального интереса и по этой причине остались вне их профессионального рассмотрения. Однако для диссертационного исследования эти данные являются чрезвычайно важными для сравнения их с материалами современности.

В целом же, как показал историографический обзор, за последние два десятилетия издано большое количество работ по старообрядчеству, в основном раскрывающих религиозный, историко-культурный аспект развития этноконфессиональных групп: миграции староверов и формирование конфессиональных общностей, структуру общин, типы лидерства, реконструируются конфессиональные традиции, народная одежда, анализируется эсхатология. Из специальных работ, посвященных исследованию механизмов самосохранения старообрядческих конфессий следует выделить две диссертационные работы Е.С. Данилко[127] и Е.Е. Дутчак[128]. Первая работа раскрывает поведенческие стратегии представителей русских и фино-угорских групп Урало-Поволжья, вторая – скитских общин староверов-странников томско-чулымской тайги. Для рассмотренных групп важным условием сохранения их культуры была кириллическая книга, являвшаяся для староверов единственным

[127] *Данилко Е.С.* Механизмы самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья. Автореф. на соиск. уч. ст. доктора исторических наук. М.., 2007.
[128] *Дутчак Е.Е.* Старообрядческие таежные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции (вторая половина XIX – начало XX вв.). Автореф. на соиск. уч. ст. доктора исторических наук. Томск, 2008.

непререкаемым авторитетом. По «Поучениям» и староцерковным правилам происходило становление духовных центров и обустройство общин, осуществлялся выбор старообрядческих лидеров, проводилось богослужение. Умение извлекать из книг ответы на поставленные жизнью вопросы и воплощать религиозный символ в хозяйственные, организационные практики и становилось особым фактором для противостояния экономическим, политическим и идеологическим влияниям извне. В исследованиях старообрядческая традиция предстает живой культурой, реагирующей на вызовы времени, способной к выработке собственных стратегий, в частности, к установлению взаимоотношений с иноконфессиональным окружением. Все перечисленные условия развития староверия указанных групп применимы и к нижнепечорским староверам, но сохранение этнических традиций у последних дает возможность проанализировать адаптационные процессы с привлечением материалов по традиционной обрядности и определить механизмы взаимодействия разных мировоззренческих опытов – религиозного и этнического. Такой подход расширит представления о жизнеустройстве севернорусских староверов, вписывающихся в историю отечественного староверия.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Адаптация русских староверов-переселенцев на Крайнем Севере не исчерпывалась формированием системы жизнеобеспечения, а определялась сохранением староцерковного учения и книжности, способностью претворять конфессиональный символ в обустройстве жизни в экстремальных условиях. Староверие является основополагающей конфессиональной традицией жителей Усть-Цилемской волости (района), утвердившееся благодаря самоотверженности его представителей к сохранению староцерковных традиций и пассивности действий по его искоренению представителями органов государственного регулирования и официального православия, в том числе слабой миссионерской деятельности. Его сохранению и преемственности также способствовали факторы

территориальной удаленности от преимущественно православно-церковного населения и губернского, епархиального руководства и известная самоизоляция нижнепечорских староверов.

2. В ранней истории древлеправославия на Печоре (первая треть XVIII – начало XIX вв.) староверы-переселенцы обустраивали свою жизнь в скитах – Великопоженском и Омелинском, ставшими духовными центрами на Европейском Северо-Востоке. Вторая волна переселения староверов на Нижнюю Печору связывается с репрессивной политикой Николая I, ужесточившего меры по искоренению раскола. В первой половине XIX в. образуются деревни вокруг скитов, после их закрытия по мере увеличения населения начинается внутренняя миграция – образуются селения по Печоре. В процессе жизни скитские правила, регулировавшие поведение староверов, дополнялись нововведениями, что связывалось с модернизацией общества, а исполнение/неисполнение правил обусловило разделение староверов на три категории: истых, поперечных, мирских.

3. Образ жизни староверов Нижней Печоры определялся влиянием на повседневные практики догматического учения и староцерковной религиозной традиции, но поскольку она не исчерпывала все стороны их жизнедеятельности, то поддержанию социального порядка сельского общества способствовали этнические традиционные представления и обряды, со временем подвергшиеся трансформациям, что позволило говорить об усть-цилемской группе как этноконфессиональной, а усть-цилемской традиционной культуре – локальной.

4. Утверждение и применение конфессиональных традиций (крещение, исповедание, поминовение) было отмечено во все времена развития староверия на Нижней Печоре. Их преемственность начала ослабевать после 30-х гг. XX в. (с началом коллективизации), когда была разрушена социальная база сельского общества – крестьянская община, и происходило массовое вовлечение крестьян в общественное производство. В этих непростых условиях жизни произошла полоролевая замена в наставническом

служении – основными хранителями староверия выступили женщины; коллективная ритуальная деятельность как основной фактор поддержания религиозных обрядов сошла к минимуму, преимущественно перешла на бытовой уровень и сохранялась в пределах семьи.

5. В советский период в меньшей степени были подвержены разрушению народные обряды и обычаи (семейные, за исключением родильного, календарные), сохранявшиеся в известной полноте до 1970-х гг. Именно историческая память, подерживавшаяся на уровне семьи, а равно и семейные обрядовые практики играли, по всей видимости, решающую роль в воспроизводстве устьцилемской идентичности и религиозной традиции.

6. Серьезная актуализация религиозных и этнических традиций, произошла в постсоветский период, когда было пересмотрено отношение ко всему традиционному, и прежде всего к староверию, признанному Русской Православной Церковью ветвью православия в 1970-е гг. «Этнический ренессанс» 1990-х гг. оказал влияние и на устьцилёмов. Идея культурной отличительности устьцилёмов стала приобретать этнополитический подтекст, что наиболее очевидно выразилось в деятельности Межрегионального общественного движения «Русь Печорская», возникшего в 1990 г. и поставившего перед собой задачу сохранения традиционного наследия нижнепечорских староверов, а сама культурная отличительность группы превратилась в своеобразный культурный маркер всего региона.

Терминология. В работе применяется принятое в КНЦ УрО РАН включение Усть-Цилемского района в регион Нижней Печоры по установленному историками делению[129]. В этнографических и фольклористических работах существует и другое включение Усть-Цильмы в бассейн Средней Печоры[130]. В диссертационном исследовании понятие

[129] *Лашук Л. П.* Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958; *Гагарин Ю. В.* Старообрядцы. Сыктывкар, 1970; *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982; *Жеребцов И. Л.* Коми край в XVIII – середине XIX века: территория и население. Сыктывкар, 1998.

[130] *Бернштам Т. А*. К проблеме формирования русского населения бассейна Печоры// Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока /Отв. ред. А. Д. Столяр. Сыктывкар, 1985. С.

«Религиозный канон» используется в значении совокупности староцерковных законов, норм и правил в деятельности человека (в том числе богослужений); Священного и отеческих писаний, составляющих важную часть конфессиональной литературы. В работе встречаются понятия «старообрядчество», «старообрядческий» в контексте применения их нецерковной, а светской наукой, как общего использования названия русского православного духовенства и мирян, отказавшихся принять церковную реформу, предпринятую патриархом Никоном в XVII в. Однако при изучении нижнепечорской группы используются термины «староверы», «староверие», «староверческий» как единственно допустимые в местной среде, являющиеся маркерами групповой идентичности. Термин «устьцилёмы» применяется в качестве собирательного ко всем жителям в бассейне трех указанных притоков Печоры; в тех случаях, когда культурная локальная традиция имеет варьирование, используется обозначение, отражающее принадлежность носителя культуры к конкретному старообрядческому центру (пижемец, цилемец, усть-цилемец). «Народные традиции» понимаются как комплекс традиционных представлений и этнических обрядов, кодирующий ценностную этническую информацию, являющийся одним из регуляторов внутриобщинных отношений, транслируемых из поколения в поколение. Под «дедовой стариной» понимается совокупность народных представлений, действий или прав прадедов, дедов, используемых усть-цилемскими староверами для обоснования собственных поступков.

Современная Усть-Цильма – это крупный районный центр, согласно переписи 2010 г., с численностью 6 тыс. человек, а население всего района составляет 14,3 тыс. человек (в 37 населенных пунктах), 3/4 из которых староверы. Общая площадь 42, 5 кв. км. (10 % территории Республики Коми).

134-147; *Волкова Т. Ф. Несанелис Д. А.* Этноконфессиональное самосознание и круг чтения современных старообрядцев Средней Печоры // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 190 – 196.

Научная новизна исследования заключается в том, что впервые в неразрывном единстве рассмотрены конфессиональные традиции и этнические обряды и обычаи, и их роль в сохранении и воспроизводстве традиционной духовной культуры староверов Усть-Цильмы в исторической динамике. Определены механизмы взаимодействия разных мировоззренческих опытов (религиозный и этнический), призванных сохранять и поддерживать социальный порядок сельского социума. В научный оборот введен оригинальный полевой и архивный материал, что существенно расширяет источниковедческую базу для дальнейших исследований. Материал позволил дополнить этнографическую характеристику группы, уточнить ее название, обобщить разрозненные сведения о жизнедеятельности устьцилёмов, обрядовых традициях. Благодаря полевому материалу определена терминология в обозначении духовных лидеров, церковных обрядов. В этнографической науке впервые представлено детальное описание и анализ обрядового переложения таинства исповеди.

Практическая значимость. Материалы и выводы, представленные в диссертации, могут использоваться специалистами, занимающимися вопросами национально-культурной политики в Республике Коми с целью оптимизации межкультурных отношений. Кроме того, исследование может быть использовано для сопоставительного анализа традиционной культуры русских староверов, проживающих в различных российских местностях. Некоторые разделы диссертации уже используются при подготовке лекций в ВУЗах республики и за ее пределами, для практических нужд музееведения. Монографии, сборники, статьи, написанные на неизвестных ранее источниках активно применяются в Усть-Цилемском районе учителями общеобразовательных школ и педагогами дополнительного образования. К отдельным результатам исследования обращаются руководителями фольклорных коллективов, действующих при представительствах «Руси Печорской» в гг. Москве, Сыктывкаре, Нарья-Маре, Печоре, Ухте. На основе

полевых видеоматериалов смонтировано четыре этнографических фильма: «Пижемская свадьба» (1994), «Русь Печорская» (2006); фильму присужден Гран-При на Международном конкурсе телевизионных фильмов о старообрядцах «Русь изначальная» (Улан-Удэ, 2007), Диплом в номинации «Этнография и путешествия» Международного фестиваля документальных фильмов «Золотой бубен» (Ханты-Мансийск, 2007). Фильм «Горка» удостоен диплома III Международного мультимидийного фестиваля «Живое слово» (Г. Нижний Новгород, 2008 г.). Фильм «Усть-Цилёма и изьватас: диалог культур» в 2010 г. стал Победителем первого финно-угорского фестиваля «Туйвеж» (Перекресток).

В процессе экспедиционных выездов в Усть-Цилемский район коллекция Национального музея Республики Коми была пополнена вещественными предметами и фотографиями, выставлявшимися на выставках, приуроченных к юбилейным датам Усть-Цильмы. Мной организованы и проведены ряд выставок в Национальном музее Республики Коми: «Староверие в Коми: Традиционный комплекс усть-цилемской женской одежды» (Сыктывкар, 2005), «Старопрежней Руси осколок…» (Сыктывкар, 2007), «И пусть не рвется времен связующая нить: к 470-летию с. Усть-Цильма» (Сыктывкар, 2012); в Доме национальностей была организована выставка, приуроченная к проведению Дней культуры Усть-Цильмы в Москве (г. Москва), посвященных традициям Усть-Цильмы.

Апробация исследования. Результаты диссертационного исследования обсуждались на заседании сектора этнографии Института ЯЛИ и заседании кафедры этнологии исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Основные положения диссертации были представлены в форме докладов на международных, всероссийских республиканских конференциях и конгрессах. По итогам исследования опубликовано три монографии[131],

[131] *Дронова Т.И.* 1. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX – XX вв.). Сыктывкар, 2002; Одежда староверов Усть-Цильмы: традиционные типы и функции в поверьях и обрядовой культуре. Сыктывкар, 2011; Семья и брак староверов Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в повседневной и обрядовой

тематический словарь пословиц и поговорок[132], четыре сборника[133], статьи в российских рецензируемых и научных журналах. К выставкам изданы буклеты.

жизни (середина XIX – начало XXI вв.). Сыктывкар, 2013.

[132] *Дронова Т.И.* Тематический словарь пословиц, поговорок, присловий Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2014.

[133] Фольклор Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2004; Жили мы у бабушки, кушали оладышки. Детский фольклор Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2006 (в соавторстве с Каневой Т.С); Дети и детство в народной культуре усть-Цильмы. Сыктывкар. 2008 (в соавторстве с Каневой Т.С); Дети в традиции. Традиция в детях. Сыктывкар, 2009 (в соавторстве с Каневой Т.С.).

Глава I Формирование староверческих центров в бассейне Нижней Печоры

§ 1. Староверческие центры в Усть-Цилемской волости: XVIII - конец XIX в.

Церковная реформа Патриарха Никона – трагическое событие в истории и культуре русского народа, расколовшее общество, посеявшее несправедливость, притеснения и открытые гонения, заставившее христиан, верных устоям древлеапостольской церкви, искать пути сохранения церковных и отеческих преданий. По справедливому замечанию Н.И. Костомарова, то что ранее «признавалось тупо, как дедовский обычай, то чему слепо верили, не размышляя, то самое пришлось защищать, аследовательно, пришлось тогда думать, пришлось многому учиться»[134]. Вынужденность сложившейся ситуации предопределила поиск путей сохранения веры, одним из которых был уход староверов на окраины России и за ее пределы, формирование там монастырей и скитов – духовных центров, обусловивших специфику их жизни в условиях изгнания и противостояния агрессивной среде. Старообрядчество развивалось в координатах духовных центров, сыгравших выдающуюся роль в освоении территорий, сохранении и приумножении традиций, которые в то же время являлись своеобразными аккумуляторами культурных ценностей[135]. Выделенность старообрядческого центра по отношению к периферии, взаимосвязи между которыми понимаются не столько с географической позиции, сколько духовной составляющей культуры, обуславливается представлением о нем как о самодостаточной организационной единице, способной обеспечивать поддержание социально-религиозного порядка. Центр влиял на жизнь местных

[134] *Костомаров Н.И*. Раскол. М.: «Чарли», 1994. С. 266.
[135] *Агеева Е.А.* Типология центров старообрядческой духовной культуры // http://anti-raskol.ru/

общностей главным образом для обеспечения духовно-символического порядка, выполнения законов сохранения культурных и религиозных связей, сохранения идентичности[136].

Следует признать, «остальцы древлего благочестия», создавая духовные центры в новых условиях жизни, сохраняли староцерковные традиции, принцип соборности и коллективного труда, а также формировали новый тип личности – индивидуализм, благодаря которому в том числе упрочилось староверие как самостоятельная конфессия, сформировался новый тип хозяйствования и управления. В.В. Керов отмечает: «Если в конце XVII - первой половине XVIII в. речь шла о коллективном труде в староверческих общежительствах – мирских монастырях, то с возникновением центров старой веры в крупных торгово-промышленных городах коллективизм трансформировался во взаимодействие членов общины, осуществлявших индивидуальную хозяйственную и иную деятельность»[137]. Об индивидуализме старообрядческого мира пишут многие исследователи, раскрывая сущность наставнического служения, сформированного на подвижничестве, осознании личного духовного совершенствования, устремленности к спасению души и вместе с тем с четким осознанием личной ответственности за сохранение староцерковной традиции[138].

Крупнейшие духовные старообрядческие центры действовали по всей России – это Керженец, Ветка, Гуслицы, Иргиз, Стародубье, Дегуцкая обитель, Чугуевский монастырь, Гудишская обитель, Преображенское и Рогожское кладбища и др. Особая роль в развитии отечественного

---

[136] *Эйзенштадт Ш.* Структура отношений центра и периферии в имперских и имперско-феодальных режимах //http://mydocx.ru/

[137] *Керов В.В.* Конфессионально-этическая мотивация хозяйствования староверов в XVIII-XIX веках // http://anti-raskol.ru/

[138] *Поздеева И.В.* Книга – личность – община – инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья) //Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. С. 7-30; *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. С. 252-286; *Данилко Е.С.* Социальные механизмы сохранения традиционных ценностей (на примере старообрядческой общины г. Миасса Челябинской области) // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 100.

староверия по праву принадлежит Выговской киновии, где сформировалось беспоповское (поморское) согласие, получившее распространении не только на Европейском Севере, но и в других российских регионах. Здесь трудились киновиархи, заботившиеся о сохранении древлеотеческого благочестия; талантливые авторы, оставившие богатое литературное наследие, насчитывающее сотни сочинений; мастера иконописания и художественного литья. Наставники Выговской пустыни активно полемизировали по вопросу правоты древлеправославия, проповедовали, участвовали в формировании скитов, устанавливали связи со староверами, проживавшими в сельских поселениях.

Одним из мест на Русском Севере, где при активном участии выговцев утвердилось староверие был бассейн Нижней Печоры: по притокам Пижме и Цильме были основаны скиты, насельники которых стали активными апологетами и проповедниками староверия в печорском крае.

Пижемский религиозный центр. Его формирование связывается с основанием и деятельностью Великопоженского скита, получившего название по его расположению на широком открытом лугу (пожне) по р. Пижме, молитвенники которого оказали значительное влияние на укоренение староверия не только в Усть-Цилемской волости, но и за ее пределами – на Средней и Верхней Печоре, Мезенской Пижме, Пермском крае. С момента основания четверть века скит действовал тайно, чему способствовали удаленность от центра и бездорожье, административно не относился ни к одному из близрасположенных обществ и лишь после ревизии в 1834 г. был приписан к Усть-Цилемскому обществу.

В историографии советского периода известны три даты основания скита, ранние две – 1713 и 1715 гг. определены по материалам допросов 1743 г., в которых говорится, что Парфений Максимович Клокотов – один из основателей скита – уже 30 лет проживает в Великопоженском ските. На момент проведения допроса Клокотову было 63 года. Таким образом, в

документах Центрального государственного архива древних актов (Москва), в 1713 г. пустынь называется уже действующей. Следующая дата основания – 1715 г. указывается в копии донесения архиепископа Архангельского Варсанофия от 1743 г. в Святейший Синод, в которой говорится: «Наставник Парфен Клокотов, который и на Великих Лугах при наставнике Анкундинове был первым, родом Мезенского уезда Юромской волости черносошный крестьянин. От рождения ему 63 года, жил в тех скитах 33 года и первые по реке Оме 5 лет»[139]. Получается, что Клокотов прибыл на Пижму около 1715 г. В.И. Малышев, основывавшийся на переписке крестьян и деловых документах XVIII-XIX вв., называет дату рождения Парфена Максимовича Клокотова – 1680 г.[140]

Определение ещё одной даты – 1730 г. связывается с усть-цилемской церковной летописью, которая безвозвратно утеряна. Первыми на эту дату указали исследователи С.М. Мартынов и Ф.М. Истомин, посетившие Усть-Цилемскую волость на рубеже XIX – XX вв. Ф.М. Истомин пишет об этом: «... в 1720 г. в слободу (Усть-Цилемскую – *Т.Д.)* для рыбных и других промыслов приехали с Мезени крестьяне Бобрецовы, Антоновы, Кирилловы и другие закоренелые раскольники, заразившие и других. Вероятно, они, ехавши на Печору, имели ввиду укрыться от строгих узаконений Петра I, преследующих раскольников. Но в самой слободе уже был надзор за раскольниками, они не могли быть в безопасности, почему спустя десять лет должны были удалиться по Пижме, где в 130 верстах от ее устья и положили основание Великопоженскому скиту, существовавшему до 1854 года».[141] Этой точки зренеия придерживались ленинградский археограф В.И. Малышев[142], Сыктывкарский историк Ю.В. Гагарин[143].

---

[139] Цит.: *Парамонова Т. Б.* Бегство на Великие Пожни // Родники Пармы. Сыктывкар, 1993. С. 45.
[140] Малышев В.И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII-XIX вв. // ТОДРЛ. Т.18. М.,Л., 1962. С. 442-457.
[141] *Истомин Ф. М.* О религиозном состоянии обитателей русской Низовой Печоры. Из путевых наблюдений по Печорскому краю летом 1890 г. СПб., 1891. С. 2.
[142] *Малышев В. И.* Пижемская рукописная старина (отчет о командировке 1955 г.) // ТОДРЛ. Т. 12. 1956. С. 468.
[143] *Гагарин Ю.В.* История религии и атеизма народа коми. Сыктывкар, 1978. С. 103.

Л.Н. Хрушкая в 2014 г. вводит в научный оборот неизвестные ранее архивные источники по раней деятельности Великопоженского скита, согласно которым уточняется дата основания скита: в 1711 г. скит на Великих лугах называется уже действующим, в нем на том момент в четырех кельях проживали 15 бельцов мужчин и 10 женщин. Насельниками являлись крестьяне из разных волостей Мезенского уезда. Выясняется еще одно важное обстоятельство: уже к тому времени в ведении этой пустыни имелось поселение для рыбного промысла, находившееся на растоянии шестисот верст от скита вверх по реке Печоре при урочище Устьшсугоры. В нем проживало «мужеска и женска пола человек по десять»[144]. В историографии советского периода основателями скита называются старец Феофан и предприимчивый, инициативный черносошный крестьянин Парфен Максимович Клокотов[145], однако Л.Н. Хрушкая уточняет, что в 1711 г. вышеназванные деятели старообрядчества проживали в ските по р. Оме, и оттуда жителем старообрядческой пустыни на Великих лугах Марком Ляпуновым были приглашены на Пижму. Старцу Феофану – постриженнику Соловецкого монастыря – было предложено стать наставником их скита, в который он пришел со своим духовным чадом Парфеном Клокотовым и в течении пяти лет возглавлял деятельность великопоженских скитников. После его смерти, ориентировочно в период 1716-1718 гг., скит возглавил Иван Анкиндинов, приехавший на похороны старца в числе других представителей Выга, и уже в 1717-18 гг. совершал крещения в ските[146]. Таким образом, уточнена и начальная дата деятельности Анкиндинова на Пижме, начавшаяся не в 1733 г., а примерно на 15 лет раньше. Ф.М. Истомин пишет: «Приехав на Пижму, он установил связь с Даниловской Заонежской Выгорецкой обителью, положив здесь,

[144] *Хрушкая Л.Н.* Из истории миссионерской и промысловой деятельности выговцев в Архангельской губерни // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2014. Т. 1. С. 117.
[145] *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960. с. 16.
[146] Там же.

таким образом, прочное основание Даниловскому толку»[147]. При Иване Анкиндиновиче число «ревнителей старины» в монастыре неуклонно росло. Уже в 1740-е гг. в Великопоженском ските проживало около сотни человек, пришедших с Мезени, Пинеги, Кевролы, Двинского и Сольвычегодского уездов, Карельского Беломорья, Ростова[148].

На момент прихода на Пижму Ивану Анкиндиновичу было около 70 лет (по данным В.И. Малышева, он родился приблизительно в 1650-е гг.), при этом он был достаточно крепким человеком, совершавшим поездки на Выг, где принимал участие в обсуждении «Поморских ответов» и других важнейших постановлений[149]. При нем П. Клокотов официально становится стряпчим, заведует хозяйственными делами скита, осуществляет связь с Выголексинским общежительством и миром. В.И. Малышев, основываясь на деловой переписке насельников монастыря, называет Клокотова наставником, не указывая при этом в какие годы его деятельности; в отчете карательной экспедиции 1743 г., побывавшей на Пижме, Клокотов также называется наставником[150]. Известно, что Парфен Максимович основал несколько келий, одна из которых находилась на р. Колве (приток р. Уса), где впоследствии (1743 г.) «ревнитель старины» и был арестован, направлен в Холмогоры, спустя некоторое время бежал, дальнейшая жизнь Парфена Максимовича документально не подтверждена[151].

Наставники Выголексинского общежительства окормляли насельников скитов по Мезени, Пижме, Цильме и Печоре, об их частых приездах в эти места указывает доношение в канцелярию Московского Синодального правления: «На Мезени и в Пустозерске многие люди развращены от церкве в раскол, а паче в крестном сложении упрямствуют, а оная прелесть размножена в тех местах от выгорецких общежителей

---

[147] *Истомин Ф. М.* О религиозном состоянии обитателей русской Низовой Печоры. Из путевых наблюдений по Печорскому краю летом 1890 г. СПб., 1891. С. 2.
[148] *Сапожников Д.И.* Самосожжение в русском расколе. М., 1891. С. 100.
[149] *Хрушкая Л.Н.* Из истории миссионерской и промысловой деятельности выговцев… с. 120.
[150] ЦГИА. Ф. 796. Оп. 28. Д. 79. Л. 48.
[151] ЦГИА. Ф. 796. Оп. 28. Д. 79. Л. 48; *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники… с. 174.

Данилова согласия, которые почасту в тех местах бывают, а инде и довольное время живут»[152]. Распространению староверия способствовала и промысловая деятельность выговцев, на законных основаниях владевших землями по Печоре «от Усцелемской слободки за четыреста верст близ Чердынского уезда в верх по Печоре реки на западной стороне берега до Красной реки и меж теми урочища в Печере реки рыбных ловель в тонях повыше Усы реки и в прилуке против Канина Носа»[153]. Поскольку выговским промысловикам было предписано «держаться устава», то для печорского населения их благочестивая жизнь являлась примером, что бесспорно способствовало распространению поморского Даниловского учения. О постоянных контактах великопоженцев с выговцами свидетельствует переписка в письмах, в которых пижемцы спрашивали советы по различным духовным и жизненным вопросам[154], а связь между представителями скитов обеспечивала главенствующее положение пижемцев среди старообрядцев, не только проживавших в селениях Усть-Цилемской волости, но и за ее пределами.

Организационно Великопоженский скит представлял самоуправляемую крестьянскую общину с выборным началом и монастырским уставом: «Это был “справный” старообрядческий центр, состоявший из часовни, трапезной, пристроенных мужского и женского жилых помещений, хозяйственных построек»[155]. Жизнь скитников основывалась на строгих христианских правилах Кормчей книги, и «поучениях», созданных выгорецкими старцами. Вводимые староверами регламентации касались не только религиозной, но и социальной-бытовой сферы их жизнедеятельности. В сохранившихся рукописных памятниках говорится о соблюдении безбрачия в Великопоженском монастыре, как это было принято некоторыми беспоповскими течениями старообрядцев.

---

[152] Описание документов и дел Святого Правительственного Синода. СПб., 1878. С. 457.
[153] *Хрушкая Л.Н.* Из истории миссионерской и промысловой деятельности выговцев… с. 114.
[154] *Малышев В.И.* Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII-XIX вв. // ТОДРЛ. Т. 18. С.442-457.
[155] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 62.

Великопоженский скит был, прежде всего, духовным центром, жизнь его молитвенников была подчинена интересам укоренения древлеправославия в печорском крае и приумножению религиозных традиций. Наставники скита оказали глубокое влияние на староверов средней и верхней Печоры, верховьев Колвы, куда регулярно выезжали с миссионерскими целями. Г.Н. Чагин, исследовавший историю староверия в Волго-Камье, пишет: «Становление старообрядческих центоров верхней Колвы и Печоры происходило под непосредственым влиянием Великопоженского скита. <…> Духовные связи населения Колвы с Великопоженским скитом нашли отражение в преданиях жителей древнего чердынского села Искор. Из документальных источников 1830-х гг. известно, что маршрут старцев Великопоженского скита в Сибирь проходил по верхней Печоре и Колве с обязательной остановкой в деревне Нюзим»[156]. В 1820-х гг. староверы севера Чердынского уезда были приписаны к Корепинскому православному приходу, однако православный приход начал терять значение, как только на верхней Печоре и Колве появились старцы из Великопоженского общежительства, добивавшиеся возвращения населения к старой вере. Одним из известных проповедников был Стефан Пыстин, направленный в эти места великопоженскими старцами, за активную деятельность названнный преследователями староверия «душевным волком». В заведенном на него деле говорится, что «отступление их (староверов, обращенных в православие – *Т.Д.*) началось со времени появления “душевного волка”, совратителя православных в душегубный раскол»[157]. За проповедником была организована слежка, он был арестован и умер в 1840 г. в Усть-Сысольской тюрьме.

Великопоженские наставники также поддерживали отношения со староверами, проживавшими в кельях, расположенных по Мезенской

[156] *Чагин Г.Н.* Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX-XX вв. // Уральский сборник. История.культура.религия. Вып. 2. К 25-летию Уральской археографической экспедиции. Екатеринбург, 1998. С. 259.
[157] *Чагин Г.Н.* Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры… с. 259-260.

Пижме: снабжали единомышленников продовольствием, литературой, духовной утварью[158]; поддерживали связь и с удорскими коми-староверами[159].

По типу выговских школ в Великопоженском ските была открыта школа – «грамотница», где, предположительно, изучались риторика, грамматика, диалектика и другие дисциплины[160]. Здесь обучали крестьян служебным уставам, древнему знаменному распеву, прочему требоисправлению. После упразднения скита обучение грамоте населения проводилось в домах и, как утверждают пижемские староверы, основывалось на монастырских традициях и понятии «греха», закрепленного в Псалтыри: молодежи внушали правила *протяга* и *гласа* как правильного чтения/исполнения церковной прогласицы, важных для духовного благочестия; их незнание (неумение) считались «грехом». Эти требования предъявлялись и староверам, проживавшим в других селениях Усть-Цилемской волости[161]. В конце XIX – первой трети XX вв. детей обучали чтению по Псалтыри[162], и в конце книг многие устьцилёмы оставляли для потомков надписи-напутствия. Так, на Псалтыри, принадлежавшей И.И. Бабиковой, сохранилась надпись следующего содержания: «Кто в науках прилежно учится, тот проживет как человек и безмятежно окончает. А ленивый носит знак со скотом равен творений, между людьми слывет дурак»[163].

В ските была основана знаменитая на всю печорскую округу мастерская по переписыванию книг: здесь трудились талантливые переписчики и редакторы древнерусских повестей, переплетчики,

[158] Парамонова Т. Б. Бегство на Великие Пожни… с. 49.
[159] *Чувьюров А. А.* Традиции и новации семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998. С.22-45.
[160] *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники … с. 11.
[161] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л.36.
[162] Верхнекамские староверы также обучали грамоте по Псалтыри. (см.: *Литвинова Н.В.* Возможности отражения традиционой культуры старообрядцев в музеях Верхокамья // Мир старообрядчества. Т. 5. М., 1999. С. 202.
[163] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 17.

художники[164]. Писцами был выработан свой особый почерк, так называемый «печорский полуустав», образцом для которого послужил поморский полуустав[165]. Особенность пижемского книжного центра, а в последствии и усть-цилемского в целом состояла в том, что в крестьянском скриптории занимались не только перепиской книг, но и переработкой известных литературных сочинений, в которые привносились интерпретации, навеянные местной тематикой. Как пишет В.И. Малышев, «Ведя схоластические споры о правдивости своих обрядов, усть-цилемцы, однако, не теряли интереса к окружающему их миру. <…> Здесь читались и переписывались западноевропейские переводные сборники, имели хождение лубочные картинки, нередко светского, бытового содержания. Некоторые местные книжники XVIII-XIX вв., по-видимому, не чуждались русской «мирской» литературы того времени. И сейчас в усть-цилемских селах и деревнях можно увидеть старые издания сочинений Новикова, Державина, Пушкина, Кольцова и других русских писателей двух прошлых веков. Записи на этих книгах показывают, что они ранее входили в состав старых местных книжных собраний»[166]; «В деревнях Верховской и Скитской попадались сочинения Екатерины II, к которой предки современных пижемцев, повидимому, благоволили за дарование скиту кое-каких прав <…> еще в начале XX века пижемцы бережно хранили у себя ее подлинные грамоты, адресованные скитянам»[167].

До середины XX в. стариками-грамотеями сохранялось мастерство переписывания книг, полученное в «монастырках» от выходцев скита, а позднее от пижемских мастеров д. Скитской (расположенной на месте Великопоженского общежительства)[168]. Заметим, что на Нижней Печоре перепиской занимались только мужчины. В.И. Малышев отмечает:

---

[164] *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники … с. 10; *Власов А. Н.* Старообрядческая книжность // Атлас Республики Коми. М., 2001. С. 348.
[165] *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники … с. 10
[166] *Малышев В.И.* Усть-Цилемские рукописи XVII- XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 563-564.
[167] *Малышев В.И.* Пижемская рукописная старина… с. 468.
[168] *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники … с. 10-11.

«Копирование рукописей считалось сугубо мужской профессией, в противоположность Карельскому поморью (Выгу), где преобладал в переписке женский труд. Покойный А.О. Осташов на мой вопрос, почему на Пижме женщины не занимались списыванием рукописных книг, ответил: “Не бабье это дело”»[169]. В одном из отчетов о поездке на Печору В.И. Малышев писал: «Перепиской рукописных книг на Пижме занимались вплоть до нашего времени. Еще совсем недавно были живы люди, основной профессией которых было писание книг»[170]. Вместе с тем нередки были случаи, когда перепиской занимались и крестьяне, занимавшиеся сельскохозяйственным трудом, примером тому является свидетельство Т.М. Мяндина: «Я писал на колени, перо тетерева или глухаря, линевал на деревянной доски – на клею натянуты нитки рядами; страницы я писал болше малы – книги каноны разны, учебны азбуки не постоянно писал, а занимался сельским хозяйством»[171].

Лишь в 1960-е гг. женщины, возглавившие общины, начали переписывать небольшие по объему тексты, большей частью служебные, поскольку, по их объяснению, «*все необходимые книги вывезены из района учеными*»[172]. Зато трансляторами устной прозы, представленной пересказами различных литературных сюжетов (библейских, житийных, апокрифических, эсхатологических) являлись и являются в основном женщины. Т.Ф. Волкова, занимающаяся изучением книжной культуры Усть-Цильмы и выявлением устных текстов, выделила три группы рассказов, сюжеты которых свидетельствуют о взаимодействии, взаимопроникновении двух традиций – письменной (книжной) и устно-поэтической, народной: первую группу составляют тексты с интерпретацией известных библейских сюжетов; вторую группу рассказов составляют сюжеты, связанные с историей старообрядческого движения и судьбой первых его вождей и гонителей;

[169] *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники … с. 18.
[170] *Малышев В.И.* Пижемская рукописная старина… с. 468.
[171] *Маркелов Г.В.* Письма усть-цилемских крестьян В.И. Малышеву //Вторые Мяндинские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Сыктывкар, 2011. С. 82.
[172] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 2327. Л. 17.

третья группа – тексты, объединенные эсхатологической тематикой[173]. В рассказах известные книжно-рукописные истории получают оригинальные трактовки, раскрывающие представления усть-цилемских крестьян об историческом прошлом и понимание ими некоторых догматических положений.

В ските имелась своя библиотека (*книжница*), которая пополнялась за счет поступлений из разных уголков России: Выга, Москвы, Рязани, Суздаля и др., о чем поведали крестьянские пометы на полях книг[174]. Интереснейшие сведения были получены от С.Н. Антонова – в прошлом владельца десятков древних рукописей, хранившего также списки книг скитской библиотеки с указанием их стоимости: известно, что в 1854 г. на покупку книг было затрачено 848 рублей[175]. Т.Ф. Волкова, создавшая базу данных о скитских сборниках и деловых бумагах, насчитывающих свыше 200 документов, свидетельствует о 73 рукописях и пяти старопечатных книгах и это далеко не полный список[176]. В их число входят сборники с повестями и выписками из поучений: «Повесть о Никодиме типикарисе, Житие св. великомученицы Екатерины, Повесть о Петре и Февронии Муромских, а также большое количество выписок из сочинений Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Анастасия Синаита, Никона Черногрца и Василия Великого, поучение св. Илариона о пользе души в неделю мясопустную» и др.[177] В скитской *книжнице* имелись сборники с сочинениями известнейшего старообрядческого писателя Аввакума и других писателей-старообрядцев первого периода реформы церкви, в частности, их писания о партиархе Никоне: «Повесть о Никоне и змее»,

---

[173] *Волкова Т. Ф.* Литературные и исторические сюжеты в устной интерпритации печорских крестьян // Старообрядчество: история, культура, современность / Отв. Ред. В. И. Осипов, Е. И. Соколова. М. 2000. С. 303-309.

[174] *Волкова Т. Ф.* Книги из церковных и монастырских собраний в составе печорской общинной крестьянской библиотеки // Уральский сборник. История. Культура. Религия / Отв. ред. И. В. Починская. Екатеринбург, 1999. С. 68-81.

[175] *Маркелов Г.В.* Письма усть-цилемских крестьян… с. 84.

[176] *Волкова Т.Ф.* Рукописи печорского бытования, связанные с Великопоженским скитом //История формирования и развития Великопоженского общежительства. Замежная, 2013. С. 31.

[177] *Волкова Т.Ф.* Рукописи печорского бытования… с. 33-34.

«Сказание о Никоне и видение Дмитрия воложанина»; произведения выговских писателей: «Житие основателя Выголексинского общежительства Корнилия Выговского», «Исповедь» историка Выговской пустыни Ивана Филиппова, «Плачь о киновиарсе Данииле» и др.; рукописи, созданные в жанре «видений», направленных против учения филипповцев: «О явлении Исаакия со Златоустом Кириаку…», «О явлении Захария Иоанну, выговскому общежителю», «О видении Димитрия, Выговския обители стража» и др.[178] Произведения переписывали, пересылали в другие старобрядческие центры, обменивали на другие сборники и книги. В.И. Малышев свидетельствует о публицистических сочинениях, написанных в Великопоженском ските, одно из них полемическое ответное писание по обрядовым и догматическим вопросам великопоженского наставника Тимофея Ивановича обращено верхнепечорским староверам-скрытникам[179]. Т.Ф. Волкова отмечает, что в XIX в. в разгоревшейся полемике между поморцами и скрытниками активную роль играли усть-цилемские староверы[180].

Общение пижемских просветителей и наставников с верхнепечорскими староверами продолжилось и после закрытия Великопоженского скита, в частности, об этом сообщал Ю.В. Гагарин, записавший на верхней Печоре в середине XX в. уточняющие сведения от крестьян: «после разорения в 1743 г. скита приехали несколько великопоженцев, которые привезли с собою по семь пудов книг»[181].

О бытовании живописной традиции в Великопоженском ските не только в виде переписывания и оформления книг, но и в виде искусства изготовления нравоучительного рисованного лубка, тесно связанного с

[178] *Волкова Т.Ф.* Рукописи печорского бытования… с. 34-35.
[179] *Малышев В.И.* Усть-Цилемские рукописи XVII- XIX вв. … с. 587.
[180] *Волкова Т.Ф*. К вопросу о контактах старообрядцев Низовой Печоры и Чердынского края //Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. С. 223.
[181] *Гагарин Ю.В.* Распад печорского старообрядчества // Социалистические преобразования в Коми АССР. Сыктывкар, 1965. С. 143.

иконописанием известно благодаря сохранившимся настенным листам[182]. Пижемские девицы, подражая работам лексинских «писиц», рисовали настенные листы духовного и светского содержания. Одна такая картина – изображение внешнего вида Великопоженского общежительства хранится в Государственном литературном музее[183]. Благодаря В.И. Малышеву стали известны имена авторов миниатюр и настенных листов, продолживших изобразительную традицию на Пижме во второй половине XIX – начале XX в. – это наставники Кирилл Кирикович Чуркин из с. Замежное и Федор Иванович Вокуев из д. Рощинский Ручей[184].

Небезосновательно и предположение искусствоведов о происхождении пижемской росписи, связывавшейся с деятельностью переписчиков-оформителей рукописей, трудившихся в монастыре[185]. О.Н. Шелепеева пишет: «Пижемская роспись – это по существу часть графической культуры рукописной книги. <…> если переписывалась богослужебная книга, то копировались заставки первоисточника (чаще всего это поморский орнамент), но если составлялся сборник для чтения, писец позволял себе применять и свои композиции, порой незамысловатые, порой искусные, но неизменно несущие отголоски пижемской орнаментики»[186]. Обращает на себя внимание технологический прием выполнения росписи – перьевой, включая заливку цветом не практикуемый в других местностях[187], а также называние пижемскими мастерами способа нанесения рисунка на дерево – *писать узоры*, вместо общеупотребительного раскрашивать; орнамент же и в настоящее время в усть-цилемских селениях называется *писки* или *писаны узоры*. Круг изделий с пижемской росписью был необычайно широк,

---

[182] Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники ... С. 10; Иткина Е.И. Русский рисованный лубок конца XVIII- начала XX века из собрания Государственного исторического музея, Москва. Москва. 1992. С. 7.
[183] Там же.
[184] *Малышев В.И.* Усть-Цилемские рукописные сборники … с. 16.
[185] *Тарановская Н.В.* Мастера народной росписи по дереву на Печоре. Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975. С. 353.
[186] *Шелепеева О.Н.* Пижемская роспись: проблемы обучения // Вторые Мяндинские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Сыктывкар, 2011. С. 326.
[187] *Шелепеева О.Н.* Пижемская роспись… с. 327.

охватывал бытовые предметы, орудия охоты и труда, средства передвижения, игрушки. Самые ранние из имеющихся датированных предметов относятся к 1814 г.[188] Изготовление деревянных ложек с нанесением традиционой росписи является одним из промыслов сельских мастеров настоящего времени.

Характерной особенностью пижемских рисовальщиков было также включение надписей в композиционную схему росписи, выполнявшейся в стилистике каллиграфического письма печорских писцов. Например, оставлялись надписи следующего содержания: на ложке – «Кого люблю, тому ложечку дарю»; на ложе ружья – «1915 года 25 апреля сию ложь делал ткальскому оружью Осип Сергеевъ Аншуковъ оружье бери говори благослови поди помушлить куниц черных лисиц»[189]. Таким образом, можно говорить еще об одном направлении в деятельности пижемского религиозно-культурного центра – активном развитии промыслов.

Версия о существовании иконописания в духовном центре пижемского старообрядчества имеет давнее происхождение. К числу упоминаний об этом относится статья Т.Б. Парамоновой, в которой сообщается, что Великопоженский скит снабжал иконами своего изготовления окрестные скиты[190]. Гипотеза о существовании иконописания в Великопоженском ските в середине XIX в. получила подтверждение благодаря обнаруженному Е.Г. Меньшаковой архивному источнику: «В 1857 году через несколько лет после официального закрытия общежительства, жители его (“до 20 молодых и старых женщин и несколько мущин”) занимались “писанием икон” и “под видом торговли развозили их” с письмами к благотворителям в Москву и Санкт-Петербург и другие города»[191]. В «Словаре русских иконописцев» упоминается иконописец Усть-Цилемской слободки Дуркин Стахей Устинов:

---

[188] *Земцова И.В.* Орнаментальные мотивы Пижемской (Печорской) росписи и их композиционное построение // Традиционная культура Усть-Цильмы. Усть-Цильма, 2005. С. 39.
[189] *Земцова И.В.* Орнаментальные мотивы… с. 44.
[190] *Парамонова Т.Б.* Бегство на Великие Пожни… с. 49.
[191] Меньшакова Е.Г. Иконописцы храмов Пустозерска и волости в XVIII- начале XX веков // Пустозерск – первый русский город за Полярным кругом: Материалы Пятых Аввакумовских чтений, 23-25 сентября 2011 г. Нарьян-Мар, 2012. С. 91.

«…токмо в Усцелемской слободки крестьянин Стахей Устинов сын Дуркин в прежние годы святые иконы писал, а ныне за старостью и за слепостью очей своих иконы не пишет”»[192]. Развитию живописной традиции на Пижме способствовали уникальные природные условия этой территории – наличие здесь месторождений природных охр и цветных глин, издавна использовавшихся местными жителями для украшения бытовых предметов и мебели.

В 2010 г. Ю.И. Афанасьев и А.В. Афанасьев, обследовавшие усть-цилемские селения, выявили и описали отличительные признаки группы иконописных памятников, предположительно, происходящих из Пижмы, названной ими «великопоженской иконой» – по предполагаемому месту их создания – в Великопоженском ските[193]. Для исследований авторами гипотезы были взяты образцы местных охр и пигментов в районе д. Скитская на р. Пижме, а также красочных пигментов с группы «великопоженских икон». В результате проведенной сотрудниками Российского НИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева В.Н. Ярош и Л.О. Магазиной экспертизы в пробах было выявлено содержание общих примесей, характерных для пород Тимано-Печорского кряжа, прежде всего, никеля, который отсутствует в составе пигментов на взятой для сопоставления иконе выговского происхождения[194]. Описания живописных икон из музейных и частных собраний свидетельствуют о бытовании в Великопоженском ските и усть-цилемских селах и деревнях ряда памятнкиков написанных в выговских традициях, а также единичные иконы представлены иконописными центрами Архангельской и Вологодской губерний, Москвы, Верхнего Поволжья, Владимирских сел[195]. Н.Е. Плаксина

[192] Словарь русских иконописцев // http://bestobshenie.su/icon/a/index.shtml

[193] Афанасьев Ю.И. Великопоженская икона // Вторые Мяндинские чтения: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Т. 1. Сыктывкар. 2011. С. 315-317.

[194] Афанасьев Ю., Афанасьев А. Краски великопоженских икон // Антиквариат: предметы искусства и коллекционирования. 2012. № 5 (96). С. 4-10.

[195] *Плаксина Н.Е.* 1. Памятники старообрядческой иконописи Усть-Цильмы в музейных собраниях Республики Коми // Вторые Мяндинские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции в 2х томах. Т.1. Сыктывкар, 2011, с. 308-315; 2. Выговская традиция в

пишет, что развитию иконописания на Пижме в середине-второй половине XIX в. должно было способствовать закрытие Выго-Лексинского общежительства, в результате которого «гонениями староверов с середины XIX в. усилилось отходничество, многие мастера устремились за пределы Олонецкой губернии. Отдаленная и труднодоступная Пижма, крайне редко посещаемая представителями властей, должна была привлечь относительным спокойствием и наличием стабильного спроса на иконы со стороны верного древлеправославию населения Усть-Цильмы и ее окрестностей»[196]. По ее мнению ряд выявленных в Усть-Цилемском районе икон «условно датируемых серединой-второй половиной XIX в., скорее всего, были созданы на Пижме»[197]. Исследования в настоящее время продолжаются, но несомненно то, что в ските осуществлялось поновление икон.

Особая группа памятников представлена резными иконами, создававшимися уже после 1825 г. в возрожденной после пожара Великопоженской обители[198]. В 2012 г. в процессе экспедиционных исследований, проводившихся в Усть-Цилемском районе, были выявлены резные иконы – резные доски и кресты с изображением Голгофы, представленные единично. Сопоставление этой группы памятников говорит об их безусловном своеобразии и возможном «великопоженском» происхождении. Доминирующий в окраске резных досок красно-оранжевый цвет часто встречается в украшении предметов бытового назначения, происходящих с Пижмы (ложки, ружейные ложи и пр.). Такой же цвет присутствует в составе красочных палитр пижемских мастеров-ложечников, экспонируемых в Усть-Цилемском Историко-мемориальном музее А.В. Журавского (Усть-Цильма) и его филиале Пижемском историко-этнографическом музее. По сведениям заведующей Пижемским музеем Л.Г. Бобрецовой, оранжевая краска делалась на основе природных красных и

старобрядческой иконе нижней Печоры (по материалам полевых исследований 2012 г.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2014. С. 363.

[196] *Плаксина Н.Е.* Выговская традиция в старобрядческой иконе… с. 369.

[197] *Плаксина Н.Е.* Выговская традиция в старобрядческой иконе… с. 369.

[198] *Гагарин Ю.В.* Старообрядцы… с. 18-19.

оранжевых охр, месторождения которых находятся в местечке Красный ручей на горе Кокур в 2 км от д. Скитская. В связи с этим есть весомые основания полагать, что резные доски и кресты могли изготавливать в Великопоженском ските.

В настоящее время не установлено назначение резных памятников. В севернорусской традиции бассейнов рек Мезени, Пинеги, Выга подобные иконы изготавливались для намогильных строений (столбов). Подобные иконы делали и в коми старообрядческих общинах, где резная традиция изготовления сохранялась еще в 20-х гг. XX в.[199] Такие иконы коми староверы также использовали как намогильные, а на Нижней Печоре они выполняли иную функцию, пока до конца не выясненную, но не связывавшуюся с их установкой на намогильных памятниках. В традиции устьцилёмов в погребальный крест (столб) врезали небольшую меднолитую икону: для женщин – Богородичной тематики, для мужчин – с образами святых, или нательный крест. Мной не зафиксировано ни одного случая установки резных досок на кладбище. В настоящее время их помещают на домашних божницах, одна такая «икона» имеется и в собрании старообрядческой общины с. Усть-Цильма; в новом старообрядческом храме по ее подобию в 2011 г. оформлен резной аналой, являющийся еще одним вариантом применения иконографической резьбы (прил.1: 1).

В истории Великопоженского скита рубежом его деятельности является самосожжение насельников, произошедшее седьмого декабря 1743г.[200] В литературе самосожжение рассматривается как радикальная форма протеста старообрядцев на гонения, и как неотъемлемая часть их идеологии[201]. Несмотря на то, что в православии самоубийство крайне осуждалось и рассматривалось тягчайшим грехом, староверы, лишая себя

[199] *Шарапов В. Э.* Резные иконы // Атлас Республики Коми. М., 2001. С.207.
[200] *Истомин Ф. М.* О религиозном состоянии… с.5.
[201] *Шашков А. Т.* Самосожжения как форма социального протеста крестьян-старообрядцев Урала и Сибири в конце XVII – начале XVIII в. // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в станах Европы, Азии и Америки… С. 296 – 297; *Пулькин М. В.* Обряд самосожжения у старообрядцев Карелии в XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность / Отв. ред. В. И. Осипов. М., 1998. С. 112.

жизни не использовали этот термин, заменяя его «мученичеством». Смысл «мученической смерти» заключался в возможности соблюсти веру, праведную (спасительную) жизнь и избежать соприкосновения с «антихристовым» миром. Старообрядческие лидеры не были единодушны в вопросе принятия самосожжений как способа очищения от соприкосновения с еретиками. В поддержку «гарей» высказывались выговские наставники, рассматривавшие самосожжение не только как «возможную, но и необходимую меру, противопоставленная “окаянному животу”, т.е. неправедной жизни в “мире антихриста”"»[202]. Протопоп Аввакум стал одним из первых проповедником массовых суицидов. В «Послании к некоему Сергию» он писал: «Наипаче же в нынешнее время в нашей России сами в огонь идут от скорби великия, ревнуя по благочестии, яко и древле апостоли: не жалеют себя, но Христа ради и Богородицы в смерть идут». Протопоп советовал Сергию: «Что ты задумался? Не задумывайся, не размышляй много, пойди в огонь, – Бог благословит. Добро те зделали, кои в огонь забежали... Вечная им память»[203]. Идею Аввакума о праведности самосожжений поддержали и некоторые его ученики, но увидев на практике ужасные крайности, впоследствии стали решительными противниками такого изуверства[204]. Между тем, староверы осознанно шли на смерть, предпочитая оставаться верными апостольским правилам, ставя их выше собственной жизни, совершая самопожертвование. Только в 1675-1695 годы было зарегистрировано 37 «гарей», в которых погибли не менее 20000 человек.

Н.Е. Ончуков, ссылаясь на приобретенную им «Старообрядческую рукопись о самосожженцах в Печорско-Мезенском крае», сообщает о трагедии на Пижме: по доносу черносошного крестьянина Окладниковой

---

[202] *Пулькин М.В.* Самосожжения старообрядцев в XVIII веке по материалам европейского Севера России // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 106.
[203] *Авадяева Е, Зданович Л.* Сто великих казней. М., 2004. С. 249.
[204] *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. http://www.sedmitza.ru/text/439457.html

слободы Артемия Ванюкова[205], обиженного мезенским воеводой, о ските стало известно архиепископу Варсанофию, который отправил на Пижму карательный отряд из 55 солдат во главе с майором Ильищевым и прапорщиком Бородиным с целью закрытия монастыря. В компании принимали участие и представители духовенства. Согласно инструкции Губернской канцелярии, «путешествие следовало держать в тайне», по прибытии в селение необходимо было всех жителей «переписать» и «составить опись их имений». Экспедиции предлагалось всех пойманных раскольников в колодках «чтоб утечки не чинили» под конвоем отправлять в Архангельск, а скитские строения под расписку препоручить охранять близ живущим местным жителям, либо сжечь[206]. Между тем информация о приближении солдат распространилась быстрее их прихода, часть насельников покинула кельи и ушла в леса, остальные заперлись в часовне и ожидали прихода отряда. В отчетном докладе экспедиции сообщалось: «И по тому своему злонравию, оного декабря 7 числа в половине дня, в той часовне зажегшись собою, згорели всего мужеска и женска пола с малолетними детьми 75 человек. А как зажглись, то великий учинился меж има крык и визг».[207] С.В. Максимов, ссылаясь на печорских авторов, пишет: «Скитники сожгося, и загорелся храмина, и бысть шум пламенной яко гром и пламень огненной в мгновенье ока охвати всю храмину, и тако сгоревший Иоанн Анкиндинович скончался огнём и с ним обоего пола мужского и женского числом 86 душ месяца декабря, в 7 день.[208] В разных источниках количество погибших людей варьируется от 75 до 86 человек. В настоящее время

[205] Артемй Ванюков являлся осведомителем по раскольничьим делам, чем вызывал возмущение среди крестьянства, нередко сопровождавшегося побоями: «В мае 1743 года в Мезенской канцелярии земский того года бурмистр Яков Фокин, из крестьян Кузнецкой слободки, бил Ванюкова ботагой за вопрос, где погребена мать Фокина и за то, что Ванюков доносит архиепископу о раскольниках. Фокин и других подучал бить Ванюкова и по его напущению Ванюков был избит смертельным боем в доме Саввы Шаршавина архангельцом Иваном Трапезниковым, о чем потерпевший подал челобитную в Мезенскую Канцелярию, но эта челобитная бурмистром не была принята». См. об этом: ЦГИА. Ф. 796. Оп. 28. Д. 79. Л. 47.
[206] ЦГИА. Ф. 796. Оп. 28. Д. 79. Л. 48.
[207] *Гагарин Ю.В.* Старообрядцы… с. 18.
[208] Рассказы из истории старообрядчества по раскольничьим рукописям, переданные С.В.Максимовым. СПб., 1861. С.162.

уточнены некоторые имена сгоревших – это были выходцы из Двинского, Кеврольского (Перемская вол., Марьегорская вол.,), Кольского, Сольвычегодского, Мезенского (Козьмогородская вол., Ланпоженскаая вол., Койнасская вол., Кимженская вол., Вожгорская вол.,) уездов; Пинеги; Усть-Цилемской слободки[209]. Имена страдальцев за веру вырезаны на деревянном щите в часовне в д. Скитская, расположенной на месте скита и скитских построек. В список также включены христиане, погибшие в более поздние годы гонений после закрытия скита, общее число которых составляет 110 человек[210]. Протопоп Аввакум «страдальцев за веру» ставит в один ряд со святыми: «С мученики в чин, со апостолы в полк, со святыми в лик, победный венец, сообщник Христу, Святей Троице престолу предстоя со ангелы и архангелы и со всеми бесплотными, с предивными роды вчинен»[211]. Мучеников-самосожигателей на вселенских панихидах поминают в числе первых. Катастрофа 1743 года не прекратила деятельности Великопоженского общежительства. Известие о «страдальцах за веру» привлекло к нему ещё больше внимания как со стороны местного старообрядчества, так и других местностей и вскоре скит был заново отстроен.

Скит был местом поломничества для староверов, и цели прихода на Пижму были разные. У великопоженских наставников обучались церковной грамоте, приобретали книги, церковную утварь. Т.Ф. Волкова пишет: «Поскольку в Великопженском общежительстве существовала книгописная мастерская и были специалисты по реставрации и переплету рукописей, верхнепечорские старообрядцы, по-видимому, постоянно пользовались услугами пижемских книжников, когда надо было подремонтировать

[209] *Вокуева Т.Д.* Жители Великопоженского скита «огнем скончавшиеся» в 1743 г. // Вторые Мяндинские чтения. Материалы Всероссйской научно-практической конференции. Т. 1. 2011. С. 233-242.
[210] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп.2. Д. 568. Л.22.
[211] Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 166.

ветхую книгу[212]. В скит приходили поклониться и совершить панихидные поминовения по наставникам и трудникам общежительства, обетное моление «по приневолившему» их случаю, заказывали молебны о здравии и «на всякую потребу», некоторые староверы приезжали и оставляли вклады на вечное поминание своих родов. В монастырском синодике, последним держателем которого был С.Н. Антонов (1892-1985), перечисляются «Омелины», «Антоновы», «Михеевы с Мизени», «род Савичевых на Печоре», «на Щугоре род Ивана Елисеева» и др.[213] В первой трети XIX в. пожертвования паломников, проживавших на территории Усть-Цилемской волости и за ее пределами, были включены в доход скита[214].

Ф.М. Истоминым на Пижме были записаны от крестьян предания о святости самосожженцев, которые были «впоследствии найдены в земле нетленными»[215]. О трагическом самосожжении сложено множество преданий и легенд, смешанных с историческими фактами, которые устьцилёмы передают из поколения в поколение. Легенды раскрывают особенность религиозного сознания староверов, по которому смерть скитников – «святая кончина» – оценивается как подвиг. После возобновления деятельности скита место его расположения обрело еще и статус святого, куда съезжались староверы из разных местностей с разными целями: почтить память «в огне сожженных», помолиться по обету, оставить поминальные списки и пожертвования. Как и повсеместно в старообрядческих местностях могилы мучеников-самосожигателей становилсь местом почитания[216].

На месте сгоревшего скита в память о погибших в огне была построена небольшая часовня, под которой покоились останки самосожженцев; в 1890 г. часовня была «подновленная, с одним маленьким

[212] *Волкова Т.Ф.* К вопросу о культурных контактах старообрядцев низовой Печоры и Чердынского края // Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь. 2001. С. 224-225.
[213] НА КНЦ УрО РАН Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 65.
[214] Там же.
[215] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет…с. 446.
[216] *Юхменко Е.М.* Выговская пустынь… с. 192-226.

окошечком, да образком с пеленой и горящей восковой свечой»[217]. По преданию, в конце XIX в. часовня сгорела из-за неосторожного обращения с печкой старца-наставника Ефтифея Матвеевича Михеева[218]. Впоследствии деревенские жители часть земли с места расположения часовни перенесли на деревенское кладбище и возвели над ней домовину, расположив ее рядом с двумя масивными восьмиконечными крестами, установленными после закрытия скита в XIX в. (прил. 1: 2) Место расположения культовых сооружений обрело статус поклонного, имевшего свою зону влияния – это, прежде всего, пижемские деревни; в д. Скитскую приходили по обету и староверы из других сел и деревень, включая г. Нарьян-Мар, в особенности уроженцы Пижмы, в силу разных обстоятельств разъехавшихся в другие усть-цилемские селения и за пределы Усть-Цилемской волости (позднее района).

Культовые посторойки поклонного места периодически обновляются, добавляются и новые. В начале XX в. на месте скита была возведена часовня, действовавшая до 1927 г. В 1977 г. П.П. Чупрова – уроженка Пижмы, с 1950-х гг. проживавшая в с. Усть-Цильма, по обету возвела молитвенный амбарец, действующий в настоящее время (прил.1: 3). В 1990-х гг. была возведена часовня на сельском кладбище, позднее перенесенная на место скита, а в 2005 г. рядом установлен трехметровый восьмиконечный деревянный резной крест, выполненный местным мастером И. Штинниковым (прил. 1: 4,5). Ежегодно в весенне-летний период к поклонному месту съезжаются староверы и правят службы по усопшим скитникам. Спустя два с половиной столетия факт самосожжения по-прежнему обосновывается пижемскими староверами как «неизбежный спасительный путь»[219]. Совершаемые обрядовые действия в часовне сохраняют память пижемцев и всех жителей Усть-Цилемского района о

[217] *Юхменко Е.М.* Выговская пустынь… с. 192-226.
[218] ПМА. Записано от Антонова А.К., 1909 г.р. в 1989 г. в г. Сыктывкаре.
[219] *Дронова Т.И.* Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX – начало XX вв.). Сыктывкар, 2002. С. 27-28.

самосожжении, произошедшем в их крае и служат важным фактором сплочения группы, поддержания религиозного самосознания.

Народная память запечатлела трагическую страницу из жизни великопоженцев и в названии некоторых природных объектов. В верховьях Пижмы, на живописном берегу возвышается камень под названием *Еленский страж* и рядом течет одноименный ручей, история названия которых по-разному отражена в легендах пижемцев. В с. Замежная записаны два различных сюжета. Первый: «*Когда скитники горели и пыло*[220] *вышло наружу, из монастыря выпрыгнула девица Елена, превратилась в голубицу и упорхнула. Пролетела сколь туды, откуль пришли солдаты и застыла в большущем камне на высоком берегу Пижмы. Так тот камень и зовут Еленским. Все, кто проезжает летом по реке, вспоминают сгоревших. Рядом с ним течет ручей, дек его тоже Еленским называют*»[221]. Второй рассказ приводится жителями Пижмы как достоверный факт, доказывающий новгородское происхождение пижемцев: «*Там* (в Новгороде – *Т.Д.) какой-то богатый хотел взять ее* (Елену – *Т.Д.*) *замуж, а она не захотела, вот и пошла с этими людьми сюда. Дэк вот этот богач послал солдат за ней. Староверы все заперлись в моленной, подожгли себя, но ей все же выпустили. У них подземный ход был выкопан и она по нему ушла к ручью. Выкопала там землянку и жила, молилась, а мужику не сдалась. Так вот и назвали Еленский ручей. Там и камень есть, тоже Еленским зовут*»[222]. Некоторые жители Пижмы, рассказывая историю возникновения камня, поясняли: душу девицы Бог «обернул» птицей и отправил в рай, а тело превратил в камень, как память о сгоревших староверах. Есть и иная версия: «*Скит горел и в окно выпрыгнула девушка Елена. И побежала прочь от этого места. Солдаты догонили ей у ручья. Отрубили голову, тело на клочья разрубили и выбросили в ручей. Девушка была рыжеволосая. С тех пор в ручье с ранней весны до поздней осени*

[220] Пламя.
[221] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 14.
[222] Там же. Л. 42-43.

растет рыжая трава — как память о загубленной душе»[223]. Камень *Еленский страж* и место его расположения по праву можно отнести к числу сакральных объектов Пижмы, основанием чему служит непростое отношение к нему местного населения. О том же говорит и его пограничная функция в верховьях Пижмы: камень как бы разделяет «свою» и «чужую» (антихристову) территории. Для местных промысловиков сакральность *Еленского стража* считается опасной. В прошлом пижемские охотники называли это место «страшным», поскольку ночью здесь, якобы, выходила из-за камня женщина в красном платке и пугала охотников. По уверению других рассказчиков, если вовремя не покинуть берег, то она может увести людей в лес и оставить там навечно. Безусловно, для пижемцев-богомолов природный объект является святыней и одним из мест поклонения, а промысловиками он воспринимается как источник угрозы для тех, кто занимается охотой в этих краях, т.е. табуированным местом. По-видимому, запрет на охоту был продиктован представлениями о святости земли, на которой недопустимы какие-либо профанные (хозяйственные) занятия – охота, собирательство и т.п. (ср. отношение к кладбищам). Не исключено, что версия о негативных проявлениях святыни является отражением маргинальных представлений: запрет на посещение староверами «запредельных» антихристовых земель, поскольку оттуда пришли солдаты с целью уничтожения веры святых отцов; переход символической границы означал сопричастность к антихристову миру. В настоящее время рядом с камнем установлен крест. Проезжающие по реке староверы останавливаются и выходят на берег поклониться «невинно убиенной девице».

Среди местночтимых святых Пижмы особо почитался инок Лаврентий, живший по преданиям в период расцвета деятельности Великопоженского скита. Информанты д. Скитская, сообщая отрывочные сведения о жизни местночтимого святого, свидетельствовали, что *старые люди* (умершие)

[223] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. . 43.

могли бы больше рассказать о нем; они почитали святого и верили в его спасительную силу. Сами же рассказчики сокрушаются, что не будь злополучных советских времен, и они бы больше знали о нем. Немногочисленные сведения следующие: «*Когда уже скит был, пришел старец Лаврентий проситься жить. Гоненья тогда были. Но духовные отцы его почему-то не приняли. Штоли колдуном его считали? Говорят, он людей лечил. Не знаю. Он неподалеку так и жил. А когда он умер, его захоронили через дорогу* (от кладбища – Т.Д.) – *раз уж непривечили его дэк. И в ту же ночь над могилой столбом свет запылал – святой, оказывается, был. И стали к могилке молиться ходить*»[224]. «*Лаврентий святой был. Пошшо-то его не со всеми захоронили, отдельно. Ему молятся, у кого глаза болят. Приходят летом на могилку, собирают ягоды и едят: просят здоровья. <…> Дети некрешшоны умрут – за их молятся Лаврентию*»[225]. Могила местночтимого святого Лаврентия действительно находится на некотором удалении от остальных захоронений. Место погребения его в настоящее время трудно-распознаваемо: земля на могиле осела, намогильный памятник и голбец разрушены, останки их сложены в могильную яму. Само место поросло малиной. Еще в 1970-е гг. к месту захоронения приходили старицы с ослабленным зрением и по традиции молились, собирали ягоды и ели. О чудесах исцеления не удалось зафиксировать рассказов. Информанты полагают, что молитвенник отвернулся от них, поскольку стали его забывать.

Образование святых мест на Пижме отражает процесс складывания культа местных святынь. Представляется, что его основой почитания явилось не только самосожжение великопоженских скитников, но и вся совокупность деятельности насельников скита, ставших для нижнепечорских староверов образцами благочестивого жития. После закрытия монастыря староверы сохраняли память о нем и его жителях, вдохновлявших последователей староверия сохранять староцерковные правила и традиции в их крае, а

[224] ПМА. Записано от П.П. Чупровой 1926 г.р., в 1998 г. в с. Усть-Цильма.
[225] ПМА. Записано от Н.И. Поташовой 1924 г.р. в 2005 г. в д. Скитская.

благодаря коллективным служениям, проводившимся в святом месте, достигалось сплочение старообрядческого населения, сохранялось понимание их причастности к поморскому (даниловскому) беспоповскому направлению, поддерживалось и развивалось религиозное самосознание крестьян.

Следующее испытание пришлось выдержать великопоженцам в 1825 г., когда по вине истопника скит вновь сгорел. На тот момент он состоял из моленной, 17 жилых келий, 9 амбаров, овина. Но скитяне и на этот раз восстановили постройки. На помощь пришли богатые старообрядцы из Усть-Цильмы, Москвы и Новгорода, с которыми великопоженцы поддерживали взаимоотношения. Обустройству скита помогали и жители пижемских деревень. Вскоре на месте пожара была построена моленная с тремя приделами, трапезная, и более 10 келий[226]. Пятиярусный иконостас, представленный ставами местного (10 икон), праздничного (12 икон), деисусного (16 икон), пророческого (14 икон) и праотеческого (14 икон) сводов был выполнен по заказу олонецкими мастерами-иконописцами[227]. В 1831 г. в Великопожне уже проживало 84 человека (35 муж. и 49 жен.)[228].

Первая треть XIX в. была периодом наивысшего расцвета Великопоженского общежительства. Скит продолжал играть значительную роль в деле распространения грамотности, утверждения староцерковной жизни на всей Печоре, Мезени, Верхней Колве. Пижемские наставники вели активную полемическую и просветительскую деятельность, которая не осталась не замеченной архангельским архиереем, внимательно следившим через печорских миссионеров за действиями своих церковных оппонентов. Время заигрывания правительства со старообрядцами прошло, при Николае I, активизировавшим в стране борьбу с расколом, разрешено было опять применять крутые меры к представителям «древлего благочестия». К.Я.

[226] *Гагарин Ю.В.* Старообрядцы… с. 18.
[227] *Плаксина Н.Е.* Иконостас моленной Великопоженского скита: история, реконструкция, происхождение // Рябининские чтения. Материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2015. С. 221-224.
[228] ГААО. Ф. 1. Оп. 4. Т. 5 а. Д. 81. Л. 10.

Кожурин пишет: «Пиком николаевского царствования явилось беспримерное по своему вандализму разорение старообрядческих духовных центров»[229].

В 1838 г. епископ Архангельский и Холмогорский Георгий во время объезда епархии побывал и в Великопоженском ските, где обнаружил незаконно вновь возведенные моленную и кельи и возбудил дело о дознании: «на каком основании и с чьего дозволения скит вновь устроен»[230]. В 1842 г. архангельский архиерей завел переписку с местным губернатором о пресечении «вредоносной» деятельности великопоженцев с предложением «их выдворения с тех мест», тянувшуюся около двух лет, по результатам которой министр государственных имуществ счел нецелесообразным выселение «значительного количества людей в дальний край из мест их родины, с обработанных полей в места, где они на первом шагу найдут одни нужды»[231]. Предписывалось усилить контроль, чтобы «никого в раскол свой не совращали и не склоняли», а опустевшие дома необходимо было ломать и пускать на дрова.

Положение скитников усугубилось после того как в 1843 г. по доношению священника Большеземельского прихода Иннокентия Попова стало известно о лжеуказе, написанном пижемскими наставниками и распространявшими его по всей Печоре, по которому, якобы, государство поддерживает деятельность раскольников, чем привлекали крестьян придерживаться «старых обрядов». Текст «небывалого указа» был отправлен для ознакомления епископу Архангельскому и Холмогорскому Георгию, в пояснительном письме «покорнейшим слугой» выражена просьба «в страх прочим уничтожить бы этот скит, который еще именуется Великопоженским <…> честь имею покорнейше просить Вас учинить распоряжение о пресечении распространяющегося этим образом раскола»[232]. Об этом был извещен и Синод. В 1855 г. в Великопоженском ските проживало 16 человек

[229] *Кожурин К.Я.* Культура русского старообрядчества (XVII-XX вв.). СПб., 2007. С. 32.
[230] ГААО. Ф. 538. Оп. 1. Д. 20. Л. 12 об.
[231] РГИА. Ф. 381. Оп. 1. Д. 23341. Л. 19-23.
[232] ГААО. Ф. 1. Оп. 4. Т. 1. Д. 679. Л. 1-1об.

(пять мужчин и девять женщин) переселившиеся туда из усть-цилемских селений – Усть-Цильмы, дд. Загривочная, Нерицкая; Лебской волости – дд. Белощельская, Засульская, Ценогорская, Новожиловская, Койносская, Лебская»[233]. В архивном деле говорится, что раскольники живут в ските без всяких видов, т.е. незаконно, оплачивают подати с повинностями от скотоводства и хлебопашества, имеют поблизости достаточное количество сенокосных и пашенных земель и частично занимаются рыболовстом и охотой[234]. По архивному документу «Дело о выдаче из Великопоженского раскольнического скита икон и книг в Единоверческую усть-цилемскую церковь, начатого 8 преля 1858 г., законеного 19 декабря 1860 г.» известно, что Великопоженский скит был закрыт[235] в 1857 г[236]; эта же дата называется в «Ведомости об упраздненных скитах в Архангельской губернии»[237]. Таким образом, в диссертационном исследовании уточнена дата закрытия скита. Все имущество его жителей было отобрано в казну; книги, иконы, вся богослужебная утварь – увезены в Усть-Цильму и переданы местным священникам. Позднее скитское церковное имущество послужило основанием для устройства в Усть-Цильме единоверческой церкви. Несмотря на официальное закрытие монастыря, в нем продолжали проживать староверы. Спутя 10 лет в Великопоженском ските насчитывалось пять молитвенников: трое мужчин и две женщины, в 1868 г. численность всего населения составляла 23 человека[238].

Утверждение Великопоженского скита тесно связывалось со староверческой колонизацией северных территорий. В архивных делах хозяйственным занятиям не уделено должного внимания, между тем удалось составить общие представления о трудовой деятельности скитян, характеризовавшейся товарной. Духовными исканиями было обусловлено

[233] ГААО. Ф. 538. Оп. 1. Д. 51. Л. 116-17.
[234] Там же. Л. 17 об.
[235] В научной литературе даются разные даты закрытия общежительства (1854 и 1856 гг).
[236] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1701. Л. 1.
[237] ГААО. Ф. 1. Оп. 4. Т. 5а. Д. 567. Л. 113-113 об.
[238] ГААО. Ф. 1. Оп. 4. Т. 5а. Д. 622. Л. 46.

их стремление жить собственными усилиями. В свободное от молений время они занимались разведением скота, расчисткой лугов для его выпаса и пожень (сенокосных угодий), так и для посевных площадей; пахали землю, торговали на Мезени. Трудолюбие и стремление к хозяйственно-экономическому процветанию было присуще всем известным старообрядческим родам и общинам[239]. В Повести о самосожжении в Мезенском уезде сообщается имущество скитян: «хлеба молоченого 600 четвертей отмериша, немолоченого ржи и жита 30 кучь, 63 книги и икон множество, 12 лошадей, коров дойных слишком 50, овец 300 и иного живота». В периоды, когда численный состав скитников снижался в помощь призывали крестьян, проживавших в округе скита, их труд оплачивался. Об этом становится известно и из народных рассказов. Кроме хлебопашества и скотоводства в ските занимались охотой на птицу и зверя, рыболовством и «с того оплачивали подати с повинностями»[240]. Таким образом, вынужденное переселение староверов связывалось с освоением новых земель и, применимо к устьцилёмам, адаптацией к окружающей действительности на Крайнем Севере, где выживание строилось не только на упорном физическом труде, но в трудовой процесс привносились и духовные ценности – сплоченность, взаимопомощь, стремление жить за счет собственных усилий, покровительство слабых. Для староверов понятие «жить купно» и ныне связывается не только с обеспечением жизнедеятельности, а более глобально – сохранением конфессиональной целостности. По справедливому выводу В.В. Керова, «В старообрядчестве в связи с иным представлением о соотношении веры и дела, с отсутствием идеи предопределенности, трудовая деятельность непосредственно подготавливала душеспасение трудящегося. Но это происходило лишь в том

[239]«Одной из важнейших причин благосостояния и прочности крестьянского хозяйства, развития и выдвижения из этой среды наиболее ярких и активных личностей была, вопреки расхожему мнению, старообрядческая община» (см.: *Поздеева И.В.* Личность и община в истории русского старообрядчества // Мир старообрядчества / Отв ред. И. В. Поздеева. Вып 5. М., 1999. С. 7).
[240] ГААО. Ф. 538. Оп. 1. Д. 51. Л. 16-17 об.

случае, если труд был “о Господе”, т.е. ради спасения истинной веры и истинной староверческой церкви»[241].

Ф.М. Истомин, обследовавший пижемские селения летом 1890 г., сообщал, что на месте Великопоженского скита была образована деревня Скитская, в которой имелось 16 дворов: «за исключением одного-двух более новых двухэтажных домов, все остальные представляются ветхими лачужками, в которых, как говорят, и до сего времени еще живут одинокия старухи раскольницы; мне удалось подметить даже некоторое разделение семьи: старуха-мать одиноко живет в Скитской келейке, как можно бы назвать лачужку, а сыновья в Монастырском выселке, расположенном не более как в полутораверстах от Скитской деревни, вниз по Пижме»[242]. Несмотря на то, что после закрытия монастыря его насельникам запрещалось оставаться в тех местах, часть скитников поселилась в кельях, которые сохранялись еще на рубеже XIX-XX вв.; остальные разошлись по окрестностям в уже образованные деревни – Чуркинская, Верховская, Загривочная и основывали новые – Степановская, Левкинская, Боровская, Исаковых, и др. Службы в Скитской продолжались за счёт «братских средств». В окрестных деревнях богослужения к праздникам, поминовения, крещение и исповедание совершались в частных домах.

Пижемский куст деревень начал образовываться еще в период начальной деятельности скита. В его округе имелись малодворные селения, в которых жили по две-три семьи, имевшие тесное общение со скитниками. В числе первых известных поселений под наименованиями «жилища» были образованы: «Голый Холм» (позднее переименована в д. Чуркинскую) и «Нижний камень»[243]. Основатели этих семейно-родовых селений прибыли на р. Пижму в поисках свободных земель, занялись разведением скота и хлебопашеством. В архивных источниках упоминается о прочных связях

[241] *Керов В.В.* Конфессионально-этическая мотивация хозяйствования староверов в XVIII-XIX веках // http://anti-raskol.ru/
[242] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет… с. 446.
[243] *Вокуева Т.Д.* Великопоженский скит: жилища «Голой холм»… с. 107-116.

жителей этих поселений с Великопоженским скитом, которые временами были противоречивыми, особено в вопросе о владении пахотными и охотничьими угодьями. Между тем, прочные земляческие отношения пижемских жителей (с преобладанием мезенских переселенцев), способствовали консолидации староверческого сообщества, а со временем привело к обособлению пижемцев от других групп одноверцев. Культурная отличительность пижемцев проявилась в хозяйственной деятельности и материальной культуре: мезенские переселенцы на Пижме занимались сельским хозяйством, до конца XIX выращивали лен и занимались ткачеством; пижемские крестьяне унаследовали от скитских жителей орнаментальную роспись, которую наносили на деревянные предметы, пользовавшиеся большим спросом не только в Усть-Цилемской волости, но и за ее пределами (прил. 1: 6). Отличительная особенность сохраняется и в строениях намогильных сооружений: в окрестностях скита, а впоследствии в д. Скитская сохранился тип намогильных резных памятников, перенятых с Выга. В других пижемских деревнях деревянные памятники имеют форму восьмиконечного креста, но в отличие от усть-цилемских массивных крестов – не высокие, с тонкими перекладинами. Особо выделяется говор пижемцев, Н.Е. Ончуков, свидетельствовал об этом: «Речь их совсем не певуча, как у устьцилёмов, в ней меньше цёканья, она больше литературна»[244].

Ф.М. Истомин дает следующее описание жителей пижемских деревень: «Пижемцы не представляют такого преобладающего старо-новгородского типа, который повидимому сохранился у устьцилёмов; все они по преимуществу среднего роста, в большинстве случаев красивы, что в особенности нужно сказать о женщинах, очень подвижны и словоохотливы, несмотря на то, что закоренелые староверы; о радушии и гостеприимстве нечего и говорить – это общая черта всех печорцев»[245]. Представляется, что

[244] *Ончуков Н.Е.* Былинная поэзия на Печоре. СПб., 1903. С. 9.
[245] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет… с. 444.

открытость и расположенность к общению печорских староверов в отличие от староверов, проживавших в северо-западных местностях, во многом объяснялась удаленностью и труднодоступностью их местоположения. Эта открытость, безусловно, способствовала распространению древлеправославия не только в ближайшем окружении скита, но и за пределами пижемского бассейна. Суровость поморцев, проживавших на Пинеге, Онеге еще выговские наставники объясняли близостью их местоположения к Архангельску и Санкт-Петербургу, где имелось духовное руководство официального православия, преследовавшего староверов: «Везде цепи брячаху, везде вериги звеняху, везде тряски и хомуты Никонову учению служаху, везде и жезлие в крови исповеднической повсядневно омочахуся»[246]. Е.Ончуков отмечал, что в Поморье, в Олонецкой губернии староверы очень запуганы и к «никонианам» относятся крайне недоверчиво, опасались в процессе разговора сказать что-нибудь запретное: «Сказки или былины записываются, по мнению некоторых из них, для того – не проговорится ли в них человек об чем-нибудь за что преследуют, например, о царе; покупку рукописей многие объясняют тем, что старину собирают в народе, увозят в Петербург, а там сжигают, чтобы совсем она на белом свете извелась, а делают это по просьбе православных попов. <…> Не сразу вызовешь на откровенность в Поморье, как это всегда почти было на Печоре, где народ доверчивый, искренний, простодушный»[247].

Таким образом, деятельность Великопоженского скита сыграла значительную роль в становлении и развитии староверия в Печорском крае, внесшего самобытный вклад в российскую культуру. Сосредоточение здесь «элитарных» представителей конфессии – носителей староцерковного знания, традиционной и письменной культуры – способствовали сложению культурно-бытовых особенностей пижемцев, сохранявшихся до середины

[246] *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. С. 25.
[247] *Ончуков Е.Н.* Старина и старообрядцы (Поездка в Поморье и заонежье) // Живая старина. СПб., 1905. Вып. 3-4. С. 274.

XX в. Со временем обозначившееся их обособление от других печорских староверов (об этом далее), проживавших в Усть-Цилемской волости, связывалось со стремлением к сохранению конфессиональной чистоты и религиозной культуры, а это должно было стимулировать одноверцев, проживавших в других печорских селениях, к поддержанию религиозной традиции и предписываемого порядка в округе.

Цилемский религиозный центр. В верховьях р. Цильмы – притока р. Печоры – действовал Омелинский скит, имевший и другое название – Цилемский, который позднее был приписан к Койнасскому приходу (современное местоположение Лешуконский район, Архангельской области). Документальных сведений о ранней истории скита не сохранилось, что вызывает затруднения с датировкой его начальной деятельности. По предположению В.И. Малышева, общежительство возникло в середине XVIII в. А.И. Новиков, предки которого проживали в Цилемском ските, основываясь на семейных преданиях, свидетельствует, что скит возник значительно раньше – в конце XVII в. вскоре после заточения Аввакума в Пустозерск. Желание друга Аввакума – Антипы – предположительно основателя скита – быть к протопопу ближе и побудило его к созданию скита на р. Цильме[248]. Основной костяк скитников составили мезенские крестьяне, на это указывает фамильный состав (Ларионовы, Поповы), занимавшиеся главным образом перепиской книг. Впервые официально Цилемский скит упоминается в метрике под 1813 г., а от 1 декабря 1846 г. пинежским окружным начальником Воскресенским составлена «ведомость о жителях Цилемского скита, их вероисповедании, обзаведении и промышленности» указывающая, что «в ските четыре дома со службами, принадлежит Ивану Ларионову, из них четвертый – ветхий. В ведомость внесены три семьи: Ивана Ларионова, Фомы Попова, Федора Кашунина – все проживают в домах Ивана Ларионова»[249]. Первая перепись

[248] *Новиков А.В.* Цилемский скит… с. 50-51.
[249] Цитируется по *Новикову А.В.* Цилемский скит… с. 72.

в Цилемском выселке была произведена после закрытия скита в 1858 г. в нем числилось 13 человек[250], следующая в 1897 г., по ее данным там насчитывалось три двора с общей численностью 27 человек[251].

Описание селения, основанного в пределах бытования скита, принадлежит С.В. Мартынову: «Деревушка Омелино состоит из 4-5 домов. В монастыре когда-то под управлением старца-настоятеля жило 40 монахов. Приехало, передают крестьяне, начальство случайно про монастырь узнавшее, и старцев разогнали, монастырь разорили, а старинные иконы отправили частью в с. Койнас за 120 верст, а частью за 150 верст в Усть-Цильму, где они теперь грудами валяются в церковном подвале. На существовавший монастырь указывают теперь торчащие из земли останки бревен, да маленькая часовенка, украшенная несколькими старинными иконами, и недалеко стоящий громадных размеров старый крест, поставленный по преданию старцами — основателями погибшего скита»[252]. Согласно местной легенде, после закрытия монастыря в 1844 г., по знамению явленной иконы часть скитников осталась на старом месте, образовав там деревню Омелино, где служили в небольшой часовенке, а остальные разошлись по деревням с проповедями и впоследствии основали селение на притоке р. Цильмы – Тобыше. По материалам Ю.В. Гагарина, в начале XIX в. по Тобышу был устроен небольшой скит, молитвенников которого поддерживали богатые оленеводы Пашковы из Усть-Цильмы. В сер. XIX в. все насельники умерли вследствие эпидемии[253]. О тобышских страдальцах становится известно из описания, составленного Н. Ончуковым[254] и из устных рассказов, записанных в последней четверти XX в.[255] В поминальный синодик включено восемнадцать имен, которые в числе великопоженских самосожженцев первыми зачитываются на

[250] ГААО. Ф. 51. Оп. 11. Т. 23. Д. 436.
[251] ГААО. Ф. 6. Оп. 19. Д. 84. Л. 12-20.
[252] *Мартынов С. В.* Печорский край…с. 15.
[253] НА КНЦ УрОРАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 72.
[254] *Ончуков Н. Е.* О расколе на Низовой Печоре ... с. 9.
[255] *Канева Т.С.* Усть-Цилемские предания о Иване // Русский фольклор: Материалы и исследования / Отв. ред. А. Н. Розов. Т. XXX. СПб., 1999. С. 423-431.

поминальных вселенских службах, и почитаются как местночтимые святые. Сразу после смерти насельников скита место их захоронения под названием «Тобыш» (вар.: «У покойных») становится поклонным для жителей цилемских деревень и сохраняется таковым по сей день. В разные годы рядом с захоронениями по обету местными крестьянами отстраивались часовенки, обновлявшиеся из-за лесных пожаров; по этой же причине обновлялись и намогильные сооружения, ныне остающиеся безымянными. На одном намогильном памятнике имеется надпись «На память покойным столб сделал И.П. Чупров». Ныне действующая часовня построена в 1961 г. усть-цилемским крестьянином И.А. Тороповым, по обету. Рядом с ней закопаны оплавившиеся медные иконы от предыдущего пожара, об этом становится известно из надписи на столбе. В часовне оборудован однорядный иконостас на всю стену, имеются книги, свечи, лампадки, подручники/полотенца для совершения земных поклонов, скамейки, морильница – железное ведро с крышкой, где хранят угли для каждения. Смотрителями часовни являются жители двух деревень – Филиппово и Трусово, сенокосные угодья которых расположены вблизи поклонного места.

Зона влияния святыни охватывает все цилемские селения, с. Усть-Цильму. Приезжающие по обету староверы жертвуют иконы, служат поминальные/обетные службы, оставляют свечи. По традиции после служб совершается каждение могил. Ю.В. Гагариным в 1969 г. были записаны следующие сведения от цилемцев: «Обетное моление на Тобыше помогает избавиться от недугов, способствует выздоровлению рук, ног, глаз. Местные власти никаких мер против паломничества не принимают, разъяснительная работа отсутствует. Поэтому до сих пор до 200 верующих ежегодно ездит к этому святому месту»[256]. В настоящее время большинство усть-цилемских староверов предпочитают совершать молитвенные обеты на Тобыш, объясняя удаленностью места, а в преодолении расстояния

[256] НА КНЦ УрОРАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 74.

верующие надеются на получение большей благодати; в силу его расположения – в лесу – неосквернености святыни.

Формирование староверческих деревень по р. Цильме, относящихся к Усть-Цилемской волости, происходило за год до закрытия Цилемского скита (за исключением д. Филиппово) и связывалось с переселением туда усть-цилемских жителей и незначительного числа коми-ижемцев и ненцев. К середине XIX в. уже известны деревни — Мыла, Филиппово, Рочево, Трусово, Кривомежная. Через населенные пункты, расположенные по р. Цильме, проходил связывавший Печору с северо-западным регионом Архангельский тракт, по которому следовали и ижемские крестьяне, останавливавшиеся на постой в домах цилемских староверов. По местной легенде, первооснователем д. Рочево был ижемец, который обосновался для предоставления крова землякам, следовавшим на ярмарки. Факт бытового общения староверов с инославными представителями послужил причиной известного обособления пижемских староверов от цилемских одноверцев. В отличие от пижемцев, длительный период придерживавшихся устных старообрядческих предписаний, по которым ограничивалось общение с людьми вне их круга, так как «свои» и «чужие» разделялись исключительно по конфессиональному признаку, для цилемцев в вопросе гостеприимства основополагающими оказались религиозно-этические нормы русского народа, заключавшиеся в милосердии: считалось большим грехом закрыть дверь перед странником, независимо от его конфессиональной или этнической принадлежности. Поэтому каждая семья была готова принять проезжего человека, что отмечали в своих путевых заметках путешественники, описывавшие жизнь печорских староверов[257]. «*Дорожного человека велено приютить, обогреть и накормить»* – так полагают усть-цилемские староверы и в настоящее время. Претензии пижемцев к цилемским староверам были обусловлены стремлением

[257] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет… с. 444.

воспрепятствовать послаблению веры и сохранить ее чистоту как на Цильме, так и в крае в целом.

На обособление цилемского религиозно-культурного центра повлияло местонахождение там скитов и проповедническая деятельность скитников, наличие поклонного места «Тобыш». Позднее значительное воздействие на упрочение духовных традиций местного населения оказали сельские наставники, начетчики, переписчики книг, деятельность которых способствовала охранению и поддержанию строгого отношения к вере. В итоге религиозная традиция и ее преемственность на Цильме сохранялась в полной мере еще в 1970-е гг., тогда как на Пижме молодежь практически полностью отошла от нее (прил. 1: 7).

Вместе с тем, соседство цилемцев с инославными коми-ижемцами и ненцами, основавшими два населенных пункта по р. Цильме: д. Рочево и д. Нонбург создавало определенные трудности в установлении контактов с пижемцами, несмотря на то, что цилемские староверы лимитировали отношения с иноверцами; в частности, это отразилось в вопросе выбора брачных партнеров. В особенности пижемцы, сохранявшие чистоту веры, по-своему истолковали создавшуюся ситуацию. Так, поводом к нестроению отношений пижемских и цилемских групп явился и хаотичный тип застройки цилемских деревень, с точки зрения пижемцев, – неправильный, нерусский, поскольку он отличался от пижемского типа – приречного, линейного. Близкое соседство с ижемцами и ненцами стало еще одной причиной, определения цилемцев как колдунов. В дальнейшем известное противостояние двух старообрядческих групп разовьется во взаимных претензиях, а ограниченность в общении преведет к формированию локальных особенностей. В частности, о своеобразии песенного репертуара и его исполнения пишет Н.П. Колпакова[258].

Усть-Цилемский религиозный очаг. К концу XVII в. Усть-Цилемская слобода (основана в 1542 г.) оставалась наполовину во

[258] *Колпакова Н. П.* Песни Печоры… с. 11.

временном запустении, связанном с уходом населения за Урал. Причинами оттока людей явились череда голодных лет и участившиеся во второй половине XVII в. нападения большеземельских и приуральских ненцев[259]. По данным переписной книги 1679 г., в Усть-Цильме насчитывалось 16 дворов тяглых и два двора нищих, в которых указано 135 жителей мужского пола; 15 дворов пустых, жители которых либо умерли, либо ушли на новые земли[260]. В период с 1646 по 1679 гг. число жителей Усть-Цильмы уменьшилось почти наполовину (на 47 %) и составило 290 человек[261]. За полтора столетия существования Усть-Цилемской слободки только лишь в 1729 в 10 километрах от нее возникло второе поселение – Гарево – образованное коми-ижемцами. До конца XVIII в. численный рост населения на Нижней Печоре был незначительным: по материалам четвертой ревизии (1782 г.) насчитывалось всего пять селений (приближенных к Усть-Цильме), а население составляло 1040 человек (в графах, – «в том числе раскольников» стоит прочерк)[262]. Согласно статистическим данным, заметное увеличение численности населения и образование деревень начинается на рубеже XVIII – XIX вв., а в 1850 г. в Усть-Цилемской волости уже упомянуто 28 населенных пунктов с численностью 3146 человек, в самой Усть-Цильме проживало 1488 мужчин и 1658 женщин[263].

Табл. 1. **Численность населения в Усть-Цилемской волости по данным ревизских сказок**

Год	**Количество селений**	**Численность мужчин**	**Численность женщин**	**Всего населения**
1722	1	229	-	-
1782	5	477	563	1040

[259] *Лашук Л.П.* Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958. С.80.
[260] *Малышев В.И.* Далёкое прошлое села Усть-Цильмы // Новый Север (Сыктывкар). От 12.08.1953.
[261] *Жеребцов И.Л., Рожкин Е.Н.* Этнодемографические процессы в Коми крае … с. 289.
[262] Архангельская губерния по статистическому описанию 1785 г. (итоги подворной переписи) // Издание Архангельского губернского статистического комитета. Архангельск, 1916. С. 72-73.
[263] *Жеребцов И.Л.* Коми край в XVIII – середине XIX века: территория и население. Сыктывкар, 1998. С. 150.

1816	8	815	858	1673
1834	10	1272	1396	2668
1850	28	1488	1658	3146

Активное увеличение численности населения и появление деревень в Усть-Цилемской волости связывается исключительно с процессом переселения староверов в основном из северо-западных районов, начавшимся в конце XVIII в. и усилившимся в период государственной деятельности Николая I, активизировавшего борьбу с расколом[264]. Усть-Цилемский старообрядческий очаг включал волостной центр, а также селения, располагавшиеся вдоль р. Печоры на растоянии 10 километров выше и в пяти километрах ниже с. Усть-Цильмы – это дд. Гарево, Карпушовка, Иванова деревня (позднее Коровий Ручей), Конахино, Чукчино, Карабановка; Федосеевка, Верхнее и Нижнее Алёхино, Высокая Гора.

Обособление в отдельный религиозный очаг жителей Усть-Цильмы было связано с волостным статусом села, где во второй половине XIX в. размещались органы мирской власти: «кроме трех священиков в Усть-Цильме имеют постоянное местопребывание становой пристав, мировой судья, чиновник по крестьянским делам, доктор Печорского края, акцизный чиновник, лесничий, казначейство, бухгалтер, ветеринарный врач, начальник почтового отделения»[265]. При открытии казначейства в Усть-Цильме ревностные староверы увидели в этом признак скорого явления антихриста, а когда провели телеграф, то признали делом «антихриста»[266] – это вызвало большую настороженность у пижемских и цилемских староверов, строивших свою жизнь уединенно, скептически относившихся к различным научно-техническим новшествам. Закоренелые староверы пижемского и цилемского религиозных центров укоряли усть-цилемских жителей за их «слабоволие» и готовность воспринимать различные новшества, в число которых входили

[264] За период его царствования с декабря 1825 года по март 1855 было принято 426 постановлений, направленных на «ослабление раскола». См. об этом: *Водолазко В.Н.* Старообрядчество в царствование Николая I (по материалам «Собрания постановлений по части раскола 1858 г.») // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. С. 33.
[265] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет… с. 440.
[266] Раскол в Печорском крае и борьба с ним // АЕВ. 1900. № 9. С. 242.

приобретение самоваров, выращивание картофеля: «Если вы побываете в отдаленных деревушках, например, речки Пижмы, то встретите еще “твердый” в старине народ. Здесь на вашу просьбу поставить самовар вам ответят с достоинством: “тут в деревнях не найдешь ни одного самовара. У нас по Пижме народ еще твердый, не как в Усть-Цильме, и не балуется”. Еще строже относятся ревнители старинной простоты к кофе: “кофий семь раз проклят!”. Даже картофель, появившийся за Печорой сравнительно недавно, считается до сих пор плодом нечистым. По р. Пижме и Цильме, – центрам раскола, картофель вовсе не садится; в Усть-Цильме, где вследствие промыслового характера жизни, население заразилось уже разными вольностями, можно встретить несколько мужиков, которые садят картошку»[267].

Кроме того, в Усть-Цильме действовала православная церковь[268], освященная во имя свт. Николы Чудотворца[269]. Ежегодно к Николину дню приурочивалась ярмарка, на которую съезжались не только жители из усть-цилемских деревень, но и «“самоеды”, зыряне, купцы из Архангельской области со своим товаром»[270], к чему благочестивые староверы относились скептически.

Но несмотря, на то, что в центре России активно внедрялись церковные реформы, а в усть-цилемской православной церкви ещё длительный период служили по «древлеаппостольскому правилу», о чем повествуют исследователи рубежа XIX-XX вв., ссылавшиеся на сведения из церковной летописи[271]; архивные документы. Пижемцы и цилемцы

[267] Раскол в Печорском крае и борьба с ним // АЕВ. 1900. № 9. С. 244.
[268] Всего в Усть-Цилемской волости действовало пять православных церквей: две в Усть-Цильме, одна в с. Замежная, освященая 11 ноября 1865 г. во имя прпп. Зосимы и Савватия Соловецких Чудотворца, одна в с. Среднее Бугаево освящена в 1896г. в честь Воздвижения Честнаго и Животворящего Креста Господня, одна в с. Нерица освящена во имя св. мчч. Флора и Лавра. В самой Усть-Цильме первая православная церковь функционировала с 1547 по 1745г. (сгорела); вторая – с 1746 до 1877г. (закрыта за ветхостью); освящение третьей датируется 19 декабря 1851г.: Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской Епархии. Вып. 2. Архангельск, 1895. С. 394 - 395.
[269] Там же.
[270] НА КНЦ УрО РАН. Ф 5. Оп. 2. Ед.хр. 98. С. 133.
[271] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет… с. 444.

обвиняли жителей волостного центра за их вероотступничество. Между тем из выявленных мной следственных дел известно, что священники осознанно сохраняли староцерковное правило еще в начале XIX в. Из допросных показаний за 1848 г. Абрама Исакова Чупрова 1785 года рождения из д. Загривочной, крещенного «прежними попами Мартыном Жигаловым или отцом его», говорится: «ныне в церковь и к исповеди не хожу потому, что у нас вышло разногласие; тогда только ходил, когда попы по старым книгам совершали молитвы и службу, и старым крестом крестились»[272]. Архивные материалы свидетельствуют, что в первые полтора столетия проводимой церковной реформы, борьба со старообрядчеством на Нижней Печоре не отличалась особым усердием со стороны местных священников[273]. В архивном «Деле о постройке и открытии единоверческой церкви в Усть-Цилемском приходе Мезенского уезда и мерах предпринимаемым для приобщения раскольников в православие» говорится, что еще в начале XIX в. священники усть-цилемской православной церкви вносили записи о крещении и венчании в метрические книги без совершения соответствующих обрядов, и не принуждали крестьян к участию в службах[274]. В «Деле о двуперстном знамении священника Мезенского уезда Якова Красильникова от 1831 г.» вышеупомянутый священник осознанно не отрекается от староцерковных правил, «которых и впредь держаться намерен»[275]. Данный факт можно рассматривать как расположение священников к сторонникам древлецерковного учения и, вместе с тем, внесение крестьян в число официально православных для них было достаточным, чтобы отчитываться перед консисторией о проделанной работе по борьбе с расколом.

[272] ГААО. Ф. 29. ОП. 3. Т. 1. Д. 1572. Л. 46 об.
[273] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т.1. Д. 591 («Дело о постройке и открытии единоверческой церкви в Усть-Цилемском приходе Мезенского уезда и мерах предпринимаемым для приобщения раскольников в православие» (начато 13 июня 1849 года, кончено 18 мая 1863 года»).
[274] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т.1. Д. 591. Л.5.
[275] ГААО. Ф. 29. ОП. 3. Т. 1. Д. 1297. Л. 1.

Столь длительному сохранению староверия на Печоре, возможно, способствовал факт лояльного отношения государства к староверам в периоды правления Екатерины II, Павла I, Александра I, когда проявилась ярко выраженная терпимость к представителям староверия без их признания[276]. В Высочайшем Указе от 27 октября 1800 г. говорится о разрешении старобрядцам возводить часовни и молитвеные дома с колоколами, приглашать «беглых попов»[277]. Но уже в 1817 г. был издан запрет на строительство церквей и часовен; культовые строения, возведенные после указанного года, разрушались, хотя до 1825 г. в целом еще сохранялось терпимое отношение к староверам[278]. В циркулярном письме всем губернским начальникам от 19 августа 1820 г. задачи правительства в отношении старообрядцев формулировались следующим образом: «Раскольники не преследуются за мнения их секты, относящиеся до веры, и могут спокойно держаться сих мнений и исполнять принятые ими обряды, без всякого, впрочем, публичного оказательства учения и богослужения своей секты»[279].

С 1830-х гг. в России активизировалось насильственное обращение староверов в церковное православие. В этот же период происходит замена местных (усть-цилемских) священнослужителей на приезжих, а начиная с 1840-х гг. они начинают внимательно отслеживать крестьян, записанных в церковные книги, но не являвшихся на службы и исповеди. У многих из них брали «клятвенное обещание» (подписку) об их причастности к официальному православию и исполнении христианского долга. «Клятвенное обещание» в крестьянской среде называлось «сказками», что отражает несерьезное отношение староверов к церковному православию и данному ими обещанию. В случаях неисполнения староверами христианских обязанностей священники подавали рапорт в Духовную консисторию с

[276] *Водолазко В.Н.* Старообрядчество в царствование Николая I ... с. 33.
[277] ГААО. Ф. 29. ОП. 3. Т. 1. Д. 1572. Л. 284.
[278] *Серебрякова Ю.В.* Из бумаг святителя Филарета (Дроздова) периода первого секретного комитета по делам о расколе (1820-1823) // http://pstgu.ru/download.
[279] РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 72. Л. 102.

просьбой вынесения решения о принуждении крестьян к увещаниям и наложении им церковной епитимии. Увещания совершали местные священники, если их беседы не имели воздействия на крестьян, то последних препровождали к священнику, служившему в приходе ближайшей волости. Но, несмотря на угрозы священников и властей, усть-цилемские крестьяне оставались непреклонными в своих убеждениях. Из рапортов священников известно, что крестьяне по 20 и более лет не бывали на службах и у святого причастия, игнорировали исповедания[280].

Местные власти, следуя политике Николая I и изданному им Указу 1842 г.[281], по которому запрещалось ремонтировать, переделывать или возобновлять молитвенные помещения, закрывали старообрядческие молельни, а их содержателей предавали суду с последующим тюремным заключением[282]. Из рапорта священника Большеземельского прихода Иннокентия Попова от 18 марта 1847 г. известно, что в том же году было возбуждено дело о ликвидации молельни в с. Усть-Цильме, содержательницей которой была «раскольническая девка Ирина Мяндина» в крестьянской среде именуемая как «панихидница». Моленная была опечатана, в ней имелось 27 деревянных икон, 16 медных, шесть скамеек, три подушки, семь рукописных («письменных») и печатных книг. На момент закрытия моленной в доме Ирины Мяндиной проживал ее сын Иван с женой и крестьянин Ценогорского прихода Мезенского уезда Стефан Никифоров Еремеев, приехавший в Усть-Цилемскую волость под видом чеботаря (сапожника) заниматься требоисполнением и проповедничеством и «быть учителем по расколу»[283]. Из рапорта благочинного священника усть-цилемской православной церкви известно, что иконы и книги были изъяты и

[280] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 2036. Л. 1-6.
[281] Собрание постановлений министерства внутренних дел по части раскола. СПб., 1875, с. 2.
[282] ГААО, ф. 29. Оп. 3. Т. 1. Д. 1572.
[283] ГААО, ф. 29. Оп. 3. Т. 1. Д. 1572. Л. 1.

переданы в православную церковь. Решением Ижемского суда крестьянка была приговорена к месячному тюремному заключению[284].

Вместе с тем, местные власти пристально стали следить за гражданским статусом старообрядцев: браки, совершенные без венчания не признавались; дети, родившиеся у не венчанных родителей, считались незаконнорожденными и лишались права наследования[285]. Внешне подчинившись церковно-гражданским законам, нижнепечорские староверы не оставили своих религиозных убеждений и обрядов: так, детей, крещеных в церкви, крестили заново по старообрядческому правилу[286]. Слежка губернских властей коснулась также жителей Пижмы и Цильмы, которые были обязаны в дни двунадесятых и других праздников посещать Усть-Цилемскую церковь. Но поскольку по причинам бездорожья эти требования практически не выполнялись, то в 1865 г. в д. Замежной был открыт приход и построена церковь, освященная в честь прпп. Зосимы и Савватия, Соловецких Чудотворцев. Однако и эта мера не достигла цели. Как свидетельствуют источники, «церковь отличается крайней ветхостью и запустением, находясь вдали от главного Усть-Цилемского прихода; службы в ней совершаются крайне редко, за трудностью поездок туда священника, живущего в Усть-Цильме, а также при отсутствии всякого желания этих поездок со стороны местных пижемских раскольников»[287]. Уклонясь от выполнения предписаний священников, пижемцы начали упрекать жителей волостного центра за «попрание» староверия (соглашательство) и всемерно стремились сохранить чистоту вероучения на своей территории. В целом же, несмотря на предпринимаемые меры по искоренению староверия в крае, местные церковнослужители, в отличие от пустозерских священников,

[284] ГААО, ф. 29. Оп. 3. Т. 1. Д. 1572. Л. 1.
[285] *Гагарин Ю. В.* Преследование старообрядчества в коми крае русской православной церковью и самодержавным государством в XIX –XX вв. // Вопросы истории Коми АССР (XVII-XX вв.) / Отв. ред. Я.Н. Безносиков. (Тр. ИЯЛИ КФ АН СССР). Сыктывкар, 1975. С. 120.
[286] *Михайлов И.* О расколе и раскольниках на Печоре //Архангельские епархиальные ведомости (АЕВ). 1898. №7. С. 195-201; ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1629. Л. 3-6; ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 1. Д. 141. Л. 2-84.
[287] *Истомин Ф. М.* О религиозном состоянии… с. 4.

довольно вяло вели разъяснительную работу, как среди староверов, так и в своей пастве, которая могла в любой момент перейти в раскол и прекратить выполнение своих обязательств перед церковью, оговоренных в «излюбленном договоре» и лишить ее представителей на местах средств к существованию[288].

В архивных документах нет сведений о пресечении религиозной деятельности в деревнях Усть-Цилемской волости, расположенных по р. Печоре – в округе с. Усть-Цильмы. В ходе полевых исследований установлено, что в 1860-е годы в д. Конахино, расположенной в трёх километрах от волостного центра, в доме Степана Кузьмича Носова действовала моленная, при этом известно, что его сын Андрей Степанович был волостным писарем[289]. Мер по ее закрытию не предпринималось.

Сохранению староверия в Усть-Цилемской волости способствовало и бездействие полицейского надзора, всецело возложившего полномочия по ликвидации нецерковного православия на священников, что в итоге затруднило не только сбор «раскольничьих денег», применения к «уклоняющимся от православия» жестких мер, но и ведение статистического их учета[290].

Ещё одним фактом, свидетельствующим о вялой разъяснительной деятельности усть-цилемских священников по искоренению староверия в крае, является сохранение родовых кладбищ в с. Усть-Цильма и прилегающих к ней деревнях. В настоящее время в некоторых селениях действуют по два и более кладбищ. Многие из них были закрыты в годы советской власти (в с. Усть-Цильма – три, одно в д. Чукчино, одно в д. Коровий Ручей). Меры по их закрытию неоднократно предпринимались в XIX в. В секретных предписаниях о порядке погребения умерших раскольников говорится, что до 1839 г. строго воспрещалось хоронить

[288] Очерк по истории Поморья // АЕВ. 1910. № 1. С. 32.
[289] ПМА. Записано от И.Л. Вокуевой, 1924 г.р. в д. Чукчино в 2013 г.
[290] *Меньшакова Е. Г.* Печорское старообрядчество // Старообрядчество Русского Севера / Отв. ред. Л. И. Севастьянова. Москва – Каргополь, 1998. С. 29.

раскольников на их родовых кладбищах, но в жизни эти предписания не выполнялись, староверы в ответ на ужесточение еще более отдалились от православия[291]. Беря это во внимание, в циркулярном предписании МВД от 14.12.1839. говорится о снисхождении к староверам, готовности к компромиссу: «Государь Император, принимая в уважение с одной стороны, что по народному понятию большая часть из умирающих желают быть похоронены в одном месте с предками своими, в удовлетворение каковому весьма полезно сближать раскольнические кладьбища с православными, дабы обращающиеся к православию или единоверию могли иметь утешительную мысль, что они будут похоронены вместе с их предками»[292]. Также предписывалось оставить существующие кладбища, но впредь новых не отводить, а выделять особое место при православных погостах. Но и эта мера не имела успеха, хотя начиная с 1840-х гг. священники усть-цилемского прихода начали отслеживать случаи захоронения усопших на родовых кладбищах без церковного обряда и в связи с этим активно препровождать крестьян на «увещания», которые иногда длились в течение нескольких (до пяти) дней[293]. К увещаниям священника волостное начальство принуждало крестьян как крещеных или принявших таинство венчания в православной церкви, но уклонившихся в раскол, так и староверов не причастных к официальному православию[294]. О таких фактах Архангельской духовной консистории становилось известно из донесений священников, рапортов сельского управления, а также записок Мезенского земского суда, где рассматривались подобные дела. Решением суда предписывалось наказание, которое исполнялось сельской расправой: это могло быть наказание розгами, лишение свободы от трех недель до месяца и обязательно предписывалось отправлять виновных к духовному начальству для вразумления[295]. Но,

[291] ГААО. Ф. 1. Оп. 4. Т. 5а. Д. 584. Л. 9.
[292] Там же. Л. 10.
[293] ГААО. Ф. 29. Оп. 3. Т. 1. Д. 1609. Л. 1-1 об.; ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1631. Л. 3-6.
[294] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1625. Л. 1-4.
[295] ГААО. Ф. 29. Оп. 3. Д. 3346. Л. 5 – 6 об. (Дело о самоволии усть-цилемских крестьян в поргебении умерших: нач. 3 авг. 1851 г. зав. 31 августа 1874 г.).

несмотря на угрозы и наказания, староверы продолжали хоронить близких по своим заповедям, но раньше установленных правилом сроков – на второй день смерти – и, таким образом, избегали погребения усопших на общеприходском кладбище и церковного чина погребения. Усилиями местных жителей, хоронивших своих родственников тайно ночью, старообрядческие погосты оставались действующими[296].

В этой непростой обстановке насильственного обращения староверов в официальное православие староверы волостного центра на сходе приняли решение ходатайствовать перед Синодом и Архангельской епархией об открытии единоверческого прихода. Безусловно, усть-цилемские крестьяне понимали, что через единоверие церковное православие пыталось ускорить переход старообрядцев в «новообрядчество», но предъявляемые усть-цилёами условия: служить по старопечатным книгам, креститься двуперстно и держаться старых обрядов, по их мнению, предполагало меньший грех в сравнении с проводимыми (по принуждению и необходимости) обрядами в православной церкви[297]. Несмотря на то, что в единоверие разрешалось вступать только старообрядцам, организаторами перехода в единоверие выступили устьцилёмы, приписанные к православию, но фактически не оставившие своих религиозных убеждений и продолжавшие служить по древлецерковным канонам. Этот непростой выбор был ими сделан вопреки тому, что «единоверие», как религиозное явление, призванное содействовать вовлечению староверов в официальное православие, не было принято российскими «остальцами древлего благочестия», и называлось не иначе как лицемерие[298]. Вопрос об открытии единоверческого прихода и строительстве единоверческой церкви своеобразно был истолкован усть-цилемскими староверами, рассматривавшими единоверие исключительно для прикрытия их религиозной деятельности. Сметливость крестьян заключалась еще и в том,

[296] ГААО. Ф. 29. Оп. 3. Т.1. Д. 1609.
[297] *Прозоров И.А.* История старообрядчества. М., 2002. С. 141.
[298] *Пичугин Л.Ф.* О единоверии в русской церкви. М., 2009.

что в 1840-е гг. в Архангельской губернии не было ни одного единоверческого прихода и, зная это, устьцилёмы осознанно оттягивали время с тем, чтобы не присоединяться / отойти от церковного православия[299].

Однако не все староверы, проживавшие в Усть-Цилемской волости, разделяли такой компромисс: наставники и более ревностные верующие были противниками единоверия. Активные действия усть-цилемских староверов по открытию единоверческого прихода вызывали настороженность пижемцев и цилемцев, хотя по сведениям корреспондентов, сторонники единоверия оставались «раскольниками поморской даниловской секты, хотя и числятся православными».[300] Негодование пижемцев усилилось, когда в Усть-Цильму были вывезены иконы, книги, колокола из Великопоженского скита после его закрытия. Известно, что представители официального православия пренебрежительно отнеслись к культовым атрибутам во время их переправки: «сволакивали в кучу, столь же небрежно перегружали в лодку, покрывали рогожкой и, сев на них верхом, везли в единоверческую церковь»[301]. О неприятии пижемскими наставниками единоверческой церкви в Усть-Цильме становится известно и из письма старца Василия Чуркина, адресованного в 1859 г. жителю дер. Подчерье А.С. Мартюшеву, в котором духовник не только давал советы (по поводу исповеди, женитьбы сына и др.), но и сообщал о ситуации, сложившейся в Усть-Цильме, осуждая усть-цилемских крестьян за их вероотступничество[302]. Повсеместно в России единоверцы воспринимались староверами как вероотступники[303].

---

[299] ГААО. Ф. 29. ОП. 3. Т. 1. Д. 1572. Л. 283об.
[300] АГВ. 1868. № 25 (Часть неофициальная).
[301] *Ончуков Н. Е.* Печорская старина… С. 356.
[302] *Власова В.В.* Скиты и кельи в старообрядческой традиции коми-зырян (XVIII – начало XX вв.) // Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции «За веру и крест». История формирования и развития Великопоженского общежительства. Замежная, 2013. С. 72.
[303] *Машковцева В.В.* Взаимоотношения старообрядцев и православного духовенства Вятской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. // Старообрядчество: история, культура, современость. М., 2007. С. 34.

О характере взаимоотношений между староверами и представителями власти и официальной церкви в середине XIX в. становится известно также из рапортов ижемского священника Алексея Зуева, который проводил активную работу по пресечению раскола в своей волости, и ему было предоставлено право надзора за усть-цилемским приходом. В рапортах священник подробно освящал жизнедеятельность усть-цилемских крестьян, сообщались их требования по вопросу открытия в волости единоверческого прихода и строительства единоверческой церкви. Диалог крестьян с представителями официального православия об открытии единоверческого прихода в с. Усть-Цильма длился свыше 10 лет, начиная с 1849 года. Усть-цилемские крестьяне не были скромными просителями, – они требовали от Синода и Архангельской епархии разрешения на открытие единоверческого прихода, выдвигая свои условия. Например, они добились, чтобы церковь была построена в волостном центре, тогда как представители епархии, опасаясь перехода в единоверие православного населения, настаивали, чтобы церковь была возведена не ближе 50 верст, по ходу дальнейшей переписки – 15-20 верст от села «если только не дальше, и где притом будут жить только единоверцы, а не православные»[304]. Следующим условием крестьян было открытие единоверческого прихода для всех жителей волости, включая староверов, приписанных к православному приходу. Устьцилёмы собирали сходы, на которые приходили и так называемые «православные», т.е. по сути те же самые староверы, которые по принуждению были крещены в православной церкви, или приняли венчание, во время которого с них брали подписи о неотпадении от церкви. На сходе они выдвигали требования «полной воли» в делах управления приходом: предлагали самостоятельно решить вопрос о внутреннем устройстве церкви, снабжении ее иконами, книгами и другими необходимыми для проведения служб атрибутами[305].

[304] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т.1. Д. 591. Л. 14.
[305] Тамже. Л. 51.

Усть-Цилемских староверов волновал вопрос, связанный с неблагочестивым хранением икон и книг, изъятых из Великопоженского и Омелинского скитов после их закрытия и «валявшихся грудами» в подвале православной церкви. С прошением о предоставлении церковной утвари единоверческому приходу крестьяне обратились к Архангельскому епископу, переписка длилась более двух лет, и в 1859 году в единоверческую церковь, временно занимавшую старое здание православной церкви, были переданы 21 икона и 15 книг[306]. Позднее о судьбе некоторых книг из великопоженской библиотеки В.И. Малышеву сообщил Т.М.Мяндин – переписчик рукописей и владелец книжного собрания: «они были выкуплены богатыми пижемцами через посредство священника Усть-Цилемской единоверческой церкви А. Чуркина (по прозвищу «Абраш»)»[307].

Ещё одним важнейшим требованием крестьян было прошение о назначении в священники единоверческого прихода Фёдора Красильникова, – пономаря, служившего в православной церкви, отец которого в начале XIX в. официально проводил службы по староцерковным правилам (о нем говорилось ранее). И хотя желание крестьян не было удовлетворено, настойчивость устьцилёмов была очевидной. Священник ижемского прихода Алексей Зуев в своем рапорте называет собрание староверов «бунтом», а строительство церкви неугодным делом в виду соблазна и возможного вредного последствия для других. Активность усть-цилемских крестьян вызвала беспокойство у местных священников, опасавшихся закрытия православного прихода и передачи нового здания церкви единоверцам по причине того, что все прихожане усть-цилемского православного прихода (за исключением нескольких семей изначально православных) пожелали перейти в единоверие. На эту озабоченность отреагировал Синод – в Указе за № 4015 говорилось следующее: через доверенных лиц вразумить просителей,

[306] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1701.
[307] *Волкова Т.Ф.* «Словарь книжников» (Задачи и проблемы издания) // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Вып. 4. М., 1998. С. 119.

что строительство церкви возможно только для раскольников, не приписанных к православной церкви и в виду снисхождения к ним. Особое внимание следовало обратить на качество и дарование священников к проповеди и, если те не справляются с поставленной задачей, то заменить их на более «благонадежнейших и способнейших»[308]. Но убеждения священников оказались тщетными, и в 1851 году в Усть-Цильму приезжал епископ Архангельской епархии Варлаам, который сам пытался переубедить «непокорных усть-цилемских крестьян» остаться в православии, но его проповедь не возымела успеха. Устьцилёмы остались при своем мнении. Парадоксом усть-цилемского единоверия следует считать и тот факт, что староверы, приписанные к православию все-таки добились разрешения на переход в единоверие, но для этого им необходимо было вновь обратиться в староверие[309].

Таким образом, открытие единоверческого прихода в 1856 г., состоявшееся благодаря настойчивости усть-цилемских староверов, рассматривалось ревнителями старины исключительно как прикрытие для их религиозной деятельности. На практике староверы продолжали соборно и в частном порядке служить, исполнять нужно-потребные таинства крещения и исповедания в частных домах, чаще тайно. А для священников, проводивших в жизнь указы государя по искоренению раскола, вероятно, было достаточным фиксации перехода староверов в единоверие. После открытия единоверческого прихода спустя 16 лет была построена новая единоверческая церковь[310], в 1872 г. освященная во имя святителя Николы Чудотворца (прил. 1: 8), службы в которой проводились по старопечатным книгам и старым обрядам, согласно староцерковному Уставу, тогда как в иных местностях использовались измененные – это отличало усть-цилемских единоверцев от прочих.

[308] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т.1. Д. 591. л. 51.
[309] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т.1. Д. 441.
[310] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т.1. Д. 620. Л. 3-5.

Еще одним поводом к нестроению отношений пижемских и цилемских староверов с жителями волостного центра был факт принятия некоторыми усть-цилемскими староверами церковного венчания, практиковавшегося наряду с браком, оформлявшимся родительским благословением и *замолитствованием* в частной (домашней) моленной. Причиной тому была политика Николая I, решившего покончить со староверием, и использовавшего для этого меры административного нажима, в частности, регистрацию актов гражданского состояния. Как уже отмечалось, невенчаные браки признавались незаконными, а дети, родившиеся от таких браков, считались незаконнорожденными и лишались права наследования. В связи с этим уже во второй половине XIX в. в волостном центре некоторые крестьяне вопреки своим убеждениям вынуждены были венчаться в церкви с тем, чтобы получить юридические права на наследство[311]. Фактически же верующие по-прежнему оставались в старoверии. За временное свое пребывание в православии они совершали покаяние, исполняли епитимию и временно отлучались от трапезы со своими домочадцами[312]. Архивные материалы свидетельствуют, что вступившие в брак впоследствии уже не являлись на исповедь, хотя и числились как православные: «Марья Осташова, 80 лет от роду не была на исповеди и у святого причастия 22 года за расколом. Вдова Васса Осташова 95 лет, не была у исповеди и святого причастия 48 лет, за расколом. Дочь ее Епистимия 54 года не была у исповеди 15 лет и др.»[313]. Как уже говорилось, староверы оставались в расколе даже в тех случаях, когда с них брали подписку о переходе в официальное православие. В рапорте в Архангельскую консиситорию священника усть-цилемского прихода А. Ульяновского сообщается: «В вверенном мне усть-цилемском приходе все почти прихожане состоят в расколе и не слушают гласа пастырей церкви»[314].

[311] *Гагарин Ю. В.* Преследование старообрядчества в Коми крае … с. 121.
[312] ГААО. Ф. 29. Оп. 3. Д. 3346. Л. 5 – 6 об.
[313] ГААО. Ф. 29. Оп. 3. Д. 3346. Л. 5 – 6 об.
[314] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 1. Д. 588. Л. 1.

На протяжении всего XIX столетия староверие в волостном центре неуклонно развивалось: с некоторой периодичностью действовали частные моленные, здесь трудились начетчики, обученные наставниками Великопоженского скита, переписчики книг, наиболее известным из которых был И.С. Мяндин, оставивший рукописное наследие из созданных им переработок известных литературных произведений, свидетельствующих о его образованности, овладении различными жанровыми формами средневековой литературы. Т.Ф. Волкова пишет о широте его диапозона редакторских приемов: «от незначительных сокращений и стилистической правки текста с целью его очищения от архаических языковых форм и упрощения синтаксиса до радикальной композиционной и сюжетной перестройки, насыщения текста новыми идеями, отражающими этические представления крестьянина-старообрядца XIX в.»[315].

Численный рост староверия связывался и со стабильностью жизни на Печоре, обилием свободных земель, пригодных для занятия земледелием, скотоводством, охотой. Устьцилёмы, следуя на ярмарки в Мезень, Пинегу, Архангельск и другие места, агитировали население сопредельных волостей обратиться в староверие, и их призывы имели успех: мезенские, пинежские крестьяне ехали на Печору и образовывали новые селения. По данным Архангельской консистории, с 1826 по 1850-е гг. только в Усть-Цилемском приходе «совратилось в раскол» 1312 человек, отдельные «отпавшие» появились даже в Ижме и Мохче – приходах, являвшихся оплотом православия на Печоре[316]. По явно заниженным сведениям епархиального миссионерского комитета, в Печорском уезде в 1893 г. насчитывалось 3670 староверов[317]. С.В. Мартынов на рубеже XIX-XX вв. писал: «Количество старообрядческого населения на Печоре не может быть определено, и можно только сказать, что число их значительно. Имеющиеся официальные

[315] *Волкова Т.Ф.* Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции (XVIII-XXвв.). Автореферат дисс. на соискание уч. ст. доктора филологических наук. Екатеринбург, 2012. С. 9.
[316] ЦГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 15.
[317] АЕВ. 1894, № 21, часть неофициальная. С. 671.

сведения не заслуживают никакого доверия, так как ни в полицейских списках, ни в метрических книгах в огромном своем большинстве старообрядцы не записываются. Столь же мало в этом отношении ценны и цифры миссионеров»[318]. Об этом же пишет Е. Ляцкий: «Официально раскольников в Усть-Цильме почти нет, во всем Печорском уезде их значится по переписи лишь несколько человек, фактически – в одной только Усть-Цильме их тысячи»[319]. Более точные данные о численности староверов в Печорском уезде представлены по 1916 году – 8,2 тысячи человек, что связывалось с известной религиозной свободой староверов в России[320]. В единоверческом приходе с. Усть-Цильмы на 1 января 1895 г. состояло 539 мужчин, 458 женщин, из которых 255 человек проживали в самой Усть-Цильме[321].

Единению усть-цилемских староверов и осознанию исключительности «старой веры» способствовали коллективные моления, совершавшиеся в пространственно-контактном локусе – на Ивановом кладбище, располагавшемся в XIX в. на окраине с. Усть-Цильма, почитаемом староверами святым местом (прил. 1: 9, 10). Относительно его названия сведения многочисленные и достаточно разрозненные и разноречивые. Согласно местной легенде, записанной С.В. Максимовым, название холма произошло от имени некого Ивана Постника – отшельника, внезапно появившегося в Усть-Цильме, посвятившего себя молитвенной жизни, в суровых северных условиях жившего под лиственницами, где впоследствии было обнаружено его тело и предано земле, а место стало поклонным[322]. Описание Н.Е. Ончукова более подробное: Иванушко – последний житель Тобышского скита, выплывший «на плотике» в Усть-Цильму, живший подаянием от людей, «которые больше Бога знали и соблюдали правую веру. Ходил так Иванушко год или два и ушел однажды из одного дома, в другой

[318] *Мартынов С.В.* Печорский край. СПб., 1904. Т.2. С. 15-16.
[319] *Ляцкий Е.* Поездка на Печору… с. 722.
[320] АЕВ. 1916, № 24.
[321] Там же.
[322] *Максимов С.В.* Год на Севере… с. 407.

не пришел, потерялся. Прошла осень, зима, наступила весна. И однажды нашел кто-то Иванушку под елкой, сидел он под деревом мертвый. Были и холод, и жара, а Иванушко цел-невредим, и духу от него нет, и гнус его не тронул. Похоронили Иванушку, а на могиле воткнули сухую веточку, а из веточки этой выросло три большие сосны. И стали Иванушке молиться, и стал Иванушка милость давать»[323]. В «Отчете Комитета по делам раскола Архангельской епархии за 1898 г.» находим, что «Иванушка по преданию был житель Цилемского скита и потерпел якобы мучения за древне православную веру. Тело его принесло к ручью деревни Караванной, на кладбище которой он и похоронен»[324]. Идея мученичества представлена и в устных рассказах последней четверти XX в. По преданию, оставшийся в живых последний житель скита Иван выдолбил из дерева лодку-колоду, написал на листе бумаги имена погребенных на Тобыше, лег в колоду и принял мученическую смерть. Когда лодку вынесло на Печору и прибило к берегу в двух верстах от Усть-Цильмы, жители волостного центра узнали из письма о существовании скита, имена усопших по Тобышу и пожелание Ивана быть захороненным на высоком холме. Тело трижды хоронили на высоком берегу, который трижды осыпался. Лишь после третьего перезахоронения тело Ивана было предано земле на высоком холме, где в последствии было заложено Иваново кладбище[325].

Следующую группу рассказов о святом Иване и первопогребенных на холме составляют тексты, повествующие о беглом раскольнике Иване[326]; младенцах Иване и Поликарпе: «*Течением прибило к берегу колоду с младенцем. На бумаге было написано младенец Иван*»; «*Будто там первыми захоронили двух младенцев Иванов и младенца Поликарпа*»[327].

---

[323] *Ончуков Н. Е.* О расколе на Низовой Печоре. СПб., 1901. С. 9.
[324] ГААО. Ф 487. Оп. 1. Д. 15. л. 5.
[325] *Дронова Т.И.* Локальные традиции в праздновании Иванова дня у староверов-беспоповцев Усть-Цильмы (конец XIX – XXI вв.) // Этнографическое обозрение. 2007. № 2.С. 106-118.
[326] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 98. Л. 94.
[327] ПМА. Записано Рочевой И.Я., 1907 г.р. в 1991 г. в с. Усть-Цильма.

В текстах, записанных в 1990-х гг., образ местночтимого святого вобрал в себя черты различных персонажей. В данном контексте показательно и восприятие основателя слободы Ивашки Ластки, пришедшего в этот северный край в середине XVI в., как «гонимого за веру». Во многом этому способствовали сведения из церковной летописи о том, что службы в церкви правили до последних дней (до пожара 1745 г.) по старым книгам, привезенным самим устроителем слободы, которые были своеобразно истолкованы прибывшими на Печору староверами. Некоторые устьцилёмы считают Ластку родоначальником своих родов и творят по нему поминовение[328]. Единственный устный текст повествует о неком Иване-паломнике, также погребенном на Ивановом холме. Предание гласит: «*Долго время были голодны годы, и три Ивана решили сходить по обету на Соловки посулиться Богу. Два Ивана по дороге померли, а третий вернулся и умер. Когда он умер, его похоронили в Усть-Цильме. После этого наступили плодородны годы, а Ивану стали молиться. Его захоронили на высоком холме, где сейчас Иваново кладбище*»[329]. В приведенных описаниях и рассказах контаминированы не только разновременные события, но и имена Иванов: постника, тобышского скитника, основателя Усть-Цильмы, паломника – по мнению староверов, «живших во Христе» и послуживших Ему. Каждый легендарный образ заключает в себе систему знаний и представлений крестьян об идеале благочестия = святости, приближенность к которой видели в принятии определенного послушания: отказ от мирских благ, подвижничество, нищенство. Староверам, строившим свою жизнь «заново», наряду с канонизированными Церковью святыми, – требовались свои идеалы, вдохновлявшие «остальцев древлего благочестия» на жизнь во спасение и сохранение истинно-православной веры.

Поминальная молитва по усопшему Ивану совершалась в Иванов день (07.07. н. ст.). Воссоединение в праздновании этого дня почитания Иоанна

[328] *Дронова Т.И.* Историческая память усть-цилемов. Сыктывкар. 2000. С. 5.
[329] ПМА. Записано от Шишелова Ф.Н., 1926 г.р. в 1991 г. в д. Чукчино.

Предотечи, образ которого был чрезвычайно важен для идеи мученичества, поскольку он возглавлял формирующийся на Руси пантеон мучеников[330], и местночтимого святого Ивана, как местного последнего страдальца за «правую веру», вероятно, имело решающее значение для поддержания и транслирования староцерковных традиций. Коллективные поминовения по Ивану Тобышскому уже к концу XIX в. оформились в местную поминальную традицию с обходом всех кладбищ села. Святое место признавалось и цилемскими староверами, вероятно, располагавшими сведениями о причастности святого к «тобышским страдальцам», но не участвовавшим в поминальном ритуале. В целом же для устьцилёмов, испытывавших некое пренебрежительное отношение со стороны пижемских староверов по причине проживания их в волостном центре, обвинявшихся в вероотступничестве, было чрезвычайно важно сохранять память о местном мученике. Ежегодные поминовения по нему способствовали осознанию единства усть-цилемских староверов, причастности к праведникам, отстаивавшим правоту «дониконовской» церкви; определяли и поддерживали христианский ритм жизни крестьян.

Подводя итог, следует отметить, что формирование пижемского и цилемского религиозных центров связывалось с деятельностью Великопоженского и Омелинского скитов, являвшихся средоточиями староверия на Нижней Печоре, вписывавшихся в общий контекст становления и развития поморского беспоповского древлеправославия на российском Севере. Окраинное расположение скитов, их труднодоступность и изолированность способствовали развитию и сохранению древлецерковных традиций. Отсюда осуществлялась и поддерживалась связь с одноверцами, проживавшими в других местностях. Вместе с тем, «вживание» староверов в этнокультурную среду русских не староверов и коми (зырян) происходило вполне органично, чему способствовали трудолюбие и высокая культура

[330] *Бернштам Т.А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп / Отв. ред. Бернштам Т.А. СПБ 1995. С. 293.

переселенцев, вызвавшие с одной стороны, уважение, с другой, – сочувственный отклик у местного населения, не готового к восприятию церковных нововведений. Этому благоприятствовала и слабая миссионерская деятельность православных священников.

Усть-Цильма в силу своего волостного статуса оставалась религиозно-культурным очагом, где староверие поддерживалось и развивалось благодаря начетчикам и переписчикам книг, обученным великопоженскими наставниками, осуществлявшими также общее окормление староверческого населения. Некоторое нестроение отношений между представителями религиозных центров, принадлежащих к поморскому беспоповскому направлению не препятствовало утверждению старовериа в крае, а критерии в поведении, выдвигаемые пижемскими наставниками, способствовали большей мобилизации населения к сохранению староцерковных традиций.

Символизация культурного пространства религиозных центров связывается с деятельностью скитов, часовен и с достопамятными местами, происхождение которых соотносится с идеей мученичества за православную веру. На начальном этапе адаптации староверов основу их мировоззрения составляли христианские православные ценности, и формирование сакральных локусов было крайне необходимо для них, поскольку там происходило единение христиан, способствовавшее сплочению группы и формированию религиозной идентичности, ставшей важнейшим фактором группового самосознания. Вместе с тем, приобщение к святыням сохраняет и поддерживает память о ревнителях древлего благочестия, а для паломника, по словам наставника А.Н. Жилко – председателя Центрального Совета Древлеправославной Поморской Церкви Латвии, является важнейшим и необходимым опытом «душеспасительного делания», выводящим его на более высокий уровень духовного восхождения.

Уход от «греховного» мира на окраинные земли ставил перед остальцами древлего благочестия новые задачи, связанные с созданием поведенческих установок в общении с иноконфессиональным миром: в

условиях адаптации на Крайнем Севере усть-цилемские староверы вынуждены были использовать знания и опыт аборигенного населения, к тому же хозяйственная деятельность требовала выхода на рынок, где устанавливались отношения с инославным населением (в том числе иноэтничным). В этих непростых условиях жизни перед староверами возникала важнейшая задача сохранения конфессии.

§ 2. Межэтническое и межконфессиональное взаимодействие русских (усть-цилёмов) с коми-ижемцами и ненцами

Проблема этнокультурных взаимоотношений европейских ненцев, русских (устьцилёмов) и коми-ижемцев рассматривалась в работах Л.П. Лашука[331] и Л.Н. Жеребцова[332], уделивших основное внимание изучению экономических вопросов культурного взаимодействия, заимствований в области материальной культуры, которые не исчерпывают всех вопросов контактирующих этнических/конфессиональных групп. В данном диссертационном исследовании важно рассмотреть поведенческие установки староверов в общении с представителями других вероисповеданий, направленных на сохранение благочестия и конфессии в целом. Вместе с тем, усть-цилемские староверы, сохраняя староцерковные традиции, не меньшее значение уделяли и этническому компоненту культуры. Имеющийся полевой материал позволяет проанализировать межэтнические контакты печорских групп на уровне этнических стереотипов, раскрывающих природу и факторы этнической/конфессиональной идентификации как психологического и социального феноменов культуры. По словам У. Фольтца, «Этническая группа может определить себя как таковую только в ходе контактов с другими группами, которые ее члены считают иными»[333]. В сравнении себя

[331] *Лашук Л. П.* Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958.
[332] *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982.
[333] *Foltz W.* Ethnicity Status and cjnflict // Ethnicity and Nation Building: Cjmparative? International and

с окружающими/чужими формируется оппозиция «Мы» – «Они», являющаяся по существу основным содержанием самоидентификации членов этнической/конфессиональной группы, а этнические стереотипы оказываются конкретным наполнением этой оппозиции[334]. Основные критерии разделения определены в таких областях, как: внешний вид представителей другой группы, язык, образ жизни, особенность их пищевого рациона, сфера брака и половых взаимоотношений. Стереотипы восприятия соседних народов строятся не столько на объективно наблюдаемом, сколько на содержащем сильное эмоциональное наполнение, имеющее эстетическое или этическое значение в их культуре. Противопоставление групп базируется и на универсальной культурологической оппозиции «культурное» – «природное», где поведение «чужих» символически объединяется с животным миром («люди» – «нелюди»).

Ситуацию конкретного этнического контакта следует рассмотреть с момента переселения русских на Нижнюю Печору (сер. XVI в.), главным занятием которых были охота и рыболовство на территории, которую ненцы – аборигенное население – считали своей «исконной», начавших упорную борьбу с переселенцами за промысловые участки. Несовпадение мнений представителей этнических групп региона об исходных правах на территорию неизбежно должно было вызывать территориальные споры и конфликты между этими группами. Жалобы ненцев правительству на посягательства переселенцев на принадлежавшие им рыболовные тони и охотничьи угодья и просьбы об их возврате не возымели успеха, что в конечном итоге привело к жестоким столкновениям, о которых неоднократно писали исследователи XIX в.: земельные споры разрешались

historical perspectives. Cambridge, 1975. P. 104.

[334] Идеи, в общем сходные с релятивистской теорией этничности, хотя и не выраженные в столь резкой форме выдвигались и отечественными исследователями. См. об этом: *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М., 1973.

после «жестоких драк в пользу сильного»[335]. До конца XVII в. ненцы совершали набеги, чинили погромы, со временем приведшие к тому, что часть русского населения из Усть-Цильмы была вынуждена оставить печорские земли и переселиться к коми-ижемцам на р. Ижму или уйти за Урал. Иные взаимоотношения складывались между русскими и коми-ижемцами, в известной мере миролюбиво соседствовавшими, что создавало благоприятные условия для их совместного проживания и этнического смешения в районах оседания переселенцев[336].

Известные разногласия начинаются в конце XVIII - первой половине XIX в., когда вокруг Усть-Цильмы образуются старообрядческие деревни и возникает новый этап межэтнических взаимоотношений – отчуждение староверческого русского населения от церковно-православных коми и язычников ненцев. Появляются понятия «свои» и «чужие», ограничиваются внешние контакты, оценивавшиеся в терминах лучшие/худшие.[337] Такая культурная рефлексия присуща всем староверам в силу сознательно стимулируемой отгороженности от конфессионально чуждых соседей[338]. Характер и интенсивность контактов в большей степени теперь определяли устьцилёмы.

Во взаимоотношениях противопоставление соседствующих групп строилось, прежде всего, по религиозной линии (язычники – староверы – православные), но проявлялось и на локально-территориальном (этническом) уровне (ненцы – руские (устьцилёма) – коми (ижемцы)). Между тем в каждой из рассматриваемых групп имелись свои названия/обозначения соседних народов. Ненцы называли коми-ижемцев «ызма» (ижемец, по названию реки Ижма)[339]. Коми-ижемцы и поныне

---

[335] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет … с. 448.
[336] *Бернштам Т. А.* К проблеме формирования… с. 136.
[337] *Лебедева Н. М.* Новая русская диаспора: социально-психологический анализ. М. 1998; *Завьялов Б. М., Гончаров И. А., Ильин В. И., Семенов В. А.* Человек и этнос: философия, социология, этнология. Сыктывкар, 1998.
[338] *Никитина С. Е.* Русские старообрядцы …С.21 – 31; *Фишман О. М., Цыпкин Д. О.* Тихвинские карелы … с. 73 – 84.
[339] По Хомич Л.В. “нысма” не подтвердилось в ходе наших исследований См.: *Хомич Л.В.* Ненцы.

называют ненцев «яран», встречается и уничижительное «ярашки»; ненецкую женщину называют не иначе как «инька», термин заимствован от ненцев, но, вероятно, изменен ижемцами. Уместно предположить, что производным послужило слово «иняхы», по ненецки «то, что привязано»[340], однако, в коми языке нет звука «х» и поэтому он мог быть непроизвольно упущен в произношении. Коми-ижемцы называют устьцилёмов «чилемдинса» (дословно – устьцилемский), но встречается и название «устьцильмá», при произношении последний звук тянут, чем подчеркивают напевный говор соседних русских. Русские (устьцилёмы) называют коми: ижемцы/ижемки, презрительно – комяки/комячки, лопари/лопаретки; ижемцев-оленеводов – «кылынята»; ненцев – самоеды/самоедки; всех исповедующих официальное православие – «щепетники», «никониане».

Несмотря на стремление к самоизоляции, староверы были вынуждены не только приспосабливаться к суровым условиям жизни на севере, но и использовать опыт аборигенного ненецкого населения и коми-ижемцев. К моменту прихода староверов на Печору ижемцы уже занимались оленеводством, освоили тундру и были там полновластными «хозяевами». Они разработали свою систему выпаса оленей, а также начали использовать их мясо и шкуры. Предприимчивые усть-цилемские крестьяне также занялись разведением оленей, но сами не занимались их выпасом, а для этого в работники нанимали ненцев и коми-ижемцев[341].

Исследователи XIX в. неоднократно писали о земельных спорах между представителями групп, доказывавшими свои права на принадлежащую им территорию при помощи мифологических преданий и легенд. О непростом отношении устьцилёмов к своей территории свидетельствуют легенды, в которых они отстаивают свои права на землю, обосновывая главным образом с помощью религиозного фактора. Так,

---

Л., 1966. С. 29.

[340] Ненецко-русский словарь. М., 1965. С. 146.

[341] *Дронова Т.И., Истомин К.В.* Межэтническое взаимодействие трех печорских групп: ненцев, русских (устьцилемов) и коми-ижемцев // ЭО. 2003 № 5. С. 54 – 65.

староверы, проживающие по р. Пижме говорят, что «*Когда пришли духовные отцы на Пижму, то тут даже не было и леса – гольна земля была. Ни птиц, ни зверей – никого не было. Только через много лет начал расти лес и появилась всякая живность*»;[342] «*Первым на Пижму пришел старовер. Он был духовником. Он пришел, когда не было еще и реки Пижмы. Им было спущено 2000 ручьев небольшими каналами, и река проложила русло. Святым духом ему было приписано рыть канавы, что он и делал всю жизнь*»[343]. Нарративы относятся к числу мифологических преданий, раскрывающих события пространственно-временного характера: условия существования переселенцев-староверов на момент прибытия их в северный край и их роль в процессе мироздания. Пижемцы убеждены, что до их прихода там не было жизни, и только благодаря неустанным молитвам духовников – неких божественных творцов – на Пижме зародилась жизнь. Роль и значение праведников объединились идеями их избранничества и мессианизма, а мифологема становилась реальным фактом освоения русскими староверами северных территорий. Для них такие тексты служат гарантией достоверности событий и, соответственно, прав на освоенные ими территории. В отличие от устьцилёмов, коми-ижемцы обосновывали свои права на освоенную ими территорию при помощи факта первозаселения/первоосвоения. Показательно, что для них было, по-видимому, характерно использовать факт существования поселения для обоснования своих прав на всю территорию, для которой место поселения выступало в том или ином отношении “фокальным” пунктом. Например, в одном из документов XVIII в. содержится описание конфликта между устьцилёмами и ижемцами по поводу прав пользования Архангельским трактом, где обе стороны использовали территориальный аргумент для обоснования своей позиции: устьцилёмы отрицали права ижемцев на занятие оленьим извозом, поскольку тракт проходит через их

[342] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 13.
[343] Там же. Л. 37.

волость, и, следовательно, “принадлежит” им[344]; ижемцы же не принимали это утверждение, заявляя, что тракт начинается от Ижмы, и они имеют на него прав большие, чем кто бы то ни был.

Серьезные разногласия устьцилёмов с коми-ижемцами произошли после резкого увеличения поголовья оленей у последних, что вызвало дефицит свободных площадей для их выпаса. Это привело к переделу поземельных отношений, включая рыболовные тони, а для оседлых ижемцев и поженных площадей[345]. Например, приграничное селение Нерица, входящее в число усть-цилемских деревень, по историческим данным, было образовано в 1731г. переселенцами из Ижмы[346], а устьцилёмы однозначно связывают его основание с приходом староверов, причем, по их мнению, пришедших туда во времена Ивана Грозного[347]. Первоначально село было названо по реке – *Сись нариздзь*, что в коми языке означает «гнилая шуга»[348]. Между тем староверы внесли свои коррективы в название реки и приписали его происхождение другому народу – ненцам, на момент образования села не претендовавшим на «захват» их земель, и, таким образом, не позволили коми-ижемцам закрепиться на освоенной ими территории. Как видим, историко-топонимические реалии заменяются мотивом «гонения за веру», а конфессиональный фактор используется как своего рода юридическое обоснование прав на исключительное владение землей и недопущение иноверцев к поселению в ее пределах.

Свою историю имеет и топоним «Чукчино». В.Журавлев-Печорский сообщает, что название усть-цилемской деревни было дано ижемцами[349]. Раньше на месте деревни рос еловый лес, в котором находился глухариный

[344] ГААО. Ф.1548. Оп. 1. Д. 8.
[345] *Лашук. Л. П.* Очерк этнической истории ... с. 98.
[346] *Жеребцов И. Л.* Коми край в XVIII – серединеXIX века... с. 47.
[347] Смещение или совмещение различных хронологических периодов вполне естественно для староверов Усть-Цильмы, см об этом: *Дронова Т. И.* Историческая память устьцилемов. Сыктывкар. 2000. С. 13-14
[348] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Жилина Т.И., Соколов М.А., Сорвачева В.А. Сыктывкар,1961. С.338.
[349] *Журавлев-Печорский В. В.* Марьин корень. Сыктывкар, 1961. С. 17.

ток. Проезжавшие мимо этого места ижемские купцы назвали его Чукчино (коми: *чукчи* – «глухарь»; *чук* – «высокий», «крутой»)[350]. В приведенном названии соединился географический признак деревни – расположение на высоком, крутом берегу, и промысловое значение места. Народное объяснение происхождения названия связывается с кличкой основателя деревни, получившего прозвище в силу его неопрятности[351]. В данном случае устьцилёмы стремились не столько закрепить за собой освоенную староверами территорию (на нее никто не претендовал), сколько легендарно объяснить нехарактерное русским название места/деревни.

Освоение северных территорий Усть-Цилемской волости происходило сравнительно поздно – в середине-второй половине XIX в. Выезжавшие усть-цилемские, пижемские семьи селились по Печоре и ее притокам рядом с известными рыболовными тонями и уже не встречали враждебного отношения к себе со стороны ненцев. Например, дер. Хабариха, основанная на бору рядом с местом сезонных перегонов оленей ненцами была названа от ненецкого «ты хабарць» ‘быстро погнать оленей’[352] и нерусское название не смущало устьцилёмов. В XIX в. коми-ижемцы прочно закрепились в большеземельской тундре, заметно потеснив ненцев, которые уже не проявляли враждебности и не оспаривали территории. Переселение русских в северном направлении не вызывало и у коми-оленеводов затруднений: малодворные и однодворные деревни и выселки староверов имелись в пределах 160-ти верст от волостного центра.

В советский период противостояние жителей Усть-Цилемского и Ижемского районов определялось ещё и принадлежностью последних к титульному сообществу в республике, по мнению устьцилёмов, имевших «покровительство» со стороны правительства Коми в разрешении экономических вопросов («*ижемцам быстрее телевидение провели, потому что они коми*» и другие высказывания.). Взаимоотношения

[350] Сравнительный словарь… с.422.
[351] *Дронова Т. И.* Историческая память устьцилемов… с. 14.
[352] Ненецко-русский словарь… с. 707.

обострились после объединения в 1961 г. двух выше названных районов в единый Ижмо-Цилемский район с центром в с. Усть-Цильма[353]. Проводившееся в 1960-е гг. в рамках общегосударственных программ (перестройка партийного руководства и народного хозяйства) реформирование территориально-административного деления двух соседних районов должно было разрешить ряд вопросов, наиболее значительными из которых были распределение территорий для выпаса оленей коми-ижемцами и борьба со старообрядчеством[354]. Прибывшие в Усть-Цильму ижемские партийные функционеры возглавили борьбу со староверием: отнимали святоотеческую литературу, иконы и сжигали на глазах верующих; ужесточили меры по запрету проведения религиозных служб и требоисправлений, а в случае их выявления разгоняли староверов; запрещали ношение традиционной одежды и появление в ней в государственные учреждения и т.д.[355] В итоге объединение двух различных по этническому и конфессиональному признакам районов привело к обострению взаимоотношений сторон[356]. В 1964 г. Ижмо-Цилемский район были расформирован. В настоящее время напряженность между устьцилёмами и коми-ижемцами в целом снята, поскольку отрегулированы

[353] О взаимном неприятии ижемцев и устьцилемцев друг к другу было хорошо известно административному руководству области из докладных секретаря Ижмо-Печорского УКОМа ВКП(б) Иевлева в Коми Обком ВКП (б): «Мы (ижемцы) с Усть-Цилемцами части одной и той же партии, казалось бы между нами должны были быть самые добрососедские отношения. На самом деле мы с ними во враждебных отношениях… Я стараюсь всячески враждебное и недоверчивое отношение к Усть-Цильме среди части наших работников. Но сделать это нелегко… Влюбленность у некоторых ижемских работников во все ижемское – самая неумеренная. Они считают и даже говорят. Что Ижма кормит остальную область. К большому несчастью такими «нацистскими» настроениями поражены не только уездные работники, но и все население» // «Из письма секретаря Ижмо-Печорского Укома ВКП9Б0 Иевлева в Коми обком ВКП(б) от 26 апреля 1928 г.».

[354] Центральный государственный архив Республики Коми: Путеводитель. Сыктывкар, 1992. С. 297.

[355] *Дронова Т.И.* Одежда староверов Усть-Цильмы: традиционные типы и функции в поверьях и обрядовой культуре. Сыктывкар, 2011. С. 17.

[356] *Дронова Т.И.* Территория как один из дифференцирующих факторов в этноконфессиональном самосознании нижнепечорских староверов // Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы. Сыктывкар, 2000. С. 243 – 244.

былые спорные вопросы о землевладении, но предвзятое отношение сторон осталось.

В культуре усть-цилемских староверов разграничение на «своих» и «чужих» убедительно представлено по этническому и конфессиональному признакам. С.В. Максимовым записана от устьцилёма емкая характеристика ненцев: «Любят ведь они мясо-то и сырьем жрут, так, – пар тебе идет от нее, кровь течет с нее, а ему-то тут, нехристю, и скус, и глазенки-то его махонькие все радостью наливаются. Это ведь не русское племя»[357]. В рассказах об иноэтничных соседях подчеркиваются их антропологические признаки – узкие, маленькие глаза, приплюснутый нос: «*глаза узки, носы плюски – зырянин/самоди*». Непросто воспринимается оседлыми устьцилёмами преимущественно кочевой образ жизни ненцев и оленеводов коми-ижемцев, породивший в сознании оседлых русских образ двух последних групп как неких мифических инородцев, «диких» людей. Возведение чумов напоминало им звериные логова: «*домов рубленых не имеют, всю жизнь как звери норы себе строят*». Еще в середине XX в. усть-цилемские дети кричали вслед ижемским оленеводам, перегонявшим через их селения оленей: «*комики, комики, где ваши домики*?». Крайне негативно воспринималась их пища и ее нехристианский прием: «*оленя режут, тут же кровь пьют, мясо жорют, хошь язык себе отрежут*»; «*они как животные, мясо сырым едят, не варят*»; «*ненцы и коми на ходу едят: уж глаза не перекрестят*». Презрение вызывала беспомощность ненцев в торговых операциях: «*к ним приедут торговцы пушнину закупать, а они и не знают сколько денег спросить надо. Их бенных опеть и обманут*» и отсутствие норм гигиены: «*в байны не моются, ходят глаза все в гною, а упичканы ти упичканы*». Об отрицательном отношении ненцев к бане у устьцилёмов есть свое объяснение: «*Как-то раз при перегоне стада на другое место ненцы остановились рядом с деревней и приняли приглашение деревенских жителей помыться в бане. На следующий день*

[357] *Максимов С.В.* Год на Севере… с. 404.

начался падеж оленей (по-другим данным олени ушли в лес –*Т.Д.*). *С тех пор ненцы в бане не моются*»[358].

Сравнение коми-ижемцев и ненцев с «дикими людьми» связывается у устьцилёмов и с якобы имевшими место нарушениями норм, регулирующих социальную жизнь общества: родовой эндогамии и кровосмешения (инцеста)[359]. В свою очередь нравственный облик русских соседей в представлении коми-ижемцев также оставлял желать лучшего. Прежде всего, у ижемцев вызывало недоумение игнорирование староверами таинства венчачания, о чем также писали исследователи прошлого столетия: «Общий уровень нравственности устьцилемок очень невысок, и едва ли незаслуженно пользуется в этом отношении дурною славою на весь край»[360]. Невенчаные браки повсеместно официально-православными рассматривались блудом.

Известная неприязнь жителей Ижмы и Усть-Цильмы друг к другу передается молодому поколению с младенчества. Первые считают устьцилёмов темными людьми, упрямыми, не гостеприимными, жадными. Сходные представления о ижемцах сохраняются и у устьцилёмов. Нижнепечорские староверы называют коми-ижемцев не иначе, как *комяк* и *лопарь* тождественные понятию «тупой». Характеристика *по-ижемски*, означает плохо выполненную работу или неправильное поведение. О пьянстве говорят, что раньше только ижемцы сильно пили; не понял чего-либо – спросят «*коми что ли*?»; плохо выполненная работа – «*по комяцки сробили*» и др. О неблагополучных семьях и детях говорят: «*каки мамысы, таки и немысы»* – какие родители, такие и дети, т. е. некчемные (коми: *нем* ‘ничто, ничего’[361]).

Также воспринимают староверы и коми-ижемцев, проживающих в

[358] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 670. Л. 20.
[359] *Дронова Т. И.* Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла. Сыктывкар, 2002. С. 59.
[360] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет … с. 437.
[361] *Лыткин В. И., Гуляев Е. С.* Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар. 1999. С. 169, 187.

Усть-Цилемском районе. Информанты, перечисляя известных им представителей коми, лишь о немногих отзывались положительно, непременно добавляя: «*хотя и коми-ижемец, но человек был хороший*». Показательны в этом плане и тексты, сложенные устьцилёмами о представителях вышеназванных иноэтнических групп, в которых коми и ненцы представлены уничижительно, осознанно занижены их достоинства. Непонятный язык иноэтничных соседей русские называли «*ижемское/ненецкое бараканье*». Передавая их речь, староверы осознанно искажают слова, грамматику, подчёркивая, кажущееся им несовершенство языка нерусских соседей. Как, например, в стишке о якобы хвастливом ижемском охотнике: «*Цельно льет о ел я прукт а, / Черёмук да горок. / Цельно льет о бил я зверья / Таракана, мука, блок*» [362]. Хотя в действительности русские признавали коми за умелых, опытных охотников, о чем свидетельствуют строки из гимна: «Охотник смелый в лесном распадке. Ему знакомы зверей повадки. Он птицу снимет – не дрогнет ветка. Так только коми стреляют метко. Нет мы не коми, мы устьцилёма. Мы на своей земле, мы дома». Высмеивая якобы присущую ненцам жадность, говорили: «*Самодин в гост и собирался и т ри дня брюхо пас*» ‘голодать с тем, чтобы больше съесть в гостях’.

Устьцилёмы всегда придавали большое значение обрядовому погребению, и в частности – голошению, как способу «общения» с предками, выражавшему почтение к ним. В связи с этим у них всегда вызывало недоумение неумение ижемок оплакать усопшего. И одним из критериев этого они считают грубость коми и неспособность выделить в человеке достоинства. Об этом сложены былички и вот одна из них: «*У бабы умер мужик. Она сидит хунькат* (говорить в нос, гнусавить; детское: капризничать – *Т.Д.*). *В день похорон поп кадит гроб, а жена рядом причитыват: “А каин, да каин, да каин. А поцеловала бы тебя в глазки, да не видела я ласки. А каин, да каин. Поцеловала бы тебя в ручки, да не видала*

[362] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 17.

я получки. А каин, да каин. Поцеловала бы в пятки, да ходил ты на блядки" А поп кадил, слушал и говорит: "Целуй скоре шишку, ды закрывай крышку"»[363]. Отметим, что в ижемском диалекте слово "кай" – penis и является исходным корнем для большинства ижемских ругательств, считающихся самыми грубыми и нецензурными, что неоднократно подмечалось и устьцилёмами: "*Коми как пойдут ругаться, так и слышишь только: кай, кай, мамтыкай, каин, каин, мамтыкай*"[364].

Для рассматриваемых случаев этнических стереотипов поведения важным оказывается еще один фактор, связанный с восприятием норм поведения членов других групп, становящимися запретными внутри «своей» группы, причем такой запрет приобретал религиозный характер. Коми-ижемцы называли устьцилёмов "дикими" за их строгое соблюдение "староверческих законов" и почитание икон. О наличии в каждом доме деревянных икон говорят: «*Устьцилёма годны иконы с баянную дверь домой заволочь*»[365]. Недоумение вызывает у ижемцев ежедневное моление староверов и их благословение перед началом работы Исусовой молитвой. Критичное отношение к староверию открыто проявлялось даже в случаях оседания коми среди староверов. Так, в одном из селений Усть-Цильмы образованных коми-ижемцами, в прошлом являвшемся одним из опорных пунктов для ижемских торговцев, занимавшихся извозом и следовавших по тракту, но позднее заселенному устьцилёмами, записан такой случай: «*Староверка полощет на реке белье и творит Исусову молитву. Подходит к ней ижемец и спрашивает: "С молитвой полощешь или нет?" Та отвечает: "Да." Ижемец говорит: "Не так Исусову молитву творишь. Надо говорить: сыи, посыи, / муди косые, / хер соврас, / помилуй нас». Баба плюнула в след лопарю и дальше Исусову молитву творить*»[366].

[363] Там же. Л. 45.
[364] ПМ (Истомин К.В.). Записано от Чупрова С. 1968 г. р., пастух-оленевод С/Х "Ижемский оленевод". Записано в п. Харь-Яга в 2000.
[365] См. об этом: *Ончуков Н.Е.* Северные сказки. СПб., 1909. С. 75.
[366] ПМА. Записано от Рочевой М.П. 1936 г.р., в 1998 г. в д. Рочево.

Свойственные представителям каждой из групп стереотипы поведения утрачивались лишь в том случае, если они вступали в смешанные браки. При этом отметим, что для устьцилёмов главной причиной, препятствовавшей вступлению в брак с коми-ижемцами, была непримиримость староверов к церковному православию, каковое исповедовали ижемцы. «Устьцилёмы брали в жены ижемок, ставя непременным условием брака их перекрещивание в старообрядческую веру. Выходы же устьцилёмок замуж на Ижму были крайне редким явлением»[367]. В прошлом наибольший процент смешанных браков приходился на полосу приграничных территорий. Обосновавшиеся в пределах Усть-Цилемской волости коми-ижемцы овладевали усть-цилемским говором и принимали староверское крещение, их правила жизни. Смешанных браков между устьцилёмами и ненцами заключалось значительно меньше. По сообщению информантов, ненцев предпочитали брать в работники, поскольку они были неприхотливы и не требовали большой платы за работу. «Самоеды иногда женятся на русских, но русские на самоедах – никогда. Браки между самоедами и зырянами весьма часты» – из наблюдений второй половины XIX в.[368] В настоящее время традиция заключения смешанных браков между русскими и коми поддерживается, начиная с 1990-х гг. количество таких браков возросло, при этом перекрещивания в древлеправославную веру в целом сохраняется, но некоторые коми сохраняют причастность к официальному православию, – этот факт устьцилёмы связывают с «ослаблением» веры и утратой послушания в детях. В таких семьях часть детей крещены в официальной церкви, другие – в староверской.

Сложность взаимоотношений контактирующих групп не влияла на взаимодействие их культурных традиций наиболее полно описанных Л.Н.

[367] *Гагарин Ю.В., Дукарт Н.И.* Семейные праздники и обряды сельского населения в Коми АССР // Этнография и фольклор коми (Тр. ИЯЛИ КФ АН СССР. Вып. 17). Сыктывкар, 1976. С. 76.
[368] *Немирович-Данченко В.И.* Страна холода. Виденное и слышанное: Племена глухого угла. СПб., 1877. С.395.

Жеребцовым[369]. Русскими от ненцев заимствовались навыки обработки шкур, комплексы зимней одежды (малица, тобаки, пимы и др.)[370]. Между тем, некоторые заимствованные виды одежды от ненцев были изменены ижемцами и, по их мнению, усовершенствованы. Так, традиционная ненецкая малица без капюшона предназначалась только для мужчин; женщины носили распашную шубу из оленьего меха – *паницу*[371]. Капюшон *вомдор* к малице был добавлен ижемцами, перенявшими ненецкую малицу и модернизировавшими ее. Об этом свидетельствует тот факт, что в районах, где ижемское влияние на ненцев было слабым, например в Канинской тундре, малица с капюшеном ненцам неизвестна, тогда как капюшенная малица у ненцев большеземельской тундры появилась только в середине XIX в.[372] У ижемцев капюшенную малицу – *юра малич* – носят как мужчины, так и женщины; различие подчеркивается цветом меха опушки капюшона: мужская опушка черного цвета, женская – белого. Добавлением является и матерчатый верх малицы – *малича кышыд*[373]. Ижемский пошив малицы был принят и русским староверческим населением Усть-Цильмы; их носили жители всех возрастов. Устьцилёмы по достоинству ценили мастерство ижемок по пошиву меховой одежды и всегда ожидали сезонного перегона стада оленей через Усть-Цильму с надеждой на ее приобретение. Повседневная малица мужчин и женщин была единой по цветовой гамме; праздничная отличалась цветом меха капюшона – смолисто-черный, а зажиточные устьцилёмки подчеркивали свое превосходство над остальными женщинами еще и изысканно белым капюшоном. К нарядной малице дополнением служила и атласная лента: для мужчин коричневого цвета, для женщин – всех оттенков, кроме белого, черного и коричневого. Наряду с ижемской малицей в Усть-Цильме до 1950-х гг. пользовалась спросом и

[369] Подробнее об этом см.: *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982.
[370] *Лашук Л. П.* Очерк этнической истории…с. 152-156.
[371] Хомич, Л. В. Ненцы... с. 114 – 127.
[372] Тамже, с. 118
[373] *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения … с. 170.

ненецкая – без капюшона, называемая *малица с абшлагами.* Она предназначалась для девушек-невест, которые носили ее только в праздничные дни: «*В масленицу робята гонели* (ездили на лошадях – *Т.Д.*) *по деревни, девок катали. Девки в абшлагах – это как малица только без симы* (капюшона – *Т.Д.*). *Ездили голоушом – тольки платки репсовы вязали*»[374].

Важно заметить, что одежда, заимствованная у коми-ижемцев и ненцев, не имела ярко выраженного престижно-знакового смысла, а использовалась в сугубо утилитарных целях, хотя некоторые ее виды и подразделялись на повседневные и праздничные. Если древнерусские облачения в культуре устьцилёмов рассматривались как один из конфессиональных символов, то к заимствованной одежде и обуви староверы еще в первой половине XX в. проявляли двойственное отношение. С одной стороны, малицы и совики были незаменимы в зимнюю стужу и пользовались большим спросом у населения, служили критерием достатка; с другой, – причастность ижемцев и ненцев к инаковерующим и их кочевой образ жизни породили отношение к ним оседлых русских как к инородцам, «диким» людям, что сказалось на восприятии ими меховой одежды, как нечистой. Так, в мифологических рассказах о «шишках»/«нечистых» демонический персонаж предстает в оленьих савиках; сны, в которых случалось «видеть» малицу, рассматривались устьцилёмами знаком надвигающейся серьезной болезни близких. Бедность сравнивалась устьцилёмами с «ровдугой» – облысевшей шкурой оленя (ненецкий термин): *голé рóвдуги* ‘очень бедно’.

Ижемцами заимствован у устьцилёмов сарафанный комплекс одежды. Привнесение в него ижемских черт привело к межэтническому противопоставлению. Например, устьцилёмки посмеиваясь сообщают, о «моде» ижемок на белые фартуки и ластовицы (нашивка на плечах рубахи – *Т.Д.*). Считается неправильным и низкое пришивание атласных нашивок на подол сарафана; низкое повязывание платка «*верхóвище* (макушка – *Т.Д.*) *видно*» и др.

[374] ПМА. Записано от Бабиковой П.Г. 1932 г.р., д. Чукчино, зап. в 1992 г.

Активизация локального самосознания усть-цилемских староверов произошла в постсоветский период, когда в российском обществе актуализировались общественные инициативы, направленные на сохранение культурных традиций. Первыми из противостоящих групп отреагировали коми-ижемцы: лидеры сформировавшегося в то время коми движения заявили, что их цель – это «национальное возрождение» народа и повышение его политической роли в территориальном сообществе. Символическое противостояние с титульным сообществом вновь обострилось, что повлекло за собой и актуализацию усть-цилемской идентичности. Но в отличие от ижемской ситуации консолидация группы устьцилёмов и возрождение культурных традиций началось «с низов». Первыми обозначили себя староверы, которые решительно и целеустремлённо занялись сплочением религиозной общины[375]. Результатом этих процессов явилось проведение I Учредительного съезда общества «Русь Печорская» в 1990 г. и годом позже официальная регистрация религиозной общины (в статусе действующей местной религиозной организации Древлепоморской Церкви).

Одним из свидетельств названного противостояния является также «гимн» устьцилёмов (сочиненный в эпоху «национального возрождения» в РК), который исполняют ныне на различных официальных мероприятиях. Ключевыми словами «гимна» являются: «Мы россияне, мы – устьцилёма, мы на своей земле, мы – дома!». Из этого следует, что группа имеет сложную идентичность и в настоящее время в ней превалирует русская и общероссийская гражданская. Не случайно в эпоху «пика» суверенизации вместо флага Коми над местной администрацией развевался российский штандарт; принятое в начале 1990-х гг. в республике двуязычное обозначение улиц было применено в Усть-Цилемском районе лишь в 2012 г. Жители района выступили против ввода в обязательную школьную программу коми языка за счет сокращения часов по предметам русский язык

[375] *Дронова Т.И.* Старообрядческие общины: пути сохранения традиций // Очерки русской народной культуры. М., 2009. С. 207-209.

и литература. Сохраняя четкие конфессиональные и культурные особенности, устьцилёмы, тем не менее, однозначно ассоциируют себя только с русским этническим сообществом. Свидетельством этому стали результаты переписи населения 2002 года, которые показали, что ни один устьцилём не использовал местный этноним для обозначения своей этнической принадлежности. Такой выбор, между тем, тоже продиктован в немалой степени сугубо прагматическими соображениями. В течение пяти веков, находясь между массивами коми и ненецкого населения, устьцилёмы конкурировали с теми и другими и в экономическом, и в культурном плане. В связи с этим отождествление с русским сообществом носило в какой-то мере защитный характер[376].

В Усть-Цилемском районе этнокультурное объединение «Русь Печорская» в 2010 г. было реорганизовано в Межрегиональное общественное движение «Русь Печорская». Говорить о некой идеологии применительно к названной организации трудно, но, тем не менее, его деятельность, призванная сохранять культурную самобытность устьцилёмов, фактически базировалась на двух идеях. Первая состояла в манифестации «укорененности группы» на территории республики, а вторая – в демонстрации культурных границ между устьцилёмами и их этническим окружением. Но, как уже говорилось, «идеология» была рождена не элитной группировкой, а силой традиции, которая поддерживалась ее носителями, в качестве которых выступали ортодоксальные приверженцы старообрядчества. Уже позднее эту традицию как региональную идеологию восприняли прагматично настроенные местные политические функционеры, способствовавшие превращению локальной идентичности и местных обычаев в некий ресурс, обеспечивающий привлечение общественного внимания к Усть-Цильме и определенные финансовые потоки. Одним из самобытных массовых народных обрядов следует выделить хороводное

[376] *Шабаев Ю.П., Дронова Т.И., Шарапов В.Э.* Коми-ижемцы, поморы и устьцилёмы: модели культурных трансформаций //Этнографическое обозрение. 2010. № 5. С. 134-150.

гулянье «горка» (об этом подробнее в гл.5). Благодаря сохранению обряда, его популярности и широкой известности в республике, исторические и этнокультурные особенности нижнепечорья привлекли внимание туристических менеджеров. Их деятельность активно поддержана администрацией Усть-Цилемского района, понимающей, что туризм служит устойчивой базой для поддержания высокого престижа территории.

Сегодня этнические обряды и обычаи, и народный костюм, как важнейшая составляющая обрядов – это символы Усть-Цильмы. Несмотря на то, что исконные смыслы и значения хороводов канули в лету, гулянье продолжает выполнять важнейшую функцию – сплочения этнического коллектива и утверждение его культурных ценностей. Неслучайно *горка* включена в современную культурную среду и занимает в ней главное место, а летние празднования, объединенные в названии «Усть-Цилемская горка», являются важнейшим фактором консолидации и самоидентификации русских, проживающих белее четырех столетий в условиях иноэтничного окружения и сохраняющие русскую культуру. Вековые традиции становятся одним из символов единства людей, коллективные празднования служат фундаментом в транслировании исторического опыта и народных знаний.

Устойчивость устьцилёмов как этноконфессиональной группы объясняется интегративным воздействием на ее развитие ряда значимых факторов, из которых немаловажным являлся вопрос существования между двумя этническими анклавами, население которых в этническом и конфессиональном плане отличалось от устьцилёмов, а контакты между представителями усть-цилемской группы и соседями (ненцами и коми) носили сугубо рациональный характер и были ограничены очевидными культурными барьерами. Эти барьеры постоянно подчеркивались носителями народных знаний и способствовали маркированию культурных границ группы. Созданные староверами стереотипы восприятия иноэтничных соседей носили защитный характер, передавались из поколения в поколение и были направлены на сохранение, прежде всего, собственных

религиозных традиций. Символическое и культурное противостояние с соседями позволяло консолидировать конфессию, укреплять ее идентичность, сохранять культурные традиции. Осознание коренными жителями Усть-Цилемского района своей общности – веры, языка, территории, культуры обусловило формирование прочного этноконфессионального и локального самосознания, способствующего развитию и сохранению группы и русской культуры в инокультурном окружении, а также позволившего противостоять прессингу со стороны государства.

§ 3. Категории верующих: истые, поперечные, мирские

Условия изгнания староверов с родных мест и их обустройство в большей части на окраинах России не исключили взаимодействия с «антихристовым» миром. Адаптационные процессы усть-цилемских староверов исключали абсолютную самоизоляцию, поскольку строились с учетом использования опыта аборигенного ненецкого населения, а также коми-ижемцев, выстраивание отношений с которыми регулировалось вновь сформированными социокультурными стереотипами и установками в оценочно-поведенческой деятельности своих членов – об этом говорилось в предыдущем разделе. Сплочение переселенцев в рамках беспоповских общин, строящихся в том числе с упором на «вековой» опыт предков, предопределило создание новых механизмов самосохранения конфессиональной целостности и единства, формирования самобытных черт, имевших локальные различия внутри одного толка.

Стремление староверов, проживавших в Усть-Цилемской волости, сохранить староцерковную религиозную традицию привело к образованию трех центров/очагов: Пижемского, Цилемского и Усть-Цилемского и со временем предопределило разделение верующих на три религиозные группы – *и́стые, попере́чные, мирски́е*, на которые первым из исследователей

обратил внимание Ф.М. Истомин, но не придал этому факту особого значения, ограничившись лишь упоминанием об этом[377]. Великопоженские скитники строго следовавшие монастырскому уставу жизни, для живущих в миру вводили положения применительно к реальной действительности, закреплявшиеся устной традицией. Переложения строились по типу «древлехристианских правил», основу которых составляли представления о «грехе». Смысл их исполнения был направлен с одной стороны, на сохранение старообрядческой традиции и единства конфессии, с другой, – на духовное обновление верующего и его подготовку к переходу из временной земной жизни в жизнь вечную. Согласно усть-цилемскому присловью – *смерть за плечами*, призывавшему к всеготовности предстать пред Господом не обремененным грехами, поскольку смерть могла настигнуть человека в любой момент. Для благополучного перехода в жизнь вечную староверы и должны были придерживаться норм благочестивого поведения, основывавшегося на религиозных правилах и бытовых регламентациях. «Старообрядчество, – пишет С.Е. Никитина, – это редкий тип народной культуры, где письменная и устная формы культуры выступают в сознании самих староверов как два дополняющих друг друга воплощения христианских правил жизни»[378].

Материалы комплексного этнографического обследования 1985-90-х гг. показали, что разделение староверов на три группы связывалось с их культурно-бытовыми особенностями. В представлении пижемских староверов в пижемском центре, куда входили все населенные пункты по р. Пижма, проживали в основном *истые*; в цилемском – по р. Цильма – *поперечные*; в усть-цилемском очаге – населенные пункты по р. Печора (протяженностью в 10 км) с центром с. Усть-Цильма – *мирские,* и какой-то процент составляли представители первых двух групп. Подобные разделения

[377] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет… с. 447.
[378] *Никитина С. Е.* Русские старообрядцы в Восточном Полесье (К проблеме конфессионального фактора в культурных контактах) // Этноконтактные зоны в европейской части СССР (география, динамика, методы изучения). М., 1989.
С.24.

верующих на категории были приняты во многих старообрядческих российских центрах, имевших локальные названия микрогрупп, отражавших причастность ее представителей к иерархической ступени, определявшейся уровнем исполнения староверами церковных правил и жизненных регламентаций, выводивших исповедников на уровень высшего земного восхождения, приближенности к Богу и спасению[379].

Самовыделение и привилегированное положение *истых* пижемского центра было обусловлено деятельностью Великопоженского скита, являвшегося духовным центром староверия в Печорском крае, соблюдением предписываемых регламентаций и уединенностью пижемцев от остального мира, включая волостной центр – Усть-Цильму. Они уклонялись от общения с церковно-православными людьми и не допускали их поселения на своей территории.

Основу *писанных* (книжных) законов всех трех групп составляли правила Кормчей книги, по которым верующие отлучались от общих молений, если они не выполняли главные из них: обязательное еженедельное присутствие на службах, строгое соблюдение постов, обязательное исповедание, запрет на работу в праздники, на совместное мытье в бане мужчин и женщин, стрижение волос (для женщин) и бритье бороды, ношение одежды противоположного пола, нарушение регламентаций, касающихся границ брачного возраста. К церковным правилам староверы добавили требования держания личной посуды, необщения с инославными, запрет на курение. Эти установки в полной мере исполняли *истые*, жизнь которых будет рассмотрена подробнее, с добавлением сведений по другим группам.

Е. Ляцкий так описал усть-цилемских староверов: «Отцы, в особенности из приверженцев старой веры, благоговейно чтут старину,

[379] *Фишман О.М.* Жизнь по вере... с. 235-252; *Власова В.В.* Старообрядческие группы коми... с. 51-60; *Данилко Е.С.* Механизмы сасохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2007. С. 31.

ведут трезвую жизнь, не выносят людей, курящих табак, недолюбливают православных, даже избегают подавать им руку, и весь дом ведут степенным старым обычаем»[380]. *Истые* регулярно посещали частные моленные, действовавшие в жилых крестьянских домах, где проходили соборные службы; они строго соблюдали все посты (в том числе среду и пятницу, многие добавляли понедельник в периоды мясоедения), регулярно исповедовались. Благочестивые староверы все свое свободное время уделяли чтению богослужебной и житийной литературы, в первую очередь Псалтыри и молитвам суточного круга. На значительность Псалтыри в жизни старовера указывают многие исследователи. Доступность к книге, прежде всего, определялась массовыми издательскими тиражами. Сами же *истые* объясняли тем, что Псалтырь предназначена для ежедневного чтения, в ней излагаются «начальные правила» для верующего, по ней обучают чтению – *старой грамоте* и молятся за усопших[381]. Староверы полагают, что постом и чтением Псалтыри можно достичь очищения души от тяжких грехов[382].

Строгость *истых* проявлялась не только к одноверцам, проживавшим в усть-цилемских деревнях, но и к членам их семей. В некоторых деревнях *истые* даже в рамках семьи уединялись в еде и молитве: ели за отдельной *столешницей* (небольшой стол) в куту и молились отдельно от домочадцев: «перед своими особыми иконами, преимущественно за печкой»[383], что связывалось с несоблюдением некоторыми членами семьи предписываемых требований – чаще это касалось молодежи. Об усердии *истых* в молитве свидетельствуют рассказы информантов: еще в 1960-е годы они молились пять раз в день, затрачивая на это пять-семь часов: в полночь читали

[380] *Ляцкий Е.* Поездка на Печору… с. 715.
[381] О значительности Псалтыри в среде староверов свидетельствует факт благословения ею новобрачных верхневолжскими староверами (см.: *Литвинова Н.В.* Возможности отражения традиционной культуры старообрядцев в музеях Верхокамья // Мир старообрядчества. Вып. 5. М., 1999. С. 202).
[382] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д 568. Л. 37.
[383] *Михайлов И.* Религиозно-нравственное состояние Бугаевского прихода Печорского уезда//АЕВ. 1903. № 3. С.84.

полуночницу, в 3-4 часа молились утреню, в 12 часов – часы и обедницу, в 18 часов – служили вечерню, перед сном – павечерницу, и при этом считали себя ленивыми, поскольку уделяли молитвам значительно меньше времени, чем того требовало правило. Работающие должны были отмолить в день хотя бы семь лестовок с чтением Исусовой молитвы и поясными поклонами, а в пост завершающие 17 делений по лестовке совершали чтение молитвы с земными поклонами: три лестовки утром, одну в обед и три вечером. Цилемские староверы особо выделяли и выделяют ночное моление, называя его «золотым», вечернее – «серебряным», утреннее – «медным». Е.Чупрова из с. Трусово так объяснила значимость ночного моления: «*Ночью – золотое моленье. Будешь молиться в это время, на том свете скорее 21 ступеньку до райских ворот перешагнешь*»[384]. Каждая ступенька, в их представлении, соответствует конкретному греху, и соотносится с мытарствами преп. Феодоры, которые проходила ее душа в первые сорок дней после смерти. Таким образом, символическое значение ступенек и молитв связывается с «мощением дороги» в рай, и поэтому «золото» ночного моления – *ночного бдения* было в том, что верующий ночью трудился, т.е. как бы проходил ступени мытарства при жизни.

Значительность ночного моления основывалась также на представлениях/легендах о Рождестве/Смерти Христа: «*ночью родился Исус Христос, и поэтому бесы ее боятся*» (Усть-Цильма); иные считают, что ночью распинали Христа: «*главное моление в час ночи, т.к. в это время распинали Христа, и шишки (бесы) боятся этого часа, и не мешают молиться (Цильма)*»[385]. В настоящее время староверы уже не столь усердны в молитвах, которым возрастные верующие посвящают только утренние и вечерние часы. Между тем в посты, кроме мотив суточного круга, по-прежнему в обязательном порядке читаются «Псалтырь», «Страсти Христовы», «Скитское покаяние». Особо стоит сказать о молодежи и

[384] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 70.
[385] НА КНЦ УрО РАН. Ф.5. Оп. 2. Ед.хр. 98. Л. 88.

взрослых, обращение к молитве которых чаще связывается с неурядицами в жизни или несчастьями, тогда как для молитвенников пребывание в молении – это естественное поведение, соответствующее их религиозным взглядам.

Важнейшее значение староверы придавали соблюдению дистанцирования от инаковерующих в повседневном и праздничном общении, требоисполнении, наиболее заметно это проявлялось в использовании личной посуды и разделения в трапезе. В прошлом каждый взрослый член семьи имел отдельную посуду, с которой ходил в гости только к одноверцам; трапезы с иноверцами категорически запрещались – они ели рядом со столом, держа чашу в руке. Религиозные правила допускали пользование общей миской лишь детям до пяти-семи лет (как «бесполым», «чистым») и старикам[386]. Отдельная посуда появлялась у подростков, границы общения которых выходили за пределы семьи. В.Ненароков, посетивший Усть-Цилемскую волость в середине XIX в., приводит такой диалог с мальчиком: «Да что ж ты хлебова-то не ешь? С братом-то что не хлебаешь?» – «Не приходится мне с братом из одной чаши хлебать, брат меня раньше староверить начал»[387]. В работах исследователей XIX – начала XX вв. упоминаются термины «большечашные» и «малочашные», указывающие на степень духовной чистоты усть-цилемских староверов. В с. Среднее Бугаево и некоторых усть-цилемских деревнях по Печоре «большечашные» староверы называются более приближенными к Богу[388]. Представителей этой категории называли ещё и как «держатели чаши», т.е. представители всей семьи, выполнявшие предписываемые регламентации, могли есть из единой посуды. Описание этому находим у Ф.М. Истомина: «Угощая ужином моих ямщиков, хозяйка пижемка обращалась к каждому из них с характерным вопросом: “ты какой?” – “я по старой”, говорил один и

[386] Представления о «бесполости» детей существовали у разных народов. Материал по русскому крестьянству подробно рассмотрен в работе *Бернштам Т. А*. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX –начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 24 - 25; материал по русским староверам бассейна Нижней Печоры см.: *Дронова Т. И.* Русские староверы-беспоповцы… с. 165-199.
[387] *Ненароков В.* Усть-Цильма … с. 61.
[388] АЕВ. 1903. № 3 С. 84.

получал право хлебать из общей “цяши” (чаши); “Мирской я”, – отвечал другой и ему подавалась особая чаша, которую хозяйка доставала из дальнего угла на верхней полке. “Да я поперецный”, – говорил третий и ему давалась опять-таки особая посуда, ибо поперечный живет как придется – порой мирщится, порой староверит, особенно когда староверить заставят бабы, а лично ему, по-видимому все равно. Конечно больший почет и уважение тому, кто по старой вере; к остальным отношение снисходительное, как к жителям Усть-Цильмы, от которой всего можно ждать»[389]. Термин «большечашные» объединял всех членов семьи, выполнявших правила благочестия, находившихся, по мнению *истых,* ближе к спасению. Чаще всего «большечашные» семьи проживали в удаленных малодворных деревнях. В «малочашных» семьях *истые* ели отдельно от остальных домочадцев, сообщавшихся с миром; по оценкам ревнителей старины их жизнедеятельность не соответствовала нормам благочестия. Уже к 1940-м годам «большечашных» семей в Усть-Цилемском районе не фиксировалось, тогда же поменялись представления о держателях посуды: в семьях только старики сохраняли благочестие и становились держателями личной посуды, а мирские могли есть из общей. Такое выражение семейного благочестия – «большечашная трапеза» было только у усть-цилемских староверов, в других староверческих местностях отмечается традиция соблюдения «личной чаши».

Строгость предписаний распространялась и на правила ухода за личными вещами/предметами быта. В прошлом после использования чаши *никонианином* ее выбрасывали, позднее уже сохраняли, но мыли с чтением Исусовой молитвы и хранили отдельно от староверской, и ее подавали исключительно представителям иных культур[390]. В комплектность «мирской» посуды со временем переходили чаши и кружки *истых*, а также изъятые у староверов из-за небрежного отношения к ним, например, если

[389] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет…с. 447.
[390] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 83.

посуда по какой-либо причине оставалась в течение суток немытой: согласно народным представлениям такую посуду лижут черти. В конце 1970-х гг. традиция соблюдения «личной чаши» практически утрачивается и возникает новая: в каждом благочестивом доме, где служат поминальные службы, имеется специальная посуда для поминальных трапез (эмалированные миски, кружки и деревянные ложки), которую используют только в этом случае, и хранят отдельно от ежедневно-пользуемой посуды.

Одежду детей и стариков, как «чистых» стирали отдельно от других групп. Повсеместно одежда младенцев, как «бесполых» была единой для мальчиков и для девочек, в связи с этим устьцилёмы в корыте не смешивали ее с одеждой взрослых, чтобы *до возраста*/*до времени не огрешить* их. Стариковская одежда также выглядела упрощенной, была представлена широкими длинными рубахами, что символизировало угасание их энергии, а возраст назывался *залетный.* В усть-цилемских присловьях эти две возрастные группы приравнены: *у старого да у малого – одинаково*; *у старого да у малого умок-то легкий; дважды будешь млад*. Традиционно младенцев мыли в бане старики.

Староверы подвергали себя бесконечным испытаниям, посредством которых они, по собственному выражению, закаляли свой дух. *Истые* пожилого возраста считали греховным вкушать пищу более двух раз в день: первую трапезу устраивали не ранее полудня, вторую – между пятью и шестью часами вечера. В последнюю неделю Великого поста они ели один раз в день, не раньше третьего часа (девятого – по библейскому исчислению), объясняя, по апокрифу, что в это время заканчивались мучения Исуса Христа: «*Господа распяли в три часа дня, а в шесть он помер*»[391]. И в настоящее время многие староверы считают, что обильная еда *послабляет* человека, укореняет в нем лень. «*Ране старики говаривали, грех часто ись* (есть – *Т.Д.*) *и помногу. На набúто брюхо ни кака молитва на ум не пойдет –*

[391] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 13.

тольки спать будешь хотеть»[392]. В годы советского строительства, когда традиционный трудовой и духовный семейный уклад был нарушен и крестьяне вынуждены были жить и выстраивать трудовой день согласно предложенному им распорядку, некоторые мужчины стали нарушать постничество и возникло присловье, оправдывающие таких людей: *работник не постник.*

Несмотря на то, что по строгим староверческим правилам безмерная еда считается греховной, в сравнении с болтовней, она признавалась менее наказуемой и об этом свидетельствуют усть-цилемские присловья: *от еды не погибнем, от языка погибнем*; *чем судачить с соседкой, лучше семь раз в день поесть; не то, что в рот, а что изо рта*[393]. Представление о меньшей греховности семикратного приема пищи, в сравнении с пустой болтовней зиждется на суждении, заимствованном из Евангельского завета: «Не входящее в уста сквернит человека, но исходящее изо уст то сквернит человека»[394].

Не меньшим грехом считались и разговоры за столом, а потому во многих семьях пожилые люди стремились уединиться за своей трапезой, поскольку, по их мнению, «*разговор за едой особо спрашивается на том свете*» – как уже говорилось, они ели отдельно от домочадцев за *столешницей*, расположенной в *куту*[395]. Следование правилам поведения за столом раскрывает глубокий сакраментальный смысл старорусского присловья «стол – престол» и предопределяет христианское понимание «таинства» приема пищи: замолитствование трапезы, запрет на разговоры и смех за столом, пение песен. Настоящее время, по традиции определяемое староверами как «сложное» и «последнее», соблюдение личной посуды и установленных регламентаций, является своеобразным стимулом жизни или, в духовном понимании, путем спасения души и одним из гарантов

[392] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 2327. Л. 16.
[393] Тематический словарь пословиц, поговорок… с. 17.
[394] Евангелие от Матфея, гл. 15.
[395] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 2327. Л.16.

благополучного перехода в вечную жизнь. За несоблюдение предписаний, связанных с трапезой, верующие раскаиваются на исповеди и в кругу общения, отмаливают епитимии.

По-прежнему считается большим грехом курить и пить чай. Согласно перевода книг начала XVII в., в греческих писаниях табак был назван «проклятым» и «богомерзким», а его использование – смертным грехом, лишающим человека Божьего благословления[396]. Как пишет Т.Ф. Волкова, «Именно в старообрядческой среде сложились и получили широкое распространение, а затем и письменное закрепление, наиболее обличительные, поражающие своим натурализмом и резкой негативной оценкой пристрастия к табаку»[397]. Курящие люди и ныне не допускаются на службы, а в доме, где курят, запрещается совершать соборные службы, крещение, исповедание.

В Усть-Цилемском районе наряду с общеизвестными легендами о происхождении табака (*бесовского зелья*) от блудниц бытуют аппокрифические, по которым чай и табак называются «погаными»: «*Когда Господа распяли, все травы поклонились, а табак и чай – нет*»[398]. Многие староверы добавляют, что чай больше табака приманил к себе людей, за что семь раз проклят Господом. В связи с этим многие устьцилёмки в почтенном возрасте отказываются от чая, считая напиток «греховным», а в среде усть-цилемских мужчин бытовала поговорка «*чай пить — только кай* (penis) *гноить*».

Среди популярных рассказов о чае и табаке были следующие:

1. «*Жила-была блудница, которая всю свою жизнь провела в праздности. Окружавшие ее люди советовали ей поменять образ жизни, призывая обратиться к Богу. Но призывы жителей остались не услышанными ею, и однажды во время*

[396] *Волкова Т.Ф.* Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 77.
[397] Там же. С. 83.
[398] ПМА. Записано от Бабиковой А.М. 1922 г.р. в д. Чукчино в 1991 г.

очередных плясок блудница провалилась под землю. Вскоре на том месте выросла яркая трава, привлекавшая к себе внимание окружающих. И слабые люди начали восхвалять ее красоту и курить, за что навлекли на себя грех»[399];

2. «Табак произошёл – кака-то была блудница женщина, ну и она умерла и ей захоронили, ну и потом пошли, чё-то раскопали эту женщину, а у ей меж ногами выросла трава. Вот эту траву все рвали, носили, в садах ростили, и от этой травы, как понюхают, все пьяны делаются. Вот откуда он произошёл. Чё-то говорят, его привезли из Италии ли из Индии, не знаю а. Ак вот тут они нашли, что вот трава-то выросла где, у блудницы»[400];

3. «*Ной плыл с животными, он и всю растительность с собой взял. Все травы и деревья выдержали то время, пока ковчег плыл, а табак и чай нет. Они пустили корни в пазы лодки – воду искали, и мало дело Ной со всем скарбом не потонул. Хорошо берег был близко. Вот Господь и проклял эти слабы растенья, а грешны слабы люди стали их курить да пить»*[401];

4. «Чай для чего запрещали, что когда веры менялись, дак Господа Бога убили, жиды в общем назывались, это в общем чёрные люди. Жиды убили Господа, дак Бог сделал так, что весь мир повял, нигде никакого растения не стало, нигде никакого растения не было, всё повяло, всё померкло, всё темно стало, а чай один расцвёл, чай цветы спустил. Дак вот чай цветы спустил, так считается: этот чай идёт против Бога. Весь мир погиб, а он один только расцветает, против Бога идёт. Вот так и запрещали чай пить»[402];

[399] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 12.
[400] Рассказы цилемских старообрядцев / Публикация Ю.Н. Ильиной, Т.С. Каневой, Е.В. Прокуратовой. // ЖС. 2010. № 1 (65). С. 60.
[401] ПМА. Записано от Чупрова И.И. 1936 г.р. в г. Сыктывкаре в 2009 г.
[402] Рассказы цилемских старообрядцев … с. 60.

До Второй мировой войны курящих мужчин было немного, изменения произошли по ее окончании, когда вернулись фронтовики, некоторые из них не оставили пристрастия к табаку. Мой дед Арсентий Тимофеевич Бабиков – фронтовик, вернулся курящим и до последних земных дней своего отца стыдился курить открыто – курил от него тайно. В настоящее время отношение к курению не изменилось: курящих не принимают на общую молитву, а по таким усопшим запрещен полный чин поминовения (подробнее об этом далее).

Длительное время староверы не признавали картофель, называемый ими «*собачьи яйца*», «*бесовско многополодно блудно растение, завезенное с мира*»[403]; помидоры и огурцы, поскольку не считали их за настоящую еду и иронизировали по этому случаю: *помидоры огурцы – что за рыба*? В настоящее время верующие едят различные овощи и фрукты, в том числе ранее им не известные и некоторые осуждают себя за это: «*ране картошку было грех есть, а нынь постовать-то помидоры и огурцы – все есть, дэк это и не пост уж совсем*»[404]. Некоторые пожилые устьцилёмки, как и раньше не едят хрена, название которого, по их мнению, указывает на его греховность: «*Когда в Усть-Цильму впервые завезли хрен, я купила его, мне понравился и я маме решила его купить. Купила, несу из магазина, а сама не знаю, как и сказать. Назвала я овощ, а она мне говорит: "Тьфу, будь проклят! Буд-то нече есть, дэк ишь че едят"*»[405].

В настоящее время по-прежнему в понятие «приуготовление к смерти» для мужчин входит запрет на бритье бороды, а для женщин – стрижку волос, считавшиеся грехом. О важности соблюдения этих запретов свидетельствуют вопросы о них на исповеди; в случае нарушения необходимо было искупить грех постом и молитвой. Безбородые мужчины и ныне лишаются каждения на службах. В прошлом многие женщины в течение жизни собирали выпавшие (вычесанные) волосы и обрезанные ногти с тем, чтобы взять их с

[403] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет… с. 438.
[404] НА КНЦ УрО РАН. Ф . 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 37.
[405] Там же. Л. 31.

собой на «тот свет»: «*Без Бога ни один волос с головы не упадет и там пригодится, ногти пригодятся, когда на райскую гору карабкаться придется*»[406]. Обычай широко распространен и среди не староверов, поскольку сакральное отношение к волосам восходит к архаическим представлениям об их магических свойствах, обусловивших важную роль волос в обрядовой практике[407]. В период подготовки к смерти к волосам было самое трепетное отношение: в старческом возрасте запрещалось их *тревожить* и поэтому женщины расчесывали волосы не чаще одного раза в неделю. Волосы, собранные после расчесывания, скатывали в катышки и складывали в единый ком – куделю, которую после смерти клали в подушку усопшей. Ногти в традиционных представлениях устьцилёмов также обладали греховными свойствами: «грехи растут и ногти растут». Их состриганием, а предпочтительнее отгрызанием достигалось частичное очищение души. Сельские жители внимательно следили за тем, чтобы у молодежи ногти были коротко острижены, что в глазах общественного мнения свидетельствовало об их приближенности к «безгрешности». Вместе с тем совершенно иное отношение к ногтям было у пожилых людей: предвидя близкую смерть старики не стригли ногтей с тем, чтобы они помогли им в загробной жизни. Так, один из информантов, имевший длинные ногти, пояснил: «*а вдруг да скоро умру, а как-эть там без ногтей-то, а так ту я ведь ногти-ти регулярно раз в год стригу*»[408]. Некоторые старухи не стригут ногтей, а обламывают или ждут, когда они обломятся сами, затем складывают их в сверток, который после смерти будет погребен вместе с их владельцем. Высказанное Б.А. Успенским предположение о

[406] НА КНЦ УрО РАН. Ф 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 72.

[407] В народной магии волосы имели силу оберега: с этой целью в Усть-Цильме девушкам необходимо было заплетать косу способом перебора прядей вниз; замужние женщины укладывали косы вокруг головы, делая спереди их «перехлест». В родильном обряде волосом роженицы перевязывали пуповину. Волосы, выпавшие в процессе расчесывания, запрещалось выбрасывать на улицу, поскольку в народном представлении это могло навлечь головную боль. Существовало мнение, что колдун, нашедший на улице волосы мог совершить на них наговор и, таким образом, наслать на их бывшего владельца порчу. В связи с этим их сжигали в печке или хранили в определенном месте до последних дней жизни.

[408] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 9.

восприятии волос и ногтей как местопребывания души или жизненной силы вполне находит подтверждение на нашем материале[409]. В символике потусторонней жизни с ними связываются представления о переходе души усопшего в вечную жизнь.

Двойственным было отношение *истых* к песенно-плясовой традиции. Пижемцы, являвшиеся хранителями не только книжной/религиозной, но и устной традиции, считались лучшими знатоками и исполнителями *старин*, народных песен, а старинщинки пользовались на низовой Печоре большим уважением[410]. Н.Е. Ончуков пишет: «Разница в напевах между пижемцами и остальными устьцилёмами – громадна. <…> Если Пижма и теперь несёт славу центра печорского раскола, то пижемские девицы слывут лучшими певицами на всей Печоре. Они так хорошо поют в сравнении со всеми остальными печорками, что как только пижемки приезжают во время ярмарки в Усть-Цильму и являются на горке, устьцилёмки отходят прочь, уступая им первенство в умении петь песни. Удивительно чистыми приятными голосами, но какими-то особенными, скорее песенными мотивами поют пижемцы, всё равно и старики и молодые, – былины, которых пижемцы знают больше, чем где либо на Печоре, и почти в каждой деревне»[411]. Между тем в кругу староверов исполнители признавали свою греховность, сокрушаясь об этом: «*Дедко Клима Провков был в Боровской; песни, старины пел и все говорил: "Я ведь краснопев, а краснопеву вечный плач. Никто меня не вымолит. Я и плясун был. Умру дэк поставят меня на калену плиту босыма ногами*"»[412]. Запретным жанром на Пижме были частушки, которые назывались *греховными песнями*: старики запрещали их петь даже на уличных гуляньях. Наиболее показательным является отношение *истых* пижемцев к досугу молодежи в д. Скитской, расположенной неподалеку от действовавшего в прошлом

[409] *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 180.
[410] *Красовская Ю. Е.* Сказители Печоры… с. 9.
[411] *Ончуков Н.Е.* Былинная поэзия… с. 14.
[412] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 40-41.

Великопоженского скита. Там был введен запрет на проведение развлечений как в домах, так и в пределах деревенской территории в целом. Допускалось устраивать *игрища* (кружания, хождения парами под песни – *Т.Д.*), *гулянки* только в местах, расположенных в низине, – за деревенским кладбищем, разделяющем «культурную» и «природную» территории. Место за кладбищем назвалось *замогильное,* по объяснению жителей, поскольку оно было расположено за чертой деревни и видимости вообще, то старики не несли ответственности перед Богом за совершаемые там молодежью «шалости». Староверы рассказывали: «*Мы, молодые, в 1923 г. запели песню на улице, старухи выскочили и давай нас ругать. С тех пор до коллективизации здесь не певали. Когда гости бывали дома дек то и тихонечко выпивали, гостились, а уж петь да плясать в замогильное уходили, за лиственницу за кладбищем. А возвращаемся обратно, дойдем до лиственницы, иногда на полслове песню прекращали*»[413]. Летом *замогильное* служило также местом для родов.

Церковные правила, регулировавшие будничное и праздничное поведение, призывавшие к воздержанности в общении и избеганию бурных веселий в полной мере исполняли насельники скитов, старики и старухи, люди, избравшие аскетическую жизнь. Нарушение правил понималось сельским населением грехом и требовало покаяния, но, несмотря, на это к молодежному игровому досугу наставничество проявляло гибкое отношение и не препятствовало раннему подключению подростков к обрядовой жизни, мотивируя: «*не тогда плясать, когда доски на гроб тесать*»[414]. «Дедовские» обычаи в старообрядческой среде высоко почитались и не подлежали забвению, поскольку наряду с церковными правилами именно они регулировали жизненный порядок сельского общества. Во всех усть-цилемских селениях, включая пижемские отношение старцев к досугу

[413] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 64 – 65.
[414] Тематический словарь пословиц, поговорок… с. 48.

молодежи было снисходительным, парни и девушки активно участвовали в календарных обычаях и обрядах[415].

Некоторые староверы не придерживались древлецерковных правил, запрещаюших «в дни Святых устраивать пляски»[416] и вести праздный образ жизни. В обязательном порядке эти требования должны были соблюдать старики. Строго воспрещалось у *истых* участие в календарных обрядах, даже в качестве зрителей. Нарушившие запрет наказывались: пожилые участники хороводного праздника «горка» не допускались на общие моления, а на участвовавших в свадьбе накладывали трехгодовую епитимию с обязательным постом в понедельник, среду и пятницу[417].

Истые не носили украшений, причисляя их к греховным предметам, за их ношение исполняли многогодичные отмаливания; в ином случае полагали, что на том свете части тела, соприкасавшиеся с украшениями, будут обвиты змеями, которые утянут душу в ад.

Зримая эволюция и значительные изменения в культуре староверов произошли в советский период. Новая власть императивно предлагала подрастающим староверам свою систему ценностей, насаждала иные общественные отношения. Отрицание традиционного уклада и внедрение новых форм жизни (школы, клубы, кино, избы читальни и т.д.) постепенно приводили к конфликту поколений: старики утрачивали былой авторитет, молодежь отдалялась от семьи и принимала новшества «советской жизни». *Истыми* хранителями староверия, по сути, преимущественно становились старики и старухи.

Как известно, староверы долгое время отказывались принимать любые технические новшества за исключением сельскохозяйственной техники и употреблять продукты, приобретенные в магазине, считая это «большим грехом». *Истые* не признавали металлической посуды, в частности

[415] *Дронова Т.И.* Семья и брак староверов Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2013.
[416] Кормчая книга, л. 194
[417] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Д. 98. Л. 116.

самоваров, изготовленных «бесовскими машинами»[418]. Шум самовара во время закипания в нем воды многие ассоциировали с дьявольским (змеиным) шипением: «*Дядя из д.Загривочной купил самовар, бабка заругалась на него: "Выноси на двор, шипит как змей". Ставили его на улице, и то для гостей. Когда молились, закрывали его чем-нибудь, грешно было на виду держать — бесовское изображение*»[419]. В настоящее время у староверов изменилось отношение к самовару; во многих семьях он выставлен на видном месте и служит украшением кухни. При этом информанты иронично замечают: «*че ране так на самовары напускались, какой уж тут грех был*»[420]. Еще в 1950-е гг. фарфоровую посуду устьцилёмы называли *каменной* и неохотно пользовались ею, отдавая предпочтение деревянной. Но уже в 1980-е гг. за фарфоровыми сервизами представители среднего возраста выстраивались в очередь для их приобретения. С 1970-х гг. активно используются в быту электрические стиральные машины, холодильники и другая техника. Однако, многие верующие до сих пор едят только деревянными ложками, поскольку считают металлические приборы греховными: «в *кутейник* (сочельник – *Т.Д.) перед Святой Паской книжники* (фарисеи – *Т.Д.*) *с вилок жареных петухов ели и ножами помогали*»[421]. Старики принимали скептически установку первых телефонов, которые считали «нечистой силой», а телефонную трубку держали через полотенце или платок. Сейчас практически в каждом доме Усть-Цилемского района есть телефон, и верующие перестали его сторониться. Иные пользуются мобильными телефонами. Первый прилет самолета был расценен старухами как приход антихриста, от которого они все попрятались в погребах.

До конца 1960-х гг. многие устьцилёмы сохраняли бревенчатые стены и отказывались оклеивать их обоями (*шпалерить)* и красить пол, поскольку

[418] *Гагарин Ю. В.* Распад печорского старообрядчества ... с. 146.
[419] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 83.
[420] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 2327. Л. 17.
[421] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 22-23.

видели в этом укоренение лени. Начищенные стены и пол ценились ими больше.

Любопытные трансформации произошли в отношении получения пенсий. До начала 1970-х гг. *истые* отказывались от получения пенсий, которые воспринимали не как заслуженное в соответствии с трудовым стажем социально гарантированное финансовое обеспечение, а в соответствии с устойчивым религиозно-нравственным понятием милостыни, которую следовало по церковным правилам обязательно отмолить. В молитвах о здравии или упокоении необходимо называть имена поминаемых или жертвователей, а за кого отмаливать пенсию – староверы не знали. Сегодня крестьяне иначе смотрят на пенсионные выплаты, стремительное изменение которых с интересом обсуждают в своем кругу.

Многие староверы до настоящего времени игнорируют медикаментозное лечение, полагая, что «*во всем следует полагаться на волю Божью*».

По материалам Ю.В. Гагарина, уже в 1970-е гг. наставники сообщали о значительных послаблениях в вере среди устьцилёмов: «Не стало страха перед Богом у людей»[422]. Образ жизни *истых* обязывал их к уединению и потому они стремились избегать гощений и других развлечений, по их мнению, праздные разговоры ведут к «духовной погибели»: «*от языка своего долгого все утонем во греху*».

Этикетного поведения придерживались представители всех групп. Так, гость, вошедший в дом, прежде чем заводить с хозяевами разговор, должен был вымыть руки, перед иконами трижды «обнести» себя крестным знамением с чтением «Боже милостлив…» и только затем приветствовать хозяев. При прощании с хозяевами, вместо слов «до свидания» следовал диалог:

(Гость) «Простите, братья-сестры, меня грешного (ую)».

(Хозяева) «Бог тебя простит, нас грешных прости».

[422] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 116.

(Гость) «Господь Вас простит и благословит».

Такая этикетно-бытовая форма прощания при расставании сохраняется возрастными устьцилёмами и в наши дни, тогда как у севернорусских Пошехонья подобная форма бытовала в случае прощения грехов/обид с последующим взаимным целованием, о чем свидетельствуют материалы начала XX в. [423] Некоторые старики и ныне отказываются от рукопожатий с тем, чтобы не оказаться сопричастными к Иудину греху: «*Иуда правой рукой предал Христа и за то 30 серебряников получил*»[424]. Многие из них уже не знают объяснения этому запрету, ограничиваясь в ответе кратким «не положено».

Для истинно верующих людей и ныне является характерным использование понятий «Бог/ангел» и связанных с ними поведенческо-этикетных оборотов. Например, рассказывая о себе, чтобы избежать сглаза они в беседе обязательно добавляют «*ангел Божий*» или говорят «*бохра́ни*» (от Бог храни). Перед началом дела благословляются – «*Господи, болослови* (благослови – *Т.Д.) Христос*»; в его исходе полагаются на Бога: «*как Бог судит*», «*дело Божье*»; в надежде на лучшее говорят – «*бат Бог направит*»; о насыщении (до отвращения/обжорства) говорят «*обожи́ло*»; разрешение проблемы сравнивается – «*как свет да крест увидать*» и др. Единственной формой благодарения является выражение «*спаси Господи помилуй*» и ответное «*Богу Свету*» или «*во славу Божию, душе на пользу*». Старухи называют обычные слова «спасибо – пожалуйста» «пустым местом»: «*Во всем Господа благодарить надо. Он нам все дает: еду, житье. Уповать на Господа надо. Надо к Ему припадать*»[425].

В настоящее время важным моментом приобщения к истинно верующим, а вместе с тем и подготовки к загробной жизни является замена современной одежды на традиционную, основу которой составляют *рукава* –

[423] Такая форма прощения грехов/обид, с последующим взаимным целованием сохранялась у русских еще в начале XX в. (см.: *Балов А.В.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. № 4. С. 131).
[424] НА КНЦ УрО РАН. Ф5. Оп. 2. Д. 2327. Л. 18.
[425] НА КНЦ УрО РАН. Ф5. Оп. 2. Д. 568. Л. 1-5.

рубаха и сарафан, *передник / нагрудник* – фартук[426]. Сохранение староверами старорусской одежды актуализировалось с введением в России в нач. XVIII в. одежды европейского образца, закрепленного в сознании древлехристиан в названии «немецкое платье». Реформы, проводимые Петром I, шли вразрез с мировоззренческими представлениями староверов, свято сохранявших древнейшие традиции веры и жизни, но закреплённое в именном Указе царя положение об обязательном ношении для них традиционного, т.е. русского костюма, способствовало сохранению народной одежды: «Раскольникам и бородачам, какого они звания не были, носить указанное раскольничье платье, чтоб они по тому во всех местах явны были, и ни под каким предлогом нигде прикрыться, и от положенных от них денег минуть никак не могли»[427]. По сути, царским Указом устанавливалась легализация «раскольников», через специальное налогообложение – двойной подушный оклад, который несложно было взыскивать по наличию у них традиционной русской одежды. В период реформ активизировались и сами староверы, особенно поморцы, разрабатывавшие трактаты и уставы, в которых, наряду с прочими темами, разъяснялись и вопросы об использовании и запретах в одежде. Так, в трактате «О древнем обряде» осуждается введение в России иноземного платья, галстуков, картузов, малахаев, «немецких сапог», красных рубах, красных сапог, красных платков, а принявшим такую одежду, следовало ожидать гнева Божия, а в целом должно было привести к гибели государства[428]. Особое внимание уделялось женской одежде, которая должна быть скромной, трапециевидной формы сарафаны, до щиколотки были призваны скрывать форму тела. Строго оговаривались длина рукава – ниже запястья, ворот следовало шить высоким и полагалось застёгивать на все

[426] *Дронова Т. И.* Одежда староверов Усть-Цильмы: традиционные типы и функции в поверьях и обрядовой культуре. 2011. С. 166-170.
[427] *Лелеев М.И.* Новые материалы для истории раскола на Вятке и в Стародубы XVII-XVIII. Киев, 1893. С. 127-128.
[428] *Успенский* М.И. Старообрядческие сочинения XVIII столетия об одежде // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. 10. Кн. 2. СПб., 1905. С. 18-30.

пуговицы[429]. Вопросы о благочестии в одежде обсуждались в старообрядческих изданиях и в более поздние времена. Например, в начале XX в. известный старообрядческий иконописец Г.Е. Фролов, ссылаясь на митрополита белокриницкой Древлеправославной Церкви, писал: «Соблюдая уставы церкви и обычаи, унаследованные от предков, русский человек должен соблюдать внешний свой облик, которым он отличается от других народов. Главный облик, отличающий один народ от другого, есть одежда и язык. Тот народ устойчив, который неизменно хранит свои добрые обычаи, язык и одежду. Перемена покроя одежды, погоня за модой обезличивают народ»[430]. По строгим святоотеческим правилам женщинам следовало носить долгополую одежду с рукавами; вне зависимости от возраста и социального статуса в доме и на улице находиться с покрытой головой. Мужчинам также полагалось носить одежду с длинными рукавами. В результате древнерусская одежда стала для староверов символом святоотеческого благочестия. Строго запрещалось носить одежду противоположного пола. Ещё в середине 1950-х гг. за ношение одежды противоположного пола в дни святочных ряжений налагалась строгая епитимия. Одним из критериев воцарения антихриста, высказывалось мнение, – перемена одежды: мужчины будут носить женскую одежду, женщины – мужскую. До 1930-х гг. усть-цилемские женщины не носили штанов, считая грехом. Известны случаи, когда женщины обходились без них даже на дальних выездах в зимние холода.

В усть-цилемских селениях по-прежнему сохраняется и используется женская повседневная, праздничная и молитвенная одежда, последняя не имеет специального названия, как, например, у сибирских староверов[431], но разделяется на праздничную и будничную: рубаха, сарафан-*лопати́на*, пояс, кокошник, два платка – праздничный костюм (прил. 1: 11); 2) рубаха,

[429] *Лебедева А.А.* Одежда одной из локальных групп русского народа Забайкалья (старообрядцев) // Из культурного наследия народов России. Л., 1972. С. 66.
[430] *Фролов Г.Е.* Заветы старины // Родная старина: Староверческий исторический вестник, 1927. № 3. С. 6.
[431] *Фурсова Е.Ф.* Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX – начало XX вв.). – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 121.

сарафан-*си́тник*, пояс, кокошник, два платка – будничная одежда (прил. 1: 12). В состав будничной молитвенной одежды входит и рубаха-*ка́бат*, которую надевают поверх сарафана на домашней молитве или поверх современного платья на соборной / поминальной службе (прил. 1: 13). *Кабат* также был повседневной одеждой старух. Праздничную моленную одежду, в которой служили соборно, шили из дорогих тканей: сарафан-*лопатину* – из зелёного или коричневого бархата, получившую название *бархатник*; рубаху – из ткани приглушенного цвета: бордового, зелёного, коричневого шёлка. С 1990-х гг. произошли заметные послабления в использовании одежды: в качестве моленного сарафана начали использовать и прямой сарафан без нашивок, укороченной длины, который получил название *старушечий* и сарафан с лифом (*юбка с лифом/сарафанчик*) – в них приходят на поминальные службы в будние дни. Сейчас уже староверы не считают такое облачение для совершения молитв «греховным», а многие женщины причисляют сарафанчик к удобной одежде и носят повседневно: «*Лучше сарафаны доносить, не выбрасывать же. Наши дети таки сарафаны уже носить не будут, разве только нарянны горочны будут носить. А одежа дорога, грех выбрасывать*»[432]; «*Лучше прийти на панафиду в сарафане в складку, чем в новизенном платьи, нов**ы*** (некоторые – *Т.Д.*) *женьщины в сарафанчиках на панафиду приходят, ничего худого тут нету*»[433].

В будние весенне-летние дни женщины соборно молятся в одежде из ситца или сатина, в холода – из шерстяных, полушерстяных и фланелевых тканей. В отличие от старообрядческих общин Сибири, северо-запада и некоторых центральных областей – в усть-цилемских деревнях женщины никогда не практиковали крепление платка на булавку, его всегда складывали на угол и крепили *половинным* узлом под щеками. На молитве вне зависимости от календарных дней покрываются пёстрыми платками, тогда как в некоторых российских общинах в будние и постные дни

[432] ПМА. Записано от И.М. Лазаренко, 1931 г.р. в д. Коровий Ручей в 2008 г.
[433] ПМА. Записано от И.И.Носовой, 1926 г.р., в с. Усть-Цильма в 2008 г.

женщины надевают платки исключительно чёрного цвета, а в дни двунадесятых праздников – белые. Устьцилёмки, проживающие ныне в г. Сыктывкаре и посещающие там молитвенный дом, ввели за правило крепление платка на булавку и приняли молитвенную одежду – сарафан трапецивидной формы из ткани чёрного цвета; иные сохраняют усть-цилемскую народную одежду.

В целом следует заметить, что народная одежда для усть-цилемских староверов является маркером этничности и важнейшим знаком их принадлежности к старообрядчеству – символом конфессиональной солидарности (прил. 1: 14). Сохранение молитвенной одежды усть-цилемскими староверами было важнейшим актом их благочестивой жизни, поскольку это зримо связывало их с глубокой стариной, «заветами предков», призванными сохранять благочестие. Поэтому замена современной («антихристовой») одежды на традиционную имеет решающее значение для людей, избравших путь духовного совершенствования и спасения.

В постсоветский период, после официальной регистрации старообрядческой общины в с. Усть-Цильма, была введена и молитвенная одежда для наставников/служителей мужчин – долгополый азям, изготавливаемый по образцу одежды служителей московской и санкт-петербургской общин. Азям шьют из ткани чёрного цвета, который надевают поверх обычной одежды.

В прошлом важной особенностью являлось ношение мужчинами-начетчиками нательных крестов поверх рубах; в праздничные дни и на торжественные службы имелся специальный серебряный или золотой крест на широкой цепи, в повседневности серебряный крест носили на тесьме. Женщины в праздник также надевали серебряный крест на широкой серебряной цепи, или яркой тесьме поверх рубахи, а сам крест прятали под сарафан; в будние дни латунный или медный крест прилегал к телу.

Обязательными атрибутами молитвенной жизни были лестовка (*л**и**стофка*) и подрушник. Молитвенники и ныне полагают, что лестовка

всегда должна быть при человеке, чтобы не отвлекаться на пустые мысли и постоянно пребывать в молитве. Собственно, с этой целью её и ввел Пахомий Великий, основатель общежительства в монастырях Фиваидской пустыни (Египет), желая приучить своих учеников (не владевших грамотой) к непрестанной молитве. Современная лестовка отличается от древней количеством делений (103 узла/валика), которые согласно Василию Великому символизируют следующее: соединенные в единую ленту валики замыкаются четырьмя попарно сшитыми треугольной формы «лапастками» в знак четырех евангелистов. Обшивка их знаменует евангельское учение. Внутри лапастков, на шнурке, надеты семь маленьких бусин или кружков («передвижек») – семь церковных таинств. Лента лестовки разделена на четыре части: 17 валиков – в память 17 пророчеств о Христе; 33 – число лет земной жизни Христа; 39 – число недель вынашивания Богородицей плода; 12 – в память о двенадцати апостолах. Разделяющие их 3 крупных валика и с двух сторон от «лапастков» по три валика символизируют девять ангельских чинов (Завещание Василия Великого).

Лестовку может шить только женщина или девица, получившая на то благословление наставника (прил. 1: 15). О том, что в прошлом данный конфессиональный атрибут выполнялся с особой любовью и старанием, свидетельствуют лестовки, хранящиеся в фондах МАЭ (коллекция А.В. Журавского): ленты выполнены из кожи, цветного бисера, ярких тканей; лапастки – тиснёной кожи, дорогих тканей, также богато украшенные бисером. Подход к выбору материала для её изготовления кардинально изменился в годы советского строительства. Трагизм времени был выражен в цвете – лестовки стали шить из сатина чёрного цвета, как объясняют староверы «*какая жизнь, такие и листофки*»: «*Некогды стало бабам етой работой занимацце, всех в колхос загонили. Набыло там робить, а домашна работа не учитывалась, так на́скоро делали. Так и нынь шьём, мы баски-ти листофки не видывали, не знам, как и шились*»[434]. В этот период из ткани

[434] ПМА. Записано от И.И. Носовой, 1926 г.р., в с. Усть-Цильма, в 2007. г.

чёрного цвета изготавливали и лестовки на погребение, тогда как в прошлом их шили только из белого полотна.

Вероятно, в советский период были введены и укороченные лествицы с 56 передвижками. Данного количества делений было достаточно для совершения поминальной службы и, вместе с тем, они были компактнее для ношения их в кармане: в дороге, даже в черте селения, староверы при передвижениях читали про себя Исусову молитву и перебирали чётки. В настоящее время в некоторых общинах, например, в сыктывкарской, вновь налажено шитьё нарядных лестовок с использованием цветного бисера, которые пользуются спросом и у усть-цилемских христиан.

Подрушник – квадратный коврик для совершения земных поклонов, который стелют на лавку или пол и в земном поклоне на него опираются руками (прил. 1: 16). О правиле его изготовления нет письменных предписаний, традиция шитья была различной в общинах, что и предопределило разнообразие стилей, передававшихся изустно. В годы советской власти, когда молитвенная жизнь усть-цилемских староверов протекала в частных домах, шитьё *подрушников* прекратилось, их заменили полотенцами, которые каждая хозяйка хранила отдельно и для других целей их не использовала. И только с обретением молитвенного дома в 1992 г. вновь было налажено шитьё *подрушников* благословлёнными на их производство мастерицами, так и прочими христианками. Такие коврики в молитвенном доме в с. Усть-Цильма различаются разнообразием способов пошива, объясняющееся вкусом изготовителя. После создания Российского Совета ДПЦ было введено для всех общин единое шитьё двухсторонних *подрушников.* Одна сторона обычно одноцветная, обозначает «низ», символическое название «земля». Другая сторона – верх, «небо» именно на нее опираются руками при земных наклонах; по аналогии с лестовкой ее оформление имеет символическое назначение – полоски по периметру – отражают четыре евангельских учения, а квадратные нашивки на углах – четырёх евангелистов. Коврик расстилается и собирается при помощи

«прихватки» – полоски ткани по концам пришитой к основе коврика, за которую *подрушник* расстилают или складывают на хранение: коврики складывают пополам – «чистой» стороной во внешнюю сторону и укладывают в общую стопку.

Молитвенная женская одежда и соответствующие атрибуты в настоящее время по-прежнему востребованы. «Сарафанная» одежда считается благочестивой и используется для совершения молитв в молитвенных и частных домах. В ней женщины почтенного возраста совершают паломничества в местночтимые места, осуществляют каждения кладбищ.

Как и у многих народов, важным актом в приготовлении к смерти являлось приготовление погребальной – *см**е**ртной* одежды (вар.: *ум**ё**ршей*). В литературе представлены различные варианты ее комплектности – от празднично-свадебной до повседневной[435]. По правилам Потребника, одежда усопшего должна быть изготовлена из натуральных тканей (ситец, лен) светлых тонов. Женщине полагалась рубашка с длинными рукавами, сарафан, чулки, тапочки; мужчине — рубаха, «моленный халат» (кафтан, азям), носки, тапочки. Умершим обоего пола поверх рубашек обязательно повязывается пояс. Усопшей девушке следует плести одну косу, накладывая пряди сверху; женщине – две косы, прядями вниз, которые укладываются на темени. Девушке, и женщине надевается чепчик, косынка и белый платок, концы которого не завязываются узлом, а расправляются спереди и накладываются друг на друга.

У староверов Усть-Цильмы специального комплекса погребального костюма не отмечено, как и единого мнения относительно цветового решения одежды; хоронили в молельной, но чаще в повседневной одежде

[435] *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 85-100; *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские: народная культура (история и современность) / Отв. ред. И. В. Власова. Т.3. М., 2000. С. 238-240; *Фурсова Е.Ф.* Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобъя (конец XIX – начало XX вв.). – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 1997.

хорошей сохранности. По мнению одних, она должна быть светлых тонов – «*там эть жись та светла*», по мнению других, – темных – «*уж светло-то не одевали – ни к чему*». В большинстве староверческих мест проживания погребальную одежду шили светлой. В единичных случаях устьцилёма шили одежду специально, повсеместно известным для этого случая способом «иглой от себя», приговаривая «на всякий случай». По полевым записям, сделанным в 1929 г. А.М. Астаховой в Усть-Цилемском районе, усопшего «<Одевают> в свою одежду чистую или новую. Чулки обяз<ательно> белые из по́ртна»[436]. По сведениям Ю.В. Гагарина и Н.И. Дукарт, ещё в середине XX в. усть-цилемских мужчин хоронили «в длиной холщёвой рубахе и подштанниках, женщин – в сарафане и рукавах тёмного цвета, двух платках: один повязывали «женской повязкой» (узел сзади), другой – «сорочкой» (узел спереди)»[437]. Молодых девушек хоронили в традиционной одежде светлых тонов, но уже в 1960-е гг. начали хоронить в современной. Вместо пояса усопшим крепили белую нить половинным узлом. С архаичными традициями было связано и приготовление обуви для усопшего. Ещё в 1970-х гг. хоронили в чулках без пяток, сшитых вручную из белого полотна. Строго запрещалось хоронить в обуви, предназначавшейся только для живых и в вязаных носках, имевших форму. Приведу некоторые народные объяснения этому: «*там обутки не нужны, не́куды ходить*»; «*в обутках по земли-матери ходим грешим, а там жись светла, некоторы бат и в аду горят*». В настоящее время эта традиция полностью утрачена, молодых людей хоронят в летней обуви, стариков – в носках и тапках. Сходное отношение к погребальной обуви бытовало у русских северо-западных областей и карел, в тех случаях, когда хоронили в сапогах или башмаках, обувь делали

[436] *Канева Т.С.* Усть-цилемская традиция в записях 1929 г. (к 80-летию экспедиции Государственно института истории искусств на Печору) // Традиционная культура. 2009. № 3. С. 105-117.
[437] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Ед. хр. 98. Л. 111-112.

непригодной: выдёргивали железные гвозди из подошвы или отрывали каблуки[438].

В настоящее время *на́божными* женщинами по-прежнему сохраняется традиция приготовления погребальной одежды, опасающихся облачения в современное платье. В её комплектность входит сарафан-*лопатина, рукава,* два цветных платка[439], хлопчатобумажные носки, вместо нити прикладывают круглый пояс, нательный крест, лестовку, белое полотно. По-прежнему запрещается хоронить в праздничных сарафанах в складку как неподобающих случаю. Мужская одежда состоит из рубахи, костюма, пояса (чаще нитки), носков и туфель. Общим для мужчин и женщин является полотно и наволочка; саван прижизненно не шьют, считается ворожбой: «*Саван – одежжа на последний путь, шьют над телом, а пока живой человек, не шьют, не показано. Говорят, саван за́время шить, дэк покойника ворожить*»[440]. Саван является специальной одеждой для мёртвых, в который оборачивают усопших поверх обычной одежды. В прошлом его шили длинным – до колен, в настоящее время староверы считают достаточным шить на длину спины.

При жизни устьцилёмы носят серебряные кресты, однако, хоронить в них запрещается; после смерти их передают близким родственникам. Согласно церковным требованиям в погребальной одежде необходимо исключить металлические предметы, хоронить следует с деревянными крестами, с тем, чтобы они истлевали вместе с телом, но между тем устьцилёмы лишь серебряный крест заменяют на латунный.

Приготовленную одежду, завернув в платок (*комо́к*), хранят в сундуке, и хозяйка обязательно извещает всех членов семьи о месте его нахождения. В

---

[438] *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX). Л.: Наука, 1985. С. 67.

[439] В практике сибирских и мурашинских (Кировская область) староверов категорически запрещалось использовать цветастые ткани или платки. Наказанием за нарушение этого запрета было неудобство на «том» свете, где ослушнику пришлось бы стоять под дождём до тех пор, пока «все краски не смоются». В представления мурашинских староверов, усопшей, обряженной в узорчатый платок, придётся выщипывать узор иначе ей не обрести покоя.

[440] ПМА. Записано от А.Я Чупровой, 1940 г.р., м/р Филипповская в д. Рочево в 2010 г.

иных семьях смертная одежда хранится многие годы, в этом случае её необходимо раз в три года проветривать или прополаскивать в реке. Бывало, что погребальную одежду в нужный момент не находили, в этом случае её вкладывали в гроб тому из родственников, кто умирал в ближайшее время, «чтобы передал». Такую одежду носить живым строго запрещалось.

К *поперечным* – «*не вовсе мирским*», *истые* относили староверов, прежде всего, не соблюдавших запрет на общение с иноверными, а также не выполнявших некоторые религиозно-бытовые требования, важнейшие из которых: участие в общей молитве, регулярная исповедь, обособление в посуде. В эту группу преимущественно входили жители населенных пунктов, через которые проходила дорога, связывавшая печорские селения с Поморьем. По ней следовали коми-ижемцы на ярмарки и останавливались на постой в домах староверов. *Поперечниками* считали мужчин, занимавшихся извозом. Чтобы окончательно не обмирщиться, они некоторое расстояние преодолевали пешком с чтением Исусовой молитвы по лестовке. Для того, чтобы *поперечный* мог перейти в группу *истых*, он должен был в течение года соблюсти все посты, включая постные дни недели, с последующим покаянием, исполнять предписываемые регламентации.

К *мирским* относили людей, вступивших в брак с иноверными, староверов, принявших таинство венчания в православной или единоверческой церквях, сообщающихся с церковно-православными в пище, не исполнивших покаяние. Со временем эту группу пополнили староверы, состоявшие в браке свыше четырех раз, что превышало церковно-допустимое количество; курившие табак, злоупотреблявшие спиртным, *брадобрийцы,* а также люди, состоявшие в КПСС. До конца 1920-х гг. *мирских* староверов не принимали в число *истых,* даже если они порывали отношения с официальным православием, но сохраняли межконфессиональные браки. *Мирских* не допускали на общие молитвы, в то время как *поперечникам* выделялось отдельное место в помещении и

отдельные иконы. Значительные послабления произошли в 1940-е гг., когда все группы одновременно могли присутствовать на исповеди, но *мирских* ставили к исповедуемому спиной.

Разделение староверов на три группы сохранялось еще в 1970- е гг. в пижемском и цилемском религиозных центрах, при том, что в этот период пижемское староверие утратило былое значение, тогда как на Цильме староверие характеризовалось устойчивостью. Несмотря на предубеждение, что категории верующих соотносились с конкретным религиозным центром, в каждом из них имелись представители, соответствовавшие трем рассмотренным группам, в особенности это касалось молодежи. Для большинства населения переход в *истые* происходил уже в старческом возрасте, по мере выполнения старовером всех правил жизни, предъявляемых книжной и устной традициями, условно называемых «кодексом староверия». В настоящее время термин *истые* не используется, а благочестивых верующих окружающие называют *староверы;* большинство из них считают себя *мирскими*, потому что пользуются мирскими благами (электричество, телефон, телевизор), сообщаются с инославными. Изжито и разделение староверов на выше обозначенные группы.

Но, несмотря на утрату обозначений категорий верующих, соблюдение староверами установленных регламентаций является и сейчас стимулом жизни, а в представлении наставников выступает своеобразным «гарантом» благополучного перехода души в вечную жизнь. Отношение наставников к людям, не придерживающимся установлений, остается гибким, так как они полагают, что в большинстве случаев на путь спасения многие становятся в пожилом возрасте. По мере взросления человека требования к исполнению правил и регламентаций становятся жестче, и последние годы жизни чаще всего служат мерилом качества земного бытия верующего человека.

В усть-цилемской традиции иерархический переход староверов в вечную жизнь представлен соотношением категорий «живых» и «мертвых»:

истые переходят в *достойных, поперечные – в умерших без покаяния, мирские – в грешников.* Сформировавшееся избирательное отношение к умершим проявлялось, прежде всего, в исполнении/неисполнении «полного чина» погребения и поминального цикла обрядов. Состав и порядок поминальных обрядов зависел от категории усопшего. *Достойным* из группы *истых* полагался полный чин молитв, читавшихся со дня смерти: чтение «Канона на исход души», «Положение во гроб», «Канона за единоумершего», трехдневное круглосуточное чтение Псалтыри, служение панихид и отпевание над гробом в день погребения.

Поперечников или *умерших без покаяния* поминают чтением Канона прп. Паисию – *спасителю душ грешников* и Псалтыри, на вселенской панихиде, милостыней. Чин отпевания традиционно совершается через год.

Грешников запрещалось поминать индивидуально по церковному правилу, как и повсеместно у староверов. К общеизвестным поминкам на вселенской панихиде (*панафида*[441]) и подаянием милостыни устьцилёмы создали свой особый способ отмаливания грехов – «поминовение за родителями», существующий до сих пор. Большое значение в перечне ритуальных действий отводилось круглосуточному чтению Псалтыри в шестинедельный период: для этого родственники усопшего нанимали трех человек, которых поселяли в своем доме. Чтецы распределяли время и читали попеременно. Особенность чтения заключалась в том, что после каждого псалма следовал тропарь в котором упоминание имени *грешника* следовало «за родителями»: сначала называли несколько (десятков) имен из *достойных* и затем – имя *грешника*. По такому же принципу молились по лестовке: на каждое ее деление обращались к Прп. Паисию: «Преподобный отче, Паисий Великий, избави от муки вечной усопшого/ую (имярек)». В каждой семье имеются поминальные списки – синодики, которые сохраняются пожилыми людьми и передаются по родству. Мне приходилось

[441] Устьцилёмы сохранили старорусский термин «панафида», который используют и в настоящее время.

видеть тетради, в которых было указано более четырехсот имен, расписанных по родам.

В день памяти усопшего *грешника* творили вселенскую панихиду, на которой выборочно зачитывали имена из числа достойных. Для этого наставник/старшая служительница с ближайшими родственниками составляют список имен из категории *достойных* усопших не менее 17 и до 38; 39-м упоминали имя *грешника*. В настоящее «греховное» время список *запоминаных* предков увеличился и превышает 100 имен. Ранее по *грешникам* (за исключением самоубийц) разрешалось совершать отпевание не ранее, чем через 25 – 30 лет, ныне установлен временной интервал, разделяющий усопших этой категории от степени «тяжести» греха: по курильщикам и брадобрийцам, утонувшим проводят отпевание через три года, по умершим при опьянении спустя семь лет, что объясняется размыванием традиции.

Мной выявлено несколько вариантов народных тропарей за упокой, которые наряду с церковными и ныне используются некоторыми старухами. Их сложение, вероятно, связывалось с запретом на чтение канонического тропаря по христианам, умершим без покаяния[442]. Церковными правилами запрещалось поминовение и безымянных, т.е. умерших без крещения. Но оставить человека без молитвы крестьяне не представляли возможным, ибо, по их мнению, неотмоленный усопший будет *лежать камнем*. Создание народных поминальных молитв и выше описанных вариантов поминовения раскрывает крестьянское понимание сущности жизни-смерти, их применение должно было улучшить загробную жизнь души усопшего, а в целом было направлено на сохранение рода.

Тропари за упокой:[443]

---

[442] *Дронова Т.И.* Русские староверы-беспоповцы ... с. 42-55.

[443] Канонический вариант:
Покой, Господи, душу усопшаго (ей) раба (ы) Твоего (ей) (имярек, крестное знамение, поклон).
И елико в житии сем яко человецы согрешиша,
Ты же, яко Человеколюбец (крестное знамение, поклон).
Бог, прости его (её) и помилуй (крестное знамение, поклон).

1. Поминовение безымянных, читаемое только в родительские недели:

Покой, Господи, душа усопших раб своих.

Отцов и матерей, сынов и дочерей,

Сродников и сродниц,

Отроков и отроковиц,

Младенцев забывших и непоминавших[444].

2. Поминовение за едой в родительские недели:

Господи благослови Христос.

Покой Господи душа усопших раб своих и рабынь.

Всех родных родителей: не всех поименно, всех заедино.

По́ плоти и по́ крови – до семи колен.

Кто умер без прощенья, кто без покаенья, кто на войны павший.

Избавь их, Господи, муки вечной[445].

3. Тропарь за мирских:

Владыко, Господи Исусе Христе Сыне Боже помилуй создание свое

Душу раба (ы) своего (ей) /имя рек/.

Избави его (её) от муки вечныя, огня негасимого,

Червия неусыпающего, тьмы крамешныя,

Скрежета зубнаго, тартара преисподняго

И прочих вечных мук, и прости ему, Господи, всякое согрешение,

Вольное и невольное в слове и в деле, и в помышлении

Яко благословен еси Ты во веки. Аминь /поклон/[446].

И вечныя муки избави (крестное знамение, поклон),
Небесному царствию причастника учини (крестное знамение, поклон).
И душам нашим, полезное сотвори (крестное знамение, поклон).

[444] ПМА. Записано от А.С. Вокуевой, 1934 г.р., с. Усть-Цильма в 2004 г.; ею записано со слов Ф.В.Чупрова.

[445] ПМА. Записано от А.С. Вокуевой, 1934 г.р., с. Усть-Цильма в 2004 г.; ею записано со слов Ф.В.Чупрова.

[446] ПМА. Записано от П.К. Чупровой, 1923…г.р., в с. Усть-Цильма в 1996 г.

Тема смерти во все времена волновала людей и по-разному выражалась: от духовной радости до душераздирающего огорчения. К кончине следовало всегда быть готовым, критериями являлись покаяние, добродетельное житие, творение милостыни. Народное понимание смерти-поминовения, ритуалов, связанных с ними, было различным и формировалось как на основе святоотеческих писаний, так и народного опыта и уразумления. В представлениях устьцилёмов, для перехода усопшего в категорию «родителей» или *запоминанных предков*, т.е. отмоленных, требовалось 30 лет поминовения полным чином – времени, необходимого для обновления поколений.

Дифференциация староверческих групп отразилась и в их самосознании и культуре. Так, *мирские* – устьцилемцы противопоставляли себя жителям окраинных деревень, что отразилось в фольклорной традиции (бытовой, религиозной, обрядовой) в которой всячески принижалось достоинство живущих «на периферии». Себя же жители волостного центра восхваляли за ум, находчивость, практичность. В разговорах небогобоязненные устьцилемцы позволяли себе высмеивать пижемских *грамотных*, как якобы неверно исполняющих требы, пренебрегающих общими требованиями к ним. Показательным является и наделение устьцилемцами жителей соседних деревень нелестными прозвищами. Так, пижемцев называли *лохами*, что содержало иронический смысл (насмешку): ср. у В.И.Даля «лох» – дура, глупая, дурында[447]. На Русском Севере лохом называют отнерестившуюся семгу, идущую по отмели рек и этим нередко обрекающую себя на смерть. Этим сравнивалась чрезмерная строгость образа жизни *истых,* отказывавших себе в житейских радостях. *Поперечников*-цилемцев называли *челдоны*, что означает жадный, гордый человек; челдонами слыли купцы из коми, ходившие с товаром в разные места (ср.: у М.Фасмера «челдон» – бродяга, беглый, пришлый[448]). Прозвищами наделяли

[447] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т.2. С. 269.
[448] *Фасмер, М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т.4. С.26.

и жителей отдельных деревень. Так, крестьян д. Сергеева Щелья звали *малеи,* (от малый, худой); д. Нерицы – *изюмы* (т.е. вяленые, «ни рыба, ни мясо»), добавляя «*неричане не умеют ни Богу молиться, ни песни петь*» поскольку большинство жителей составляли коми переселенцы из ижемских деревень;[449] д. Бугаево – *маскали* (насмешники, зубоскалы): «*они не работу робить, а токмо маскалить*»;[450] д. Гарево — *полушинцы, горшки;* (первое название образовано по имени основателя деревни – Полухи); д. Уег – *кожарины* (по-местному, толстокожие, упрямые). Жители окраинных селений не остались в долгу: повсеместно устьцилемцы слыли у них *ершами, ершеглотами* – задирами.

Религиозное обособление привело к появлению локальных самоназваний: *пижемцы*, *цилемцы, устьцилёма*. Как показали исследования последних лет использование в науке названия «устьцилёма» как самообозначения всех жителей Усть-Цилемской волости/района крайне неверно. Здесь необходимо различать введенные Ю.В. Бромлеем понятия: эндо- и экзоэтнонимы[451]. Только для иноэтничного окружения они, живущие обособленно «от мира», обобщаются под названием «староверы» и / или «устьцилёма» (как конфессиональная общность); внутри них самоназвание *устьцилёма* характерно только для староверов, проживающих в районном центре – Усть-Цильме и некоторых селениях по Печоре (дд. Карпушовка, Коровий Ручей, Чукчино). В последнее десятилетие XX в. изолированность верующих проявилась в следующем факте: после регистрации в 1991 г. староверческой общины с. Усть-Цильмы, пижемцы вскоре занялись оформлением документов для регистрации своей собственной общины, осуществленной в 1995 г. Староверческая община в с. Трусово (по р. Цильме) действует под началом усть-цилемского настоятеля А.Г. Носова, окормляющего всех староверов, проживающих в деревнях по р. Цильме.

[449] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 2327. Л. 20.
[450] Там же. Л. 20.
[451] *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983. С. 45.

Подводя итог, отмечу, что усть-цилемское староверие представлено тремя духовными центрами – пижемский, цилемский и усть-цилемский, в каждом из которых имеются религиозные общины, молитвенные дома и поклонные места – центры притяжения одноверцев; трудятся наставники и старшие служительницы (*грамотные*). Изначально нижнепечорские староверы стремились к самоизоляции и строго оберегали религиозные традиции, выстраивая культурные барьеры, препятствовавшие интенсивным контактам с окрестным инославным населением. Но формирование и культурная эволюция нижнепечорских староверческих групп были связаны не только с приспособлением к природной среде и выработкой специфической системы жизнеобеспечения и природопользования, но и с необходимостью выстраивания отношений с соседними народами, которые приобрели характер рационального культурного и хозяйственного взаимодействия, но не выходили за эти рамки. Вводимые поведенческие установки староверов в общении с представителями других вероисповеданий, основанные на церковных правилах, были направлены на сохранение благочестия и конфессии в целом, но, по мнению *истых,* не исключали обмирщения даже в том случае, если христианин соблюдал личную чашу. В связи с этим скитниками было введено разделение староверов на категории или группы – *истые, поперечные, мирские*, включенность в которые происходила по мере выполнения предписываемых норм, со временем закрепившихся обычаем и преподносимым как «дедовы заповеди».

Известная разобщенность усть-цилемских староверов, проживающих в трех религиозных центрах, и их разделение по трем категориям, не мешали усть-цилемским староверам противопоставлять свое сообщество окружающему инославному населению, включая церковно-православных русских. Консолидация выражалась в том, что представители всех центров считают и называют себя староверами. Доминирующая роль локального самосознания проявляется в определении типа: «Я *пижемец* (*цилемец*) *из*

Усть-Цильмы», отражающем принадлежность к месту первопоселения – «малой родине». Наиболее убедительно проявление свойств самосознания раскрывается на примере взаимоотношений общин внутри одной религиозной общности.

Следуя религиозному канону, нижнепечорские староверы создавали условия для развития староверия и книжной традиции, занимаясь переписыванием важнейших богословских, житийных, поучительных текстов, уставов. Для староверов книга «дониконовской» печати и ныне является непререкаемым авторитетом, предопределившим высокий уровень грамотности – это то, что отличало всех староверов от церковно-православных. «Остальцы древлего благочестия» искали в книгах ответы на волнующие их вопросы, по ним молились и вводили свои собственные положения, основанные на народном опыте, в частности, на примере усть-цилемской группы можно говорить о локальном варианте поминальной традиции, направленной на отмаливание грехов усопших одноверцев, не выполнивших в полной мере предписываемые правила жизни и не удостоившихся полного чина канонического поминовения. Неканонические молитвы и народные способы отмаливания грехов, объясняются как «на веках бывалыми», «так деды и прадеды делали», что является несомненным авторитетом и не подлежит забвению.

Глава II.

Организация общинной жизни и конфессиональные традиции староверов Усть-Цильмы

§ 1. Духовное руководство и структура староверческих общин

В начальной истории развития староверия «остальцы древлего благочестия», ушедшие из мира и обустроившие свою жизнь в скитах, руководствовались монастырским уставом, по которому строили новую церковно-общинную жизнь, называя ее «последними временами». Последователи староцерковного учения (речь идет о староверах-поморцах), не принявшие реформ патриарха Никона, сначала отвергли священство, а далее ряд таинств, начиная с миропомазания, проводившегося сразу после крещения, причащение, елеосвящение и венчание.

Беспоповство, возникшее в конце XVII в. по причине ухода из жизни последних священников, оставшихся верными древлеправославию, утвердили свое духовное руководство во главе с наставниками и настоятелями и в богослужении приняли бессвященнословный чин, который по началу правили в скитах, а в дальнейшем во всех действующих общинах – в молитвенных домах, которые также называются церковью. Вероучение беспоповцев основано на идее о воцарении антихриста и представлении о прервавшейся благодати священства и церковной иерархии. В условиях отсутствия священства они сохранили два таинства – Крещения и Покаяния, которые, согласно правилам Кормчей книги, в исключительных случаях допускалось проводить мирянам.

Большие трудности возникали с отсутствием единого централизованного управления в вопросах организации духовной жизни: беспоповское староверие дробилось на согласия, проповедники которых дискутировали в вопросах допустимости богослужений за царя, истинности

бессвященнословных браков и по другим вопросам жизни. Е.М. Юхименко отмечает, что «возникновение самостоятельных течений зачастую было связано с амбициями и борьбой за власть отдельных беспоповких наставников»[452]. Локальные религиозные традиции и обычаи возникали и в рамках одного согласия по причине уединенности общин и их удаленного расположения, по причине вырабатывания стратегий выживания в агрессивной среде, но при этом сохранялась преемственность по отношению к учению первых старообрядческих учителей.

В связи с заявленнными задачами диссертационного исследования в данной главе будут рассморены вопросы духовного устройства усть-цилемских общин, определение их важнейших функций в вопросе сохранения и воспроизводства культуры; чины крещения и исповедания. Но прежде рассмотрим роль духовного лидерства в общине.

Наставничество. Несмотря на самоназвание поморцев «беспоповцы», наставническое служение однозначно предполагало иерархичность конфессии, и этот вопрос обсуждался на протяжении всего периода развития староверия, в том числе на Всероссийских Соборах 1909, 1912 и 2006 гг. По решению II Собора (1912 г.) было установлено, что наставники занимают особое место в структуре общины: «Избрание народное и благословение отца духовного на служение Церкви возводит наставника на почетное и первенствующее место в приходе». П.Ф. Пичугин в своем обращении к участникам Собора выражает высокое почтение наставникам, называет вождей староверия «великими подвижниками и ревнителями законов Господских», «строгими блюстителями отеческих обычаев и преданий», «смиренными мужами», «глубокоразмышляющими стадоводителями-старцами», «именитыми мужами». Почитание духовных руководителей староверия связывалось с их высоким положением в старообрядческой среде, а также деятельностью, направленной на объединение староверов-

[452] *Юхименко Е.М.* Беспоповство // www.pravenc.ru

поморцев, создание их целостности, на развитие способности к полемической деятельности с оппонентами, к отстаиванию правоты Древлеапостольского учения. Большое внимание на Соборе было уделено таким критериям отбора кандидатов при их избрании в наставники, как знание богослужебной и святоотеческой литературы и ее толкование; способность разрешать бытовые (спорные) вопросы, возникающие в крестьянской среде. В докладе Т.А. Худошина «О настоятелях и наставниках», с которым он выступил на одном из предсоборных совещаний, а затем и на Соборе 1909 г. главное внимание было обращено на возраст наставников; в соответствии с итоговым решением духовными руководителями могли быть избраны только старцы, при этом особо подчеркивался их статус: безбрачники, вдовцы – достойные представители сельской общины[453]. Позднее наставниками становились женатые мужчины первого брака. Категорически запрещалась мирская деятельность – «служение в должностях, включая ходотайство в судах, а также хозяйственные занятия – охота и звероловство»[454]. Содержание наставников всецело возлагалось на прихожан молитвенных домов/членов общины, их пожертвования. Как и в прошлом наставники в настоящее время убеждены, что совершение треб и молитв (например, чтение канонов, молебнов за здравие и об упокоении, служение панихид) – это труд, котрый должен оплачиваться. Согласно правилу апп. Павла, «стоящий у алтаря да кормится». И только за крещение и исповедь категорически запрещается брать плату, что включено в перечень исповедальных вопросов для духовников.

Благодатность бессвященнословного служения усть-цилемские беспоповцы и ныне доказывают цитатами из Библии, святоотеческой и служебной литературы и объясняют житейски: «*Так в писаньи написано: как застало так надо и жить*»[455]. Староверы убеждены, что истинного

[453] Деяния Первого Собора… с. 74-79.
[454] Там же. С. 19.
[455] НА КНЦ УрО РАН Ф.5. Оп.2. Д. 568. Л. 22.

священства нет со времен церковной реформы Никона, оно «взято на небо», и совершение таинств и треб, христианином/наставником без рукоположения обосновывают следующими текстами: «Господь на проповедь посылая ученики своя, шедше научите, рече, вся страны, крещающе их во имя Отца и Сына и Святага Духа. Всякому убо правоверному посему повелению подобает крещати в три составы единаго безначальнаго Бога»[456]; «Учителем и мирской человек будет, если он искусен слову учения, и нравом чист, таковый да и учит»[457]; «Подобает же и се ведати, яко да лучше есть простым людином совершится божественное Крещение, нежели священником проклятым, или отлученным, или еретичествующим»[458]. К.В. Чистов пишет по этому поводу: «Беспоповцы интенсивно создавали свои традиции и недаром исследователи беспоповщины и религиозные философы второй половины XIX в. писали о “народной церкви”, разрабатывавшей свои демократические принципы. Если снять некоторый налет идеализации, то в целом это верно. Однако надо иметь в виду, что беспоповство возникло не как протестантское движение: беспоповцы попали в вынужденную ситуацию, из которой искали свои выходы, строго держась традиций, господствовавших в Русской Церкви до никонианских реформ, никонианской книжности, и новых предписаний церковно-бытового поведения»[459].

На печорском Севере деятельность Великопоженского скита строилась в тесной взаимосвязи с Выговской пустынью – главным духовным старообрядческим центром на Русском Севере, первыми наставниками которого были исповедники, получившие благословление на духовное служение от известных священослужителей, не принявших церковную реформу патриарха Никона (соловецкие постриженники: дьякон Игнатий, инок Варлаам; пустозерские узники: Аввакум, дьякон Федор, Лазарь,

[456] Кормчая книга, толкование на 49 прав. Св. Апостол. С. 159.
[457] Кормчая книга, Св. Ап. Павла пр. 15. С. 186.
[458] Потребник киевский, 1646 г., в предисловии.
[459] *Чистов К.В.* Русская народная утопия. СПб., 2003. С. 403.

Епифаний; тихвинский игумен Досифей и др.)[460]. Е.М. Юхименко пишет об этом: «Высокий авторитет первых наставников пустыни основывался не только на их высоком положении в выговской должностной иерархии и личных заслугах, но главным образом на их духовных связях, обеспечивших Выговской пустыни преемственность по отношению к деятелям раннего старообрядчества»[461]. В начале XX в. Е. Ончуков писал о поморском староверии, что оно «насквозь так сказать пропитано Соловецким монастырем»[462]. Унасследовавшие духовное благословление от «последних» рукоположенных священиков, выговские старообрядческие наставники создали «целый комплекс уставов»[463], впоследствии принятых в других скитах, одним из которых был Великопоженский.

О духовной поддержке с Выга свидетельствует деловая переписка насельников скитов[464]; об этом писали и исследователи уже после закрытия монастырей: «За тысячи верст на далекой низовой Печоре видел я следы монастыря (Выговского – *Т.Д.*), этой Москвы северно-русского старообрядчества. Великопоженский скит на реке Пижме, притоке Печоры, сыгравший в этом крае большую роль, возник естественым ходом вещей, но вознесся он и стал влиятельным на всю Печору только потому, что пришел туда и стал во главе скита выходец из Выголексинского общежительства Иоанн Анкиндинович, который ввел там Даниловский устав и завел сношения скита со всем остальным старообрядчеством»[465].

Благодаря разысканиям В. И. Малышева известны имена некоторых наставников и старост, в разные годы трудившихся в Великопоженском ските. После его восстановления в 1782 г. старостой был Аким Тимофеевич Томилов. Венедикт Антонов (умер в первом десятилетии XIX в.) являлся

---

[460] *Юхименко Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. Т. 1. М., 2002. С. 287.
[461] Там же.
[462] *Ончуков Е.Н.* Старина и старообрядцы (Поездка в Поморье и заонежье) // Живая старина. Спб., 1905. Вып. 3-4. с. 278.
[463] *Юхименко Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь… с. 287.
[464] *Малышев В.И.* Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII-XIX вв. // ТОДРЛ. Т.18. М.,Л., 1962. С. 444.
[465] *Ончуков Е.Н.*Старина и старообрядцы… с. 278.

наставником, переписчиком книг. Его преемником называется Тит Венедиктович Антонов, вероятно сын (умер в 1846 г.), также был переписчиком книг. В 1811 г. старостами скита называются Федор Васильевич Грязнов и Степан Иванович Чуркин. Наставниками трудились Иван Стахиевич Томилов (1770-1843 гг.), Матвей Осташов (1807 г.р.), Сергей Томилов (XIX в.)[466].

Как говорилось в предыдущей главе, уже в первой трети XVIII в. великопоженцы вели активную проповедническую деятельность по Печоре: «лет 20 назад (около 1727 г. – А.Ч.) в Мылдинскую (Троицко-Печорск – А.Ч.) для пропаганды раскола с Великопоженского скита приезжали даниловцы Никита Евтихиев и некто Иван Поздеев. Ильей Федоровым и Тарасом Яковлевым, также приезжавшими из Великопоженского скита, в «раскол» был обращен один из местных крестьян Ефрем Логинов, который продав свой двор, вместе со своей семьей уехал из Мылдинской и поселился в скитах»[467]. Ю.В. Гагарин, исследовавший в 1960-1970-е гг. староверие в Коми крае, пишет: «Усть-Цильма и Пижма являлись рассадниками старообрядчества по всей Печоре. Начётчики с Пижмы и Усть-Цильмы месяцами жили на средней и верхней Печоре, пропагандируя старообрядчество и занимаясь требоисполнением среди местного населения»[468]. Духовному просвещению способствовали и сочининения пижемских наставников, обращённые непосредственно к старообрядцам верхнепечорских скитов. Примером такого общения является полемическое сочинение по обрядовым и догматическим вопросам, составленное Великопоженским старцем-наставником Тимофеем Ивановичем и направленное против чердынских скрытников[469]. Вместе с тем, в Великопоженский скит съезжались староверы со всей Печоры с целью

[466] Малышев В.И. Переписка и деловые бумаги ... с. 457.
[467] Цитируется из статьи: *Чувьюров А.А.* Роль старообрядческих наставников в производстве, эволюции и передаче религиозного опыта в среде коми старообрядческого движения // http://kizhi.karelia.ru/
[468] *Гагарин Ю.В.* История религии и атеизма народа коми. Сыктывкар, 1978. С. 169-170.
[469] *Волкова Т.Ф.* К вопросу о контактах старообрядцев Низовой Печоры и Чердынского края //Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. С. 224.

обучения «уставной грамоте», впоследствии благословлявшиеся на духовное служение. Пижемские духовники проповедовали и на Вашке, где благословляли удорских крестьян в наставническую должность[470].

В сложный период для староверов – времена правления Николая I, угрожающего искоренением древлехристианской веры, пижемские наставники были вынуждены прибегнуть к весьма дерзкой мере – сочинению подложного указа (об этом уже упоминалось в гл.1). В Государственном архиве Архангельской области и Российском государственном архиве древних актов имеются уникальные документы, свидетельствующие о проповеднической деятельности наставников/насельников Великопоженского скита на Нижней и Верхней Печоре, Колве и использовании ими в беседах с крестьянами подложного документа, преподносимого как «копия указа Николая I», согласно которому царь разрешал раскольникам «быть по своему обряду и на основании церковном и могут быть при них служба и колокольни, также и старинныя книги»[471]. Предположительно, «Указ» был сочинен великопоженскими наставниками, и растиражирован пижемскими переписчиками в годы активизации борьбы с расколом. Как известно, период тридцатилетнего правления Николая I ознаменовался ужесточением законодательства, закрытием скитов, уголовным преследованием староверов. За годы царствования Николаем I было принято 426 постановлений по старообрядческим вопросам, направленных на искоренение древлеправославия, что составляет 80 % от всех имеющихся документов по теме борьбы с расколом[472]. Николай I в помощь полицейским и духовным властям ввел новую структуру – «Секретные совещательные комитеты по делам о раскольниках», которые должны были усилить деятельность по окончательному искоренению

[470] *Власова В.В.* Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар, 2010. с. 62.
[471] РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3161. Л. 15-15 об. Копия текста хранится и в Государственном архиве Архангельской области: Ф. 1. Оп. 4. Т.1. Д. 679. Л. 2-3.
[472] *Водолазко В.Н.* Старообрядчество в царствование Николая I (по материалам “Собрания постановлений по части раскола” 1858 г.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. С. 33.

раскола. В.Н. Водолазко пишет: «Представляется, что противоборство царя и его администрации с ревнителями “древлего благочестия” являлось главнейшей задачей внутренней политики государства»[473]. Встревоженные этим, старообрядческие духовные лидеры опасались вовлечения староверов в официальное православие. Поэтому крайняя мера – сочинение «небывалого указа» и его зачитывание крестьянству – стала способом удержания староверов от обращения их в церковное православие.

После закрытия Великопоженского скита в 1857 г. связь пижемских наставников со староверческими центрами коми сохранялась до середины XX в. Из отчета вологодского епархиального миссионера за 1903 г. известно, что дважды в год с целью проведения исповеди, распространения книг, икон на Верхнюю Печору приезжал пижемский наставник Ефим Чупров[474]. Перед Первой мировой войной на Верхнюю Печору, в д. Вятский Норыс, переселились известный пижемский наставник Ефим Тимофеевич Поздеев и его брат Тарас. Почти столетие спустя старожилы рассказывали о наставнике – в народе именовавшемся «дед Ефимка» – как о «странствующем проповеднике старой веры, который на лодке, тяжело нагруженной книгами, ездил по Печоре, проводил службы и совершал различные требы. Во время своих поездок по коми старообрядческим селениям, братья Поздеевы отбирали наиболее способных мальчиков и, после согласования с родителями, брали их к себе на обучение старообрядческой грамоте»[475]. Известно, что коми наставники С.А. Мамонтов и Н.Г. Мартюшев, служившие на духовном поприще в 1960-70-е гг. были в числе тех детей, обученых пижемским наставником Е. Т. Поздеевым. Ефим Тимофеевич поддерживал связь и с удорскими наставниками[476]. В 2002 г., работая в экспедици в с. Покча Троицко-Печорского района, от некоторых староверов преклонных лет мне приходилось слышать, что в их местах была «усть-цилемская вера»,

[473] Там же.
[474] Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. // ВЕВ. 1904. № 14. С. 365-366. (Часть неофициальная).
[475] *Власова В.В.* Старообрядческие группы коми… с. 64.
[476] *Власова В.В.* Институт наставничества у коми старообрядцев // http://samstar.ucoz.ru/

что свидетельствует о существовавших тесных связях устьцилёмов с верхнепечорцами: «*Раньше к нам приезжали из Усть-Цильмы откуда-то старики грамотные, крестили здесь и у нас здесь была усть-цилемская вера, а в семидесятые* (1970-е гг. – *Т.Д.*) *уже, наверно, годы не ездили и все потерялось, своих наставников не стало. Пришлось ехать в Москву, к федосеевцам ездила, а как в Сыктывкаре храм открыли, туда езжу и дочка туда ходит*»[477]. В беспоповской среде образование и название разных согласий, происходило от имен или фамилий духовных лидеров или мест их постоянного проживания, что было подтверждено и нашими материалами.

Наставническое служение основывалось на подвижничестве – полном отказе от мирских благ, досуговых развлечений, прежде всего песенно-плясовой культуры, и добровольном уединении, предполагавшем исключительно молитвенную жизнь. Одним из последних усть-цилемских подвижников был Феофил Васильевич Чупров (07.04.1911 – 11.04.1996), полагавшийся исключительно на Бога и свои силы, отказавшийся от медикаментозного лечения, получения пенсии, не пользовавшийся электричеством и дугими техническими новшествами.

Как свидетельствует деловая переписка, до середины XIX в. в Усть-Цилемской волости наставники проживали исключительно в Великопоженском ските; они окормляли жителей усть-цилемских селений, к ним обращались крестьяне по духовным и житейским вопросам. И после закрытия монастыря конфессиональный термин «наставник» сохранялся за духовниками-пижемцами, еще длительный период продолжавшими жить келейно в Монастырках – селении, образованом вблизи ранее действовавшего скита, и в с. Замежное (прил. 2: 1). В.И. Малышев пишет об этом: «Замежное до самого последнего времени считалось центром пижемского старообрядчества. После разгрома Великопоженского скита самые истовые и уважаемые на Пижме наставники жили именно здесь. В селе имелось много начетчиков, грамотеев и грамотниц. <…> Встречаются

[477] ПМА. Записано от Девятковой В.А. 1942 г.р. в с. Покча в 2000 г.

старушечки и старички, готовые с жаром вести споры о правости старой веры по сравнению с “никонианской прелестью”»[478].

В других усть-цилемских деревнях духовных руководителей общин было не принято именовать наставниками, что связывалось с пониманием крестьянством высокого статуса великопоженских/пижемских наставников, принявших аскетизм и живших в скитах, в известной степени отстраненных от повседневно-бытовой (греховной) жизни и всецело посвятивших себя служению Богу. После закрытия общежительств по рр. Пижме и Цильме в селениях по Печоре «новыми учителями» становились люди, «жившие в миру», занимавшиеся хозяйствеными занятиями, которые не вполне соответствовали наставническому служению и вместе с тем большое внимание уделявшие самообразованию. Таких духовных руководителей принято было называть начетчики. В XX столетии многие усть-цилемские начетчики к тому же были исполнителями старин, которые высоко почитались в староверческой среде, но сами исполнители осознавали греховность певческого искусства, не соответствовавшего натавническому служению, всегда говорили: «краснопеву – вечный плач» и совершали публичное покаяние. Уместно предположить, что хранители староверия, особенно проживавшие в волостном центре, опасались называть себя наставниками, которых при обращении в соответствии со статусом называли «отче», чтобы излишне не привлекать к себе внимание полиции и духовенства.

Из следственных документов XIX в. известно, что усиленному надзору со сторны православных священников подвергались не только наставники, но и сведущие в церковной грамоте крестьяне, проживавшие в самой Усть-Цильме; в удаленных деревнях жизнь *грамотных* была более спокойной, чему, бесспорно, способствовали труднодоступность и бездорожье, и в силу этого нежелание священников посещать эти места с целью искоренения раскола. В волостном центре священники проводили опросы крестьян, и

[478] *Малышев В.И.* Пижемская рукописная старина… с. 470.

лишь немногие церковно-православные крестьяне указывали имена *грамотных*; в этом случае устраивали очную ставку. Крестьяне не сознавались в своих учительских делах, а прочим староверам строжайше запрещалось общинным решением свидетельствовать о них как о духовных руководителях. Многие годы *грамотные* стояли «под ответом», т.е. находились под наблюдением духовных и полицеских властей. В «Деле по предписанию о раскольниках 1853-1855 гг.» говорится: «Наставников раскольнических кои бы не скрывали своего звания между ними нет. Кроме более или менее грамотных людей, которые имеют самое вредное влияние на них против православия, при укрывательстве их всеми, по наставлениям их следующих, они остаются в совершеннейшей неизвестности»[479].

В проанализированных архивных документах не выявлено ни одного случая соглашательства *грамотных* с церковью. Как и прочих староверов их определяли на увещания к священнику, но они категорически отказывались переходить в православие и не давали подписки («клятвы») об отречени от староверия. Следственные дела закрывали в силу преклонного возраста духовных лидеров, в которых не видели угрозы для официального православия: «Заседатель Мезенского земского суда Горегляд с помощником окружного начальника Мещерским и священником Терентьевым составили акт в том, что по донесению полицейского десятского крестьянин Усть-Цилемской волости и селения Петр Яковлев Вокуев приватно Печорцев не может прибыть потому что он болен, опрашивали в доме того же Вокуева против показания крестьянского сына Алексея Евсеева Кармашева о том, не занимается ли он требоисполнением по расколу в Усть-Цильме, и по прибытии нашли: что он, Вокуев, лежит на печке совершенно больной и на спрос отозвался, что точно его так зовут. Вдов, детей имеет. Лет 95, неграмотен, раскольник, недели три весьма не здоров, говорит, что никого не каю, ничего не помню, ничего у меня не спрашивайте. Осмотрели имеются

[479] ГААО.Ф. 538. Оп. 1. Д. 51. Л. 6.

ли раскольнические книги, но таковых не оказалось»[480]. Из показаний наставника – 70-летнего старика Ефима Андреева Ермолина в 1849 г.: «Живу в Усть-Цильме, писать не учен, занимаюсь самодельным мастерством и тем себя пропитываю и оплачиваю государственные подати. С малых лет в Даниловой секте. В церковь для исповеди не хожу. В селении треб по расколу я не исправляю, из православия в раскол не перекрещиваю, крестьян не каю и по умершим панихид не читаю. Это несправедливо возводят на меня. По какому поводу называют меня попом объяснить не могу. Кто в Усть-Цильме требы по расколу исправляет вовсе мне не известно и этого не слыхал». В деле о закрытии моленной в с. Усть-Цильма в 1847 г. одним из фигурантов проходил крестьянин д. Ценогорской Лебской волости Мезенского уезда Степан Еремеев в народе поименованный «поп раскольнический Степан хромой», разъезжавший с проповедью и требоисправлением по всей Усть-Цилемской волости. О его деятельности в Архангельской епархии стало известно из рапорта благочинного священника Большеземельского прихода И. Попова, но в процессе следствия у суда вызвала недоверие к сведениям Попова бедность Еремеева: «Из мезенского суда. Дан ответ по рассмотрению дела, вызвавшего у суда вопросы и сомнения. Относительно Еремеева: если он расколоучитель и требоисправитель, то не богат, не знатен, не имеет торгового оборота и вряд ли бы из-за малого размера (денег?) оставил бы свою родину. И вряд ли Еремеев имеет какое-то значение в расколе. Слух не потверждается» [481]. Хотя следствие так и не доказало его наставнической деятельности С. Еремеев по суду был выслан из Усть-Цильмы на родину, где в скором времени и умер[482]. Старческий возраст наставников был для таких, как Еремеев, спасением: духовников не привлекали к суду, не высылали за пределы волости, что в те годы было распростаненным наказанием (известными местами, куда высылали «неблагонадежных раскольников» были Сибирь и Кавказ), а их

[480] ГААО.Ф. 29. Оп. 1. Д. 1572. Л. 58.
[481] Там же. Л. 38.
[482] ГААО.Ф. 29. Оп. 1. Д. 1572. Л. 212.

нестяжательство и вовсе снимало с них все подозрения. Известно, что коми староверов за «совращение в раскол» и «за богохульство и пропаганду раскола» ссылали в указанные регионы на поселение[483].

В период советского строительства остро обозначился вопрос с поставлением в наставники в силу того, что многие мужчины отошли от активной молитвенной жизни по причине принудительного их вовлечения в общественное производство и взятия с них подписей об отречении от веры. В условиях крайней нужды требоисправлением занялись старцы, знавшие уставы, но в силу разных причин не имевшие права на благословление в наставники. В.И. Малышев, повествуя об одном из духовных лидеров Пижмы, возглавлявшего религиозную общину в 1970-80-х гг., пишет: «В Скитской живет известный по всей Пижме начетчик Сидор Нилович Антонов, по прозвищу Сидор-наставник. Это прозвище дано ему потому, что он до сих пор выполняет в верховских пижемских деревнях роль староверского наставника»[484]. Исследователь не озадачился вопросом: почему С.Н. Антонов не называется наставником по служению, а его духовный статус подчеркнут лишь в кличке, хотя народная память сохранила данный конфессиональный термин, использовавшийся в их крае еще в 1960-е гг. Прямое использование его было невозможно по важнейшей причине: Сидор Нилович был трижды женат, и в этом случае наставническое служение по церковным правилам было недопустимо, но в исключительной ситуации, а именно – угасания веры, людей, знавших староцерковную грамоту благословляли на совершение важнейших церковных таинств и треб, по всеобщему решению общинников без права именоваться наставником. Но несмотря на подобные послабления в благословлении на служение, исследователь пишет о грамотных крестьянах, что они «вершат духовные дела»[485]. Таким образом, во главе общин становились начетчики – миряне,

[483] *Власова В.В.* Старообрядческие группы коми... с. 48.
[484] *Малышев В.И.* Пижемская рукописная старина (отчет о командировке 1955 г.) // ТОДРЛ. Т. 12. 1956. С. 469.
[485] Там же. С. 472.

разбиравшиеся в старославянской книжности, допущенные к чтению религиозных текстов в моленных или в домах верующих людей. В усть-цилемской локальной традиции бытовали и другие названия духовных руководителей: *грамотный, грамотей;* данные термины активно использовались наряду с конфессионимами «наставник» и «начетчик». В миссионерских отчетах кроме термина «начетчик» встречается и другое обозначение – «учитель по расколу».

Анализ образа жизни духовных лидеров XX столетия свидетельствует об их простосердечии, они личным примером указывали крестьянству путь к благочестию, убеждали их сохранять веру, поддерживать традиционный духовный порядок в семьях. Духовное служение выводило таких людей на высшую ступень в общине, но усть-цилемские *грамотные* говорили о себе: «*мы простецы*», что несомненно отражалось и на их взаимоотношениях с одноверцами: в служебной обстановке *грамотных*, как и всех мужчин, называли *брат,* сведущую в староцерковной грамоте женщину – *се́стро.* При личном общении ровесники обращались к ним только по имени, поскольку обращение по имени-отчеству считалось величанием и расценивалось грехом; дети называли духовного старца, как и всех взрослых мужчин *дедя,* а наставниц – *тётка* с добавлением имен. Как уже упоминалось выше, пижемский наставник Ефим Тимофеевич Поздеев, обучивший уставной грамоте многих одноверцев, проживавших в разным местностях по р. Печоре, именовался в народе не иначе как *дед Ефимка*[486]. Еще в 1920-50-е гг. духовника Петра Григорьевича Чупрова, проживавшего в с. Усть-Цильма, население называло *дедушко Петрушка*, Гаврила Васильевича Вокуева– *дедя Гавриил*, при этом население всегда уважительно относилось к лидерам общины и выражало свое почтение, а взрослые и молодежь обращались к ним исключительно по имени отчеству.

[486] *Чувьюров А.А.* Роль старообрядческих наставников в производстве, эволюции и передаче религиозного опыта в среде коми старообрядческого движения // http://kizhi.karelia.ru/

На Нижней Печоре избрание в духовные лидеры происходило согласно церковным правилам – в старческом возрасте, а также обосновывалось житейски – *искусы не брали*; к тому же пожилой человек имел немалый жизненный и духовный опыт. В период деятельности Великопоженского скита в наставничество благословляли в ските, где и обучали крестьян уставам служб. После его закрытия благословление в служение происходио на местах в воскресный или праздничный день, после торжественной службы в присутствии общинников действующим *грамотным*, в иных случаях благословляли духовники из близлежащих селений. Но обсуждение кандидатуры и ее выдвижение производили члены общины на сельском сходе. Преемник перед иконами клал «начал», просил прощение у присутствующих и в земном поклоне, обращенном к иконам, просил благословления у *грамотного*: «Брат, прости и благослови меня на служение». Ответное: «Бог тебя простит и благословит», и духовник троекратно крестом-распятием или «господским» образом благословлял на служение. После этого новопоставленному передавались богослужебные книги, важнейшими из которых были Евангелие, Апостол, Псалтырь, Часослов, Октай, Потребник, Минеи, Триоди, Канонники; синодики. Традиционно *книжницы* наставников были дополнены житийной и апокрифической литературой. Должность наставника пожизненная, и он со временем готовил себе преемника: обучал уставу ведения служб, крюковому пению, разъяснял старообрядческие правила.

Сведения о наставниках, трудившихся в XIX в. после закрытия Великопоженского и Омелинского скитов, отрывочны и чрезвычайно скудны, что не позволяет всесторонне проанализировать их деятельность с позиции их учительского начала. В расказах о них передается, что они ездили крестить и исповедовать людей, учили читать каноны. Согласно упоминаниям о «раскольничьем попе» Ф.М. Истомина, – этот «глухой и дряхлый старичок пользуется, однако, огромным автортетом и раскольники всего Печорского края – русские и зыряне с верхней Печоры ездят к нему на

исповедь»[487]. По понятным причинам в отчетах миссионеров наставники показаны уничижительно. В.И. Малышев так свидетельствовал о двух пижемских наставниках:

1. Тимофей Перфильевич Чупров: «был местным наставником, считался грамотеем на всю Пижму, отличался большой приверженностью к старине. В деревне Боровской он вместе со своим двоюродным братом, Тимофеем Семеновичем Чупровым содержал молельню. Братья Чупровы занимались перепиской рукописей по заказу, были знакомы со многими старообрядцами Москвы, Петербурга, Нижнего Новгорода. Оба брата умерли давно; Тимофей Перфильевич еще в 1914 г.»[488]. Тимофей Перфильевич был владельцем свыше 20 книг XVII-XIX в., около трех десятков рукописей XVI-XIX в., которые были приобретены исследователем у вдовы – Ф.В. Чупровой.

2. В старообрядческом календаре за 1966 г. был опубликован некролог по Тимофею Михайловичу Мяндину, который привожу полностью: «23 августа по новому стилю 1964 года скончался в возрасте 90 лет в селе Замежное известный печерский наставник Тимофей Михайлович Мяндин. Покойный принадлежал к коренным жителям края, его предки значатся в числе первых засельников Пижмы, основателей Великопоженского общежительства. Т.М. Мяндин был замечательной личностью в среде местного старообрядчества, одним из образованнейших здешних наставников, хотя учительницей его была бабка из Великопоженского скита. Он не только прекрасно знал Писание, поморскую литературу, но и хорошо ориентировался во многих современных спорах и вопросах. До самых последних дней Т.М. Мяндин живо интересовался судьбой старообрядчества, выписывал старообрядческую литературу. Одаренный большим умом, теплым отзывчивым сердцем, Т.М. Мяндин пользовался неизменной любовью всех, кто когда-либо встречался с ним. Имея возможность переехать к своим многочисленным родичам, он, однако до конца жизни не

[487] *Истомин Ф.М.* Предварительный отчет о поездке в печорский край летом 1890 года // ИРГО. Т.26. Вып. 2. СПб., 1890. с. 447.
[488] *Малышев В.И.* Пижемская рукописная старина… с. 473.

оставил свою Пижму, пока хватало сил, занимался рыболовством, охотой, а также изготавливал для односельчан красивых расписных деревянных ложек, в чем он был непревзойденный мастер. Т.М. Мяндин был большим другом ученых, посещавших Печору. Он встречался с Е.А. Ляцким, Н.Е. Ончуковым, со многими советскими учеными, бывшими в Замежном. Все они с большой благодарностью вспоминают высокого старика с выразительными добрыми глазами, всегда готового оказать помощь. Пушкинскому Дому Академии Наук СССР в Ленинграде Т.М. Мяндин передал безвозмездно все свое небольшое, но ценное собрание рукописных книг XV – XVIII вв., много помогал в розысках письменной и печатной старины на Печоре. Т.М. Мяндин прекрасно разбирался в старинных рукописях, читал любые почерки, в молодости сам занимался перепиской книг. Все знавшие Т.М. Мяндина навсегда сохранят светлую память об этом истинно русском самородке»[489].

Сведения по наставникам, трудившимся в годы советского периода неравномерны по объему, но полагаю важным привести биографии некоторых из них в данном исследовании. В 1920-50-е гг. в с. Усть-Цильма наставником трудился Петр Григорьевич Чупров – представитель *набожного* усть-цилемского рода «Феклыных». По рассказам его родственников, Петр Григорьевич с детства хотел посвятить себя служению Богу, но родители заставили его жениться на девушке Степаниде из богатого рода «Ворониных», занимавшегося торговлей и коневодством. Впоследствии Петр Григорьевич говорил, что его насильно «выдали замуж». Молитвенник начал свой духовный путь в единоверческой церкви, закрытой советской властью в 1926 г. По рассказам его родственников, в церкви было много икон в дорогих окладах и книг, привезенных из Великопоженского скита, которые после закрытия церкви «красные комиссары» свозили к волисполкому, разрубали и сжигали в печке. После закрытия церкви Петр Григорьевич продолжал крестить, исповедовать, до раскулачивания проводил службы в своем доме. В 1930-х гг. большой двухэтажный дом отняли и поселили в нем учительницу;

[489] Цитируется по книге: *Шелепеева О.Н.* Пижемская роспись: азбука. М., 2015. с. 121-123.

часть дома передали колхозу. Петру Григорьевичу с дочерью Агафьей разрешили поселиться в доме на чердаке, позднее обустроенным «под избушку», где он и принял смерть. Известно, что «дедушка Петрушка» обучил многих сельчан церковной грамоте, иных «образумил» и отвернул от «революционной деятельности». После его смерти богослужебные книги были переданы по традиции следующему наставнику. Память о нем как смиренном молитвеннике хранят устьцилемы по сей день.

Гавриил Васильевич Вокуев (1883-12.01.1977) – представитель крепкого усть-цилемского староверческого рода «Глухиных», родился в трехпоколенной патриархальной семье с численностью 18 человек (прил. 2: 2.). Отец Гавриилы Васильевича – Василий Петрович всех шестерых сыновей обучил грамоте, для этого приглашал пижемского старца, который в течение 3-х лет приезжал в Усть-Цильму в период Великого поста, селился в их семье и учительствовал. О себе Г.В. Вокуев сообщал Ю.Е. Красовской: «Я ни одного дня в школе не учёной. Нас старички учили читать-писать и арифметику. Трое-четверо мальцов соберут и водят учиться. Старику на это отцы сколько-нибудь выделяли: там денег чё ле, сахару там… Так не жалуюсь. Стары ле книги, новы ле почитать, сосчитать чё ле – все могу»[490].

Перед октябрьской революцией состоялась свадьба Гавриила Васильевича и Александры Алексеевны – представительницы рода «Васькиных». Детей у них не было, растили племянника Антона, который погиб на фронте в 1944 г. В старости их опекал другой племянник – Василий Трифонович Вокуев, поведавший мне о своем дяде.

С установлением советсткой власти Гавриил Васильевич будучи человеком образованным, справедливым становится первым председателем усть-цилемского сельского совета и главным делом на тот момент было распределение земли: «землю мужикам разделял по-новому: по едокам, по справедливости»[491]. В период раскулачивания он ушел с руководящей

[490] *Красовская Ю.* Сказители Печоры. М., 1969. С. 17.
[491] Там же. С. 21.

должности, поскольку придерживался иной позиции – поддержки крестьянина-труженика, а не его разорения. Под раскулачивание попала и его семья. В дальнейшем старовер работал в райпромкомбинате, а после выхода на пенсию трудился «*при своем хозяйстве: мастерил сани-розвальни, сани-дровни, лодки, строил дома, сбрую шил, кожу выделывал*»[492].

В духовном служении Гавриил Васильевич был преемником Петра Григорьевича Чупрова, согласно концевому разделению с. Усть-Цильма, окормлял «нижнеконских» (нижний конец Усть-Цильмы – *Т.Д.*) староверов. В послевоенные – 1950-е гг. – он становится хранителем староверия: тайно совершал крещения, исповедания, поминовение и отпевание усопших. Еще в молодости старовер увлекся чтением «душеполезных» книг, был очень начитанным человеком, позднее познал уставы служб, крюковое пение, возглавлял соборные службы к дням важнейших двунадесятых праздников, которые проводили поочередно в домах крестьян. Старец по местному обычаю носил большой византийский крест поверх рубахи, что отличало его как начетчика от прочих одноверцев.

Гавриил Васильевич много общался с сельчанами, по общинному обычаю в праздничные и воскресные дни ходил к ним в гости и вместо привычных пустословных разговоров рассказывал о прочитанном в «старых» книгах в назидание хозяевам, по требованию обучал церковной грамоте. Бывало и такое, что, увидев крестьянина или крестьянку за работой в праздничный день, шел к ним в дом и поучал: «*Дядя Гаврил шипко грамотный был, шипко много книг читал. В старый праздник шел из магазина и увидел: Ваниха полоскаться* (полоскать белье в реке – *Т.Д.*) *пошла. Пришел домой, сумку оставил и пошел к Ванихе, говорит: "Пойду к Ванихи, надо научить, а то блудит. Люди в праздник моляцце, а она стират. Блудит."*»[493]. Подобные визиты воспринимались крестьянством с благодарностью, поскольку в советский период чаще всего правила

[492] ПМА. Записано от Вокуева В.Т. 1928 г.р., в с. Усть-Цильма в 2002 г.
[493] ПМА. Записано от Бабиковой А.М. в 1999 г. в д. Чукчино.

нарушались по незнанию, и, бывало, жители деревни просили *грамотных* оповещать о предстоящем празднике заранее.

В периоды приездов ученых в Усть-Цильму Гавриил Васильевич всегда встречался с ними, интересовался целью их приезда. Неоднократно он встречался с В.И. Малышевым, подолгу беседовал с ним и по началу не одобрял его за то, что археограф ходил и просил книги у крестьян, которые вывозил из района. Как вспоминал В.Т. Вокуев, «*подолгу спорил с Малышевым и выспаривал у него*»[494]. Но вместе с тем Гавриил Васильевич почтительно относился к Владимиру Ивановичу, считал его «самостоятельным и уважительным» и в последующие приезды уже оказывал некоторое содействие ученому. Книжница старца была укомплектована из 49 книгами, 17 из которых впоследствии он передал В.И. Малышеву. В свою очередь Владимир Иванович, с пониманием относясь к старцам – хранителям рукописной книжности, писал о них: «у них по преимуществу и были сосредоточены оставшиеся рукописные книги. Некоторые владельцы до сих пор в своем быту пользуются этими книгами. Другие, не читая рукописи, чтут их как дорогое наследие дедовой и отцовой старообрядческой старины. Эти люди боятся, чтобы книги не попали в случайные и ненадежные руки»[495].

Гавриил Васильевич был знатоком былин, исполнению которых научился от деда и отца. Д.М. Балашов после встречи с Г.В. Вокуевым оставил в своем рабочем дневнике следующие сведения: «Знает былины о Дюке Степановиче, о бое Ильи Муромца с Сокольником и об Илье Муромце и Соловье-разбойнике. В его присутствии бога не хулить, не курить, не пить… Уговорить петь нелегко, но должно. Следует проявить много такта и настойчивости. Полон чувства собственного достоинства и кротости. С л а в а и д е н ь г и для него н е с у щ е с т в у ю т (разрядка моя – *Т.Д.*)»[496]. В его

[494] ПМА. Записано от Вокуева В.Т. 1928 г.р., в с. Усть-Цильма в 2002 г.
[495] *Малышев В.И.* Усть-Цилемские рукописи XVII- XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 564.
[496] *Красовская Ю.* Сказители Печоры… с. 13.

исполнении фольклористами были записаны на магнитофон былины, впоследствии перенесенные на виниловые пластинки. За исполнительский труд старцу был прислан гонорар, который он не принял, поскольку расценил деньги как нетрудовые и раздал их старухам; Василий Трифонович вспоминал об этом: «*за исполнительский труд фирма «Мелодия» прислала гонорар – 189 рублей 20 копеек. Дедя Гавриил задумалсэ, чё и делать с даровыми* (незаслуженными – *Т.Д.*) *деньгами, пошел ды и раздал старухам. В другой раз прислали боле денег – 390 рублей. Тоже долго бедакался: за что прислали, я ведь не робил, только побренчал. Тоже старухам раздал*»[497]. Подобные действия и поведение начетчиков свидетельствуют о них как нестяжателях, что расходится со сведениями миссионеров и историка Ю.В. Гагарина, писавших о духовных лидерах как о «грабителях трудового народа».

Гавриил Васильевич прожил 94 года и до последних дней оставался энергичным человеком. По рассказам родственников, за две недели до кончины он «перепрыгивал» через трехжердевую изгородь и ускорялся в беге, чтобы успеть сесть в автобус, стоящий на остановке. По их мнению, этому способствовало его жизнелюбие, стремление успеть сделать больше добра, отвести человека от беды и направить его на спасительный путь.

Зиновий Никитич Бабиков (1895-1973) (прил. 2: 3). Родился в д. Ильинка, после раскулачивания вместе с женой Евлампией Федоровной (1895-1983) и приемной дочерью Розой переехал в пос. Замшевый завод, ныне пос. Синегорье Усть-Цилемского района. Зиновий Никитич окормлял староверов по всему Усть-Цилемскому району, ездил в г. Нарьян-Мар, где с 1930-х гг. проживали усть-цилемские староверы-переселенцы, в том числе три его племянницы с семьями. По мирской профессии Зиновий Никитич трудился лесником, но еще и прекрасным печником, чему был обучен в немецком плену в Первую мировую войну, и уже на пенсии активно ездил по району, оказывал помощь в строительстве и ремонте печей и проповедовал.

[497] ПМА. Записано от Вокуева В.Т. 1928 г.р., в с. Усть-Цильма в 2002 г.

З.Н. Бабиков был очень находчивым и умелым хозяйственником. Из семейных рассказов о нем приведу следующий. В поселке Синегорье действовал замшевый завод по обработке шкур. Случилось, что завод был остановлен из-за неисправности печи. По устранению неполадок работали разные специалисты, но результата не было. Тогда администрация завода обратилась к Зиновию Никитичу. Тот, предварительно обговорив цену работы, быстро устранил неполадки: привез воз соломы, сжег его в печи, вся сажа выгорела и завод продолжил работу. Заработанные деньги были переданы многодетным семьям со скудным достатком. Если с представителями власти З.Н. Бабиков был достаточно расчетлив, то с односельчанами-староверами по-христиански милосерден. Работая лесником, он постоянно помогал крестьянам-одноверцам, знал их нужды: иным, возвращаясь из леса, приносил заготовки к орудиям труда, семьям со скудным достатком – дары леса. О его бескорыстии и честности по сей день вспоминают в поселке. Односельчане называли его «дядя Зиновей», поскольку обращение по имени отчеству наставник не приветствовал, считал *величанием*, возвышавшим его над окружающими.

З.Н. Бабиков, как и его отец – Никита Исаакович (о нем далее), являлся хранителем книг, которые он охотно предоставлял в пользование сельчанам. Непросто складывались отношения Зиновия Никитича с известным собирателем В.И. Малышевым, к которому он относился крайне недоброжелательно и обвинял его в «грабеже» – увозе с Печоры ценных рукописей и книг. Такое отношение к ученому, вероятно, объяснялось тем, что Зиновий Никитич верил в будущее Усть-Цильмы и не приветствовал вывоз книг из района. С Владимиром Ивановичем он устраивал долгие дискуссии о вере, а по их завершении рассказывал о встречах с ученым односельчанам. Он убеждал одноверцев хранить книги в семейных *книжницах*.

Зиновий Никитич, по воспоминаниям родственников, был очень начитанным и владел искусством рассказчика – «*из него речь лилась*». В

своих рассказах он умел заинтересовать не только взрослых, но и детей, а в случае утомления последних, находчиво ободрял их игрой, окликая детей не присущими им именами и вновь продолжал свой рассказ. Его беседы носили назидательный, обучающий характер. Не имея своих детей, он обучал бережному отношению к книге сельских детей. Призывал хозяек, хранивших книги на обозреваемых местах, трепетнее относиться к ним – заворачивать в чистое полотенце – так, в частности об этом поведала одна из его племянниц.

Сохранились и воспоминания, свидетельствующие о сокрушении старца по поводу освоения космоса, полагавшего, что люди вторглись в «божье» и за это последует наказание. После полета Ю.Гагарина в космос, комсомольская молодежь спрашивала у старца: где Бог? Гагарин летал и его не видел. На это Зиновий Никитич отвечал: «Бог на небесах, а ваш Гагарин едва выше нижней заворничи поднялся», т.е. нижней жерди изгороди.

В конце 1970-х гг., когда притеснения древлехристиан были уже не столь сокрушительны: допускалось открыто проводить соборные службы, поминовения – Зиновий Никитич много общался с крестьянами, возвращая их к христианской жизни. В этот период многие устьцилёмы, выйдя на заслуженный отдых, стали на спасительный путь, и для них остро обозначился дефицит старопечатных книг, который восполняли привозом печатной продукции из старообрядческих центров Ленинграда и Риги. Поскольку книги печатались в этих изданиях обычным шрифтом (гражданская печать), многие крестьяне отказывались от этих книг называя их *новизенными*, и полагали, что в них меньше благодати, а потому доверяли рукописям, переписанным местными молитвенниками, в число которых входил и З.Н. Бабиков. Умер молитвенник в 1973 г. в праздник Пасхи. На его могиле установлен массивный восьмиконечный деревянный крест, который Зиновий Никитич сделал сам прижизненно.

Все известные мне духовные лидеры очень ответственно относились к своим наставническим обязанностям. Как показало исследование, в кризисной ситуации, угрожавшей существованию традиции, в

конфесиональной группе происходила мобилизация защитных механизмов за счет деятельности отдельных личностей, которые иногда в нарушение церковного канона были готовы возглавить общину с тем, чтобы сохранить важнейшие элементы религиозной культуры и обеспечить ее транслирование. Происходившие послабления в вероисповедальной практике усть-цилемские староверы осознают и связывают с «последними временами», всецело оценивают их как жизненноважные, направленные на сохранение старовериа в крае. В советский период в Усть-Цилемском районе за отсутствием моленных все службы проходили в крестьянских домах, но никогда на Нижней Печоре не прерывалось крещение, исповедание, отпевание усопших, поминовение полным чином, проходившие тайно; звучали здравицы, правилась келейная/домашняя молитва. В связи с этими трудностями *грамотеи*, осознавали свою ответственность за будущее старовериа в их крае и в воскресные дни посещали дома сельчан, учили правилам благочестия и чтению на старославянском языке, по желанию крестьян объясняли правила ведения служб, обучали чтению канонов, рассказывали истории из жизни святых, в деликатной форме указывали на ошибки в поведении, называвшиеся собирательно «блудом». Начитанность духовных лидеров, высоконравственный облик, постничество повышали личностный авторитет начетчиков не только среди староверов, но и среди церковно-православного населения Усть-Цильмы. Многие информанты сообщали, что когда они были молодыми, *грамотные* им «*втолковывали Бога в уме держать и творить Исусову молитву*». В свою очередь, сельские жители приходили к духовникам за советом, брали книги для чтения, приобретали богослужебные предметы (иконы, нательные крестики).

В постсоветский период с началом деятельности Российского совета Древлеправославной Поморской Церкви, оказывавшего поддержку поморским общинам, произошли значительные изменения по вопросу избрания в наставническую деятельность (прил. 2: 4, 5). За длительный советский период во многих староверческих общинах, действовавших

автономно, прервалась преемственность в благословлении на наставническое служение, в иных местностях не было достойных возрастных представителей, способных объединить вокруг себя одноверцев. Изменения, прежде всего, коснулись возрастных особенностей кандидатов и их семейного положения. Так в наставники стали благословлять достойных христиан благочестивого поведения, сведущих в церковной грамоте, состоящих в браке; по церковному правилу не моложе 40 лет; в настоящее время, «по нужде» в наставники благословляют и молодых мужчин до 30 лет. Духовные отцы из Российского Совета устанавливают контакты и активно общаются с религиозными лидерами, а также выезжают в регионы, оказывают поддержку в деле регистрации общины, ее духовного обустройства, обучают уставам служб. В зарегистрированных общинах благословление в наставническую деятельность теперь происходит в периоды заседаний Российского Совета. Воссоздана и единая для росийских общин терминология: действующие духовные лидеры общин именуются наставниками, на службах паства обращается к ним «отче». В настоящее время в России официально зарегистрирована 51 община, действует около 100 храмов и молитвенных домов, в общинах беспоповцев-поморцев трудится около 70 наставников.

Женщины служительницы. В Усть-Цилемской волости, как и в других староверческих местностях, наряду с мужчинами-наставниками служили и женщины. Важно отметить, что понимание места и роли религиозно-грамотных женщин, хорошо знавших устав богослужений, чины крещения и исповеди, выполнявших учительские функции, в старообрядческом служении четко осознавалось староверами разных местностей, о чем свидетельсвуют наименования: карелы-федосеевцы называли таких женщин «книжницы», «богомолки»[498], коми-староверы – «молитчись баб»[499]. Староверы слыли грамотными людьми, хорошо знали

[498] *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. С. 259.
[499] *Власова В.В.* Институт наставничества у коми старообряцев // http://samstar.ucoz.ru/

церковные правила и понимали, что женщины не могли соответствовать статусу наставников, поэтому называть их наставницами, духовницами было не принято; вводились локальные обозначения, создаваемые на местах деятельности общин. В усть-цилемских деревнях, как и мужчин их называли *грамотными, грамотеями.*

Староверы осознавали недопустимость избрания в духовные лидеры женщин, но в угрожающие существованию веры времена опять-таки обращались к известным «исключениям из правил»; ссылались на то, что женщины всегда находились при церкви, напоминая о древнехристианском статусе диаконис, соответствовавшем статусу прислужниц при церкви. К. Поливанова пишет в журнале «Родная старина», призывая женщин к служению: «Женщина же, на долю которой не выпало супружество и материнство, может также служить великому делу воспитания. Кроме педагогической деятельности, незамужняя девушка всецело может отдаться делам христианской благотворительности, – пред нею широкая и плодотворная деятельность сестры милосердия, диакониссы»[500].

Проблема роли и места женщины в старообрядческой общине поднималась в очерках старообрядческих изданий, в которых авторы обращались за примерами к историческому прошлому: «Святые женщины, как повествуют нам дивные их жизнеописания, имели не одинаковое значение в строительстве церкви, укрепления веры и в совершении нашего спасения. Одни из них возвеличили себя отречением от мира, уединением, скитничеством, житием пустыннолюбным, другие прославились страданиями и, подобно звездам, сияющим на тверди церковной, украшают небо церковное. Но и те, и другие являют нам живой пример мужества, твердости, постоянства, веры, несомненной надежды и любви нелицемерной к Богу и к человеку, несмотря на слабость женского естества своего»[501]. Преподобными женами были Феодора Александрийская, Пелагея из

[500] *Поливанова К.* Христианство и женщина // Родная старина. 1928. № 3. С. 62.
[501] *Парфенов И.* Подвижницы веры // Родная старина. 1928. № 3. С. 58.

Антиохии Сирийской, Мария Египетская и др.; в послераскольное время яркими личностями в делах сохранения древлеправославной веры являются боярыня Морозова, игуменья Евгения, устроившая общежитие инокинь старопоморского согласия, Елизавета Васильевна Батова-Хмелинская, организовавшая в первой трети XX в. в своем доме моленную, богато украшенную редким собранием древних икон, и др. Известны примеры обучения грамоте девушек в Выговской пустыни, которые впоследствии становились духовными лидерами с благословления выговских наставников: в начале XIX в. в Олонецкой губернии женщины составляли ¼ часть от общей численности наставников или 24 %; для Олонецкого уезда этот показатель был еще выше – 44 %[502]. В Великопоженском ските также обучали женщин уставам служб, благословляли на крещение и ограниченно на исповедь. Так, на Пижме обучалась мать известного усть-цилемского писателя-переписчика И.С. Мяндина – И. В. Мяндина[503]. Из архивного дела за 1849 г. известно, что в начале XIX в. в Усть-Цилемской волости наряду с великопоженскими наставниками крещением занимались 16 женщин, уместно предположить, благословленных старцами скита[504]. Как вспоминают информанты Усть-Цильмы, женщины крестили всегда, что подтверждено архивными данными, но поскольку им запрещено чтение Евангелия на службах, то правили обряд по укороченному правилу – «малым чином».

В советский период 1930-50-х гг. в числе служителей в основном называются женщины. Ю.В. Гагарин связывает уход мужчин из наставничества с падением их религиозности, добавляя, что в прошлом женщины были более обременены домашними делами, воспитанием детей и поэтому не имели возможности для повышения своего культурного уровня[505]. Данное утверждение не представляется исчерпывающим. Согласно моим материалам, одной из важных причин полоролевой замены в

[502] *Ружинская И.Н.* Старообрядческие наставники Олонецкого уезда в царствование императора Николая I // http:|//www/olonec.ru
[503] ГААО.Ф. 29. Оп. 3. Т. 1. Д. 1572. Л. 18.
[504] ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 1. Д. 441.
[505] НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.13. Д. 188. Л. 76.

наставничестве была коллективизация. Усть-цилемские крестьяне горестно иронизировали по этому поводу: «*колхоз – дело добровольное: хочешь не хочешь, а вступить надо*». По сообщению информантов, когда все жители села за исключением немощных стариков были вынуждены вступать в колхоз и сдавать туда свой скот, у них брали подписи об их отречении от веры. В случае отказа колхозники-староверы лишались средств к существованию, так как заработанные трудодни списывались. Мужчины, принудительно подписывавшие отречение от веры, оставались внутренне верными своим религиозным убеждениям, но уже не могли возглавлять деятельность общины. В прошлом такой поступок наказывался многолетним отлучением, однако в советский период вера была уже не столь строгой, и подписавшиеся являлись к тому же невольниками и не получали за это сурового наказания. В связи со сложившимися обстоятельствами *грамотеями* вновь становятся одинокие женщины: девицы «неведавшие греха», и вдовы; в некоторых местностях наставниками по-прежнему оставались старцы. Еще Н.Е. Ончуков отмечал, что «жонка ценится всяким устьцилёмом, конечно, и как жена, и как хозяйка, но еще и как з н а т о к и х р а н и т е л ь н и ц а с т а р о в е р с т в а (разрядка в цитате)»[506]. Тенденция большей степени осведомленности женщин в делах веры, знания уставов служб, их учительских способностей была характерна для всех старообрядческих регионов (прил. 2: 6, 7).

Благословление женщин на духовное служение было осуществимо при соблюдении важнейших церковных требований, опредлявших для одиноких возраст не моложе 40 лет, что связывалось с ограничением для женщин брачного возраста и безбрачием: «Диаконис прежде четыредесяти лет не бывает, аще же четыредесяти лет поставлена будет и по поставлении идет замуж, яко поругавшися божией благодати, да будет проклята»[507]. По усть-цилемским материалам, духовницами становились в старческом возрасте

[506] *Ончуков Н. Е.* О расколе на Низовой Печоре. СПб., 1901. С. 13.
[507] Кормчая книга. Правила 4 Вселенского Собора. С. 332.

старые девы и женщины, пребывавшие не менее 20 лет во вдовстве. Статус таких женщин сравнивался с девством, т.е. они как бы вновь обретали «чистоту».

Примером подвижничества к служению может стать описание духовной деятельности Натальи Яковлевны Носовой, начавшейся в постсоветский период. В 1990-е гг. с оживлением православия в России начался активный процесс восстановления разрушенных храмов, что явилось толчком и к активной деятельности по узаконению старообрядческой общины в Усть-Цилемском районе. Подобная решимость на открытые действия по сплочению общины объясняется приходом на служение представителей из сельской интеллигенции, которые в отличие от стариц могли грамотно оценить происходившие политические изменения в стране и без боязни начать действовать целенаправленно и открыто. Возглавила это движение Наталья Яковлевна Носова, в прошлом директор вечерней школы, имевшая авторитет и доверие у местных жителей (прил. 8) . Решимость Натальи Яковлевны не была случайной. Она являлась представителем старинного старообрядческого рода «Анхеных», получившего название от его основателя Анхена. Несмотря на то, что род уже к середине XX в. прекратил своё существование по причине рождения девочек, он был почётным: держали стадо оленей, разводили холмогорскую породу коров, мужчины были удачливыми рыбаками и охотниками, а главное – все представители рода были глубоко верующими грамотными людьми. Авторитет Натальи Яковлевны основывался не только на знатности рода, но и на её личных качествах и жизненной позиции: являясь директором школы – была беспартийной, никогда не отрекалась от веры, всегда была открыта к общению с верующими людьми, а когда умерла ее мама, то вопреки неодобрению многих упокоила её согласно древлеапостольскому правилу и по завету своей матушки (по местной традиции) 40 дней ходила на кладбище и осуществляла каждение могилы. Много тогда пришлось выслушать нелестных слов Наталье Яковлевне, но церковные и семейные традиции для

неё были выше насмешек неверующих односельчан. Непросто приходилось и тогда, когда взялась за сплочение одноверцев: «уважаемый в селе человек, связалась со старухами и занимается невесть чем» – говорили односельчане, увлечённые коммунистической идеей.

Свою решимость к действиям Наталья Яковлевна объяснила так: «*Деды веру держали и выше других дел ставили. Везде начали строить храмы, и мы боялись, что на святой усть-цилемской земле будет построена никонианская церковь, и староверие будет поругано*». Вместе с тем, она понимала, что в тот момент некому было возглавить общину и повести за собой: старицы были уже немощными и по сложившейся традиции тайно молились в домах, а среди прочих рвения к духовной деятельности не было. С 1987 г. Н.Я. Носова развернула работу по всему району: наладила переписку с *грамотными*, христианами, способными повести за собой; установила связь со староверами Москвы и Санкт-Петербурга, Российским Советом Древлеправославной церкви. Продолжила переписку со староверами Гребенщиковской общины (г. Рига) и Высшим Старообрядческим Советом (г. Вильнюс) – оттуда с 1970-х гг. на Нижнюю Печору поступали духовная литература и богослужебная утварь.

По нормативным документам, чтобы община была зарегистрирована необходимо было собрать подписи староверов. Рвение, с которым Наталья Яковлевна приступила к работе вызвало понимание среди женщин, которые так же, как и большинство устьцилёмов, на тот момент являлись староверами лишь по крещению, но далекими от благочестивого жития. И только авторитет религиозного лидера, ее убежденность в важности дела заставили многих людей задуматься и переосмыслить свою жизнь. Важно заметить, что переход Натальи Яковлевны к молитвенной жизни был последовательным: после выхода на пенсию она сменила современную одежду на традиционную, начала пополнять семейную *книжницу*, а также занялась переписыванием служебных текстов, обучалась уставу проведения полного суточного круга домашней молитвы и соборных служб. К Наталье Яковлевне потянулись

односельчане разных профессий: библиотекари, бухгалтеры, нянечки детских садов, которые активно включились в работу – собирали подписи у населения. В итоге было собрано свыше 1600 подписей. Вместе с тем под началом Н.Я. Носовой женщины активно постигали староцерковную грамоту, за неимением староцерковных богослужебных книг и уставов – занимались их перепиской, на дому у Натальи Яковлевны разучивали духовные стихи. Важно отметить, Наталья Яковлевна постоянно занималась самообразованием, много читала, заказывала книги из старообрядческих центров, консультировалась с московскими и санкт-петербургскими наставниками – об этом стало известно из ее дневниковых записей.

После продолжительной работы 2 июня 1990 г. исполкомом райсовета была узаконена старообрядческая община в с. Усть-Цильма, которая в настоящее время имеет юридический статус и действует в качестве местной религиозной организации Древлеправославной Поморской Церкви, а Наталья Яковлевна была избрана первым её председателем. Это событие взволновало жителей Усть-Цильмы: о староверах вновь начали говорить как о хранителях древнерусских традиций, а нелестные эпитеты которыми еще в недавнем прошлом наделяли христиан были отвергнуты.

Представители общины обратились к местным властям с просьбой предоставления им одного из заброшенных домов, который планировали восстановить и обратить под молитвенный. После продолжительных обсуждений христианам был передан в пользование старинный полуразрушенный двухэтажный дом, требовавший немалого ремонта. И на этом этапе жизни общины Н.Я Носова проявила себя незаурядным организатором: сама составляла сметы, ходила по организациям, приглашала строителей потрудиться на благо всех безвозмездно – денег у общины не было. Во главе строительства стал муж Натальи Яковлевны – Николай Николаевич Поздеев, в молодости плотник. На тот момент ему исполнилось 74 года. Будучи предприимчивым человеком Н.Я. Носова использовала все современные средства: зазывала усть-цилёмов на стройку через местные

СМИ. Неутомимая христианка личным примером заряжала одноверцев: с топором в руках ошкуривала строительный лес, *кромила*[508] плахи, выполняла разную работу. По ее примеру шли на стройку одноверцы, как вспоминает дочь Натальи Яковлевны – Татьяна Дмитриевна, шли на работу с инструментами: топорами, пилами, лопатами, ведрами – люди восстанавливали для себя храм.

Вместе с тем Наталья Яковлевна не прекращала и духовную работу с населением. В декабре 1990 г. в с. Усть-Цильма состоялся Учредительный съезд общества «Русь Печорская», призванного сохранять и развивать самобытные традиции устьцилёмов. На съезд была приглашена и Н.Я. Носова как председатель старообрядческой общины. На примере Усть-Цильмы национально-культурное возрождение следует признать уникальным явлением, поскольку оно было начато с «низов» и лишь через полгода поддержано интеллигенцией, возглавленной Председателем районного Совета народных депутатов В.Ф. Выучейским. И в этом огромная заслуга Натальи Яковлевны, сумевшей объединить усилия всех устьцилёмов по сохранению самобытной культуры, хранителями которой являются староверы. Выступая на съезде, Н.Я Носова обстоятельно рассказала об истории старовериия в крае, о делах в общине, ответила на вопросы и обратилась к делегатам и руководителям предприятий района с предложением о перечислении однодневного заработка всех трудящихся в районе на счёт общины для ремонта молитвеного дома и многие её услышали – это тоже было маленькая победа, состоявшая главным образом в том, что пробудила в людях мысль о Боге. С момента регистрации общины до открытия молитвенного дома прошло два года, за которые была проделана огромная работа, этому удивлялись односельчане, пришло в изумление и руководство района – полуразрушенное здание было превращено в красивый светлый храм. Седьмого июля 1992 г. состоялось его освящение в честь Николы Чудотворца

[508] Очищать от коры.

– это стало событием на селе.

Как педагог Н.Я. Носова успешно применяла свои навыки в обучении населения староцерковной грамоте. В 1990 г. через местные СМИ она объявила о наборе слушателей в Воскресную школу и в результате были сформированы две группы из взрослых и детей, в которых занималось соответственно 20 и 15 человек. Занятия проходили по воскресениям в историко-мемориальном музее А.В. Журавского. Наталья Яковлевна обучала одноверцев домашней молитве, разъясняла основы староцерковной грамоты, обучала чтению, разъясняла значения непонятных старославянских слов. Кроме этого разучивала с учащимися духовные стихи, которые после некоторого затишья вновь зазвучали в Усть-Цильме. Но с 1994 г. занятия были прекращены, по причине ухудшения здоровья Н.Я. Носовой, перенесшей к этому времени инфаркт. В настоящее время все обучавшиеся с теплотой вспоминают Наталью Яковлевну, которая личным примером указывала односельчанам путь к Богу. Ей удалось разрушить устоявшийся стереотип о вреде и пагубности религии. Этому способствовали и приезды в Усть-Цильму представителей Российского Совета: здесь побывал О.И. Розанов – Председатель РС ДПЦ и В.В. Шамарин – наставник старообрядческой общины в Рыбацком (Санкт-Петербург), И.М. Шувалов – Председатель московской старобрядческой общины, В.Ф. Нечаев – наставник московской общины, А.В. Хвальковский – на тот момент ответственный секретарь Российского Совета. Наталья Яковлевна вспоминала: «*Христиане словно встрепенулись от спячки, когда в Усть-Цильму приехали старообрядческие наставники, посетившие и д. Скитскую - поклонное место усть-цилемских староверов»*. Встречи проходили не только с населением, но и администрацией района; руководители района по достоинству оценили значение приезда высоких гостей. В 1994 г. Н.Я. Носова организовала при содействии руководителей района поездку к месту гибели Аввакума – в Пустозёрск, где устьцилёмы отслужили поминальную службу. Обо всех добрых делах и начинаниях общины можно было прочесть

на страницах местной газеты, а статьи Натальи Яковлевны становились искренней проповедью к землякам. В настоящее время о ней вспоминают как о сильном человеке, сумевшем в кризисный для веры момент организовать односельчан и вернуть их в церковную жизнь.

22 июня 1998 г. Натальи Ивановны не стало, вся Усть-Цильма пришла проводить её в последний путь. Её активная деятельность на благо религиозной общины была недолгой – всего семь лет, но очень наполненной и яркой. За эти годы удалось сделать очень многое, а главное сплотить общину и вернуть в лоно церкви молодёжь. Наталья Яковлевна была умелым организатором и проницательным человеком, прекрасно понимала своё место в общине и не претендовала на роль наставницы, а создавала условия для открытого проведения соборных служб и своим смирением, и покорностью возвысила статус молитвенников, которых советские идеологи поспешили назвать «невеждами» и «фанатиками». В настоящее время о ней вспоминают как о светлом сильном человеке, сумевшем в кризисный для веры момент организовать односельчан и повести за собой и, как справедливо заметила её дочь, Наталья Яковлевна для односельчан была свечей на ветру перемен.

Ныне усть-цилемскую религиозную общину возглавляет Алексей Григорьевич Носов – в сложные 1990-е гг. – оставивший мирскую профессию капитана речного пароходства и в возрасте 30 лет благословленный отцами Московской поморской общины в наставники (прил. 2: 9, 10). Согласно правилам Кормчей книги, были соблюдены обязательные условия: единобрачие, отсутствие в семье некрещеных людей[509]. В Усть-Цилемском районе наряду с ним трудятся на духовном поприще и женщины, возглавляющие религиозные группы в ряде сел и деревень, благословленные *отче* Алексием на совершение крещения, богослужения и исповедь для женщин, а также обучение церковной грамоте: в Усть-Цильме благословлена Феодосия Федоровна Поздеева (прил. 2: 11), в Замежной – Анна Семеновна Горбачева, Загривочной – Анастасия

[509] Кормчая книга. Прав. 14, 6-й Вселенский Собор. С. 498.

Макаравна Чупрова, в Трусово – Евдокия Кондратьевна Паршина, Ольга Панфиловна Чупрова, Филиппово – Наталья Федоровна Маркова, в Рочево – Агафья Григорьевна Рочева, в Коровьем Ручье – Зинаида Серафимовна Дуркина, Ганна Алексеевна Чупрова, в Новом Боре – Татьяна Семеновна Носова. Благословление их в должность «старших служительниц» – обозначение, принятое по рекомендации Российского Совета – проходило по местам поселений на сельских сходах; вместе с принятым новым обозначением «старшие служительницы» по-прежнему используется и традиционный термин *грамотные/грамотеи*.

В постсоветский период начался качественно новый этап в развитии российского староверия, которому за годы советского периода был нанесен самый сокрушительный урон: изменение экономического развития страны повлекло за собой, принудительное вовлечение сельского населения в общественное производство, негативно отразившееся на общинной жизни, духовной составляющей семей – хранителей религиозной традиции. К концу XX в. в общинах почти не осталось начетчиков и грамотных причетчиков, способных возглавить соборное моление, интеллектуальный потенциал современного старообрядчества оказался существенно ослабленным, что отразилось на массовом сознании верующих – снизилась ясность понимания догматических и канонических различий между староверческим направлением и церковно-православным, в частности, усть-цилемская молодежь уже не знает о существующих старообрядческих согласиях. Перед наставниками и служителями молитвенных домов обозначились важнейшие проблемы – образовательная и просветительская. В связи с этим в настоящее время деятельность усть-цилемского наставника значительно расширена и связывается не только со служебными делами религиозной общины: А.Г. Носов активно взаимодействует с органами местной власти и общественной организацией «Русь Печорская», совместно разрабатываются пути приобщения молодого поколения к религии и культуре в целом. Алексей Григорьевич является активным участником светских мероприятий,

организуемых в Усть-Цилемском районе: выступает с докладами на съездах МОД «Русь Печорская» и научно-практических конференциях, по приглашению усть-цилемского ЗАГСа беседует с молодежью, разъясняет важность сохранения христианской семьи и семейных ценностей[510]. Важнейшей задачей современности является работа с детьми: Алексей Григорьевич является наставником кадетской школы, проводит занятия по духовной культуре, разъясняет основы Священного Писания, важнейших церковных праздников, обучает чтению на старославянском языке, проводит для всех усть-цилемских детей экскурсии в молитвенном доме. Тема обучения церковной грамоте и чтению активно обсуждалась на одном из съездов «Руси Печорской»: по инициативе предпринимателя В.В. Фота, спонсировавшего приобретение «учительной» литературы, в 2016 г. в Усть-Цилемской общеобразовательной школе был открыт первый в Усть-Цилемском районе этнокружок, в рамках которого благодаря председателю старообрядческой общины Е.В. Носовой, усть-цилемские дети постигают «азы» в чтении. С 2017 г. такие занятия проводятся в большинстве школ и все ученики, обучающиеся чтению, участвуют в районном конкурсе чтецов на старославянском языке (прил. 2: 12). К примеру, в 2018 г. в конкурсе приняли участие 28 детей (3 – 11 классы). Такой опыт взаимодействия

[510] После 1917 г. официальная регистрация браков стала делом добровольным и это сразу отразилось на статистических показателях: с 1918 по 1945 гг. средний показатель регистраций браков составлял 42 случая в год (самый высокий в 1945 г. – 66, самый низкий 1918 г. – 2). Резкое увеличение регистраций произошло в 1946 г. – 156 записей, сохранявшееся до 1994 г. (самый высокий показатель в год составлял 200 случаев, самый низкий 93). Объяснением тому является причина вступления в наследство. В незарегистрированных браках детям присваивалась фамилия матери, а в последующем при необходимости устанавливалось отцовство. Чтобы избежать последней процедуры после 1945 г. сотрудники сельсоветов регистрировали случаи рождений и одновременно предлагали оформлять отношения между супругами. До конца 1970-х гг. в понимании усть-цилемских староверов официальная регистрация брака еще не являлась основанием к началу совместной жизни мужа и жены – главным в вопросе брака оставался свадебный обряд: «*Мы женились в 1970 г. свадьбу решили играть 7 ноября и загс в этот день не работал, нас расписали на неделе. Мы с мужем сходили расписались и разошлись по домам, а вот когда свадьбу сыграли, только тогда стали вместе жить и все так делали*» (ПМА. Записано от Бабиковой А.И. 1951 г.р. в. дер. Чукчино в 2012 г.). Определяющими в жизненых вопросах оставались традиционные представления и обряды, в частности, полное размывание свадебного обряда произошло в постсоветский период, когда случилось обнищание населения, что затруднило проведение свадеб. В этой непростой ситуации в большинстве случаев официальная регистрация браков была единственной формой оформления супружеских отношений.

общеобразовательных школ и старообрядческой церкви в России пока единственный и стал возможен благодаря тому, что большая часть населения Усть-Цилемского района исповедует староверие. В немалой степени этому способствовала и поддержка родителей, выразивших одобрение к приобщению своих детей к вере предков.

Большое внимание уделяется возведению молитвенных строений: в районе построено три молитвенных дома (начато строительство четвертого), три часовни, поддерживаются культовые строения при кладбищах (прил. 2: 13, 14).

Сплочению общины во все времена развития староверия способствовала деятельность духовных лидеров – подвижников благочестия, занимавшихся организацией молитвенной жизни и требоисполнением, обучением богословской грамоте, наблюдением за выполнением предписываемых правил и регламентаций. Благодаря наставническому подвижничеству в усть-цилемских селах и деревнях за всю историю развития староверия никогда не прерывалось требоисправление. Мое продолжительное общение с духовными руководителями общин, руководством МОД «Русь Печорская» позволяет констатировать, что на современном этапе упрочение конфессии происходит благодаря активности руководства религиозной общины и жителй Усть-Цилемского района; заинтересованности органов местной власти, общественности сохранять староверие в крае. В настоящее время религиозная община и институт наставничества продолжают беспрерывно развиваться, что свидетельствует об устойчивости конфессиональной группы, транслировании религиозных традиций и активном приобщении молодежи к народной культуре в целом.

Важной особенностью развития усть-цилемского староверия в конце XX - начале XXI в. следует признать смещение религиозных центров: ныне с утратой былого значения пижемского религиозного центра главенствующая роль принадлежит Усть-Цильме, являвшейся ранее религиозным очагом (прил. 2: 15 – 21). Началом такого пересмотра стал постсоветский период,

когда произошла регистрация религиозной общины в районном центре, инициатиором которой выступила усть-цилёмка, сплотившая одноверцев всего района. В XXI в. упрочение староверия однозначно связывается с активной деятельностью настоятеля усть-цилемского молитвенного дома А.Г. Носова, развернувшего духовную работу по всему району, окормляющего одноверцев, проживающих не только в Усть-Цилемском районе, но и в гг. Сыктывкаре, Печоре, Нарьян-Маре; Печорском районе Республики Коми. Деятельность духовного лидера, владеющего книжным знанием, способного повести за собой, чрезвычайно важна в вопросе сохранения и транслирования старообрядческой культуры, но лишь при условии сохранения самой общины, приводящей в действие выработанные механизмы воспроизводства традиции, в том числе воспитание личности как апологета староверия.

Стуктура общины. Значение общины как социально-экономического, религиозного института в жизнедеятельности народа/группы общеизвестно и связывается с сохранением этнокультурной специфики в центре которой стоит традиция. В данном разделе не предполагается всецелое ее рассмотрение, ограничимся одним аспектом, связанным с конфессиональной спецификой. Последователи древлецерковного учения, оказавшись в условиях изгнания, преимущественно в удаленных от центров активного смешения населения местах, осознанно уходили от подчинения и контроля государственных и церковно-православных институтов власти, вынуждены были формировать крестьянские общины и их управление, выстраивать новую иерархию, основанную на староцерковной традиции и «дедовской старине», представленной народными формами жизни и обрядами. В рамках единого староверческого центра могло действовать несколько общин сформированных по поселенческому принципу: объединение в единый коллектив сельких жителей конкретно взятой деревни; ряда селений, расположенных в непосредственой близости, решавших на сходах вопросы экономического и конфессионального порядка. В истории развития

староверия на Нижней Печоре ранних сведений об официальной регистрации общин не выявлено, как не обнаружено и рукописных документов об их духовном устроении при развитости рукописной традиции.

Во главе общин стояли наставники, *грамотные, набожные* крестьяне, регулировавшие жизнь крестьян/крестьянских семей, следившие за соблюдением предписываемых норм, совершавшие богослужения в часовнях, частных моленных и домах крестьян. При развитости рукописной традиции усть-цилемские писатели и переписчики, к сожалению, не оставили для потомков сведений об устройстве общин, их структуре, способах управления. Нет описаний и у бытописателей, посетивших печорский край в XIX столетии. Выявленный материал в ходе экспедиционных исследований настоящего времени сводится к рассказам о людях, прежде всего, владевших книжной грамотой, вокруг которых выстраивалась молитвенная жизнь общины. В тех деревнях, где не было начетчиков, имелись грамотные крестьяне, подвизавшиеся на добровольных началах хранить благочестие: они поддерживали духовный порядок в семьях, обучали чтению, регулировали жизнь на селе.

Во второй половине XIX в. общинная жизнь строилась вокруг моленных, где проходили церковные службы к праздникам и воскресным дням. Ранние краткие сведения о деятельности моленной в с. Усть-Цильма относятся к середине XIX в., об этом становится известно из архивного дела по ее закрытию. Содержательницей моленной была Ирина Васильева Мяндина – дочь усть-цилемского духовника Василия Мяндина и мать известного на Печоре писателя и переписчика Ивана Степановича Мяндина. При обыске было опечатано «11 свечей восковых от пяти до шести футов, икон пядничных – 21, больших – 3, медных икон – 10, складней медных – 4, медных распятия – 2, молитвенных скамеек с подушками (вероятно, имеются в виду подрушники – *Т.Д.*) – 13»[511].

[511] ГААО.Ф. 29. Оп. 3. Т. 1. Д. 1572. Л. 11.

Книги[512]:

1. Октай 8-и гласов поименованный в конце книги. Принадлежит Усть-Цилемской слободки крестьянину Карпу Петрову / Издано в 7302 году в Почаевкой типографии.
2. Постная и цветная триодь. В конце подпись крестьян: Федора Иванова Синцова и Ивана незаконнорожд. Мяндина / год печати неизвестен.
3. Псалтырь по подписи в конце принадлежит Ивану Мяндину / год неизвестен.
4. Канонник разных служб в 4-ю долю листа / В 7298 году в Дукарни Львовской.
5. Псалтырь с часословом в 4-ю долю листа /Год и печать не известны.
6. Часовник с месяцесловом в 8-ю долю листа / В 7292 году в Суправльском монастыре.
7. Часовник с воскресною и повседневною службами в 4-ю долю листа / В 7148 г. В царствование Михаила.
8. Псалтырь в 4-ю долю листа. / Неизвестно где напечатана.
9. Месяцеслов в 8-ю долю / В 7157 году.
10. Месяцеслов в 8-ю долю Евдокии Гальчиковой, а подписал крестьянин Иван Мяндин / Письменный.
11. Собрание разных слов св. Иоанна Златоуста и др. святых в 4-ю долю по своеручному подпису принадлежит Андрею Агафонову Ермолину / Письменный.
12. Общая минея в 8-ю долю листа Евдокии Гальчиковой (неразборчиво) / Письменная.
13. Канонник некоторых двунадесятых праздников в 8-ю долю листа /Письменный.
14. Нотный праздничный обиход в 8-ю долю на нем подпись в конце Ивана Мяндина / Письменный.
15. Нотный (неразборчиво) в 4-ю долю листа. На нем подпись в конце Ивана Мяндина / Письменный.
16. Жития избранных святых. Месяцеслов сентября и октября в 4-ю долю листа, на ней подпись Василья Чупрова и Ивана Мяндина / Письменный.
17. Часослов в 8-ю долю листа / Письменный.
18. Книга, озаглавленная Во следование св. четыредесятницы в 8-ю долю листа. Подпись Ивана Мяндина /Писал и переписывал собственному свидетельству Иван Мяндин.
19. Месяцеслов в 8-ю долю листа / Неизвестно где печатано.
20. Поминальник в 8-ю долю листа / Писал по Печорному Мяндин.
21. Поминальник принадлежащий Ивану Мяндину.
22. Разные молитвы /Письменный по печорному.
23. Канон св. Николаю / Письменный по печорному.
24. Каноны Успению Божией матери и св. Николаю. Принадлежит Ивану Мяндину.

[512] Там же. Л. 27-27 об.

25. Канон св. Николаю (неразборчиво). Канон Марии Египетской и чин како подобает петь панихиды.
26. Канон за умерших в 4-х тетрадках.
27. Поминальник в рыбачьих тетрадях.
28. Максимка книжка, названная часовник.
29. Устав в тетради на праздники Рождество Христово и Богоявлению.

Владельческие надписи на литургических книгах и рукописях свидетельствуют об именах наставников, передававших богослужебные книги своим преемникам, а также указывается усть-цилемский переписчик книг – И.С. Мяндин. Как свидетельствуют документы, все описанные книги были переданы на хранение священнику И. Терентьеву, а иконы и скамейки опечатаны в особом чулане в доме И.В. Мяндиной.

Во многих крупных и малых деревнях имелись *моленные*, устраиваемые в домах крестьян, действовавшие до начала коллективизации[513]. В начале XX в. количество частных моленных увеличилось в связи с объявленной религиозной свободой, их устраивали почти в каждой деревне в домах зажиточных крестьян. Здесь важно отметить, что содержатель моленной не всегда выполнял наставнические функции; бывало крестьяне возглавляли молитвенную жизнь в деревне без благословления – из личного побуждения сохранять религиозную традицию и поддерживать духовный порядок в общине, но они не совершали крещения и исповедания. В окраинных малодворных деревнях, расположенных неподалеку друг от друга, моленную открывали в той деревне, где имелись грамотные уставщики, которые устанавливали связь с зажиточными крестьянами волости и заручались их поддержкой (снабжение книгами, иконами, богослужебной утварью). Из письма, хранящегося в семейном архиве Н.Г. Хозяиновой, адресованного ее родственнику Николаю Ивановичу, названному в тексте «милостивейшим благотворителем, всеусердным сироцким попечителем и батюшкой» от Анны Федоровны – содержательницы молитвенного дома, высказываются слова глубокой

[513] В городах устройство частных моленных практиковалось повсеместно. См. об этом: *Юхименко Е.М.* Поморское староверие в Москве и храм Токмаковом переулке. М., 2008. С. 66-68.

благодарности за оказываемую помощь. В письме не указывается местоположение моленой, по-видимому это окраинное селение. По моим полевым материалам, чаще моленые действовали при зажиточных хозяйствах, обычно для этого использовали помещение на втором этаже (*верхи́*) дома. По воспоминаниям крестьян, в них имелись иконостасы, *книжницы*, аналои, лавки, подручники – всё необходимое для проведения служб. Иконы, книги, утварь принадлежали хозяевам, свечи приобретались на пожертвования прихожан. Примером такого развития религиозной общины в д. Ильинка по р. Нерица является деятельность Никиты Исааковича Бабикова (1853-1930), обустроившего в своем доме моленную.

Никита Исаакович в молодости был бурлаком, впоследствии занялся крестьянским трудом: содержал в своем хозяйстве скот, владел мастерской по обработке кожи и маслозаводом, имел мельницу, был умелым столяром, мастерил деревянную посуду, ложки. С раннего возраста он познал староцерковную грамоту, хорошо читал, отличался прилежанием к молитве. К пятидесяти годам он обустроил в своем двухэтажном доме моленную, которую расположил на втором этаже и полностью сам содержал ее. Это была большая комната, в которой проходили соборные службы к праздникам и воскресные. По воспоминаниям его внучки – Ирины Кондратьевны Щипицыной, моленная была празднично убрана: стены и пол всегда были начищены до блеска, аналой убран красным бархатом, окна зашторены дорогими занавесками; стена с восточной стороны во всю ее длину была обставлена древлеписьменными и литыми иконами в два ряда, под ними стоял прилавок, где хранились книги и молитвенная утварь: кадило, ладан, свечи. По традиции прихожане жертвовали деньги только на свечи. Односельчане неоднократно просили Никиту Исааковича возглавить их общину, но имея глубокую ревность, он отказался, полагая, что *многогрешен,* поскольку занимался торговлей и извозом; считал себя *набожным*, но недостойным «высокого благословления». Зная устав служб, он являлся уставщиком, и службы проходили под его началом; крещение и исповедание

совершал наставник, проживавший в с. Нерица, расположенном в 30 км от Ильинки. В усть-цилемских селениях такое религиозное поведение молитвенников было общепринятым в отличие от коми староверов, берущих на себя обязаности наставников без благословления, с молчаливого согласия верующих, что являлось грубым нарушением религиозного канона[514].

Никита Исаакович в результате своей безупречной жизни имел авторитет среди земляков, ему доверяли, к нему приходили за советом и другой помощью. Крестьяне не спешили расходиться после службы по домам, слушали поучения, которые зачитывал из Минеи перед собравшимися Никита Исаакович или его сын Зиновий. Делом благочестия являлось исполнение духовных стихов, которые пели в праздничные и воскресные дни после служб, а также ими завершали (*покрывали*) поминальные службы (после поминального стола и подаяния милостины).

В моленной было много книг, часть из которых досталась Никите Исааковичу по наследству от родителей, иные были приоберены им в поездках от староверов, проживавших в деревнях, через которые проходила дорога в г. Архангельск. В семейной книжнице имелись богослужебные книги: Псалтырь, Часослов, Торжественник, Октай, Минеи, Каконники; другая литература, из которой известны Житие Николы Чудотворца, Златоуст, Цветники, Духовные стихи, рукописные сборники. Никита Исаакович охотно предоставлял книги в пользование землякам. В сельской округе всегда поддерживалось неписанное правило, нарушение которого обрекало крестьянина на недоверие к нему сельских жителей. Так, к примеру, книга, полученная на определенный срок (до года) обязательно должна быть возвращена владельцу к указанной дате. Бывали случаи, когда читатели не укладывались в отведенный период, тогда они приходили к владельцу с книгой и просили продлить период ее использования. Иногда Никита Исаакович сам приходил к читателям и разъяснял непонятное в чтении.

[514] *Власова В.В.* Институт наставничества // http://samstar.ucoz.ru/

Кроме духовного просвещения он оказывал экономическую помощь землякам: организовывал помочи, например, при строительстве дома; жертвовал бедно-живущим многодетным семьям зерно: «*Никита Исаакович в голодные годы купил у сысольчей 100 кулей хлеба: один куль – сто килограмм и раздавал бедным бесплатно. Его блаженным называли, так как много помогал бедным*»[515].

У Никиты Исаковича и его жены – Марии Ивановны было четверо детей. Всех их он в младенчестве обучил грамоте, и по утвердившемуся в семье обычаю дети с раннего возраста были распределены по профессиям. Детей (мальчиков), выявлявших усердие к молитве, обучали профессиям, не связанным с промыслом, поскольку в дальнейшем это уводило бы их от глубокого познания церковных правил и духовного совершенствования, и к тому же, как уже говорилось, согласно правилам Кормчей книги, наставнику не дозволялось трудиться на мирской службе, заниматься охотой и рыболовством. Средний сын Зиновий впоследствии стал наставником (о нем говорилось во II гл § 1).

В годы коллективизации на р. Нерице у Никиты Исаковича были изъяты все жилые и хозяйственные постройки: трем сыновьям были построены большие двухэтажные дома, при которых имелись бани, хлевы, амбары. После раскулачивния дети разъехались по деревням Усть-Цилемского района и в г. Нарьян-Мар, а старики остались доживать свой век в родной деревне, обустроив для проживания амбар. По воспоминаниям, Никита Исаакович, как и многие христиане полагал, что «*антихрист не дремлет*» и в жизни «*лучшего ждать не велено*», смиренно принял факт изъятия домов, заметив при этом: «*Хорошо, что пальцы не отрубили – можно крест класть и молиться*». В 1930 г. после бурных потрясений Никита Исаакович умер.

По воспоминаниям сельчан, после смерти молитвеника общиная жизнь постепенно приходила в упадок. Сын Кондратий был расстрелян с целью

[515] ПМА. Записано от Бабикова А.Ф., 1962 г.р., м/р д. Ильинка, м/п с. Нерица, в 2009 г.

упреждения возобновления молитвенной жизни в деревне и «в страх другим». В 1950-е гг. в д. Ильинка совершали уже только поминальные службы. Пример развития и упадка молитвенной жизни конкретно взятой деревни подтверждает вывод И.В. Поздеевой, «если из триединства: книга, личность, община, которое является залогом вопроизводства древней веры и традиционной культуры, выбить хотя бы одно звено, это сразу или через определенный период приведет к гибели всей системы»[516]. Более стремительно разрушительные процессы происходили в малых разрозненных деревнях.

Структура современной общины представлена двумя направлениями: христиане, входящие под начало наставника / старшей служительницы при общинных молитвенных домах и немногочисленные группы верующих, окормляемые старицами или старшими служительницами, молящимися в частных домах, где заказываются требы. Как уже отмечалось, впервые старообрядческая община в с. Усть-Цильме была зарегистрирована в 1990 г. Община имеет юридический статус и действует в качестве местной религиозной организации ДПЦ. Согласно Уставу общины руководящим органом является Совет общины, исполнительным органом – Правление общины. Духовную жизнь ее возглавляет наставник, делопроизводство возложено на председателя. В крупных общинах эти должности оплачиваемые, размер должностных окладов рассматривается и принимается на сходе или общем собрании общины. Здесь же обсуждаются и принимаются решения по всем важнейшим вопросам.

В результате регистрации общины многие староверы, являвшиеся верующими только по крещению, но не по житию, пересмотрели отношение к вере и проявили заинтересованность в подключении к молитвенной жизни. По рассказам наставника А.Г. Носова: «*Когда открыли молитвенный дом, двухэтажное строение не вмещало всех желающих, пришедших помолиться.*

[516] *Поздеева И.В.* Книга – личность – община – инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья) //Старообрядческий мир Волго-Камья/Гл. ред. Г.Н. Чагин. Пермь, 2001. С. 26.

На Рождественских и Пасхальных службах люди даже стояли на улице. И тогда было принято решение строить новый храм. Сегодня в новом храме на молитву приходят и старые, и малые, прихожане сами строили для себя Божий дом. Слава Богу, советская власть не выкоренила в людях веру»[517].

В старообрядческой моленной, которую усть-цилемские староверы называют *церква* или *молельня,* имеется причт, чины которого не зафиксированы в богослужебной литературе, но известны изустно. В крупной общине, например, в с. Усть-Цильма, верхнюю ступень занимает настоятель храма; в пижемском и цилемском молитвенном доме службы возглавляют женщины (*грамотные,* старшие служительницы). В обязанности настоятеля по аналогии со священником (епископом), входит обучение «клира» и мирян: «Старейшина церковный на всяк день, изрядне же во всякую неделю да учит люди, божественным повелением, и да сказует не от себе, но якоже божественные Отцы достигоша[518]; требоисполнение: крещение, исповедание, для приемлющих брак – благословление, поминовение и отпевание усопших, служит молебны. Он также возглавляет церковные службы календарного года и руководит клиросом, на службах осуществляет каждение храма и прихожан; учит мирян церковной грамоте.

По церковному правилу под началом *настоятеля* находятся наставники, в обязанность которых входит требоисполнение, каждение моленной, прихожан, и наблюдение за правильностью проведения служб. Поскольку в усть-цилемской общине нет других мужчин наставников, под началом настоятеля трудятся старшие служительницы, а контроль за чтением и каждение выполняет сам настоятель. Следующую ступень в храме занимают *уставщик* и *головщик*, исполняющие функции диакона: первый контролирует чтецов и разъясняет порядок чтения на службах; второй отвечает за певчих. Старший чтец называется *кононарх* (иподиакон). Певчими на службах являются сами прихожане под руководством

[517] ПМА. Записано от Носова А.Г., 1970 г.р., в с. Усть-Цильма, в 2013 г.
[518] Кормчая книга. Правило 14, 6-го Вселенского собора. С. 501.

головщиков, сведущих в пении. Особе место в причте отводится осветителю храма, который наблюдает за горением свечей и лампад. Все выше перечисленные чины в храме занимают место на солее. Благословление членов причта поисходит в той местности, где расположен храм/молитвенный дом, в присутствии прихожан. В исключительных случаях, когда по непредвиденным обстоятельствам община остается без руководства, прихожан на служение благословляет наставник – член Российского Совета, приезжающий для этого в общину или наставник из близрасположенной общины. Подобная ситуация в 2014 г. сложилась в сыктывкарской общине, когда исполняющий обязанности наставника внезапно покинул храм с частью прихожан, и община осталась без уставщика. В этой ситуации духовную помощь оказал настоятель усть-цилемской общины – А.Г. Носов, который и в настоящее время окормляет сыктывкарских староверов: проводит крещение и исповедание, благословляет в причт, а календарные службы совершаются под началом старшей служительницы.

В селах, где паства немногочисленная, общину возглавляет *грамотея* (вар.: *грамотная*) или старшая служительница; она же ведет службы в молитвенном доме, а за неимением его в частном доме, где заказывается треба; регулирует религиозную деятельность общины в целом. В усть-цилемских селениях по рекам Пижме и Цильме соборно проводятся только поминальные службы и молебны к праздникам, за здравие; суточный цикл молитв проводится индивидуально в частных домах. Особо следует подчеркнуть об ответственности стариков-молитвенников за сохранность сельского коллектива в целом: в родительские поминальные недели в их обязанности входило поминовение усопших – требы проходили в домах заказчиков треб. Поминовение связывалось не только с данью памяти об умерших и улучшением жизни их души, но и с отмаливанием грехов усопших, которые в понимании староверов, способны искоренить род. В синодики общинников вносились имена предков по родам и кроме соборных

молитв списки с именами каждый молитвенник с тропарем прочитывал в поминальные субботы и недели в часы утреннего моления.

В настоящее время поминальные требы заказывают в молитвенные дома, но там где их нет по традиции молятся в домах. Некоторые из староверов до сих пор полагают, что, например, совершение поминальной службы в частном доме важнее и действеннее храмовой, поскольку поминки проходят в доме, где ранее проживал усопший. Значительность такой службы также подкрепляется представлением о ритуальным «кормлении» души умершего за поминальным обедом и подаянии милостины «через стол»*:* «*В доме собируцце люди, уш усопшого все знают. Моляцце и думают о прошшэньи его грешной души. А в молельни некоторы и не знают, хто такой был человек. В доми и милостинку за столом хозейка подаст. Так нам стары люди завещали делать. Не знаю, есть - нет польза от такого моленья? Можот кака-то и есть*»[519].

Система внутриобщинных отношений состоит из двух уровней: «замирщённые» и «незамирщённые», различие между которыми заключается в соблюдении личной посуды, что, по сути, является своего рода ограничением в общении людей, сводящимся к контактированию с одноверцами (подробнее об этом в 1 гл.). Как в прошлом, так и в настоящем отношение наставников к группам верующих остается гибким; в прошлом требования для перехода в *истые* были более жесткие, предполагавшие соблюдение поста с последующим исповеданием и отмаливанием эпитимии. Исповедание грехов, связанных с несоблюдением религиозных предписаний предполагало в дальнейшем изменение образа жизни и выводило верующего на иной уровень, приближавший его к Богу и спасению. В настоящее время выработаны новые упрощенные правила приобщения на общую молитву обмирщившихся: перед соборной службой у «замирщённых» наставник принимает «прощенный начал»[520], с последующим отмаливанием епитимьи –

[519] ПМА. Записано от Бабиковой А.М., 1922 г.р., в дер. Чукчино, в 2005 г.
[520] Прощенный начал:
Боже, милостлив буди мне грешному (ую) (крестное знамение с поясным поклоном),

17 поясных поклонов с чтением Исусовой молитвы. Наставники этому дают следующее объяснение: жизнь изменилась и люди уже не столь тверды в вере, к тому же в силу жизненных обстоятельств, профессий вынуждены пребывать в греховном мире и чтобы поддержать их единение с одноверцами и сохранить в них надежду на духовное обновление и спасение пересмотрены староверческие правила. Гибкое отношение наставничества к прихожанам было известно во все времена развития старовериия.

Важнейшей составляющей приобщения к конфессии является благотворительность. Как уже говорилось, все молитвенные дома в Усть-Цилемском районе возведены на средства усть-цилемских староверов как проживающих там, так и выехавших из района, но поддерживающих связь с малой родиной. Изменилось отношение усть-цилемских староверов к молитвенному дому и исполнению треб (поминальных, о здравии), теперь большинство староверов, в число которых входят люди среднего возраста, заказывают службы в молитвенные дома, внося за это пожертвования. Староверы, уроженцы Усть-Цилемского района, ныне проживающие в гг. Ухта, Печора чаще совершают поминовения в молитвенном доме с. Усть-Цильма; устьцилёмы, проживающие в г. Сыктывкаре и Нарьян-Маре творят поминовения в храмах на местах, некоторые по традиции заказывают требы на малой родине.

Создавый меня, Господи, и помилуй мя (крестное знамение с поясным поклоном),
Без числа согреших, Господи, помилуй и спаси мя грешнаго (ую) (крестное знамение с земным поклоном).
Достойно есть, яко воистину блажити тя Богородице, присноблаженую и пренепорочную, и Матерь Бога нашего. Честнейшую херувим и славнейшую во истину серафим, без истления Бога Слова рождьшую, сущую Богородицу, Тя величаем (крестное знамение с земным поклоном).
Слава Отцу и Сыну, и Святому Духу (крестное знамение с поясным поклоном),
И ныне, и присно, и во веки веком, аминь (крестное знамение с поясным поклоном).
Господи, помилуй. Господи, помилуй, Господи, Благослови (крестное знамение с поясным поклоном).
Господи, Исусе Христе, Сыне Божии, молитв ради Пречистыя Твоея Матере, силою Честнаго и Животворящего Креста, и святого ангела моего хранителя, и всех ради святых, помилуй и спаси мя грешнаго, яко благ и Человеколюбец (крестное знамение с земным поклоном).
После Исусовой молитвы в земном поклоне: Отче, прости меня грешнако (ую), Христа ради.
Все упование мое (крестное знамение с поясным поклоном), к Тебе возлагаю, Мати Божия (крестное знамение с поясным поклоном), Сохрани мя во своем си крове (крестное знамение с земным поклоном).

Официально зарегистрированные общины тесно взаимодействуют с Российским Советом, Московским и Санкт-Петербугским старообрядческим центрами. В Усть-Цилемском районе действует три молитвенных дома: в с. Усть-Цильма, с. Замежная и с. Трусово; в д. Загривочная начато строительство четвертого. В начале XXI в. староверие в Усть-Цилемском районе представляет по-прежнему достаточно мощный религиозный регион на европейском Северо-Востоке, состоящий из трех действующих христианских общин и отдельно молящихся групп в каждом из 37 населенных пунктов. Этому способствовали не прекращавшаяся духовная практика и объединение верующих в единый духовный коллектив, взаимозаменяемость духовных руководителей, их сплоченость и безукоризненный авторитет. Духовный миропорядок на селе регулируется деятельностью общин и их духовными руководителями, заботящимися о сохранении конфессиональной устойчивости. Большое значение в сплачивании христиан придается учительским функциям наставников/начетчиков, целенаправленно просвещающих сельских жителей по различным вопросам благочестивой жизни и направляющих их на спасительный путь. В настоящее время деятельность духовных руководителей, как проповедников благочестия высоко оценивается сельской администрацией и общественными организациями, призванными сохранять народные традиции и семейные устои. Широкое вовлечение настоятеля усть-цилемского молитвенного дома в светские мероприятия и общеобразовательные учреждения с предоставлением права на приветственное выступление, участия в различных вопросах строительства духовной жизни на селе способствует росту авторитета верующих людей. Благодаря этим действиям и интересу молодежи к познанию «дедовской» старины вновь налаживаются межпоколенные связи и достигается преемственность в сохранении вековых традиций. И тем не менее по обычаю активными прихожанами становятся люди в предпенсионном / пенсионном возрасте, но лишь в численном превосходстве женщин. В прошлом другие

возрастные группы не оставались за гранью конфессиональных отношений: дети, молодежь, взрослые участвовали в соборных службах в дни двунадесятых празников и воскресных; в будни они были включены в молитвеную жизнь семьи (об этом подробнее в III гл.). В настоящее время участие молодежи в соборных службах приурочивается к моментам их переломных событий, к которым относятся сдача экзаменов, поступление в вузы, вступление в брак, рождение детей.

§ 2. Чины крещения и исповедания в обрядовой практике и картине мира староверов Усть-Цильмы

Крещение является первым и важнейшим христианским таинством, вводящим человека в мир Божий. После утраты священства в старообрядческих кругах таинство получило обрядовое переложение и стало называться «чин крещения», закрепленый в Потребнике. Староверы считали единственно верным и действенным крещение по древлецерковному правилу в три погружения, прочие измененные правила таинства, в том числе принятые православной церковью после 1667 г. названы староверами еретические и квалифицировались не иначе как осквернение. Вопрос о чине крещения обсуждался и на Первом Всероссийском Соборе христиан-поморцев, приемлющих брак, в деяниях которого записано: «еретическое крещение – несть крещение, но паче осквернения»[521]. «Кто не крестит в три погружения: но во едино погружение в смерть Господню даемо»[522]. По-прежнему признавалось крещение, совершенное благословленным наставником/христианином. Хотя староверы и считают отцов духовных простецами, между тем они свидетельствуют, что «они получают по избрании приходом и по благословении другого отца духовного, преемственно передаваемую благодать Св. Духа на управление

[521] Первый Всероссийский Собор … с. 74 – 79.
[522] Кормчая книга, Св. Ап. Правило. С. 160.

Церковью»[523]. Согласно правилам, «Подобает же и се ведати, яко да лучше есть простым людином совершится божественное Крещение, нежели священником проклятым, или отлученным, или еретичествующим» (Потребник). «...Крестит и свой отец, или каков либо человек христианин несть греха.» (Константин Севастьян Арменополь, кн.1). В исключительных случаях, например, угрозы смерти младенца при рождении, окрестить его могла повитуха или отец, но в этом случае наставник завершал чин крещения по правилам Потребника. В ином случае крещение не являлось совершенным. Подобные варианты крещений известны в ранней истории православия. В исключительных случаях крещений неуклонно соблюдался догмат троекратного погружения в воду и произнесения положеных правилом начальных молитв.

На значительность чина крещения указывает широта употребления понятия «крещеный»: «*Кто там крешшоной*?» (обращение к гостю); «*Не дай Бог никому крешшоному*» (о случившейся беде); «*Погода стоит добра, пусть крешшоны люди поставят сено*», «*Кому не лихо, дэк пусть крешшоны рыбы наловят*» (пожелания) и др. Некрещенные люди выпадали из жизни общины и как бы не существовали вовсе, по ним запрещалось петь молебны о здравии и устраивать поминальные службы. Еще в 1970-е гг. старухи отказывались нянчить некрещенных младенцев, объясняя их нервозность их некрещением[524]. Значительность крещения как рождения проявлена и в том, что в прошлом младенца до крещения запрещалось называть по имени.

Усть-цилемские староверы утверждают: «*Наш* (староверский – *Т.Д.*) *крест двери любой церкви открывает*», «*наш крест никакой другой не возьмет*». Перемена веры обрекала человека на проклятье (ср. по материалам южноуральских староверов: «поменяешь веру, семь поколений будет плакать»[525]).

[523] Первый Всероссийский Собор… с. 9.
[524] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 98. Л. 111.
[525] *Данилко Е. С.* Старообрядчество на Южном Урале: историко-этнографическое исследование.

Поскольку, по верованиям устьцилёмов, у некрещенного человека (*нехристя*) была «слепая душа», то усть-цилемские родители стремились как можно раньше окрестить новорожденного. В семьях благочестивых староверов его крестили в день родин или в день переноса младенца из бани – места родов – в дом с тем, чтобы новорожденный своим появлением не осквернил его. По материалам Е.С. Данилко, южноуральские старообрядцы крестили новорожденного «после трех бань» – на третий день его переноса в дом[526]. Этот обычай соблюдался и в тех случаях, когда младенцы рождались в роддомах: «*Больница нечисто место. У нас на Пижме еще в 1960-е годы крестили в день выписки из больницы. Меня с сыном выписали, а дома свекрова уж купель наготовила, сына тут же крестили, меня в байну отправили вымыться и все чистыми стали*»[527].

Беспоповцы, как и церковно-православные считают, что человек рождается заново при крещении и одновременно обретает Божию защиту. В связи с этим многие информанты не знают календарной даты своего рождения: «*по крещению именины (тогда-то), а когды мамка родила не знаю*». Устьцилёмы до крещения новорожденого называли *пустым местом*, домочадцам (кроме матери) запрещалось брать его на руки и лишь после совершения обряда он становился человеком, об этом свидетельствует и усть-цилемское присловье: «*Крещеный – человек*». Однако во многих беспоповщинских общинах представление верующих о приемлемом возрасте для крещения различно. По материалам А.А. Чувьюрова, коми-беспоповцы (федосеевцы) Верхней и Средней Печоры предпочитали крещение в зрелом возрасте, чтобы принимать его осознанно и бездумно не глумиться над верой[528]. Так же относились к крещению карелы-федосеевцы[529] и

Автореферат канд. ист. наук. Уфа, 2000.

[526] Благодарю за предоставленные сведения Е.С. Данилко.

[527] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568 Л. 40 –41.

[528] «Креститься надо в 30 лет, потому что и Сам Господь в 30 лет принял эту веру» см. об этом: *Чувьюров А. А.* Обряд крещения коми старообрядцев-беспоповцев Средней Печоры // Сакральное в культуре. Материалы III международных религиеведческих чтений. СПб., 1995. С. 35.

[529] *Фишман О. М.* О таинстве крещения у тихвинских карел-старообрядцев // «Рябининские чтения, 95»: Международная конференция по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной

верхнекамские староверы[530]. Крещение «в смерть», т.е. взрослого человека зафиксировано и у нижневолжских странников-бегунов[531].

Между тем, по старообрядческому правилу, ребенок, рожденный от крещеных родителей, считался чистым, или верным: «младенцы же по естеству суть вернии, сиречь от верных родителей своих»[532]. Традиционно нижнепечорские староверы крестили ребенка на восьмой день от рождения, что совпадало с днем имянаречения, то есть в один день совершались оба обряда. Житейской причиной раннего крещения была высокая младенческая смертность: считалось недопустимым, чтобы ребенок умер некрещеным: «грех тому, кто не покрестит дитя и оно умрет»[533]. По старообрядческому правилу, если ребенок умирал без крещения по нерадению родителей, то его смерть засчитывалась им в грех, в котором необходимо было каяться на исповеди. По мнению одних информантов, душа некрещеного младенца на том свете не может обрести покоя, и ее ожидают большие мучения. Другие полагают, что души таких усопших, хотя и слепые, но еще не погрязшие в грехах, и потому пребывают в некой «южной стране», эпитет, не связывавшийся с адом. И в настоящее время сохраняется убеждение, что крестить следует в раннем детстве, поскольку «*сам Бог будет указывать человеку путь*»[534]. Некоторые информанты отмечают, что если ребенок рождался слабым, его тут же могла окрестить сама повитуха, чтобы он не умер некрещенным. Если такой ребенок оставался жить, то его либо крестили заново, либо читали над ним исходные молитвы. Подобные

культуры Русского Севера. Петрозаводск, 1997. С. 398-406.

[530] *Листова Т. А.* Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений. Новосибирск, 1992. С.207-213.

[531] *Агеева Е. А., Лукин П. В., Стефанович П. С.* «Странники-познамы» нижней Волги (по материалам полевых исследований 1995-1997гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. 1998. С. 153.

[532] Катехизис Большой. Л. 371.

[533] Там же.

[534] НА КНЦ УрО РАН Ф. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568 Л. 40.

крещения зафиксированы Т.А. Листовой и у некоторых старообрядческих групп, и у церковно-православных[535].

Несмотря на строжайшие запреты на волхование и разные уверования в знамения, некоторые староверы уделяли внимание этим составляющим культуры, особенно в кризисных ситуациях. Устьцилемцы полагали, что изменение формы могилы некрещенного младенца в сорокодневный период могло указать на его возможную прижизненную участь или состояние души. Для того, чтобы узнать об этом, родственники в течение 40 дней ходили на кладбище и наблюдали за могильным холмом. Возвышение намогильного холма служило знаком *богоугодности* ребенка, за которую можно было петь «шестинедельную» панихиду, поминая его как «безымянного». Оседание холма означало, что младенец, нес зло людям еще в чреве матери, и поэтому поминовения ему не полагалось.

Подготовительным этапом, предшествовавшим крещению, был выбор крестных. Как и повсюду, наряду с родственными связями, крестничество или кумовство было одним из главных средств сплочения и регуляции социума. Социальный статус крестных – *хресного/хресной* выше родительского, и поэтому к выбору относились очень ответственно. Их выбирали в кругу семьи: для младенцев крестного и крестную, для взрослого – одного, по полу крещаемого[536]. «Имут же младенцы помощь от веры, яко же оный расслабленный, и от исповедания отцов своих крестных. Сия же вера наставляет их ко святому крещению, и способствует им ко спасению» (Катехизис, гл. 74). Крестные тоже относились серьезно к своему положению, так как, по народным представлениям, на них возлагались грехи крестников. При выборе крестных немаловажными считались и социальные характеристики – авторитет в общине, достаток в доме, трудолюбие и т.п.,

[535] *Листова Т. А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX - 20-е годы XX в.) // Русские семейный и общественный быт / Отв. ред. М. М. Громыко, Т. А. Листова. М., 1989. С. 148-149.

[536] По материалам Чувьюрова А. А. староверы Средней Печоры выбирают одного крестного по полу крещаемого. См. об этом: *Чувьюров А. А.* Обряд крещения коми старообрядцев-беспоповцев Средней Печоры // Сакральное в культуре. Материалы III международных религиоведческих чтений. СПб., 1995. С. 35.

которые крестник должен унаследовать от духовных родителей. В прошлом возрастной диапазон крестных был достаточно широким: ими могли стать представители общины обоего пола от 8 - 9 до 40 лет, а по степени родства – начиная со второго колена.

В усть-цилемских селениях двух крестных выбирали обычно только при крещении мальчиков. Для девочек считалось достаточным иметь только крестную, которую односельчане в прошлом называли *ставленная девка.* В настоящее время в вопросе выбора крестных произошли изменения: в крестные приглашают родственников по прямым линиям родства; обычай двух крестных для мальчика соблюдается только в Усть-Цильме и цилемских деревнях, на Пижме выбирают одного крестного по полу младенца/крещаемого, что является нарушением церковного правила. Не исключено, что разница в числе крестных была обусловлена народными представлениями о разной роли и месте мужчин и женщин в половозрастной структуре сельского коллектива, а также значительностью свадебного обряда как важнейшего института в системе семейно-брачных отношений, сохранявшегося до конца 1970-х гг. В обряде крестные жениха наделялись особыми полномочиями и их роль была значительной: крестные представляли жениха на сватовстве в качестве ключевых чинов – тысяцкого и сватьи, сопровождали его в день свадьбы, участвовали в выкупе невесты. Со стороны невесты в обряде участвовала только крестная, которая в плаче *заручала* (напутствовала) крестницу и в день свадьбы была ее представителем в доме жениха (родители в свадебном застолье не участвавали). Возможно этим можно объяснить обязательность выбора для мальчика двух крестных, но размывание свадебного обряда отразилось в дальнейшем на их выборе.

Несмотря на высокий статус духовных родителей, их выбор был сопряжен с трудностями, с дефицитом крестных. Как уже говорилось, крестничество является надежным социорегулирующим институтом, упорядочивающим взаимоотношения полов, о чем свидетельствует Ю.В.

Гагарин: «многие устьцилемы идти в кумовья не желают. Согласно правилам, дети кума и кумы не могут вступить в брак с крестником, поскольку это считается кровосмешением»[537].

О дне крестин будущих крестных предупреждали заранее, поскольку им необходимо было подготовиться к обряду: соблюсти недельный пост и воздержаться от сексуального общения. Случалось, что назначенный день приходился на время регул будущей крестной, тогда она извещала об этом исполнителя обряда, и назначался другой день для его проведения. Заметим, что в церковных правилах пост и запрет на половую жизнь в подобной ситуации не оговариваются, но в понимании усть-цилемских староверов крещение было серьезным богослужебным актом, на который распространялось народное правило воздержания.

В прошлом крещение совершалось и в моленных, и в частных домах, в обустройстве которых первейшее значение придавалось установлению божницы и икон. Начитанные крестьяне и ныне свидетельствуют словами Иоанна Златоустаго, что церковь – это не стены и покров, а вера и житие. В домах непрестанно шла молитва, старцы заботились о поддержании духовной чистоты и кроме чтения книг и молитв периодически кадили жилые и хозяйственные помещения; в избах не курили – важнейшее требование, позволявше беспрепятственно совершать чинопоследования. В прошлом в каждом доме, где проживали староверы проходили соборные службы с участием сельских жителей, по обыкновению поминальные. Духовный семейный порядок позволял использовать жилые дома для проведения важнейших треб.

Обряд крещения совершали наставники, которые с этой целью посещали и другие старообрядческие общины, в том числе и по Средней и Верхней Печоре[538]. И если в прошлом крещением занимались преимущественно наставники-мужчины, то начиная с 70-х до начала 90-х гг.

---

[537]НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.13. Д. 188. О правиле подробнее см. Кормчая, Л. 1155.

[538] *Чувьюров А. А.* Традиции и новации семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998. С.25.

XX в. основными требоисполнителями были женщины. Обряд крещения совершался двумя способами: «по полному чину», включавшему чтение Евангелия, и «по малому чину» – с его исключением. Обряд по «полному чину» исполняли наставники, а по «малому чину» – благословленные на совершение треб женщины. В 1960-е годы в удаленных малодворных деревнях с уходом последних мужчин из наставничества, чтобы сохранить традицию данный запрет был снят с оговоркой: чтение Евангелия разрешалось только девицам. Известно, что из иных деревень богослужебные книги были вывезены и к 1970-м гг, когда запрет на религию был уже не столь строгим подвижницы в вере совершали крещение по памяти. И.А. Кириллова, одна из усть-цилемских *грамотей*, возглавлявшая сельскую общину в д. Карпушовка в 1980-х – начале 2000-х гг. сообщила состав ее крещальных молитв, которые дополняли чинопоследование – это тропари: *Воскресне глас, Честному Кресту, Пресвятой Богородице Одигитрии, Успению Пресвятыя Богородицы* и молитва *Богородичен*; она опускала чтение тропаря дню и святому, в чье имя нарекался крещаемый.

Стремительные изменения на селе в советский период ставили перед верующими новые вопросы жизни. Так с введением автобусного сообщения в районе ревностные в вере усть-цилемские староверы полагали, что на Печоре уже нет истинного крещения, хотя бы потому, что некоторые *грамотные* отказывались ходить на требу пешком, а ездили на автобусах: «*Преж духовные отцы и верующие ходили на все службы пешком, так требовала вера. Ездить грех, и служба будет не доходной*»[539]. В действительности в староцерковных правилах нет запрета на пользование транспортом, каковым ранее был гужевой. Представления о «греховности» езды, вероятно, зиждутся на правиле «идущему в Церковь», изложенном в «Златоусте»: «у идущего в церковь каждый шаг записывается ангелом в добрые дела», т.е. здесь ходьба рассматривается как «богоугодное дело» – труд во имя благодати. Для начитанных устьцилёмов «следование книге»

[539]НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568 Л.. 35.

было важнейшим условием жизни. Ныне этот вопрос уже не обсуждается, все староверы пользуются общественным транспортом.

После официального узаконения старообрядческой общины в районном центре – с. Усть-Цильма – крещения совершаются в молитвенном доме (прил. 2: 22) и по обыкновению – в частных домах, такая практика сохранена и в настоящее время. Привожу полное описание обряда в частном доме. По обычаю, крещение совершается утром до полудня[540]. Накануне в доме делают уборку, закрывают зеркала, которые по убеждению староверов являют *личину дьявола*. Для младенца приготавливают чистое белье, нательный крест, пояс. В избу заносят купель и ставят ее на полу перед божницей на половик. Емкость купели должна быть не менее 3-х ведер. В прошлом в каждой деревне имелась своя деревянная/медная купель, которую переносили из дома в дом. По традиции, хранителями ее являлись хозяева, в доме которых совершилось последнее крещение. В период гонений на старовериe в 1930-е гг. купели, как культовые атрибуты изымались и уничтожались. В настоящее время за неимением специальной утвари для крестин покупают ванну, которую «очищают»: с молитвами моют и кадят. И.А. Кириллова на крещении использовала свою аллюминиевую четырехведерную ванну, которую привозили в дом, где совершалось крещение.

В Усть-Цильме в прошлом купель наполняли только речной водой; на Пижме для крещения разрешалась колодезная вода, но при транспортировке как колодезной, так и речной воды необходимо было соблюсти молчание (ср.: *молчаная* вода – святая, лечебная). Большое значение придавали способу наливания воды в купель: у устьцилемцев наливание воды не связывалось со сторонами света, соблюдалось только положение ковша, который нагибали к себе, а не от себя; пижемцы наливали воду из ведра только с восточной стороны. Вот случай, записанный мной на Пижме: «*Меня пригласили стать*

[540] В настоящее время у коми –староверов крещение проходит тайно, вечером на закате солнца или рано утром – до восхода солнца. См. об этом: *Шарапов В. Э.* Таинство Крещения в традиции коми христиан // Атлас Республики Коми. М., 2001. С.205.

крестной для сводной сестры. В указанный день мы все собрались в доме, где предполагалось провести крещение, и хозяйка не так налила воду в купель и наставница тут же указала, что грех в такой воде крестить. Крестины перенесли на неделю вперед»[541]. Народные представления – «дедовский» опыт, не подкреплявшийся церковным правилом, имевший силу «неписанного» закона неуклоно соблюдается в удаленных деревнях и ныне.

За край купели вешают медный ковш с длинной ручкой: им черпают освященную в купели воду до погружения в нее крещаемого для обмывания рук исполнителя обряда по его завершении. В настоящее время многими верующими функция ковша забыта и они утверждают, что им черпали воду для определения ее температуры, поскольку трогать рукой воду в купели категорически запрещалось. Это свидетельствует и об изменениях, связанных с нагреванием воды: ранее использовали воду, достигшую комнатной температуры. В молитвенном доме воду не нагревают.

Перед началом обряда его исполнитель моет руки, *затепливает свещи* на божнице, совершает «начало», после чего вместе с крестной и родителями младенца/крещаемым выбирают по святцам имя ребенку/крещаемому. В прошлом мальчику выбирали имя святого во временном промежутке от дня родин с последующими девятью календарными сутками; девочке – девять дней до и девять дней после родин, т.е. в промежутке 18 дней. Обратный срок отсчета имени породил девичье детское название *поползуха*. В XIX в. в периоды усиления репрессий многие жители волостного центра были вынуждены крестить своих детей в православной церкви, а затем перекрещивать их по своему обряду. «Двоекрещеные» имели два имени: при жизни они именовались «церковным» наречением, чтобы не вызвать беспокойство у священников, а в молитвах за здравие и об упокоении использовли «старообрядческое». Народным обычаем запрещалось давать имя святого, в честь которого совершалось празднование, совпавшее с днем рождения человека –

[541] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568 Л. 26.

называлось *сердить святого*. Усть-цилемские крестьяне полагали, что нарушение запрета могло негативно сказаться на судьбе такого крещаемого: существовала угроза стать злым или несчастливым. В настоящее время изменился порядок наречения именем. Первыми имя дают родители до крещения и его оставляют при крещении в том случае, если оно соответствует имени в «святцах». Если же такого имени в списке не находят, то при крещении дают второе имя, которое выбирают традиционным способом или из числа имен, приходящихся на день крестин. В.Н. Ермолина, одна из старейших жительниц села говорила, что теперь детей крестят уже в годовалом возрасте «имянаречонных» и чтобы избежать путаницы при молитвах за здравие и упокой, надо оставлять одно имя — «меньше греха», поскольку недопустимо молиться, называя имя неверно. Еще в конце XX в. устьцилёмы придерживались «старорусских имен» (по святцам); современные имена не приветствовались, как неизвестные. Бытовало представление, что такое имя могло сделать судьбу несчастливой. В последнее десятилетие молодежь уже не придерживается этих представлений, и перечень современных имен пополнился в том числе и иностранными, но при крещении правило выбора имени соблюдается. Таким образом, например, Амалия имеет «старообрядческое» имя Марфа.

После выбора имени исполнитель обряда разжигает кадило (фемиамом служит еловая смола (*сера*) или ладан) и кадит иконы, избу, всех присутствующих одноверцев; зыбку или кровать младенца, его одежду, разложенную на столе, принесенные крестными подарки, в состав которых в прошлом для детей обоего пола обязательно входило покрывало; девочкам иногда добавляли еще платок. Эти покрытия имели знаковый характер, особенно для девочки, которую платок сопровождал всю жизнь, от роджения до смерти[542]. В настоящее время состав подарков различен и считается, что чем он богаче, тем обеспеченнее будет дальнейшая жизнь крестника.

[542] *Лаврентьева Л. С.* О платке // Женщина и вещественный мир культуры народов Европы и России (сб. МАЭ. Т. 47) / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1999. С.50.

Имеется и другое мнение: если крестная на крестины придет без подарка, то в загробной жизни обречет его на вечную наготу. Ответное «отдаривание» крестниками своих крестных происходило в день их свадьбы.

Обращает на себя внимание каждение не только икон и купели, но и предметов и вещей младенца. Этим достигалось не только освящение жилого пространства, где проходило крещение, но и очищение конкретного места жизнедеятельности крещаемого (зыбки) и его одежды, являвшихся «нечистыми». Обычай закреплял переход младенца из небытия (*пустое место* – называние некрещеного младенца[543]) в мир Божий. Каждение рассматривалось как важнейшее сакральное действие, соединявшие «миры» (ср.: в погребально-поминальном обряде кадят усопшего, дорогу и могилу; без каждения усопший не соединялся с предками и местом упокоения, а обряд не считался совершенным. Без каждения хоронили только самоубийц, которые (в отличие от благочестивых усопших) *лежали камнем.* Согласно усть-цилемскому присловью «*Сходил на кладьбище, но не покадил – как не бывал*»).

Перед началом обряда все его участники занимают свои места на половике: исполнитель обряда слева от купели, остальные – справа. Касание ногой непокрытой части пола, рассматривается домочадцами как примета, предвещающая крещаемому бедность.

Начинается обряд с чтения молитвы – все «кладут начало», после этого еще раз кадят младенца и используемые атрибуты, а затем трижды крестообразно освящается вода в купели, по ходу вокруг нее с восточной стороны (по ходу солнца). В прошлом, если мать кормила ребенка грудью, то

[543] Подтверждением тому является необычное обращение к младенцу в период его бодрствования: *ыйно* – ‘эй’ (ср.: вопрошание в темноте: «эй, кто там?»). Отношение к нему было амбивалентным. С одной стороны, ребенок – *ангело́чек,* который своим появлением нес радость в дом, о чем свидетельствует выражение о рождении младенца «Бог осветил». С другой стороны, до крещения он представлял опасность для окружающих. Народное воззрение на новорожденного как нечистого до крещения проявилось и в способе мытья его в бане подобно покойников. Его не погружали в таз, и не окунали в воду мочалку, чтобы не осквернить посуду. В мытье участвовали три женщины, одна их которых была пожилого возраста – старуха. Она держала младенца у себя на коленях и мыла его; другая поливала, но не прикасалась к ребенку; третья готовила воду для его обливания, обычно она же уносила обмытого ребенка в дом.

в последнюю очередь кадили и предварительно омытую грудь. Ср.: печорские и удорские коми-староверы воду в купели освящали погружением в нее металлических образов, которые держали там до окончания обряда[544].

После прочтения обязательных молитв начинается обряд с троекратного вопрошания-ответа «отрицании от сатаны» и троекратного вопрошания-ответа «обещался Христу». Согласно обрядовым требованиям, при «отречении от сатаны» исполнитель обряда должен стоять перед божницей, а крестная с ребенком отворачивалась в противоположную сторону (на запад). Крещение без «отрицания» считается недействительным; на Пижме (д. Черногорская), по местному обычаю, в случае крещения повитухой ослабленного младенца действие принималось на три года, а затем необходимо было младенца крестить заново. Далее крестный/крестная читает *Верую,* следом чинопоследование продолжает исполнитель обряда – читается молитва так называемого *Второго Собора*, *Евангелие*. После этого совершается троекратное погружение младенца в воду, со словами: «Крещается раб/а/ Божий /Божья (*имярек*). Во имя Отца. Аминь, окунание. И Сына. Аминь, окунание. И Святого Духа. Аминь, окунание». В воде ребенка держали за голову, прикрывая пальцами ему нос и уши. Желательно было, чтобы во время одного из погружений ребенок хлебнул немного освященной воды. Далее наставница передавала младенца крестной лицом вниз, чтобы из носа и рта вытекла попавшая вода, и сразу же омывала свои руки водой из купели, набранной в ковш перед окунанием крещаемого. Затем трижды читается псалом 31 *Блажени их же отпустишися беззакония* и со словами «Одевается раб(а) Божий/Божья (*имярек*) одеянием велия, возрадования во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь» наставник/*грамотная* нательным крестом осеняет крещаемого крестным знамением – *кадит крестом* и передает крест крестному/крестной и тот/та надевает его окрещенному. Крест различается по половому признаку: мужской крест имеет в гранях

[544] *Шарапов В. Э.* Таинство Крещения в традиции коми христиан // Атлас Республики Коми. М., 2001. С.204.

прямые углы (прил. 2: 23), женский – округлые (прил. 2: 24, 25, 26). Если крестных двое, то крест надевает крестный, крестная повязывает крестнику пояс и пеленает его. В завершение читаются молитвы *Возрадуется душе моя о Господе..., Ризу ми подаждь...*, прокимен и отпуст. После обряда в течение недели запрещается мыть ребенка в бане.

Далее родители ребенка вычерпывают воду из купели и выливают в место, недоступное для домашних животных – кошек и собак, считающихся «нечистыми». Обряд крещения завершается общей трапезой, состоящей из выпечки, рыбы различного приготовления и кваса; ныне стол представлен разными яствами.

Практиковалось у усть-цилемских староверов крещение «по чину» и в реках, при этом наставники особо подчеркивают необходимость крещения именно в проточных водах, объясняя, что в р. Иордан крестился Исус Христос. В стоячих водоемах устьцилёмы не крестили, полагавшие, что в озере вода «мертвая». Некоторые верующие верят, что чем сильнее течение, тем больше «святости» в реке. В прошлом речную воду дополнительно не освящали (не кадили). В настоящее время, по мнению вышеупомянутой наставницы И.А. Кирилловой, как с небес всякая грязь падает в реку, так и с земли стекает немало нечистот, поэтому приходится и над рекой совершать каждение. В реке крестят детей не ранее трехлетнего возраста. Исполнитель обряда заходит в воду, либо крестит с лодки. Очень важно, чтобы его рука придерживала голову крещаемого во время троекратного погружения, иначе крещение считается недействительным.

Крещение взрослых людей происходило в исключительных случаях, например, инославного жениха или невесты, поскольку старообрядцы соблюдали принцип единого вероисповедания мужа и жены. В прошлом в семьях *истых* иноверца крестили только в реке, независимо от времени года. По словам П. Г. Чупровой из с. Трусово, вода в реке во время крещения даже в зимний период становится теплой: «*Когда крестят зимой в проруби, то Господь делает воду теплой, не холонной. Когда-то цилемец женился на не*

нашей женщине, и ей зимой стали крестить, дэк она говорила грамотной старушке: — Не торопись вода-то ведь тепла. Ей принесли теплу одежжу, а она неспеша вышла из воды оделась и не заболела»[545]. Крестили обычным способом троекратного погружения[546]; подобные описания крещений в проруби находим и у сибирских поморцев[547].

В некоторых старообрядческих общинах было обязательным предсмертное перекрещивание, которым очищали душу от земных грехов с тем, чтобы войти в царствие небесное не обремененными ими[548]. Упоминание Н.Е. Ончукова о «пользе крещения у устьцилёмов» в старческом возрасте[549] не разу не подтвердилось в ходе моего опроса. В понимании информантов, это считается греховным: «*крестят только один раз, а уж потом только исповедь держишь*»[550].

Вопрос о справедливости крещения по Чину, совершаемому по Потребнику, составленному «остальцами древлего благочестия» после церковной реформы Никона, выносился на все староверческие Соборы и закреплялся в решениях как единственно верный. В настоящее время наставник усть-цилемского молитвенного дома А.Г. Носов проводит духовные беседы с жителями района, убеждая искоренять народные обычаи, принятые ранее «дедами по незнанию». Как показал опрос населения, проведенный мной в 2015 г., благодаря высокому авторитету наставника чин крещения проводится исключительно по каноническому правилу. Ежегодно в Усть-Цилемском районе совершается свыше 100 крещений (по данным регистрационного журнала за 2014 – 2016 от 109 до 149) при среднем числе

---

[545] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568 Л. 32 – 33.

[546] Ср.: Странники Нижней Волги взрослых крестили в купели, “изготовленной из кожи или брезента, устланной внутри клеенкой в человеческий рост; надевали на железные прутья, опускали в подпол”. См. об этом: *Агеева Е. А., Лукин П. В., Стефанович П.С.* «Странники-познамы» нижней Волги (по материалам полевых исследований 1995-1997гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. С. 154.

[547] *Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В.* Род и семья у старообрядцев-поморцев Новосибирской области (конец XIX-начало XX вв.). Новосибирск, 2002. С. 32.

[548] См. об этом: *Фишман О. М.* О таинстве крещения… С. 406; *Листова Т. А.* Таинство крещения … с. 406; Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002. С. 15.

[549] *Ончуков Н. Е.* О расколе на Низовой Печоре… с .4.

[550] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568 Л. 37.

рождений 160, включающем новорожденных из семей всех вероисповеданий. Следовательно, среди усть-цилемских жителей сохраняется понимание важности крещения, как важнейшего акта приобщения новорожденного в единый христианский коллектив.

Таким образом, следует говорить о двух рождениях человека: появление на свет новорожденного – знаменательное событие в жизни семьи – в этом староверы видят Божие благословение (усть-цилемское присловье: «*Дети – Божие благословение*»), исполняется важнейшее жизненное (физиологическое) предназначение – воспроизводство жизни, род пополняется новым членом. Крещение считается духовным рождением, значительным событием в жизни ребенка, семьи, общины, вводящим его в мир Божий, в состав семьи и сельского коллектива, а в прошлом одновременно расширявшим границы общения: с этого времени разрешалось показывать дитя дальним родственникам, играть с ним, прочим домочадцам брать на руки, а деревенским жителям навещать семью новорожденного. Крещеного ребенка любого пола называют младенцем (до шести лет), церковным правилом разрешается по нему петь здравницы, а по усопшим совершать поминовения, добавляя после имени в службах о здравии или за упокой: Александра младенца, Ирины младенца. Как и у церковно-православных, в семье крещеные дети выражают собой присутствие Святого Духа[551]; устьцилёмы называют младенца *ангел*, говорят: *душа-та у него ангельска.* В случае младенческой смерти их имена первыми зачитываются на поминальных службах, считается, что умершие младенцы спасают своих матерей от грехов. В целом, с появлением каждого нового крещеного человека религиозная община пополняется новым членом и обретает надежду на развитие конфессии.

Исповедь является вторым «нужно-потребным» обрядом староверов, строящимся на основе «чина исповеди», регламентирующим религиозно-

[551] *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.:»Петербургское Востоковедение», 2000. С. 108.

бытовое поведение, заключавшееся в соблюдении многочисленных запретов и ограничений. В сознании религиозных людей земная жизнь предстает неким восхождением на великую гору добродетели, под которой понимается духовный рост верующего человека. При этом духовное обновление невозможно без четкого осознания человеком своей линии жизни и сравнения поведения с предписываемыми нормами, закрепленными в исповедальном перечне вопросов покаянной практики. Неслучайно в святоотеческих трудах покаяние расматривается как способ излечения от тяжких душевных недугов и обновления души. В частности, выписки об этом находим в многочисленных тетрадях, хранящихся в семьях устьцилёмов: «Истинное покаяние есть исцеление души. Мы должны облачиться в ризу нову, в одеяние светло» (Е. Сирин); «нет ни одного греха, который бы не покорился и не был препровожден силою покаяния» (Иоанн Златоуст, рукопись). Для верующих людей яркими примерами того являются обращения к Богу Марии Египетской, св. Евдокии, живших в блуде; поучением является притча о блудном сыне, а его молитва «Боже милостив, буди нене грешного…» включена в число молитв «приходного начала» (начальные молитвы к службе). Духовные отцы учат: покаяние предполагает духовное восхождение верующего, но для покаяния недостаточно одного осознания грехов – необходимо искреннее раскаяние в своих согрешениях и твердое намерение изменить свою жизнь: «еже к тому не согрешати». В чине исповеди говорится об этом: «Аще кто приидет чистым сердцем каятися грехов своих, истинно обещеваяся к тому не творити зла и Господь наш Исус Христос, Сын Божий, такова сотворит свята» (чин исповеди в Потребнике). При этом важно учесть, что раскаяние должно быть искренним, иначе оно повергает верующего в еще больший грех. По Ефрему Сирину: «наружное покаяние не цельбу приносит, а погибель. Таковым не только не отпускается, но и прилагается еще больший грех, ибо лицемер посмеивается самому Богу» (Рукопись). Важность этого положения закреплена в малом потребнике, где в конце чина исповеди спрашивается: «Имеешь ли сложение в мыслях и

усердие сердечное исправиться во исповеданных тобою гресех? Обещаешеся ли Богу потом тех не творити?» (Малый потребник). В толковании Зонары на 38 правило Василия Великого говорится, что человек, покаявшийся в своих согрешениях, но не оставивший прежней жизни, не принимается в число кающихся, ибо сущность покаяния заключается в раскаянии согрешившего и его скорби о содеянном грехе. Пребывающему же в грехе нет веры». Уход от греховной жизни предполагает выбор иного пути – пути добродетели и только творя добро можно спасити свою душу: «блажены милостивии, яко ти и помилованы будут» (Тимофей Александрийский, 18-й ответ). Эти важнейшие положения о значении исповеди усть-цилемские духовники раскрывали и объясняли своим духовным чадам, всемерно стремясь вывести их на качественно иной уровень религиозности и направить на путь спасения.

Нарушением предписываемых «правил жизни» старовер обрекал себя на греховность, а в зависимости от ситуации – и на отлучение от соборных молений. В представлении устьцилёмов, «каждый шаг» на земле греховен: «*проснулся – грех, сел за стол – грех, спать лег – грех*», за каждый шаг необходимо каяться[552]. В исповеди староверы видели путь спасения, в отношении к ней проявлялся заложенный в них страх Божий и понимание поучений: «*покаялсэ, да опеть тоже сотворил, дэк ищэ больше греха на душу взял. Так лучше не каяце*»[553]. Однако для большинства современных староверов путь спасения ограничен и заключается только в избавлении от грехов молодости, чем они стремятся обеспечить себе место в рае или *где-ле не по-далеку от него*. По мнению усть-цилемских наставников современности, даже в том случае, когда христианин совершал исповедание/раскаяние в конкретном грехе, но не изменил отношение к поступку/помыслу, исповедание всё равно было необходимым, поскольку покаяние шло через осознание, того, что человек согрешает. Примером тому

[552] НА КНЦ УрО РАН Ф.5. Оп. 2. Д. 2327. Л. 20 - 21.
[553] Там же. Л. 21.

является, в частности, участие возрастных староверов в постсоветский период в хороводных гуляньях, совершающих ежегодные покаяния в грехе участия, но продолжающих водить хороводы, полагая, что сохранение этнических традиций не менее важно, чем поддержание религиозных. В ином случае утаивание повергает человека в ещё больший грех, о чем гласит усть-цилемское присловье: «*Бес соломинкой входит в человека, а выходит волочугой*[554]».

Согласно старообрядческим требованиям, верующему необходимо было исповедоваться четыре раза в год – в Великий, Успенский, Петровский и Рождественский посты, при обязательном их соблюдении. Обряд исповеди, как и крещения, совершается по двум условным чинам: по «полному» и по «малому». «Полным чином» исповедуют всех верующих в дни постов; «малым чином» – тяжело больных людей, находящихся при смерти, – в любое календарное время. В Потребнике исповедальные вопросы дифференцированы по полу и возрасту: для мужчин, женщин, девиц, детей. Отдельным списком составлены вопросы духовникам/наставникам.

Согласно этнографическим данным, у нижнепечорских староверов начальный возраст приобщения к исповеди определялся шестью-семью годами и связывался с обновлением зубов: младенцы переходили в категорию отроков. Считалось, что в этом возрасте дети уже были способны воспринимать ученье и должны самостоятельно отвечать за свои грехи, а до указанного возраста они находятся под опекой своего ангела-хранителя, и в силу своей безгрешности сами подобны ангелам: «*душа та у его ангельска*»[555] – говорят о крещеных младенцах. Кроме того, семилетних детей начинали вовлекать в трудовую деятельность, а совершение молитв также считалось трудом, и поэтому ребенок уже мог в труде/молитве искупить свои грехи. Многие верующие, рассказывающие о своей первой исповеди, вспоминали, что именно в беседе с духовником осознали всю

[554] Воз сена.
[555] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 2327. Л. 20.

строгость веры и необходимость жить в благочестии: «*Родители ране беда нас строжили, в пост хошь никто не видел, а все равно уж не лизнем молосьнего, а уж после исповеди-то ищэ пущэ боялись*»;[556] «*Ране ведь нас малых не спрашивали, старики идут на исповедь и нас ведут потом епитимию отмаливали и все*».[557] Таким образом, первая исповедь была запоминающимся событием в жизни ребенка, который приобщался ею к понятию «греха» и «страха Божьего».

Хотя в старообрядческом Потребнике не оговорена верхняя граница «ухода от исповеди», усть-цилемские наставники допускают немощным старикам исповедоваться раз в три-четыре года. По их мнению, если человек ранее регулярно исповедывался, то в глубокой старости в силу физической немощи он освобождается от исповеди. В этом случае наставник исповедовал его перед смертью на дому.

В прошлом устьцилёмы исповедь называли *принимать на дух*;[558] в настоящее время это название утрачено и устойчивым является выражение *исповедь проговорить/читать*, в которой разделяют «общую службу», где наставник перечисляет грехи и верующие все вместе каются о них, и *каянье* или *прощанье на единке* – сдачу грехов наедине с наставником. Последняя считается более существенной исповедью: ее было достаточно для причисления старовера после смерти к категории *достойных* усопших. Так, одна моя собеседница говорила: «*Каяние на единке это самое основное в исповеди: обща-то исповедь та що, вот каянье-то главно. Иногод бывать каяться к наставнику домой сами ходим, проститься в грехах. Мой дедко* (муж – *Т.Д.*) *в последне время* (перед смертью - *Т.Д.*) *шибко болел, дэк я его сама отправила к Филату на единке проститься. Он покаялсэ, его бат бы и над гробом отпели, если бы бороду не сбрил*».[559] Некоторые *грамотные* полагают, что *достойным* может стать усопший, исповедовавшийся в

[556] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 42.
[557] Там же. Л. 25.
558 АЕВ. 1898. № 7. С.752.
[559] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568 Л. 30.

молодости; в других случаях, несмотря на благочестивость старовера, его после смерти поминали только за родителями (за тремя*):* «*Вот у нас Дуня Ваниха померла, добра баба была, а молодой исповедь не стояла. Дэк тольки третьей ей поминают. За матерью, за сестрой и потом тольки ей*».[560]

Исповедь считалась обязательной для всех староверов, однако по материалам начала XX в., исповедовались в основном дети, старики или люди, находившиеся в переходной, кризисной ситуации: беременные женщины, тяжело больные, молодежь, вступающая в брак. Взрослые неохотно шли на исповедь, поскольку понимали серьезность этого таинства, приговаривая при этом «*мы еще грешим*», что свидетельствует об их ответственности и почтительном отношении к исповеди[561]. Некоторые из них видели способ искупления грехов погружением в прорубь в день Богоявления Господня; таким же образом очищались некоторые мужчины от греха вынужденого церковного венчания.

В религиозном сознании староверов исповедь являлась своего рода «святыней», которая освобождала душу от греховной тяжести. Поэтому в 1930-40 гг. наставники использовали отлучение от нее в качестве наказания за принятие верующими «мирских новин». Так, пижемские наставники не допускали на исповедь тех, у кого дети ходили в гражданскую школу: Е.Чупрову, например, за это отстранили от исповеди на три года[562]. До революции на исповедь не допускали только верующих, повторявших грехи предыдущей исповеди или игнорировавших указания наставника, например: мужчина не отращивал бороду, женщина продолжала стричь волосы и т.д.

Прежде в каждом религиозном центре были свои наставники, однако, правилом не возбранялось выбирать того, кому исповедник больше доверял. По сведениям Н.Е. Ончукова, на рубеже XIX-XX вв. некоторые наставники исповедовали только крестьян из своей деревни, другие были известны

[560] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 28 – 29.
[561] Такое же отношение к исповеди сохранялось и у церковно-православных. См. *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме… с. 333.
[562] НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.13. Д. 188. Л. 82.

широкой округе и выезжали в другие волости: «с Пижмы до Пустозерска (400 верст), на среднюю Печору, к вологодским зырянам (верст 700)»[563]. Переход к другому наставнику возможен лишь в случае смерти прежнего или с его согласия. Ю.В. Гагарин записал следующие сведения в Цильме: «Для исповеди 20-30 пожилых женщин ездят в с. Усть-Цильму. Некоторые верующие отказываются от такой исповеди на том основании, что самолетом лететь грешно, и пользы от такой исповеди не будет»[564].

В периоды усиления гонений усть-цилемские староверы продолжали исповедоваться своим духовникам и отказывались идти на покаяние священнослужителям. Из сообщения протоирея Н. Замяткина: «Один говорит, что лучше исповедываться Богу дома про себя, потому что истинного священства ныне нет: оно взято на небо; мы не привыкли; другая заявляет: я приложу ухо к земле и Бог меня услышит и простит. А один престарелый крестьянин высказал довольно характерное признание: не приобщался, потому что знаю – за добрые дела Христос приобщит невидимо»[565]. На увещаниях у священников усть-цилемские староверы не разглашали имена своих духовников и сведений об обряде исповедания, сообщали лишь об архаичном способе покаяния матери-земле (об этом далее). Убежденность староверов в попрании веры церковью способствовала сохранению староканонической и народной традиций покаяния.

В годы советской власти, когда положение верующих было крайне сложным, староверы из *истых,* видя происходящие отступления от веры, боялись благословлять на совершение исповеди слабовольных людей, чтобы не брать на себя грех за попущение. После смерти мужчин-наставников некоторые женщины (большей частью в удаленных деревнях) сами брались за совершение обряда – просили благословления, хотя и понимали недостойность своего положения, из опасения исчезновения традиции и староверия в целом. Жительница д. Карпушовки А.И. Дуркина рассказывала,

[563] *Ончуков Н.Е.* О расколе на низовой Печоре… с. 5.
[564] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 188. Л. 70.
[565] *Замяткин Н.* Из жизни раскольствующих в Печорском уезде // АЕВ. 1899. № 7. С. 751.

что у них в деревне была *грамотная*, которая предупреждала исповедывавшихся о том, чтобы они не сообщали ей о своих «потайных грехах», а без оглашения их прощала разом[566].

В настоящее время в Усть-Цилемском районе на исповедь благословлены настоятель усть-цилемского молитвенного дома и старшие служительницы, которые, как и прежде, проводят ее в частных домах; в центре с. Усть-Цильма настоятель читает исповедь в молитвенном доме, а также выезжает в дальние деревни, где исповедует в частных домах. Исповедь в Усть-Цилемском районе проводится на 2 – 4-й неделях Великого поста. В прошлом на Цильме бытовало представление о «спасительности» покаяния, совершавшегося на Пасхальной службе, которое по мнению верующих очищает душу даже от самых тяжких (смертных) грехов: «*Само доходно проститься на Пасочной службе. Раз Христос воскрес, то и все грехи уходят*»[567]. До 2000 г. в летний период в Усть-Цильму приезжало много староверов из г. Нарьян-Мара, предки которых в годы раскулачивания были выселены туда на постоянное место жительства. Поскольку речной транспорт являлся единственным средством сообщения, то для нарьянмарцев делалось исключение, и духовники для них читали исповедь летом. Ныне А.Г. Носов выезжает сам в Нарьян-Мар и там исповедует христиан.

Традиционно исповедь проходила в доме, где имелась моленная, позднее в любом благочестивом доме. И.А. Кириллова, например, рассказывала, что исповедь можно читать в любом доме, где нет курящих. К покаянию следовало подготовиться духовно и физически: соблюсти пост, подать милостыню, выдержать запрет на супружескую близость, накануне вымыться в бане. В день исповеди женщины на голое тело повязывали пояс или нитку, мужчины этого не делали: они повязывали пояс обычным способом[568]. И.А. Кремлева связывает способ повязывания пояса на голое тело «с архаичными формами оберега, существовавшими во многих частях

[566] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 42.
[567] Там же. Л. 33.
[568] *Ончуков Н. Е.* О расколе на Низовой Печоре… с .5.

России в конце XIX – начале XX вв.»[569]. Заметим, что устьцилёмы привнесли свое понимание, дополнив перечень церковных требований к исполнению таинств крещения и исповеди, объясняя это «ранедавними законами»/ «дедовскими обычаями». Запрещалось приходить на исповедь женщинам в дни регулов.

В прошлом на службе верующие разделялись на половозрастные группы, как это принято в староверческой культуре, а также согласно благочестивости жития: *истые* исповедовались отдельно от остальных, а по Цильме зафиксированы случаи исповедания мужчин и женщин в разные дни. Однако в немногочисленных деревнях на службе присутствовали все жители, начиная с семилетнего возраста. На общей исповеди места стояния распределялись следующим образом: *истые* стояли рядом с божницей, *поперечники* – в центре избы под матицей, *мирские* – у входа стояли спиной к наставнику. Мужчины стояли справа от иконостаса, женщины — слева, и каждая из возрастных групп располагалась отдельно: дети-подростки, взрослые, старики.

В настоящее время дифференциация на группы не соблюдается: например, наставница И.А. Кириллова собирала у себя в доме одновременно до 30-ти человек (только женщин). Порядок проведения службы исповеди повсюду примерно одинаковый. Собравшиеся верующие рассаживаются, после чего наставница кладет перед иконами три поклона с Исусовой молитвой, разжигает кадило, кадит иконы, помещение, каждый угол, проговаривая молитву: «*Дух Святыи наставит нас на землю праву имени Твоего ради*». Далее кадит с этой же молитвой всех присутствующих. Во время каждения каждый верующий встает в центре избы под матицей, достает свой нательный крест, и не снимая его с себя, поддерживает его над кадилом и произносит: «*Духа Святаго не отыми от мене*». После этого следуют взаимные прощения, которые происходят по кругу (монастырский

[569] *Кремлева И. А.* Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских // Русские: семейный и общественный быт. Москва: Наука, 1989. С. 251.

устав покаяния). Все присутствующие сначала просят прощения у наставницы и затем друг у друга. Далее начинается сама исповедь: кладется «начало», после которого верующие слушают чтение служительницы, далее становятся на колени и в земном поклоне совершают покаяние. Исповедь условно делится на 50 пунктов, по грехам, и за каждый из них исповедующиеся просят прощения у Бога в земном поклоне, у наставника в поясном:

«*Господи, прости меня грешного (ую)*»

«*Прости, отче / сестра (брат) меня грешную (ого*)».

«*Бог вас простит, Господь на прощении*», – отвечает наставник/служительница.

Исповедь завершается в земном поклоне моливой, которую читает наставник: «Кающийся лежа на земли (в земном поклоне – Т.Д.) читает молитву Боже милостив, и далее “Господи, прости ми множество грехов моих, имени Твоего ради Святаго, и причистыя Твоея матери пресвятой Богородицы, и честнаго ради креста, и тридневнаго воскресения и святых небесных сил, и святого пророка и Предтечи Крестителя Иоанна, всех святых Твоих”»[570]. После общей исповеди проходит индивидуальное покаяние духовнику/духовнице (*каянье на единке*) и накладываются епитимии: одна непосредственно за исповедь в количестве пяти лестовок и отдельная епитимия за индивидуальную исповедь. Первая епитимия отмаливается земными поклонами Исусовой молитвой обязательно в день исповеди (локальная традиция). В случае, если по каким-либо причинам не удается отмолить их в тот же день, то с каждым последующим днем прибавляется по лестовке. До 20-ти лестовок дается за личные грехи, в отмаливании которых последние 17 делений каждого лестовочного моления следует совершать земными поклонами. За тайную сдачу грехов епитимию можно было отмолить в другие дни, но важно было уложиться до Пасхи, иначе этим верующий обрекал себя на больший грех. В 1960-е гг. больным и

[570] Замяткин Н. Из жизни раскольствующих… с. 753.

престарелым разрешалось отмаливать «по возможности», но при этом необходимо было сообщить наставнику о неполном отмаливании. Каждый верующий знает, что если не «справить правило», то исповедь не засчитывается; если человек не замолил старые грехи и уже успел совершить новые, то ему придется выполнять епитимию заново[571]. Двойная епитимия является локальным вариантом, свидетельствующим о глубоком понимании усть-цилемских староверов необходимости не только раскаяния в своих грехах, но и в высоком значении исповедания как способе очищения души.

По местному обычаю епитимию по лестовке с произношением на делении Исусовой молитвы можно отмаливать как дома перед иконами, так и в *пешей дороге*. Совершению молитв при ходьбе придается очень большое значение, поскольку оно сравнивается с земными поклонами, однако при этом необходимо соблюсти ряд требований: не останавливаться и не вступать в разговор со встречными прохожими: «*Молисе, дэк итак уж с Христом идешь разговаривашь*»[572]. При этом информанты уточняют, что следовало выбрать маршрут, где дорога ведет в гору, поскольку «горние» молитвы считаются наиболее «верными». Здесь дорога, вероятно, воспринималась как духовный путь, ведущий к неким горним вершинам, на это может указывать и практика «горних молитв» (покаянных). Сведения об этом значительно углубляют представления о роли дороги не только как объекте хозяйственной деятельности человека или, месте встреч со свехестественным (ср.: гадания), но главное – ее сокральном восприятии, поскольку назначение дороги – осваивать непрерывное многообразие пространства и времени. Примечательно, что молитвы по лестовке в прошлом совершали и мужчины, занимавшиеся извозом: чтобы не «замирщиться» в дороге, они, идя рядом с подводой, молились Исусовой молитвой[573].

Еще в 1950-е гг. на Цильме наряду с традиционной исповедью

[571] НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.13. Д. 188. Л. 110.
[572] Там же. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 37.
[573] Там же. Д. 98. Л. 96.

наставнику практиковалась исповедь перед односельчанами. Кающийся собирал в своем доме шесть человек верующих, которые и принимали его исповедь. На каждого из них возлагалась большая ответственность за неразглашение грехов, в противном случае виновнику засчитывался еще больший грех, чем грехи каявшегося, и такой человек как бы выпадал из числа «верных староверов». В дни церковных праздников проведение такой исповеди запрещалось. Порядок проведения ее был следующим. В назначенный день приглашенные приходили и рассаживались вдоль стен в верхней части избы. Кающийся совершал «начало», прощался с присутствующими, и называл содеянные грехи, прося за каждый в отдельности прощение. Такая исповедь, по мнению цилемцев, была намного сильнее обычной: кающийся раскрывал душу сразу перед шестью односельчанами – «*тут уж знашь, как он корит себя*» (осуждает- *Т.Д.*) и одновременно его прощало шесть человек. Показательно, что на такой исповеди епитимии никто не давал: «*и так уж все грехи сдашь*»[574]. Значение этой исповеди состояло и в том, что по мнению информантов, только на ней можно было очистить душу *еретнику/знающему* (колдуну), для чего ему необходимо было совершить усилие над собой, поскольку нечистая сила препятствовала этому: «*Если знающий прощался на такой исповеди, то все шишки́* (бесы – *Т.Д.*) *от него сразу убегали, и тут же ему грехи прощались. Но это редко кому удается. Шишки не дают*»[575]. «Обнародование» грехов как бы разрушало силу колдовства, и *еретник* прекращал свою магическую практику. Данный вид исповеди является своеобразным «переложением» монастырского покаяния, совершавшегося в скитах, когда инок одновременно каялся и перед настоятелем, и перед братией. Сходным образом совершалось и возвращение отлученного в состав религиозной общины: он должен был стоять у входа в моленную и каяться перед каждым человеком, входившим в нее. В настоящее время практикуются взаимные

[574] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 33.
[575] Там же. Л. 33.

покаяния/раскаяния между верующими после служения панихид: обычно молящийся рассказывает всем присутствующим о своем грехе и тут же просит прощения. На Пижме, например, в подобных прощаниях староверы перечисляют мытарства преп. Феодоры, применительно к себе, как бы на всякий случай: «*Братья, сестры, простите меня, ради Христа, многогрешну: сребролюбицу, клеветницу, сладкоежницу, ленивицу, лживицу, гневливицу, завистницу… Бат когды на веку то и было че*».

Наряду с канонической исповедью у усть-цилемских староверов сохранились и формы покаяния стихиям: земле, солнцу, воде, воздуху, а также небесным светилам – звездам, луне; растениям – деревьям, относимые в научной литературе к числу архаичных. Важнейшей их них называется исповедь земле, в народном мировоззрении являвшейся центральной частью трехчастной Вселеной (небо – земля – преисподняя), символом женского плодоносящего начала, материнства, а также осмыслявшейся прародительницей и кормилицей всего живого[576]. Неслучайно усть-цилемские крестьяне умильно называли ее «*земля-мати*», «*мать – сыра земля*», «*земелька-кормилеча*». Причастность крестьянства к земле, от которой зависела жизнь человека: выращивание зерновых и огородных культур, кормовых трав сформировало трепетное отношение к матери-земли, перед которой человек испытывал греховность за нерадивое к ней отношение. В представлении староверов земля, как стихия наполнялась высоким содержанием, в известной степени отождествлялась с живым существом: «*Я приложу ухо к земле – и Бог меня услышит и простит; мы исповедуемся Богу и матери – сырой земле*»;[577] «*Новы*[578] *охотники в лесу живут, прижмет дэк на землю падут и все грехи матери-земли выскажут*»[579]. Еще в недавнем прошлом детям прививали уважительное

[576] *Белова О.В., Виноградова Л.Н., Топорков А.Л.* Земля // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. / ред. Н.И. Толстой. М., «Международные отношения», 1999. С. 315.
[577] *Замяткин Н*. Из жизни раскольствующих … с. 751.
[578] Некоторые.
[579] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 33.

отношение к земле, например, за растительные дары ее следовало благодарить, на нее запрещалось плевать, «сгоряча» топать ногами, в гневе бросать предметы.

Среди годовых поминальных дат Духов день, называвшийся в народе Днем земли считался самым главным, а поминовения хватало на весь год: «*В Духов день могилы кадят, землю кадят. Покадишь могилы и мош*[580] *целый год там не бывать*»[581]*; «В Духов день на земли не робят, только могилы кадят. Главно дело могилы накадить. На одны могилы сходят покадят, потом в другу деревню сходям накадят, где родители лежат*»[582]*; «Стары люди говаривали: больной человек не может на могилы идти, выйдет на улицу, землю накадит у дома и как семь верст накадил – это дым разносит и на могилы принесет*»[583].

Зависимость человека от земли и трепет перед ее могуществом сформировали непростое к ней отношение, в частности, выразившееся в самоисповеди. Показательно, что *подрушник*, на который староверы совершали земные поклоны также называли «землей»: «По исповедании кающийся глаголет лежа на земли…»[584].

Среди охотников практиковалась исповедь лесу, которую так же как и исповедь земле можно отнести к народной разновидности самопокаяний. Усть-цилемские староверы связывают такие покаяния с апокрифом о св. Марии Египетской, которая, по их рассказам, «*Ушла в лес прощаться от своих грехов и питалась только синей ягодой. Со слезами она ходила по лесу и вымолила себе прощение, а потом умерла. А люди ту ягоду так и не едят*»[585]. На Цильме об охотниках существует мнение, что они, прожив большую часть своей жизни в лесу, вдали от людей, не впадали в мирской грех, но, зато в одиночестве проходили большее искушение бесами. Во время

[580] Можешь.
[581] ПМА. Записано от Бабиковой Е.А. 1950 г.р., в д. Чукчино, в 2015 г.
[582] ПМА. Записано от Носовой В.И. 1930 г.р., в д. Чукчино, в 2015 г.
[583] ПМА. Записано от Вокуевой В.А. 1953 г.р., в с. Усть-Цильма, в 2006 г.
[584] *Замяткин Н.* Из жизни раскольствующих … с. 753.
[585] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 30.

хождения / блужданий по лесу, они перечисляли вслух свои грехи, которые прощались невидимо. В одной местной притче говорится: «*Шел один человек по лесу молился и прощался, а какой-то мужик его подслушал. И когда оба умерли, то Господь спрашивает первого: "Прощался ли ты?" "Да", – ответил он. А второй говорит: "Нет, ты не прощался". Господь и говорит: "Твоя душа пойдет к дьяволу, а перва душа будет моей"*»[586]. Рассказчица добавила, что «*за мало дело можно проститься и за мало дело осудиться*», подчеркнув *доходность* (действенность) такого покаяния.

Пижемские староверы убеждены, что можно исповедоваться любому дереву (кроме осины) всякому крещеному вне зависимости от его хозяйственной деятельности, но для этого необходимо было соблюсти условие: дерево должно находиться с восточной стороны от исповедника.

Среди стариков по-прежнему актуальны ежедневные прощания со стихиями, небесными светилами чтением неканонических покаянных молитв, варианты которых бытовали у различных старообрядческих групп[587]. Цилемцы, например, придают большое значение покаянию перед сном на улице, где верующий должен стоять лицом на восток. Некоторые староверы в течение дня выходят прощаться к различным природным объектам: к реке, к дороге, к дереву, к ручью. Мною записаны следующие варианты «прощаний»:

1. Древа Божьи (деревья - *Т.Д.*), простите меня грешну.

Река Божья, прости меня грешну.

Солнце, месяц, звезды, облака, простите меня грешну[588].

2. Кормилечо красно солнышко, прости меня грешну во всех тяжких грехах.

Ясный месяц, прости меня во всех тяжких грехах.

Кормилеча свята вода (река - *Т.Д.*), прости меня грешну.

---

[586] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 33.
[587] *Чувьюров А. А.* Печора-матушка, прости, помилуй меня грешного…// Ж - л АРТ. 2000. № 4. С.128-137.
[588] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 42.

Простите меня, леса дремучие, грешну.

Ты прости меня, да ключева вода, грешну.

Ты прости меня грешну, да вольный белый свет[589].

Иные совершали покаяния лежа в постели: «*Красно солнышко, месяц ясный, звезды, дороги, по которым хаживала, весь белой свет, простите меня, грешну*»[590]. Представляется, что обращение к стихиям, небесным светилам, связывалось с пониманием христиан о сотворении их Богом и скорее покаяние строилось на основе христианского понимания, нежели языческого. Например, о непогоде усть-цилёмы говорили, что *свету Божиего не видно*, ураган называли *милость Божия*, во время грома приговаривали *гром гремит, Бог житье сулит*. Человек жил в мире природы, считал себя ее частью и вел с ней диалог; обладал метеорологическими знаниями, например, просил у Бога *доброй погоды* или ее усмирения для исполнения хозяйственных дел и имел благодарственное отношение ко всему, что его окружало и что он получал от природы. Поэтому на исходе жизни вполне логичным видится такое покаяние, наполненное христианским благодарением.

Большое значение придавалось ежедневным прощаниям перед сном в семейном кругу. Все члены семьи прощались друг с другом на случай, если вдруг смерть настигнет кого-либо во сне: «*Братья, сестры, простите меня, грешного, во всех тяжких грехах*». Ответ: «*Бог простит и благословит, меня, грешную, (ого) прости*». Многие староверы полагают, что в случае бессонницы необходимо не сокрушаться и не думать о мирских делах, а вспоминать свои грехи и прощаться у Бога[591]. При скоропостижной смерти духовник, перед исполнением чина погребения обязательно спрашивал у родственников, прощался ли усопший с кем накануне смерти. В число таких прощаний входят и так называемое «прощание у дверей», под которым

[589] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 41.
[590] Там же. Л. 42.
[591] Там же. Л. 34.

понимается традиционный разговор гостя с хозяевами перед уходом (см. Гл. 1): «*Надо проститься у дверей. В писаньи писано "дверь прощания". Долго идешь, дэк надо проститься у двери. Когды бат кого осудишь, надо проститься, щэбы грех не унести с собой*»[592]. Если человек умирал в одиночестве, то это рассматривалось как наказание за утаенный грех.

В удаленных малодворных деревнях в случае резкого ухудшения здоровья домочадцев муж/отец мог принять исповедь, в том числе и у жены, а жена же была лишена такого права.

Концепт греха староверов-беспоповцев Усть-Цильмы отражает общехристианское представление о греховной сущности человека с момента его зачатия до последних дней земной жизни, что подтверждается общеизвестным суждением: «*один Бог без греха*» и признается без исключения во всех сферах жизнедеятельности человека. Несмотря на стремление староверов к аскезе и устроению «жизни по книге», ориентировавшей их на староцерковную религиозную традицию, христианам, проживавшим за пределами скитских образований, приходилось сочетать догматическое учение с традиционными представлениями и народными обычаями. Сельский мир во всем его многообразии, включая особенности социального устройства, строился на единстве религиозных и этнических представлений, которые определяли и поддерживали социальный порядок сельского общества. Как показало исследование, исповедь регулировала поведение верующих и выводила их на путь спасения и более высокий уровень духовной жизни. Разнообразие исповедальных форм в ритуальной практике свидетельствует о значительности исповеди в религиозном сознании и непростом к ней отношении представителй всех трех групп верующих. Сохранение народных форм покаяния свидетельсвует о религиозном мировоззрении усть-цилемских крестьян, страхе Божием и боязни умереть с «утаенным грехом». Все это свидетельствует не только о высоком религиозно-нравственном статусе исповеди в современном

[592] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 33.

религиозном сознании и ритуальной практике усть-цилемских староверов, но и о прочности правил жизни, заповеданных предшествующими поколениями и сохраняемых в настоящее время. Молитва и отмаливание грехов рассматривается староверами главным жизненным трудом, ведущим ко спасению и будущей встрече с Богом. Важно отметить, что в покаянной практике проявляется коммуникативная компетентность староверов, посредством которой выражается групповая солидарность, определяющая устойчивость группы и выражающая высокий уровень религиозной идентичности.

О причастии. Староверами сразу после отделения их от церковного православия активно обсуждался вопрос о св. Причастии – способа духовного единения с Богом. В ответах о Причастии Аввакум, назвавший послереформенный период «огнеопальным», пишет: «Пред образом Владычным возжги свещу и на стольце устрой плат, и на нем поставь сосудец с вином и с водою и вложи часть тела Христова. Вземше фимиам и кадило, со Исусовою молитвою, покади образ, и святая, и дом весь, и потом целуй святыя иконы, и крест на себе носяй и поклонився на землю, глаголи полное прощение пред образом Господним. И, восстав, глаголи: Владыко Господи, Исусе Христе, человеколюбче, да не во осуждение ми будет причастие святых Ти тайн, но во очищение и освящение души и телу, и во обретение будущей жизни и царствия яко благословен во веки, аминь»[593]. Обряд, напоминающий о таинстве Евхаристии, богобоязненные христиане совершают и в настоящее время за трапезой, разламывая хлеб на части, вкушают его с солью и водой[594]. Между тем староверы полагают, что св. Причастие стало невидимым, «вообще нигде нет его в настоящее время в приемлемом для христиан виде, поскольку отсутствует священство с другоприемственным рукоположением, ведущее свое начало от Христа и его

[593] *Аввакум*. Книга бесед…с. 422.
[594] Этот обряд обусловлен отношением к хлебу как к *Божьему дару.* У устьцилемов до настоящего времени существует поверье о запрете на его разрезание. Старики полагают, что хлеб надо разламывать.

св. апостолов»[595]. М.Л. Власов, наставник Рижской Гребенщиковской общины, ссылаясь на поучения свт. Иоанна Златоуста, пишет: «Не подобает бо верному от причащения святых тайн познаватися, но от изрядного жития и дела благоприятного»[596]. Таким образом, причащение само по себе не является спасительным без совершения добрых дел, за которые, как полагают устьцилёмы, «*Христос приобщит невидимо*»[597]. Духовные отцы современности причастность к Богу обосновывают соблюдением заповедей Божиих, призывают верующих к смирению, сердечной чистоте, «а не исполнению формального обряда при любых обстоятельствах»[598]. При этом они ссылаются на святоотеческие писания, которые предостерегают верующих от принятия святых тайн от еретиков: «Всею силою да хранимся, ниже приимати причастие от еретиков» (Преп. Иоанн Дамаскин); «Как божественный хлеб, которого причащаются православные делает всех одним телом, так точно и еретический хлеб, приводя причащающихся его в общении друг с другом, делает их одним телом противным Христу» (Преп. Федор Студит). Поэтому, например, причащение в православной церкви считалось греховнее принятия таинства венчания. Н.Е. Ончуков отмечал, что за причащение на новобрачных усть-цилемским духовником налагалась шестимесячная эпитимия, а за венчание – шестинедельная[599].

В данной главе были проанализированы важнейшие составляющие религиозной культуры усть-цилемских староверов, касающиеся духовного устройства общин, в которых иерархическая структура подчиняла и строила взаимоотношения ее членов, выявляла лидеров, регулировала семейную, бытовую, повседневную, праздничную жизнь сельских жителей. Вместе с тем, община координировала отношения с внешним миром, вырабатывала поведенческие установки, способствовавшие сохранению устойчивости

---

[595] *Власов М. Л.* Почему у староверов нет видимого причастия. М., 2000. С. 1.
[596] Там же. С. 15.
[597] АЕВ. 1898. № 7. С. 751.
[598] *Лепшин Е., Розанов О.* О причастии духовном и видимом // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви. М., 1990. С. 42.
[599] *Ончуков Н. Е.* О расколе на низовой Печое … с. 3.

конфессиональной группы. Безусловными факторами сохранения староверия в Усть-Цилемской волости (позднее районе) следует признать компактность проживания христиан, групповую солидарность и осознание себя истинно верующими людьми (в отличие от окружающего «антихристова» мира), что сформировало высокий уровень религиозного самосознания устьцилёмов. Сплочение христиан зависело и от деятельности и авторитета духовных лидеров – подвижников благочестия, которые своим высоконравственным образом жизни, знанием догматического учения и способностью его толкования и разъяснения занимали в структуре общины самую высокую ступень духовного восхождения. Как и в других беспоповских общинах наряду с мужчинами на этом поприще трудились и женщины, что в понимании староверов являлось нарушением религиозного канона, но в ислючительных случаях жизни этот выбор был необходим для сохранения древлеправославия. Эсхатологичность воззрений староверов «привела к представлениям о величайшем персональном долге каждого члена общины, как последнего в антихристовом мире носителя истинного православия, ответственного, таким образом, за спасение всего человечества в последние времена»[600].

Важнейшими способами выражения древлехристианского учения являются таинства крещения и исповеди, закрепленные в народной практике в форме чинов, определяющих религиозную идентичность староверов, благодаря знанию религиозных догматов формирующих представления о себе как исповедниках староцерковных (апостольских) правил. В настоящее время принятие староверческого крещения является определяющим компонентом, по которому молодые устьцилёмы идентифицируют себя с древлеправославием, осознанно признают: «*Я крещен в нашу веру, но в церковь не хожу, и все равно я старовер, уж в никонианскую церковь не*

[600] *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 / Отв. редактор И.В. Поздеева. М.: РОССПЭН, 1998. С. 17.

пойду»[601]; «*Я староверка и дети тоже стали староверами – всех погружательно крестили и двумя перстами крест держим*»[602]; «*Мама говорила, что наша вера всех строже, надо земные поклоны класть, а у никониан этого нету*»[603]. Консолидирующая роль религиозного фактора способствовала сплоченности конфессиональной группы, созданию культурной самобытности, выраженной в ритуальных практиках, народной одежде, песенной культуре, что было особенно важным в условиях проживания с приграничным иноконфессиональным окружением.

В кругу традиционной сельской общины транслировались не только конфессиональные традиции, значительная роль отводилась и этническим, преемственность которых также будет рассмотрена в данном иследовании в следующих главах на примере так называемых «малых общностей»: семьи и половозрастных групп, представляющих множественность традиционных механизмов, раскрывающих общий процесс трансмиссии народной культуры.

[601] ПМА. Записано от Шишелова Ф.Ф. 1968 г.р. в г. Сыктывкаре в 2015 г.
[602] ПМА. Записано от Русаковой Г.М. 1965 г.р. в г. Сыктывкаре в 2015 г.
[603] ПМА. Записано от Бабиковой Е.А. 1950 г.р., в д. Чукчино, в 2015 г.

Г л а в а III.

СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ СТРОЙ

В исследовании механизмов сохранения и транслирования старообрядческих традиций семья является важнейшим институтом, где происходит аккумуляция и передача религиозно-культурного опыта и знаний, этнических традиций. Здесь закладываются основы воспитания, а для староверов это, прежде всего, связывается с процессом формирования религиозной личности, обучения староцерковной грамоте, почитания традиций предков, выстраивания взаимоотношений с иноконфессиональным миром.

В диссертационной главе будут комплексно рассмотрены все важнейшие стороны формирования семьи и ее деятельности: создание, внутреннее устройство и взаимоотношения членов, процесс социализации детей и усвоения ими знаний, супружеские отношения, поддержание родственных связей. В соответствии с заявленными задачами главное внимание будет уделено роли конфессиональных и этнических традиций в процессе сохранения и воспроизводства религиозной культуры и бытового поведения.

§ 1. Образование больших и малых семей

До середины XVIII в. Усть-Цилемская слободка оставалась одной из двух русских поселений на Нижней Печоре[604]. О раннем периоде её развития сведения скудны, в частности, о численном составе мужчин в семье сообщается в материалах первой ревизии 1719-1723 гг.[605] Всего по данным 1722 г. в слободе насчитывалось 229 душ (мужского населения), 17 больших

[604] Вторая – Пустозерская слободка.
[605] *Вокуева Т.Д.* Книга переписная государственных черносошных крестьян и канцелярских служащих Ижемской и Усть-Цилемской слободок Пустозёрского уезда Архангельской губернии 1719 – 1723 гг. // Северные родословия. Вып. 2. Архангельск, 2008. С. 255-267.

семей, 26 – малых (из них прибывших в Усть-Цильму на момент ревизии 1719 г. – 11 семей; 1721 г. – шесть семей)[606]. В числе переселенцев указаны выходцы с Кевролы, Пинеги, Мезени, «Пучемской деревни», «Белощенской деревни». По итогам второй ревизии (1745 г.) новых поселений в окрестностях Усть-Цильмы не выявлено, и только во второй половине XVIII в. отмечены четыре новые деревни, о чём становится известно из материалов четвёртой ревизии (1782 г.). По её итогам, всего в Усть-Цилемской волости насчитывалось пять селений: с численностью два-три дома – одно селение; четыре-шесть домов – два селения; семь-десять домов – одно селение; 31-45 домов – одно селение. Число домов с избой и клетью – 140, число семей бездомовых – 14; домов без клети нет. Население составило: мужчин 477, женщин – 563, всего – 1040 человек (в графах, в том числе раскольников стоит прочерк). Бобыльих дворов – 14 в них душ, не имеющих земельного надела и в силу этого не несущих государственных повинностей – 13[607]. Спустя 50 лет в регистре под 1833 г. в Усть-Цилемской слободке уже указывается 225 малых семей и 10 больших с численностью от семи до 11 человек[608].

Массовое образование выселков и деревень по Нижней Печоре и притокам Цильме, Пижме, Нерице приходится на вторую четверть XIX в.[609]; фиксируется до 1930-х г.[610] (прил. 3: 1, 2, 3, 4). До конца 1700-х гг. все селения с центром Усть-Цильмой располагались в прибрежной полосе в пределах 20 верст (мотив выселения – близость к пахотной земле); в последующие 100 лет – в пределах 40 верст (обилие пожен и близость к рыболовным озёрам и тоням); 30-60-е гг. XIX в. – 160-170 верст (исключительно из-за удобства пользования рыболовными

[606] Большая патриархальная семья объединяла ближайших родственников и состояла из трех-четырех поколений, ведущих совместное хозяйство. Малая семья – однопоколенная семья, состоящая из родителей и их детей.
[607] Архангельская губерния по статистическому описанию 1785 г. (итоги подворной переписи) / Издание Архангельского губернского статистического комитета. Архангельск, 1916.
[608] ГААО. Ф. 538. Оп. 1. Д. 13. Л. 2-15.
[609] *Жеребцов И.Л.* Коми край в XVIII – середине XIX века: территория и население. Сыктывкар, 1998. С. 42-45.
[610] НАРК. Р-82. Оп. 1. Д. 45. Л. 3-14.

тонями и озёрами, местами охоты на птицу)[611]. В 1920-1926 г. переселения крестьян в пределах Усть-Цилемского волостного исполнительного комитета происходили по причине «тесноземелья» и были немногочисленными: из Пижмы на Печору прибыло восемь семей, осевших в пределах Росвинского и Ермицкого сельсоветов; переселилось свыше 30 семей, многие селились на необжитых местах[612].

Формирование больших и малых семей у печорских крестьян в XIX-XX вв. было обусловлено миграционными процессами, производственной деятельностью, образованием деревень и численностью населения. По данным ревизской сказки 1834 г. в Усть-Цилемской волости упомянуто 10 селений, а общая численность населения в них составляла 2668 человек (1272 муж. и 1396 жен.)[613]. Переселенцы, мигрировавшие в пределах Усть-Цилемской волости, переселялись как большими, так и малыми семьями. Осваиваясь на местах, представители больших семей не спешили разделяться на малые семьи и сохраняли большую семью – что было важнейшим условием для выживания и дальнейшего развития – представленную единым трудовым коллективом с общим имуществом; и только приданое невесток оставалось их личной собственностью. Преобладали отцовская и братская семьи с различным численным и поколенным составом. Средняя численность семейства равнялась 10 - 17 человек, в котором могли проживать родители с детьми, внуками и правнуками; женатые братья с семьями; женатые братья и сестры, причём сестра могла быть как одинокая, так и с внебрачным ребенком[614]. Вполне естественным процессом было разрастание малой семьи путем естественного прироста или подселения родственников, переселившихся из родных мест.

Сохранение больших семей зависело и от типа хозяйствования. Там, где население занималось земледелием, дольше сохранялись неразделённые семьи, поскольку того требовала организация труда. В более северных,

[611] *Мартынов С.В.* Печорский край… с. 194.
[612] НАРК. Р-82. Оп. 1. Д. 45. Л. 3-14.
[613] ГААО. Ф. 51. Оп. 11. Т. 8. Д. 12859.
[614] *Вокуева Т.Д.* Книга переписная государственных черносошных крестьян… с. 263-265.

преимущественно, промысловых селениях разделение на малые семьи происходило быстрее[615]. В пределах проживания семьи расчищалась тоня, чаще называвшаяся по имени главы хозяйства, например, «Васина тоня», которая содержалась им и его детьми. Рыболовство характеризовалось как семейное дело, артелью чаще рыбачили «у моря», куда отправлялись весной и возвращались поздней осенью; «тянули озёра» (зимнее рыболовство). На «своей» тоне занимались ловлей представители данной семьи, посторонние рыбаки должны были предварительно получить разрешение.

Большой проблемой была гибель мужчин на промыслах и раннее вдовство женщин. В большой семье, в доме мужа, в случае его преждевременной смерти, оставалась жена с детьми (если до этого она имела детей от первого брака, они продолжали жить с ней); бывало, что впоследствии она становилась старшей в семье и могла возглавить её. В случае, если вдова оставалась с тремя и более детьми, то становилась обузой для родителей мужа и его братьев, тогда спустя год свекровь подыскивала ей мужа и выдавала невестку замуж. В исключительно редких случаях женщина с детьми возвращалась в дом родителей или родители мужа насильно выселяли её из своего дома. О бытовании последнего варианта становится известно из погребального плача, фрагмент из которого привожу:

Р а з л у ч и л и н а с с т о б о й да з л ы в р а г и (здесь и далее разрядка моя – *Т.Д.*),

Злы враги да супостатники.

М е н я о д н у б е д н у да о с т а в и л и,

Одну бедну да одинёхоньку,

Одинёхоньку да молодёхоньку,

С о к о р м и л ь ц е м да я с н ы м с о к о л о м,

С о д и т ё м м е н я да с е р д е ш н ы и м,

С т о й поры да ж и в ё м м а и м с е,

[615] *Мартынов С.В.* Печорский край. Подворно-экономическое исследование селений Печорского уезда. Ч. I. СПб., 1904. С. 204.

Маимсе да м ы п о з о р и м с е.

Богоданный мой да с в ё к о р-б а т ю ш к а,

П о в ы г н а л м е н я да вон н а у л и ц у,

Из вита гнезда да золота кольца,

Уходили мы по чужим да по витым гнездам,

Потом о н у б р а л о т н а с да в с ё и м у ч е с т в о,

Богоданный мой да свёкор-батюшка…[616]

Между тем, такие случаи были исключительными, и как бы ни складывались взаимоотношения между невесткой и родителями мужа, последние содержали вдову и растили внуков сообща. Такое положение сохранялось и в XX в.

Еще сложнее было выживать вдове из малой промысловой семьи, а это явление было нередким. В этом случае женщина имела меньше шансов повторно выйти замуж, она становилась кормильцем семьи – рыбаком и охотником, вынуждена была выживать самостоятельно. О разнице в численном составе мужского и женского населения свидетельствует С.В. Мартынов: в 1903 году на 1000 мужчин приходилось 1058 женщин, при этом отмечается, что вдовцы во вторичном браке значительно чаще женятся на девицах и реже берут вдов (табл. 1) [617].

Таблица 1. **Данные о гражданском состоянии на 1903 г.**[618]

На 1000 чел. взрослого населения приходится:	**Мужчин**	**Женщин**
Состоящих в браке	772	669
Не вступивших в брак	171	191
Вдовых	45	117
Разошедшихся	9	11

[616] НАКНЦ УрОРАН. Ф. 1. Оп.11. Д. 69. Л. 95.
[617] Там же. С. 204.
[618] Там же.

Как и повсеместно, создание семьи определялось экономическим расчётом: получение дополнительного работника или работницы приветствовалось всегда, особенно, если невестка происходила из обеспеченной семьи[619]. В этом случае родители наделяли дочь богатым приданым, состоявшим как из её личных вещей, так и скота, и инвентаря. При необходимости также можно было воспользоваться помощью новой родни.

В новой семье видели продолжение рода. Только женатый мужчина становился полноправным членом общины с правом голоса, а замужняя женщина получала жизненную поддержку, становилась хранительницей традиций и обеспечивала их транслирование.

До середины XX в. семьи были многодетными. На Печоре рождение детей приветствовалось, особенно желанными были мальчики – продолжатели родов; на каждого сына в год выделялось по три-четыре дерева из строительного леса и единовременно – земля. На девочку же смотрели как на «лишнее лицо» в доме, поскольку с отроческих лет для неё уже необходимо было готовить приданное, о ней говорили: «*что она съест, то не вернётся в дом*». Девочек редко хвалили, их принято было отдавать в няньки – в этом случае их напутствовали: «*Пошла кормиться, нечего торопиться*», т.е. им запрещалось преждевременно отпрашиваться у хозяев обратно в семью; следовало находиться «в няньках» до тех пор, пока в ней нуждались. Таким образом, семья освобождалась от едока, не приносящего дохода семье – *лишнего рта*. По рассказам, иные девочки годами жили «в людях». Иные прекращали работу в няньках в подростковом возрасте, когда могли наравне со взрослыми женщинами в семье заниматься рукоделием, в частности, вязанием – самым распространенным женским трудом, имевшим товарный характер. Только тогда их прекращали укорять.

[619] *Власова И.В.* Брак и семья у русских // Русские: народная культура (история и современность). Т. 3. Семейный быт / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2000. С. 14.

Несмотря на то, что женщины рожали по 10 – 15 детей (бывало и более), выживало в среднем четверо-пятеро детей. Смерть младенцев не вызывала большого горя у усть-цилемских матерей, что, с одной стороны, связывалось с религиозными воззрениями о благе безгрешной души, с другой – житейским рассуждением о том, что дети «дело наживное»[620]. Высокий процент детской смертности (преимущественно младенческой) главным образом связывался с отсутствием медицинского обслуживания. Иррационально истолковывались болезни, например, нервозность младенца объясняли вселением в него злых сил, которых изгоняли радикальными способами: окунали дитя в ледяную воду или опрыскивали ею через уголь до судорожного состояния ребенка[621]. В 1903 г. С.В. Мартыновым была опрошена 71 женщина, у которых в совокупности было 639 детей, из них умерло 424, таким образом, смертность составила 66,1 %[622]. Информанты уточняют, что выживали сильнейшие, становившиеся долгожителями.

Независимо от числа членов семьи распространенным явлением было брать на попечение одиноких престарелых людей и сирот, которых селили в семьи: уход за призреваемыми рассматривался важным духовным делом; такая практика актуальна и в настоящее время. Некоторые крестьяне берут одиноких людей в свои семьи по обету, когда, например, в роду происходят несчастья: «*У меня беда много горя случилось на веку: мужья померли молодыми, сыновья молодыми сгинули, и я решала взять одинокую старушку – это как завет положила, что буду до смерти за ней ухаживать, только бы Бог от меня несчастья отвернул и сохранил жизнь дочери и сыну. Упокоила старушку и жизнь наладилась*»[623]. Также практиковалось брать на воспитание детей/племянников из многодетных семей или оставшихся сиротами. Наиболее типичными были годы Великой Отечественной войны, когда детей сирот брали на воспитание ближайшие родственники и проявляли равную

[620] *Ляцкий Е.А*. Поездка на Печору (из путевых заметок) // ВЕ. Кн. 12. СПб., 1904. С. 721.
[621] Максимов С.В. Год на севере. Т.1. М., 1987. С. 408.
[622] Мартынов С.В. Печорский край… с. 41-43.
[623] ПМА. Записано от А.А. Тирановой, 1937 г.р. в с. Усть-Цильма в 2008 г.

заботу о своих и приёмных детях. Рассказы о больших семьях отражают коммуникабельность их представителей, способных уживаться в самых непростых условьях. Говорили: «*В большой семье жили не углами, а умами*». Неразделённая семья являлась залогом благосостояния, самостоятельности и авторитета в общине.

До 1960-х гг. практиковалось усыновление бездетными семьями детей из многодетных малообеспеченных неродственных семей, к чему усть-цилемские староверы относились с одобрением и в дальнейшем семью рассматривали как полноценную. М.Я. Дуркин, врач районной поликлиники, рассказывал: «*Даже в 1950-е годы иногда прямо из больницы забирали таких детей и увозили в другую деревню. Сельские жители видели в этом спасение и для многодетной семьи*»[624]. Традиция усыновления детей возобновлена в настоящее время.

В усть-цилемских селениях процесс разделения большой отцовской семьи начался в середине XIX в. Главной и определяющей причинной тому было разрастание состава семьи: «*Раньше семьи были большие. В одном хлеби жили три-четыре семьи. В большой семье было легче копить богасьво, разживать хозяйство. Мальчики рождались, дэк на них шёл надел. Как хозяйство прирасширится, дети в семьях подрастут, самый смелый сын с семьёй будет просить раздела. Ему общими силами строили дом и выделяли часть хозяйства: скот, косу, грабли, сани, одежду. Если все сыновья вдруг хотели отдельно заживаться, то по старшинству: пока старшему строили дом, потом другим. Младший сын – тот жил с родителями. Большу семью называли по деду или отцу: род Фёдора Степанковых, род Фили Якуниных, Дёмыных, Иванковых…*».[625] В случае раздела строили один большой (двухэтажный) дом для двух братьев, в котором жилая и хозяйственная часть с поветями находились под одной крышей (прил. 3: 5); выделяли скот, инвентарь. Сообща было легче управляться с хозяйственными делами: трудоёмкую работу – строительство, сенокос, заготовку дров, рыбную ловлю –

[624] НА КНЦ УрО РАН, Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 37.
[625] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р. в д. Чукчино в 2004 г.

семьи выполняли сообща. Например, при разделе большой усть-цилемской семьи рода «Глухиных» было построено три двухэтажных дома. Со временем малая семья разрасталась и под одной крышей или по-местному *в одном хлебе* жили родители, несколько женатых братьев с детьми. Как и повсеместно у русских, по обычному праву, в отчем доме оставался жить младший сын с семьей и родителями. В том случае, если он желал возводить новый дом (на месте отчего), то должен был получить на это согласие стариков. Ещё в середине XX в. эта традиция сохранялась, обычно строительство начинали только после их смерти. По полевым материалам в XX в., все имущество принадлежало семье, распорядителем являлся её глава. В случае его безвременной смерти, чаще гибели на промыслах, наследницей главы дома становилась жена.

Разделение большой семьи можно проследить по различным фамильным материалам[626]. Архивные документы свидетельствуют, что со второй половины XIX в. в Усть-Цильме появляются уличные прозвища, приобретшие на Печоре значение «родового прозвища»[627]. Их образование связывается с процессом разделения большой семьи, в ходе которого образовывалось большое количество однофамильцев, и, чтобы избежать в дальнейшем инцеста к фамилии добавляли имя основателя малой семьи (например, Ермолины рода «Сениных», Булыгины рода «Ваниных» и др.). Кроме того, прозвище могло указывать на какую-либо особенность представителей рода (например, «Глухины», т.е. страдавшие глухотой, «Богатырёвы» – отличавшиеся крепостью телосложения и могучей удалью и др.). В настоящее время лишь в с. Усть-Цильма выявлено свыше 120 активно

[626] См. об этом: Родовые преданья устьцилём. Усть-Цильма, 2007; *Дронова Т.И.* Отношение к книге староверов-беспоповцев Усть-Цильмы (на примере рода Исааковых-Бабиковых) // Первые Мяндинские чтения. Материалы республиканской научно-практической конференции. Сыктывкар, 2009. С. 109-115; *Вокуева Т.Д.* 1. Дуркины, род Анхиных и встреча потомков Анфима (Крестьянский род от попа Иоакима Васильева за четыре века) // Известия Общества изучения Коми края. Научно-популярный краеведческий журнал. Сыктывкар, 2006. № 2 (8). С.146-156; 2. Дуркины, род Анхиных и встреча потомков Анфима // Северные родословия: Сб. статей Северного ИРО. Вып. 2 / Сост. и отв. ред. Л.Д. Попова. Архангельск, 2008. С. 127-139.

[627] *Вокуева Т.Д.* 1. Дуркины, род Анхиных… с. 146-156; 2. Дуркины, род Анхиных и встреча потомков Анфима … с. 127-139.

используемых фамильных прозвища. «*В кажной деревни рода жили. У нас Коровий Ручей раньше Ивановой деревней называли. Жили род Дёмыны, Богатыри, Митины, Железняковы, Алёшкины, Старцевы, Ларины, Игнахины. Усадьбы были за домами на горе и поля называли по имени хозяина: Алёшкино поле, Игнахиных поле, а пожни были за рекой, тоже так назывались. Там тоже дома были настроены, сенокосили, со скотом жили. На месте Коровьего Ручья было четыре деревни: Иванова, Ипатовых, Алексахова ишшэ онна была… и у кажной своё кладбишшэ было. Три ныне есь, а четвёрто – гору обвалило и в реку на берег ушло, потом кости перезахоронили на нонешном кладбище*»[628]. Для деревень, расположенных на правом берегу р. Печора с центром Усть-Цильмой сохранялась, а в некоторых деревнях и ныне поддерживается традиция захоронения по родам.

§ 2. Духовная составляющая культуры домашнего быта

Семья – малая церковь. Так русские староверы понимали устройство дома и благочестивую жизнь в нём. В усть-цилемской локальной традиции большое значение придавалось обустройству дома, в частности под «духовной обжитостью» понималось наличие в нём икон; дом без образов сравнивался с нежилым помещением. Их было принято расставлять во всех комнатах, но главную божницу располагали там, где трапезничали[629]. Особо почитались *древенные образа*, которые оформляли в резные киоты, выполненные местными мастерами. Ф.М. Истомин пишет: «На Пижме в каждом доме, рядом с первой горницей, помещается вторая, угловые стены которой не редко сплошь увешаны старинными иконами; тут же стоит аналой и собрание книг: псалтыри, помяники и др.»[630] (прил. 3: 6).

[628] ПМА. Записано от С.М. Дуркиной, 1926 г.р., в д. Коровий Ручей в 1999 г.
[629] *Дронова Т.И., Плаксина Н.Е.* Старообрядческая икона нижней Печоры: опыт комплексного изучения // Известия КНЦ. 2014. № 3. С. 103-109.
[630] *Истомин Ф.М.* Предварительный отчет… с. 447.

В ходе экспедиционных исследований, проводившихся в 2012 г., удалось осмотреть боле 200 икон, из которых около 100 единиц живописных[631]. В небольшом количестве представлены памятники деревянной резной пластики (кресты и иконы) с изображением Голгофского креста (прил. 3: 7); зафиксированы единичные комбинированные памятники, сочетающие в себе деревянную основу и меднолитые предметы – это литые кресты и иконы, врезанные в деревянную основу с живописью и без нее (прил. 3: 8, 9). Иконографический состав осмотренных памятников довольно разнообразен. Всего было зафиксировано 68 наименований сюжетов. Наибольшим числом памятников представлен образ святителя Николая Чудотворца, являющегося в усть-цилемских селениях самым почитаемым святым. Далее по количеству следуют образ «Воскресение Христово – Сошествие во ад», в том числе с двунадесятыми праздниками и с клеймами Страстей Господних (7), «Спас Вседержитель» (6), «Покров Пресвятой Богородицы», «Образ Всех святых», «Распятие Господне» (по 4), «Святые преподобные Зосима и Савватий Соловецкие», «Три святителя: Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов», «Богоматерь Тихвинская», «Богоматерь Казанская», «Богоматерь Всем скорбящим радость», «Архистратиг Михаил грозных сил воевода», «Седмица», «Спас оплечный», «Спас на престоле». Хронологические рамки осмотренных памятников XVI – начало XX вв. Многие иконы несут на себе следы неоднократных реставрационных чинок и поновлений – как старых, так и современных (прил. 3: 10). Наличие памятников, несущих на себе следы более ранних и зачастую довольно грамотных поновлений (переписанные поля, приписные святые на полях, надписи), выполненных не позднее второй половины XIX в. свидетельствует как о почтительном отношении местных старообрядцев к иконам, так и о присутствии в прошлом в данном ареале мастеров, обладавших навыками реставрации икон. По рассказам информантов, у зажиточных крестьян *древенные* иконы были разных размеров, но в

[631] *Дронова Т.И., Плаксина Н.Е.* Старообрядческая икона нижней Печоры… с. 105-107.

основном пядничные; большие иконы были вправлены в позолоченные, серебряные и медные оклады, богато украшены жемчужными роснами. На Пижме еще сохраняются деревянные резные киоты.

Особо почиталась медная пластика, украшенная эмалью, в особенности белого цвета. Иконы с её использованием назывались *иконы со свенистами* (происхождение названия выяснить не удалось, вероятно, связывалось со светом), по рассказам крестьян, их преимущественно имели богатые крестьяне. Среди прочих икон спросом пользовались киотные литые четырёх (двунадесятые праздники) и трёхстворчатые складни (*ство́ры*), которые стремились приобрести все крестьяне (прил. 3: 11, 12, 13). Нередко они заменяли иконостасы и святцы. Интерес к створам информанты объясняют, главным образом, значительностью двунадесятых праздников в христианском календаре и их практическим использованием: в дни этих празднований крестьяне-богомолы напротив конкретного образа/иконографического сюжета *затепливали* (зажигали) свечу и читали канон или пели молебен. Из трехстворчатых складней предпочтение придавалось *створам* «Деисус» с образом Господа, Богородицы и Иоанна Предтечи, что также связывалось с духовными потребностями крестьян. В молитвенной практике в молебнах для усиления молитвы иногда соединяли два или три канона, чаще всего это были каноны Богородице, Господу и Иоанну Предтечи или Николе. Кроме складней крестьяне-скотоводы приобретали иконы с избранными святыми, в числе которых были священномученик Власий и святитель Медост – покровители скота. На иконы ежедневно молились, совершали требы, обращались с просьбами к святым.

Традиционно иконы стационарно выставлялись на *божницах*, их не переносили в другие места и не переставляли без надобности, за исключением случаев, когда их мыли. За культовыми предметами тщательно ухаживали: мыли не менее трёх раз в год с использованием природных компонентов и органических веществ (клюква, зола, речной песок); летом

обязательно в реке. Иконы в доме располагали на высоте, недоступной детям. Существовали предписания в обращении с ними, например, к ним запрещалось прикасаться инославным, женщинам в дни регулов; взрослым следовало предварительно вымыть руки, женщинам повязать платок. Словом, крестьяне жили в глубокой вере и семейную жизнь строили, памятуя о страхе Божием; иконы же были им визуальным напоминанием об этом. Например, детям, не стремящимся к послушанию, говорили, указывая на образа – «Бог всё видит».

В настоящее время по-прежнему иконам придается большое значение, во многих домах имеются исключительно медно-литые *образа*. В прошлом семейные божницы составляли не менее 10 икон. По местной традиции иконы расставляли во все жилые комнаты, а главный иконостас размещали в той комнате, где устраивали трапезу и поэтому считавшуюся главной (прил. 3: 14).

Существовал запрет молиться на образа, лики которых были стерты. По общерусской традиции обветшавшие *древенные* иконы полагалось сжигать[632]. В усть-цилемских деревнях иконы со стертыми ликами закапывали на территории кладбищ в могилы усопших во избежание хождения по ним. Из сообщения Натальи Ивановны Осташовой: «*Старую икону закопала на могиле, в ногах у дедка. На их не молились, на некоторых уж образ не вино, не знамо кому надо молицце, это тоже грех*»[633]. Подобным образом утилизировали и меднолитые образы. На Цильме старые (безликие) иконы хоронили вместе с усопшим, объясняли: чтобы покойный молился на них.

Для верующего человека иконографический образ является важнейшим символом религиозной культуры, защитой дома и домочадцев. Посредством молитвы перед иконами совершается общение с Богом: «*Жили, богасьва никакого не было: книги да иконы. Молисе, гледишь на икону, как с Богом*

[632] *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С. 211.
[633] ПМА. Записано от Н.И. Поташовой 1924 г.р. в д. Скитская в 2014 г.

разговаривашь»[634]. Молитва совершается всегда при *затепленной* свече на божнице, символизирующей любовь к Богу, и, как и у официально-православных, являющейся «знаком веры и надежды на благодатную помощь Господа»[635]. Трепетное отношение к иконам и стремление к их приобретению связывалось ещё и с тем, что в староверческих поселениях, подвергавшихся преследованию со стороны властей, запрещавших возведение культовых строений, дом представлял собой «храм», где соборно и в частном порядке проходили службы. Иконы всегда высоко ценились, их привозили из староверческих центров, а также приобретали у староверческого населения в различных северо-западных местностях, куда устьцилёмы выезжали по хозяйственным делам[636]. В начале XX в. крестьяне привозили иконы из Москвы и Санкт-Петербурга – старообрядческих центров, с которыми нижнепечорцы поддерживали прочные связи. Часть образов, хранящихся в частных собраниях, была привезена из Архангельска, с Вашки, куда крестьяне выезжали на ярмарки. При всем многообразии иконописных центров, наиболее обширную группу сохранившихся памятников составляют иконы, созданные в выговских традициях. Они были зафиксированы практически во всех относительно крупных усть-цилемских собраниях. По предположению искусствоведов и реставраторов, роспись,

---

[634] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р. в д. Чукчино в 2004 г.

[635] *Цеханская К.В.* Иконы в народной жизни // Православная жизнь русских крестьян XIX – XX веков. Итоги этнографических исследований. М.: Наука, 2001. с. 301.

[636] Коми-ижемцы иронизировали над стремлением устьцилёмов к приобретению икон. Н.Е. Ончуковым от зырян был записан анекдот: «Зыряне смеются над устьцилёмами! Встречаются два устьцилёма и начинается разговор:
- Парфенте-ей, а Парфенте-ей!
- Чего-о?
- Куда поеха-ал?
-В Пинегу-у.
- Пошто-ле?
- На базар.
- Купи мне икону-у.
- Какую-ю?
- А Миколу-у.
- Большу-ле?
- С баянну дверь.
Рассказчик намеренно растягивает слова на концах, передразнивая устьцилёмоа, которые говорят очень певуче». См. об этом: *Ончуков Н.Е.* Северные сказки. СПб., 1909. С. 75.

поновление деревянных икон производили и в Великопоженском ските – центре печорского староверия[637].

Иконы дарили кровным и духовным детям, передавали по наследству из поколения в поколение. Общеизвестно, что богобоязненные староверы свято полагали, что продавать иконы с домашних божниц – это великий грех. Е. Ончуков пишет об этом: «В Заонежье, Поморье, на Печоре и вообще есть убеждение, что “божество”, т.е. иконы не следует продавать – это “последнее дело”, т.е. прибегать к продаже икон допустимо только в случаях отчаянной нужды»[638].

Благочестивые староверы и ныне бережно относятся к своему дому: в праздничные и воскресные дни совершают каждение жилого и хозяйственных помещений, всех жильцов, скота. Объяснением тому является поддержание духовной чистоты: снятие зловещих знамений (неожиданный скрип, стук), ограждение домочадцев от нежелательных отрицательных воздействий недоброжелателей, посещавших дом. «Крестом» кадят пороги, повсеместно считающиеся опасным местом в доме.

До 1990-х гг. строго соблюдались праздничные и воскресные дни, в которые возносилась хвала Богу – совершался духовный труд и запрещался физический за исключением самых необходимых дел: приготовления пищи и ухода за скотом. О правилах соблюдения воскресных дней встречаем отрывок из книги Иоанна Зонара в тетради А.М. Бабиковой: «Аз Петр и Павел апостоли Христовы заповедаем рабом Божиим о деланиих человеческих, еже делати шесть дней: в понедельник, вторник, в среду, четверток, пяток, а в субботу до полудня или до третьего часу, или же паки весь день субботу воздержаться бы от тяжелых дел, и дому предстояти, и память по умершим творити, и странноприятия, и учреждения, и любовь

[637] Афанасьев Ю.И, Афанасьев А.В. Великопоженская икона // Антиквариат: предметы искусства и коллекционирования. 2011. № 5 (86). С. 4-16.
[638] *Ончуков. Е.* Старина и старообрядцы (Поездка в Поморье и заонежье) // Живая старина. Спб., 1905. Вып. 3-4. С. 279.

совершати. Суббота бо воздаяние благодати имеет и в покаяние наречется. А неделя первый день Божий Воскресения благодати имеет. Заповедаем день хранить и почитать. А в понедельник трудиться руками»[639]. И ныне благочестивыми людьми соблюдается правило поминовения «родителей» в субботу и родительские недели; подготовки к праздничному и выходному дням, а нарушение правил обосновывается житейски: «*Против*[640] *воскресенья и против больших праздников в кругу долго не робят, говорят: топором рубишь, дэк можошь изувечиться. Это уже Богово время. Стирать, пол мыть, в байны мыцце в праздники – грех, потом эту воду выпить надо будет на том свети. Большой грех в праздники робить. Дедя Гаврил, грамотной шипко был, увидит баба в воскресной день стират, пойдёт к ей и скажот – блудишь. Покойной учил людей. В совецко время жёнки всегда спрашивали у старух, ле грамотных – нет ле какого завтра праздника, шшобы не нарушить*»[641]. Строго соблюдая запрет на работу в праздничные и воскресные дни, *истые* считали, что люди, не исполняющие церковные правила, будут строго наказаны на том свете; возмездие своеобразно истолковывалось ими: «*кто стират, в бане моется по праздникам, тот на небесах будет эту воду пить*»[642]; «*кто в праздники робит – бесу работа и в толк не пойдет, только в пагубу души*»[643]. В некоторых семьях и ныне хранятся тетради с выписками из поучений и правил, которые зачитывают детям и всем домочадцам.

В семьях существовал порядок, строгость предъявлялась к каждому члену. Прежде всего, соблюдались церковные правила, предусматривавшие почитание старших, послушание, исполнение суточного круга молитв, воспитание детей и др. Рассказы о внутрисемейном устройстве свидетельствуют, что начитанные крестьяне использовали книжные знания в жизненной практике. Для них чтение было не праздным

[639] ПМА. Тетрадь А.М. Бабиковой 1922 г.р.
[640] Накануне.
[641] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой 1922 г.р. в д. Чукчино в 2004 г.
[642] НА КНЦ УрО РАН, Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 17.
[643] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой 1922 г.р. в д. Чукчино в 2004 г.

времяпрепровождением, а, прежде всего, житейской потребностью: в книгах староверы черпали ответы на волнующие их вопросы. Многочисленные записи, пометы, оставленные печорскими читателями на полях и форзацах книг, свидетельствуют о том, что книги и рукописи находились в обращении – их читали и передавали по наследству[644]. С.В. Максимов пишет об этом: «Все архангельские раскольники грамотны. Такова и Усть-Цилемская волость». <…> Они (усть-цилемские крестьяне – *Т.Д.*) свято хранят здесь на тяблах, в чуланах и крепких сундуках за замком не как вещи, имеющие ценность, как нечто старое, пережившее много столетий, но как материал для поучения и чтения назидательного, усладительного, душеполезного. Пишущему эти строки удалось видеть свежие, недавние копии, целыми томами большого формата, со старопечатных книг и целые сборники-книги, которые поразительны по той разносторонней пытливости и любознательности, с какими старались записывать печорские грамотеи всё, что могло интересовать их и насколько позволяли то делать небогатые средства»[645]. Т.Ф. Волкова, изучающая книжную традицию печорских крестьян, отмечает: «В читательских записях на печорских книгах часто выражена высокая оценка переписываемых древнерусских сочинений, которая выливается в слова благодарности владельцу книги, а сам читательский процесс воспринимается как ответственный и жизненно важный труд, приносящий духовную радость»[646].

О грамотности населения в печорском (старообрядческом) крае писали многие путешественники, исследователи. В семьях имелись библиотеки (*книжницы*) или отдельные книги – Псалтырь, канонники, рукописные

---

[644] *Бударагин В. П.* Рукописная книжность Печоры // Былины Печоры. Свод русского фольклора. Т. 1. СПб.-М., 2001.С. 125; *Волкова Т. Ф*. Археографическая работа Сыктывкарского университета на Нижней Печоре в 1977 – 1990-х гг.// Источники по истории народной культуры Севера / Отв. ред. А. А. Амосов. Сыктывкар, 1991. С. 98-101.

[645] *Максимов С.В.* Год на севере. Т.1. М., 1987. С. 408.

[646] *Волкова Т.Ф.* Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции (XVII-XX вв.). Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора филологических наук. Екатеринбург, 2012. С.14.

сборники с поучениями, которые с интересом читали и по «слову Божию» строили семейную жизнь. Семейные библиотеки формировались разными способами: книги и рукописи переходили по наследству, их жертвовали с целью поминовения дарителя и его рода; рукописи приобретали у переписчиков на местах и доставляли из других местностей; книги привозили переселенцы, их покупали в староверческих центрах – в Выго-Лексинском общежиельстве, Великопоженском ските, привозили из Чердыни[647]. О связях усть-цилемских староверов с культурными центрами Севера известно благодаря многочисленным читательским и владельческим записям, сохранившимся на рукописных и старопечатных книгах[648]. Их также выписывали по каталогам: в семейном архиве Н.Г. Хозяиновой (с. Усть-Цильма) хранится «Каталог богослужебных и поучительных книг христианской типографии Г.К. Горбунова при Преображенском богоделенном доме в Москве» (прил. 3: 15, 16) и ответное письмо Николаю Ивановичу из христианской типографии Луки А. Гребнева и Бр. Семеновых (с. Тушке Вятской губернии) от 14 октября 1912 г. о получении запроса на Евангелие и Златоуста (прил. 3: 17).

Усть-цилемские крестьяне были знакомы с сочинениями старообрядческих писателей XVII в. – Аввакума, дьяка Фёдора, попа Лазаря[649], в частности, об Аввакуме спустя столетия говорили, как о живом[650]. Его произведения вдохновляли христиан к сохранению древлеправославной веры и старорусской культуры, многие поучения нравственного содержания, о супружеских отношениях переписывались населением или транслировались изустно[651]. В.И. Малышев в своих отчётах о поездках на Печору неоднократно

---

[647] *Волкова Т.Ф.* К вопросу о контактах старообрядцев Низовой Печоры и Чердынского края //Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001.С. 226.

[648] *Волкова Т.Ф.* Записи на усть-цилемских рукописных и старопечатных книгах как источник по истории духовной культуры Нижней Печоры // Духовная культура: проблемы и тенденции развития. Сктывкар, 1994. Ч. 2. Филология. С. 5-8.

[649] *Волкова Т.Ф.* Древнерусссская литература в круге чтения печорских крестьян. Печорские редакции средневековых повестей. Сыктывкар, 2005. С. 15.

[650] См. об этом: *Малышев В.И.* Пижемская рукописная старина (отчет о командировке 1955 года) // ТОДРЛ. Т. 12. 1956. С. 470.

[651] *Демкова Н.С.* Из круга чтения печорских крестьян XVII - начала XX вв.: переделка фрагмента

упоминает о нахождении списков Жития протопопа Аввакума. В частности, он сообщает, что если прочие рукописи крестьяне жертвовали охотно, то, сочинениями Аввакума дорожили и оставляли в своих книжницах. Например, С.Н. Антонов, пижемский начетчик, «Только Житие протопопа Аввакума уступил с условием, чтобы прислали ему печатное издание, да чтобы “буквы были покрупнее”»[652]. Ещё в середине XX в. усть-цилемские старики показывали В.И. Малышеву место остановки Аввакума, когда его с «соузниками» везли в Пустозёрск.

В усть-цилемской среде широко бытовали рукописные сборники, создаваемые местными переписчиками, привносившими в тексты назидательного характера своё видение и понимание[653]. Т.Ф. Волкова, в частности, рассмотревшая списки «Слова о ленивых», пишет: «“Слово” представляет для нас интерес не только в силу его бытования на Печоре, но и потому, что на основе именно этой версии “Слова о ленивых” на Печоре были созданы в XIX в. свои местные редакции[654], по-новому развивающие тему лени и её губительных последствий для человека. Печорские крестьяне дополнили афоризмы своих средневековых предшественников личными весьма конкретными и реалистическими наблюдениями над жизнью и бытом некоторых своих оболенившихся односельчан. <…> Печорский книжник И.С. Мяндин, известный исследователям севернорусской книжности как редактор

из беседы первой протопопа Аввакума // Духовное наследие народов Республики Коми: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Редкие книги в фондах современных библиотек, архивов, музеев. Сыктывкар, 2009. С. 47-53.

[652] *Малышев В.И.* Пижемская рукописная старина… с. 470.

[653] *Волкова Т.Ф.* Древнерусская литература … с. 9-24.

[654] О ленивых. «Друзи и братия, не уподобляйтеся ленивым, недолго спите, а ставайте рано, ложитеся поздно, молитеся Богу, да не внидите в напасть. Ленивому добра не видати, а горя не избыти, спасения не получити и Бога не умолити, грехов не очиститися, чести и славы не получити, красных риз не носити, сладкаго брашна не ядати.

У лениваго хозяина в доме безпорядки: крыша худа, снег и дождь у него в гостях, а изба стоит на боку, а голодная скотина стоит без сена, а ребятишки полунаги без хлеба.

У ленивой хозяйки в доми пол не мыт, печь и трубы едва стоят, а у самой платьишко едва закрывает стыд. У ленивой хозяйки в избе сор и шал во всяком углу, а из червей и тарканов хошь уху вари.

Ленивые хозяева летом росу просыпают, а зимой ни хлеба, ни сена не видают, да того ради братия и сестры не подобает никому ни лениться, да зде не будем гладни и жадни и в будущем не получим вечных мук. См.: *Волкова Т.Ф.* Поучения против лени в круге чтения старообрядцев Нижней Печоры // Старообрядчество: история, культура, современность. 2004. Вып. 10. С. 77-78.

древнерусских повестей, вносивший в текст источников много нового, насыщая их идеями и темами, волновавшими печорских крестьян, меняя зачастую и композицию, и сюжет повестей, упрощая язык»[655]. Последним известным печорским писателем-переписчиком был С.А. Носов (1902-1981), в творческом наследии которого наибольшую научную ценность представляет цикл из 19 автобиографических видений – небольших по объёму эсхатологических сочинений, сопровождённых автором 12-ю пояснениями-комментариями[656]. Предметом исследования является и эпистолярный жанр, в частности письма Степана Анфиногеновича к дочери Розе, в которых, как пишет М.В. Мелехов, рассматриваются «нравственно-этические воззрения, то есть те духовные качества, которыми он, как последний не только писатель, но и самый грамотный в вопросах "старой" веры в 60-70-е гг. XX в. старообрядец, руководствуется в суждениях о времени, о современниках и о себе»[657]. В советский период с его идеологией Степан Анфиногенович стремился через свои видения и личные драматические переживания уберечь усть-цилемских читателей от ошибок, главной из которых считал отход от веры.

Традиционно книги в семьях находились в ведении стариков и старух. Они обучали детей и взрослых чтению, разъясняли толкования. В воскресные и праздничные дни в кругу семьи читали вслух, что являлось благочестивым времяпровождением. По-прежнему для старовера считается «греховным» иметь книги и не читать их: «*Держишь у себя книги да не читаш, дек тольки во вред себе. Грех эть это большой*».[658]

Хотя книги были в каждой семье, но не всем разрешалось читать их перед иконами, главным критерием называется навык в чтении. В

[655] *Волкова Т.Ф.* Поучения против лени в круге чтения … с. 66.
[656] *Мелехов М.В.* Письма к родным печорского старообрядческого писателя С.А. Носова // Староверие на европейской части Росси. Сыктывкар, 2006. 114.
[657] *Мелехов М.В.* Нравственно-этические воззрения последнего печорского старообрядческого писателя С.А. Носова (на материале писем и сновидений) // Духовное наследие народов Республики Коми: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Редкие книги в фондах современных библиотек, архивов, музеев. Сыктывкар, 2009. С. 67.
[658] НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л.42.

большинстве случаев книги при чтении располагали на обеденном столе. Книги, рукописи всегда находилась в обращении: их брали читать родственники и соседи, после смерти владельца книги передавали по наследству или в пользование сведущим грамоте староверам, бывало, что *раздавали остáтками* (в память об усопшем). Но никогда книги из семейных *книжниц* не продавали – считалось грехом. Еще до середины XX в. в каждой семье имелись Псалтырь и канонники, последние чаще в рукописных вариантах. Печорский миссионер П. Ильинский в 1903 г. писал: «Псалтырь более других книг знакома раскольникам и имеется почти в каждом доме»[659].

Женщины считали «душеполезным» делом по воскресеньям читать апокриф «Сон Богородицы», представленный в Усть-Цилемском районе разными списками. «Сон» рассматривался как оберег, иные женщины его носили повседневно в кармане одежды и поэтому текст переписывали в небольшие по размеру самодельные книжицы; украшением являлись расписанные на книжный манер заглавные буквы.

Большое внимание в старообрядческой среде уделялось обучению грамоте. После упразднения Великопоженского скита, куда ранее крестьяне приезжали с целью обучения, просвещение и учёбу старцы начали проводить в домах и, как утверждают пижемские староверы, занятия основывались на монастырских традициях и понятии «греха», закрепленного в Псалтыри. В староверческой культуре поныне сохраняется понимание о п р а в и л ь н о м чтении, с прочитыванием каждой буквы, неспешно, *с протягом*, т.е. определённым напевом, как важного условия для духовного благочестия. Эти требования предъявлялись всем староверам, проживавшим в селениях Усть-Цилемской волости и в верховьях р. Печора[660]. Обучали не только чтению, но и письму. Важнейшие молитвы для заучивания записывали на бересте, которые

[659] *Ильинский П.* Задачи миссионерства на Печоре //АЕВ. 1900. № 17. С. 444.
[660] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л.36.

разрешали детям читать на полатях лёжа на животе. Поскольку все важнейшие требы (поминовение, здравницы) служили в частных домах, то многие уже с детства знали наизусть панихиду за единоумершего, литии, тропари (о здравии и за упокой), Богородичные молитвы, «Да воскреснет Бог…» (воскресная молитва), читаемую на прогнание бесов. Воскресную молитву многие крестьяне с целью оберега переписывали и пришивали к тесьме, на которой носили нательный крест, а женщины ещё и в ленту (*косник*). Как и в чтении, все произносимые слова молитвы следовало проговаривать *со́ страхом,* т.е. не спеша, чётко произнося каждую букву.

По воспоминаниям П.Г. Чупровой, в 1930-40-е гг. обучение чтению на старославянском языке временно прервалось, что было связано с изменениями в трудовой сфере на селе и антирелигиозной пропагандой. Крестьяне, вынужденные работать в колхозах «от зари до зари», не имели свободного времени для образования. Позднее, поминальные службы проводили по памяти, но обязательно на аналой выставляли книгу – Канонник или Псалтырь; книга являлась одним из важнейших символов их культуры. В настоящее время обучение чтению происходит по традиции в крестьянских домах, молитвенном доме и найдена новая форма – обучение на факультативном занятии в этно-кружке при общеобразовательных школах. Внедрение новации связывается с возросшим авторитетом верующих людей в сельской среде, возросшим вниманием к староверию со стороны государственных и общественных структур. По итогам учебного года проходит районный конкурс чтецов на старославянском языке, участники приходят в народной одежде, слушателями являются староверы разных возрастов. Такая форма преемственности традиции вдохновенно была принята представителями старшего поколения, надеющимися на сохранение религиозной культуры в крае.

Большим уважением на селе пользовались *набожные/грамотные* крестьяне, являвшие собой образец благочестия и трудолюбия, и полную противоположность православным священникам. В местной среде стойко

сохраняются рассказы «о попах», их неблагочестивом житии и неправильном чтении в церкви. Общее небрежение их к молитве, стремительное чтение с проглатыванием букв, считавшееся староверами недопустимым, понимаемым как «глумление над словом Божиим», «махание креста» – небрежное осенение крестным знамением – примеры известные в православной культуре и повсеместно осуждаемые в народе[661]. Безусловно, такое отношение священников к церковному правилу не способствовало привлечению крестьян-староверов в официальную («никонианскую») церковь. Об ироничном отношении к священнослужителям сообщается в многочисленных рассказах, приведу некоторые: «*Один поп умер, ну и другой его кадит в гробу, а сам посмеивается: "Всё, батюшка, твоя песенка-та спета. Сейчас я с кадильничкой ходить буду, денежки-ти мне в карманок станут падать." У нас грамотны умрут дэк их оплакивают, да чё, а попы только и ждут чтобы власть взять. Так раньше-то об этом рассказывали*»[662]; «*Ране всё пели частушку: к нам из Шенкурска прислали Васю Кошева в попы. Он и грамотки не знает, не умеет и читать*»[663].

В народной религиозно-обрядовой жизни важнейшее место занимала домашняя молитва. В прошлом по Уставу молились старцы, не занятые физическим трудом, и люди, посвятившие себя служению Богу: утреня, часы, обедница, вечерня, павечерница, полуношница; прочие молились по лестовке с крестным знамением и поясным поклоном (в пост земной); взрослому ежедневно необходимо было отмолить семь лестовок Исусовой молитвой, детям – три. Для усть-цилемских молитвенников знание служебного Устава еще в 1970-е гг. было обычным делом. На это указывают выявленные мной в семейных книжницах печатные и рукописные Уставы, с упором на которые осуществлялась домашняя (келейная) молитва.

---

[661] См. об этом также: *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С. 190-202.
[662] ПМА. Записано от В.Н. Евсюгина, 1962 г.р., м/р д. Нонбург, м/п с. Усть-Цильма в 1998 г.
[663] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой 1932 г.р. в д. Чукчино в 2003 г.

Строгость к соблюдению церковных правил была присуща староверам, проживавшим повсеместно. Кроме правильного чтения с прогласицей, молясь по лестовке, следовало неспешно, точно класть крест, с тем, чтобы этот жест не был сведён к маханию рукой, а также соблюдать неподвижность – данное условие объяснялось с позиции крестьянского представления о миропорядке, в котором наряду с религиозными представлениями не менее значительными были традиционные: «*Только жиды махали рукой, не попадали на лоб, пуп, плечи. У мамы на кабате даже на плечах дырки были от перстов, усердно молились здесь*»[664]; «*Крест класть надо руку твёрдо ставить на лоб, плечи, пуп, а будешь наотмашь делать – бесу работа и моление не доходно. И тысяча маханий одного дельного креста не стоят*»[665]; «*На молитве надо стоять, чтобы ноги были вместе, носки-пятки, а то шишко будет между има ходить, перетаптываться нельзя*»[666]. Поныне передаются сведения о «небрежной молитве» священников, трудившихся в усть-цилемской православной церкви.

Все домочадцы, за исключением младенцев до трёх лет обязательно молились до и после принятия пищи. Перед всяким делом следовало обязательно благословляться, а за работой творить молитву; по этому поводу говорили: «*Твори Исусову молитву вовек не погибнешь и в делах управишься. Новым можот и некогда было много молицце, семьи больши были, творили молитву за работой*»[667]. Сведения о душеспасительности Исусовой молитвы крестьяне получали из книг, а затем слагали былички:

1. «*Жил-был один старичок. Одну только Исусову молитву знал, про себя творил. И как-то приплыли старцы и стали его "начал" класть учить. Он пока запомнил, а они отплыли, он за има по воды бежит и спрашиват: "Как молицце-то надо? Я забыл". А*

[664] ПМА. Записано от Е.А. Бабиковой, 1950 г.р., д. Чукчино в 2009 г.
[665] ПМА. Записано от П.Г. Чупровой, 1925 г.р., с. Трусово, в 2000 г.
[666] ПМА. Записано от В.И. Носовой, 1930 г.р., м/р д. Абрамовская, м/п д. Чукчино в 2004 г.
[667] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р., в д. Чукчино, в 2003 г.

они ему отвечают: "Твори дальше молитву, так спасессе". Одну молитву знал, а свете их был – раз по воды бежал».[668]

2. «*Жила была женщина детна. Молитца было некогда и чё бы не делала сё Исусову молитву творила. И как-то теплитце дымок из трубы и зашел к ей старец и спрашиват: "Поправлеисе. А когды молисе?". Она говорит: "Я не молюсь только Исусову молитву творю". Старец ей и говорит: "Надо молитце". Стала она перед образами, а у самой то не сделано, друго не сроблено и думы все молитвы перебивают. И ниче не успеват делать и дымок из трубы не показалсэ. Старец заходит к ей и спрашиват: "Ну как молисе ле?" Та и рассказала, как и че. А старец и говорит: "Как за работой молилась, так и молись. Больше толку будет"*»[669].

Религиозный фольклор у устьцилёмов представлен очень разнообразно. Бытуют рассказы о так называемых «ненаученных» людях, но, по комментариям крестьян, имевших усердие к спасению: «*Когды-ле раньше жили двое. Смотри гонили ведь из веры, спасались кто где мог. Никаких молитв не знали, а была у них икона – Богородица с младенцем. Они ставали перед иконами и просили вас двое и нас двое, спасите нас. И спаслись*»[670]. В славянской культуре, так называемые, «неправильные молитвы» сохранились в разных вариантах, объединённых общим мотивом: противопоставление соборной и высокой премудрости и неграмотности простых «неученых» людей. По мнению Н.И. Толстого, их сложение связывалось с влиянием евангельских мотивов [671].

Широко бытовали и так называемые «неканонические» молитвы, которым, наряду с церковными, придавалось серьёзное значение. Сочинённые по типу стиха, они легко запоминались и передавались изустно. Приведу некоторые из них.

---

[668] ПМА. Записано от В.И. Носовой, 1930 г.р., м/р д. Абрамовская, м/п д. Чукчино в 2004 г.
[669] ПМА. Записано от В.И. Носовой, 1930 г.р., м/р д. Абрамовская, м/п д. Чукчино в 2004 г.
[670] ПМА. Записано от В.И. Носовой, 1930 г.р., м/р д. Абрамовская, м/п д. Чукчино в 2004 г.
[671] *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М.: ИНДРИК, 2003. С. 499-505.

1. Молитва при грозе:

Свят дух над нами.

Земля-мати под нами.

Милостивый Господи, спаси и сохрани:

От буйного ветра, всякого урагана.

От всякого грому, деревянного лому и палящей молнии[672].

2. Молитва от врагов:

Враг-сатана отшатись от меня.

Есть у меня от Троицы крест, от Богородицы венец.

Куда иду крестом крещусь никого не боюсь[673].

3. Прощание тяжелобольного *грешника*:

Семь семерич.

Милостивый, Господи,

Прости мою душу грешную.

О всем земном согрешении:

С юности до сего часу.

Дай боль не одольную,

Дай смерточку тиху и смиру:

Людей не напугать и самого(у) себя не намотать[674].

Важнейшим занятием стариков, понимаемым как труд, было совершение молитв суточного круга, о здравии близких и за упокой родителей. Отмаливанию грехов рода придавалось очень большое значение, устьцилёмы и ныне полагают, что неотмоленные грехи могут искоренить род. Как руководство к действию (поминовению) можно рассматривать апокрифический текст «Слово о забывших грешных», включавшийся в синодики. Н.Я. Носова на первой странице синодика оставила обращение к детям: поминать родителей (прил. 3: 19). И далее первым напутствием к

[672] ПМА. Записано от К.М. Чупровой, 1930 г.р., в с. Усть-Цильма в 2012 г.
[673] ПМА. Записано от В.И. Носовой, 1930 г.р., д. Чукчино в 2004 г.
[674] ПМА. Записано от А.С. Вокуевой, 1934 г.р., с. Усть-Цильма в 2004 г.

детям был обращен выше названный текст озаглавленный как: «Слово из книги “Измарагд камень” глава 30. слово 93. “О западных. Сиречь о забывших грешных”» – апокриф, известный в староверских кругах. Текст написан простодушным языком в живом народном стиле, понятном крестьянству, в котором повествование идёт от лица усопших, отошедших к Господу неподготовленными, т.е. без покаяния, не исполнивших духовных дел[675]. *Рукописное слово* для просвещенных староверов всегда было и остается «единственным непререкаемым авторитетом, объясняющим, хранящим и воспроизводящим на уровне личности старообрядца и старообрядческой общины отеческие традиции»[676]. Понимая это, крестьяне и оставляли письменные напутствия потомкам, часто не указывая источник, но горячо желая сохранить веру и благочестие. В «семейных тетрадях», собранных из листов, прошитых грубыми нитками, мне приходилось читать многочисленные наставления и разъяснения об обязательности и значительности поминовения усопших; за этими действиями объясняется важность спасительного духовного труда и самого молящегося. Большинство таких текстов заканчивается «обещанием» исполнившему наказ всеобщего благополучия. К примеру, в одном из них говорится: «А который человек родителей своих поминает наполнится гумно его пшеницы и всякого обилия и будет доволен»[677]. Именно семья аккумулировала в себе понимание сути религиозной жизни, в которой поминовению уделялось существенное значение, поскольку посредством молитвы поддерживалась связь поколений. Память о предках рода является важнейшим фактором поддержания старообрядческой идентичности.

По мнению верующих людей, здоровье потомства и общее благополучие семьи зависело и от усвоения людьми христианских законов и

---

[675] *Дронова Т.И.* «Слово о забывших грешных»: к вопросу о поминовении в усть-цилемской культурной традиции // Известия Коми научного центра. 2012. № 3. С. 90-94.

[676] *Поздеева И.В.* Традиции и новации в истории, культуре и жизни русского старообрядчества // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2007. С. 14.

[677] Текст из семейного архива Н.Г. Хозяиновой.

их исполнения, среди которых важнейшими являются послушание, кротость, любовь к ближнему: *послушание паче поста и молитвы* – говорят *устьцилёмы*, ссылаясь на *писание*. Здоровье будущего потомства зависит от почитания родителей, совершения добрых дел, осознания своих грехов и их исповедания (*плакать о грехах*). Бытующее присловье «*благословение отцово утверждает дом детьми*» взято из поучения о почитании родителей, текст которого полагаю важным вынести в сноску и привести полностью[678]. В процессе опроса жителей Усть-Цилемского района, рожденных в первой трети XX в., мне пришлось слышать различные варианты устного переложения выше упомянутого поучения, что свидетельствует о важности книжного чтения и привнесения знаний из поучений в процесс воспитания. Цитаты об этом: «*В пост много читали. Старики молиться будут и нас ставят рядом. Потом читать будут и нас за стол посадят. Мы слушам и картинки смотрим. Сейчас помню, которо бабушка мне читала*»[679]; «*Нас воспитывали дедко да бабка, родителям робить набыло. По книгам учили жить, да по людям – в пример ставили ле опеть говорили, как Федот-от не живи, в греху утонёшь. Страсти читали в пост, картинки-ти смотрели, беда боелись – как там в огни горят грешны да в котлах кипят*»[680].

---

[678] «Поучение какое подобает детям чтити родителей своих» приводится из рукописного Цветника, хранящегося в книжнице А.М. Бабиковой. «Люби отца и мать своих и благо тебе будет, и будет долголетен на земли. Тот, кто чтет родителей своих, слушает их повеления, тот грехи свои очищает и от Бога прославится. А кто озлобит родителя своего, тот перед Богом согрешил и от людей проклят. Иже биет мать или отца своего – отлучится от Церкви и смертию да умрет. Писано, отчая клятва непокорлива сына сушит, а материна искоренит. Сын непокорный в пагубе будет. Кто гневит отца или досаждает матери и мнится не согрешая Богу, сей сообщник есть нечистивым, о них рече Исайя, да возьмется нечистивый и не узрит славы Господней. И паки: око намизающее отцу и укоряющего старость матери, да исклюют вранове (вороны – *Т.Д.*), и скоро изъяден будет орлы. Чти отца и возвеселится о чадах и в день печали избавит и молитву его подаст ему. Послушай Бога, кто покой матерь свою в добре. Угождай своему отцу, и в благе будешь жить. Тем же братие делом и словом угождайте родителям и получите благословение от них. Благословение отцово утверждает дом детьми. Материнская молитва спасает от напасти. Братия заступайте старость отца вашего, иначе лишитесь разума. Не бесчествуйте его в сердце в своем. Милуй отца, молитва отчая не забудется пред Богом, и не забывайте труда материнского, иначе будет детям печаль и болезнь. Не говори много о том, что кормишь их и поишь, а заботься о них так, как они о тебе. Страхом и раболепием служи им и в добре поживешь и в будущем веце насладишься».

[679] ПМА. Записано от И.В. Носовой, с. Усть-Цильма.

[680] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р. в д. Чукчино в 2004 г.

Важнейшей составляющей спасительного пути староверов был уход от общения с иноверными, регламентации жизненного поведения отражены в многочисленных запретах и предписаниях, о которых подробно сказано в первой главе. Категорически воспрещалось соединяться с иноверными в еде, питии и молитве; мыться с ними в бане. Даже за бытовое общение с ними, например, на выезде, следовало отмаливать епитимию. Но христианское понимание жизни было выше некоторых нововведенных запретов, например, милостыню следовало подавать всем нуждающимся людям, несмотря на их конфессиональную принадлежность: «*Ходили, просили по домам. Ижемцы приезжали на санях, ходили, просили – всем давали, кормили и поили. Говорили: добро надо делать, христ**а**ради подавать. Бывало свои* (староверы – *Т.Д.*) *бенны люди потом в летну пору со старухами в домах жили, помогали водиться с робетишками, их кормили. За еду помогали*»[681]. Важно подчеркнуть, что зажиточность крестьян сочеталась с их щедростью: об этом свидетельствуют не только рассказы местных жителей, но и что важно, воспоминания коми-ижемцев, рассказывавших, в частности, о получаемой ими помощи от устьцилёмов в годы Великой Отечественной войны. Непринято было отказывать в ночлеге путешествующему, о гостеприимстве усть-цилемских староверов писали многие исследователи. В настоящее время в усть-цилемском молитвенном доме в исключительных случаях совершают службы о здравии по людям, не являющимся старoверами, по объяснению наставника А.Г. Носова, людям всех вер надо показывать пример любви и добра: «*Староверы никого никогда не гнали. Нас притесняли, но на то воля Божья была. Раз приходят люди с просьбами о молитве, надо исполнить. Грех отказывать людям в горе, например, кто-то не крещен, но при смерти – надо помолиться. Есть каноны Уару, Паисию – им молятся за некрещеных. Мы ограничиваем общение с иноверными, но не отказываем им в духовных просьбах»*[682]**.** В

[681] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р., в д. Чукчино, в 2002 г.
[682] ПМА. Записано от А.Г.Носова, 1970 г.р., в с. Усть-Цильма в 2016 г.

современной жизни произошли значительные послабления в вопросе общения с иноконфессиональным сообществом: благочестивые христиане по-прежнему сохраняют дистанцию в общении согласно предписываемых норм, но молодежь уже не разделяет этих конфессиональных убеждений – заключаются межконфессинальные браки, хотя впоследствии чаще иноверца обращают в староверие; устанавливается общение/дружба с представителями иных вер, но эти взаимоотношения не размывают религиозно-культурную идентичность староверов, сохраняющих понимание о значительности дониконовской веры, местных обычаев. Хотя для большинства молодых людей идеал традиционализма в какой-то мере остался в прошлом, но историческая память по-прежнему способствует сохранению и поддержанию высокого уровня самосознания усть-цилемских староверов.

В народной культуре особое отношение сохранялось к бытовой чистоте, поддержание которой понималось в большей степени с позиции мировоззрения, устьцилёмы говорили: «*От грязи не треснешь, от чистоты не воскреснешь*»; «*В большой чистоты жить не велено*». Требования к поддержанию чистоты в доме обосновывали весьма своеобразно: грязный двор/дом женихи будут обходить стороной; невымытую посуду черти лижут, и ею запрещалось в дальнейшем пользоваться; воду в кадках и ушатах закрывали крестовиной, с тем, чтобы черти не пили воду из них; если не было воды для умывания, то следовало подуть на руки, творя Исусову молитву, которую также следовало проговаривать при полоскании белья; запрещалось выносить мусор из избы на улицу, его полагалось сжигать, с тем, чтобы упредить излишнюю болтливость женщин в сельской округе. Баня, как и повсеместно, воспринималась «нечистым» местом, в связи с этим, когда уходили мыться, нательный крест оставляли на божнице, а вернувшись из неё, сначала умывали руки и лицо и лишь затем, перекрестившись, надевали крест. Вышеперечисленные предписания свидетельствуют, что для крестьянства

понятие «чистоты» связывалось с духовным порядком, но через такое понимание жизни на должном уровне поддерживалась бытовая опрятность. Информанты подчёркивают, что в «стерильной» чистоте никогда не жили – «*где живёшь, там соришь*». Т.А. Тихомирова негативную оценку абсолютной чистоты в народных представлениях связывает «с категориями завершённое – незавершённое. В Архангельской губернии считают: что ещё не завершено, то молодое и живое, ему далеко до старения»[683]. Отрицательное отношение проявлялось и к беспорядку, связывавшимся с нежилым, вызывавшем презрение. Таким образом, для крестьянства духовная составляющая культуры быта была важнее физических свойств чистоты, которая также не оставалась без внимания[684].

В традиционном мировоззрении староверов, культивировавших средневековую религиозность и народную культуру в целом, миропорядок представал в борьбе противоположных разночтимых начал, которые, взаимодействуя, дополняли друг друга в рамках единой системы взглядов[685]. Противоположным началам духовного (высшего) порядка в реальной жизни соответствовали неформальные лидеры общины – это люди, владевшие церковной грамотой, пребывавшие в благочестии и стремившиеся к спасению и представители общины хранившие тайные знания так называемой волшебной магии, которые в свою очередь также подразделялись на знатоков «белой» и «черной» чародейной практики. В настоящее время ещё сохраняются рассказы о «знающих» людях, подразделявшихся на еретиков (*еретников*) – вредоносных колдунов и *лекарей* (*старичёк, старушка*): «*Когда еретник умират, то по углам в гроб соль сыплют, чтобы он из гроба не выходил. А то хоронить будут, а он сидит. В Рочево был ижемец Максим Марков они с женой были сушшы*

[683]См. об этом: *Тихомирова Т.А.* Традиционное отношение к чистоте в крестьянской среде // ЖС. 2001. № 3. С. 8-11.

[684] О чистоте, как одном из концептов-символов традиционной культуры см.: *Валенцова М.М.* Понятие «чистый» в славянской культуре // ЖС. 2001. № 3. С. 3-8.

[685] *Даркевич В.П.* Народная культура средневековья. М., 1988. С. 188); *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995.

*еретники, под угором жили, кушники были. И когда он умер, то ночью на еговой могилы огонь горел, и он по улицам большим жеребцом бегал. Потом жонка егова – коробихой звали, Анна-коробиха пошла и могилу ножом обчертила, и нож в могилу заткнула и больше он не ходил. Ещё с Пижмы Мартемьян был, еретник сушшый, и жена тоже еретницей была, но он сильнее был, и ей стравил. Мартемьян бараном оборачивалсе. На горке бегат баран, люди зайдут на гору, а там Мартемьян. Он омрачит и людям покажется. Некоторы еретники в ворона оборачивались. Еретники сами уставали от себя. Мартемьян ходил даже к грамотной старушке, воскресну молитву списывал, а то пойдёт в лес охотиться, а шишк**и** ему ходу не дают, работу просят. На како-ле время бат и помогало. Еретники новы были крепки и когда лекари людей лечили, то еретницы чувствовали это и приходили, и их не надо было в ту пору впускать. А одна еретница была крепче лекаря и ворвалась в дом и сразу умерли и старуха, котору лечили и лекарка*»[686]. Несмотря на то, что те и другие использовали в практике магические приемы воздействия на человека, отношение к ним было разным. А.М. Бабикова так объяснила «праведность» целителей: «*Раньше ведь людей призорили часто, много еретников было, завидовали людям. И были старушки, которы лечили, их уважали. Их и хоронили как надо, поминали, они каялись. В писаньи писано: п е р в о дело – м и р о с в я щ а т ь, в т о р о е дело – к р и к у т е ш а т ь, т р е т ь е дело – б о л ь н ы х и с ц е л я т ь, ч е т в ё р т о е дело – ч и с т о т у с о б л ю д а т ь. Они ведь лечили, а не калечили. А еретников, тех не отпевали, хоронили за кладбищем, рассказывали – осиновый кол затыкали, шшэбы не вышел*»[687]. В сельских поселениях крестьяне знали еретиков поимённо, в общении с ними соблюдали правила предосторожности – без нужды не вступали в беседу, а в беседе не прекословили им и по возможности выполняли их пожелания. По рассказам, опасность от них исходила повсюду, например, они могли

[686] ПМА. Записано от Г.Г. Рочев, 1930 г.р. в д. Рочево в 2009 г.
[687] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р., д. Чукчино в 2003 г.

оставить заговоренный платок, который кто-нибудь, но обязательно подбирал, «клали порчу» в общедоступных местах: «*Еретники ведь не могут жить добром. Черти их толкают – сделай худо, сделай худо. Они болеют, если не делают. У нас в деревни еретник жил, дэк даже жёнку свою истаговотал, ни к кому не прилипало дак*»[688]. Наставники не вели с ними брань, но призывали людей к усердию в совершении молитв, являвшихся в том числе и защитой от колдунов; молитвословием помогали населению, страдавшему недугами «от людей». Известно, что некоторую борьбу с колдовством и предрассудками проводили официальное православие и волостное руководство, в частности об этом говорится: «Ещё в 1713 году Пустозёрская воеводская канцелярия донесла Архангельской губернской, что проживающий в Усть-Цилемской слободке Осип Асташев постоянно навлекает на себя обвинения в еретичестве, колдовстве и порче людей. При расспросах он показывал, что портил женского пола людей и к себе присушивал и блудно с ними жил. А порчу и присуху наговаривал на соль и клал во шти и в прочее; а крест с себя в то время снимал и клал под пяту в обувь, чтобы в том ему больше дьявол служил. За такое волшебство, а паче за поругание креста Христова, по сим Соборного уложения первой главы и пункта, казнити – сжечь, дабы впредь другие, на то смотря, таких богомерзких дел чинить не дерзали»[689].

По рассказам информантов, «сглаз» умели снимать многие женщины, передававшие знания в округе. Традиционными средствами были «молчаная вода», заговоры. Общеизвестными приёмами пользовались против скрадывания пути: перепрягали лошадь, переменяли стельки в обуви или переодевали обувь с правой ноги на левую и др. Все действия совершали, проговаривая про себя или вслух Исусову молитву. Считалось: «*Худой призор – вековой позор, добрый призор – в землю сгонит*». Знахарей, способных лечить «призор» было немного, их также знали, они

[688] ПМА. Записано от Г.Г. Рочев, 1930 г.р. в д. Рочево в 2009 г.
[689] Усть-Цилемский блудодей-волшебник // Древняя и новая Россия. 1875. Т. XV. С. 146.

пользовались уважением в округе. В целом крестьяне жили с глубокой верой в сердце, применяя в жизни церковные правила, при этом, не отказываясь и от народных предписаний, связывавшихся с защитой психоэмоционального здоровья[690]. Старообрядческое мировоззрение сельского населения заключается в совокупности религиозных убеждений, оценок и этнических воззрений, представленных верой в потусторонние силы, понимаемых как от дьявола. Хотя церковные правила строжайше воспрещали волхования и призывали во всем полагаться на Бога, житейский опыт и знания убеждали христиан сохранять культурную традицию, способную противостоять еретичеству. Вместе с тем, отсутствие официальной медицины на местах предполагало транслирование народных знаний и умений, связанных с поддержанием здоровья населения. Неслучайно народные целители всегда высоко ценились, имели авторитет и уважение среди сельчан.

Большое значение староверы придавали речи, за которой старцы призывали взрослых и детей строжайше следить. Хотя в просторечии достаточно объемно представлены слова со сниженной стилистической окраской, однако крестьяне знали время и место для их произношения. Строго запрещалось сквернословить, использовать бранную лексику и в целом ругаться, усть-цилёмы говорят: *утром поругался, к вечеру помирись* – считалось недопустимым умереть, находясь с кем-то во вражде. За сквернословие полагалось исповедание и отмаливание епитимии. Между тем материалы словарей, отражающих диалектный говор устьцилёмов, раскрывают языковую выразительность староверов, в речи которых присутствует «красное словцо», ядреный оборот, при помощи которых выражается менталитет русского крестьянина[691].

[690] *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика … с. 27.
[691] ФСРГНП / Составитель Н.А. Ставшина. Т.1-2. СПб., 2008; Тематический словарь пословиц, поговорок, присловий Усть-Цильмы /Сост. Т.И. дронова. Сыктывкар, 2014.

Особое отношение всегда сохранялось к матерным словам, к так называемой «клястьбе»: *клястись* ‘ругаться, упоминая нечистую силу’[692], говорили: «*Богородица в ту минуту на своём престоле содрогается*»[693]. Встречаем противоречивое отношение к использованию матерной брани в житейских ситуациях: запрет на ругань связывается с христианскими представлениями о хранении человеком благочестия и спасительном пути; с другой стороны, – существует суждение о защитном эффекте матерной брани от порчи, демонических видений. Рассказы об этом: «*Раньше ведь беда шипко пугало, в лесу, бывало, “казалось” – заматерисе и всё пропадёт, а то могло в лесу увести*»[694]; «*Лучше заматериться, чем заклестись. Скажешь лешак, он в тебя и заскочит, крепкий матюжёк загнёшь – тут уж всю нечисть, как сдует. Мужики матерились-то, в лесу ходят… Бабы молитву творили*»[695]. Традиционно такой вид защиты применяют мужчины, не крепкие в вере; по словам информантов, такие случаи были нечастыми и требовали покаяния. Богобоязненные люди творят «Воскресную молитву» на прогнание бесов. В особо опасных зонах: порог, дорога/перекрёсток, с целью оберега следует творить молитвы, в том числе и неканонические, являющиеся прерогативой женщин:

1. Господи, благослови.

Иду пути, Христос впереди.

По бокам ангела.

---

[692] СРГНП. Т. 1. С. 319.

[693] Из поучения Иоанна Златоустаго о матерном слове: «Не подобает, братие, православным христианам матерно ругатися во брани, понеже есть Мати Божия. Пресвятая Дева Мария роди Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, юже познахом Госпожу заступницу и молебницу нашу, всякому человеку в скорбех покровительницу и спасение душам нашим. Вторая мати всем человеком, от нея же родихомся и познахом свет сей и от сосец ея воздоихомся, сия мати человека, яко труды и болезни понесе, всякую нечистоту нашу приняла, обмыв и обвив, воспитала нас и одея. Третья наша мати земля: от нея же первый человек Адам от Бога сотворен, от нея кормимся, пиши и одежды приемлем, во нюже и паки возвратимся, во гроб вселяясь. Аще который человек в который день избранится матерно, в тот день у того человека уста кровию закипают, горят пеною, и паром скверным смрад исходит из уст его. И тому человеку, аще не раскается, не подобает в церковь Божию внити, ни Евангелия целовати и икон святых, и креста, и причастия давать. Того человека, не удержавшегося от проклятого слова матерного, ангел хранитель плачется, а диавол радуется». Подобные выписки из поучительных текстов встречаются в тетрадях усть-цилемских крестьян и ныне активно переписываются.

[694] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р., в д. Чукчино, в 2002 г.

[695] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р., д. Чукчино в 2003 г.

Закройте рот, глаза и уши у моего врага.

Впереди Бог, по бокам ангела –

Оберегайте меня[696].

2. Ангел навстречу,

Господь на пути.

Божия мати, мене помоги. Аминь[697].

3. Ангел мой, пойдем со мной.

Ты впереди, я за тобой[698].

В крестьянском сознании ругаться «нечистыми словами», т.е. упоминать чёрта, беса из библейской мифологии и демонологических персонажей – лешак/лешачиха, всегда считалось «последним делом», к тому же небезопасным. Староверы проявляли боязнь к произношению этих номинаций, особенно «с горяча», что, по рассказам информантов, приводило к болезни – нечисть «садилась» в человека: «Говорит немочь: “Ф стаи я на стенки сидела сколько время, никак попасть не могла. Ты заклелась – вот я и попала, заскоцила (в человека – Т.Д.)»[699]; «*Клестись нельзя, лешака поминать, болезни штоп не было*»[700]. В женском лексиконе такого рода ругательства имели обобщённое название *большóт*, которое можно было использовать в речи безбоязненно: *большот носит* – говорят, когда приходят в гости неприятные в общении люди; *большот мимо рот суётся* – говорят, когда не могут подобрать нужное слово в разговоре или что-то вспомнить и др. Запрещалось произносить проклятия, фольклорные тексты повествуют о проклятых детях, унесённых в озеро и превращённых в русалок, лесное эхо и др[701]. У устьцилёмов сохраняется понятие об опасном

[696] ПМА. Записано от А.С. Вокуевой, 1934 г.р., в с. Усть-Цильма в 2004. г. (Информант уточнил: молитва записана со слов Ф.В. Чупрова).
[697] ПМА. Записано от В.И. Носовой, 1930 г.р., д. Чукчино в 2004 г.
[698] ПМА. Записано от В.И. Носовой, 1930 г.р., д. Чукчино в 2004 г.
[699] СРГНП. Т. 1. С. 239.
[700] СРГНП. Т. 1. С. 319.
[701] См. об этом также: *Уляшев О.И.* Сквернословие как способ психофизической регуляции в экстремальной ситуации // Народная медицина в системе культурной адаптации населения Европейского Севера: Итоги и перспективы междисциплинарных исследований. Сыктывкар, 2008. С. 103-114.

времени суток – *пухлый час* (его точность не определена)[702], когда проклятия сбывались мгновенно: «*Есть пухлый час и нельзя в этот час ругать человека, проклинать – черти могли унести, куда-ле сгинуть мог. Случай был: мать сказала дочери: "Пошла ты к лешему". И девочку нечистая сила подняла выше леса и понесло. Мать спохватилась, стала молиться и девочку на болото опустило*»[703]; «*Пухлый час – опасный час, когда-то баба корову доила и корова лягается, хозяйка и говорит: "Пошла ты к лешему". И корова замертво пала. Нельзя клестись, лучше заматериться, черти матюга боятся. Нельзя клести детей, когда-то муж да жена пошли в лес и девочку маленьку взяли с собой. Ушли да долго, девочка плакать стала, мать и говорить: "Пошла ты к лешему". Девку и понесло над лесом. Они ей ловить и ничё сделать не могут. Ле опеть скажут: увело бы тебя. И уведёт. <…> Девка всё приходила на заре к реке и плакала, голосила. Вся деревня слушала. Дети там у лешего и останутся, навечно. Которы чертей знают, те могут вернуть*»[704].

Возбраняются клятвы, такие как, «*Вот те крест*», «*Ей Богу*» и другие, иллюстрацией тому являются житейские случаи: «*Дедко Тима рассказывал, при ём было дело. Мылись в бани и две жёнки толковали меж собой. Одна говорит, твой мужик стравил таку-то бабу, а друга – нет, он ничё не знат, никаких бесей, с места мне не сойти, если он еретник. Ей Богу ничё не знат! Сказала она и тут же замертво пала. Вот веть клятва-та кака, с жизни сведёт*»[705]. Но не запрещается произносить имя Христа для личной защиты, например, в случае опасности говорят, осеняя себя крестным знамением: «*Господи Иисусе Христе*» или «*Ангел божий*».

В староверческой культуре тесно переплетались элементы религиозного порядка и народных обычаев, раскрывавших единство установок и взглядов о мировидении, понимание включенности человека в

[702] На материалах по карельским староверам см. об этом: *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. С. 307.
[703] ПМА. Записано от Е.А. Бобрецовой, 1956 г.р., в д. Скитская в 2012 г.
[704] ПМА. Записано от М.К. Чуркиной, 1934 г.р. в д. Степановская в 2012 г.
[705] ПМА. Записано от Е.А. Бабиковой, 1950 г.р., д. Чукчино в 2009 г.

окружающую действительность. В многоликости народной культуры раскрываются представления о гармоничном сосуществовании благочестия и сугубой греховности, отраженных в поведении и действиях носителей культуры, в конечном итоге обращенных на спасение не только собственной души, но рода и общины в целом. В этом проявлялась ответственность каждого христианина за сохранение единой целостности конфессии и спасение древлего благочестия.

Внутрисемейная иерархия

Как и повсеместно, жизнедеятельность традиционной большой семьи, её порядок регламентировался общественными, семейными и церковными нормами поведения. В таких семьях главенствовал старший женатый мужчина – *хозяин/большак* – физически крепкий человек, имеющий детей, способный к труду, предприимчивый в делах. Несмотря на абсолютную власть старшего руководить в семье было непросто, поскольку необходимо было сохранять добропорядочные отношения при том, что взаимоотношения между семьями сыновей были разные. О *хозяине* устьцилёмы говорили, что он в семейных отношениях стоял «в корню», т. е. управлял всеми важнейшими семейными делами: «*Которы мужики охотой не занимались, жили в семье – Федор Сергеевич, Ефим Сергеевич – те в корню были. Хозяин должен при семье находиться, конечно, он может в дорогу съездить, но в основном он был при доме: сенокосил, дрова заготовлял, сено вывозил, закупки делал, упряж ремонтировал, дом содержал, сыновей обучал работам. У нас дедко всю жизнь в лесу прожил – 56 лет и как только папаша с войны пришёл, уже он за старшего был. Жена у него боева была, направляла папашу, она ему помогала. Отец нам только скомандует, мы одна нога тут, а другая уже там – тут же выполняли все его приказания, слушали. Сыновья за отцом жили, даже когда самостоятельно вели хозяйство, отделились, советовались с ним*»[706].

[706] ПМА. Записано от И.А. Бабикова, 1940 г.р. в д. Чукчино в 2012 г.

Глава семьи представлял интересы дома в общине, нес ответственность за уплату всех платежей и был распорядителем в делах семейного коллектива, через него осуществлялась связь семьи с внешним миром. Семейная жизнь строилась «по распоряду» старшего или *хозяина*, и каждый член семьи, включая детей, знал свои права и обязанности, должен был безупречно выполнять порученную работу (дело): «*Семьи были большие. Сыновей с детства определяли к хозяйству. Кто плотничал, кто печи клал, на кого зверь шёл, тот промышлял. Раньше в дорогу ездили: отец поедет в Архангельск торговать, сыновья домашными делами занимаются. Кто большой семьей жил, тот и богатым был. Легче было хозяйство вести да разживать. Коров по многу держали, кожевни имели, справно жили, своим трудом. Потому и детей не отделяли*»[707]; «При отцовой-то бытности восемнадцать человек наша семья была. А отець был глава. Отець каждому как свой наряд давал: кого – рыбу ловить, кого ямщичить, в дорогу, в Архангельское рыбу да пушнину спродать да какого ле товару привести; кого дрова заготовить»[708]. В крепких хозяйствах принято было нанимать работников, в иных семьях их было до трёх-четырёх человек, в этом случае всю трудоёмкую работу выполняли они: рыбачили, занимались заготовкой дров и обработкой шкур, обихаживали скот.

Значимость женатых сыновей определялась по их старшинству. Иногда критерием приоритета был не возраст, а физическая удаль: «*Мужик в года войдет – это после 25 лет и до 50, сила есть, все может, такой к 40 годам становился главным при стареющем отце, но ещё находящемся в силе. Разовы мужики семью вели*»[709]. *Разово́й мужик* ‘мужчина в полном расцвете сил, репродуктивного возраста’. Такого мужчину характеризовали *мочно́й, жилистый.* Согласно поговорке, «*Баба да корова – одно и тоже, что мужик да конь*», этим подчёркивали силу мужчины, его волю и вместе с тем образ коня связывался с символикой брака, соития; тогда как женщина – покорная домашняя хозяйка, обеспечивавшая внутреннюю жизнь семьи, сравнивалась с

[707] ПМА. Записано от И.К. Щипиной, 1949 г.р., м/р д. Ильинка, м/ж г. Нарьян-Мар в 2002 г.
[708] *Красовская Ю.Е.* Сказители Печоры… с. 18.
[709] ПМА. Записано от И.А. Бабикова, 1940 г.р. в д. Чукчино в 2012 г.

коровой-кормилицей. Старший сын являлся помощником отцу: помогал управлять делами семьи, выезжал с ним на ярмарки, осуществлял покупки для дома. Полномочия остальных сыновей определялись семейно-хозяйственными делами, особенно в периоды отсутствия старшего в семье – это заготовка дров, вывоз сена с лугов, занятие рыболовством и другие работы. В примачных семьях главенствовал отец жены; бывало, если в доме проживали только женщины, примак сразу становился хозяином, говорили «*без мужа дом пустеет*». Мужу-примаку в первые годы проживания в доме жены приходилось испытывать насмешки и унижения от деревенских мужиков. На Цильме примака иронично называли *петушья голова* букв. ‘не имеющий прав’; в Усть-Цильме – *подпорожный голик* (презрит.) букв. ‘не хозяин в доме’; в других селениях о нём говорили, что он вынужден был *надеть глухую шапку* ‘жить, не обращая внимания на обидные пересуды окружающих’. И только терпение, трудолюбие, хозяйственная сметка позволяли примаку становиться равным среди прочих женатых мужчин, а иногда и превосходить общественный статус мужей-хозяев семьи.

Как и повсеместно, когда хозяин в семье становился *залётным*, т.е. входил в старческие года и утрачивал силу, главенство в отцовской семье переходило к старшему женатому сыну и его жене, в братской семье – брату по старшинству и его жене. Одряхлевший отец до тех пор, пока сохранял способность здраво мыслить (*находился в уме*), участвовал в разговорах на хозяйственные темы, советовал, но решения принимал сын. Первой помощницей *хозяину* была жена, распоряжавшаяся так называемыми «стряпными» делами, т.е. управляла всем женским коллективом и делами в доме (воспитание детей, уход за скотом, приготовление пищи, уборка и др.), сама принимала участие в труде, обучала дочерей и младших невесток ведению домашних дел. Мудрая хозяйка, стремившаяся сохранить в большой семье добропорядочные отношения, деликатно строила отношения и вводила в хозяйственную жизнь молодых снох, об этом свидетельствует присловье:

«*Дочери говорят, молодке знать велят*», т.е. поучала дочь, а смышлёная невестка должна была принимать информацию к сведению.

Женская работа по дому была трудоёмкой, об этом свидетельствуют присловья: «*Баба около печи за день до десяти километров выходит*»; «*Бабья работа не видна́, а ухво́ит*[710]*/пристанови́т*[711]». Хотя мужчины и иронизировали над женщинами, их домашним трудом, в трагической ситуации – смерти жены – всегда говорили: «*Лучше обгореть, чем овдоветь*: *дом отстроишь, а жену не вернёшь*»; многие проявляли неспособность к самостоятельному ведению хозяйства. К примеру, о сложности женского труда говорится в таком рассказе: «*Один мужик жёнку хухна́л*[712]*, что ленива, а дома порядок всегда был: корову подоит, печь истопит, еду наварит. Па́рево*[713] *всегда слито, дети обуты – сечину́*[714] *по дому делала. А она была боева*[715] *и говорит: "Давай, мужик, поменяемсе работами. Я твою буду делать, а ты мою. Она сено привезла, сметала на поветь, а он никуды не поправилсэ: дом не мытой, дети голодны… И больше никогда не ругалсэ и с бабьей работой не оставалсэ*»[716].

Традиционно женский труд в семье распределяла жена большака по конкретным работам: бывало невестка, преуспевшая в каком-либо деле, например, в приготовлении пищи или прядении, выполняла исключительно эту работу: «*Жонки-ти тоже кажна при своей работы, кажна своё дело знат: одна скотину обрежат, друга со всеми дитешами водится, третья хлебы печет, четверта обед варит*…»[717]. На поздних сроках беременности женщину по возможности оберегали и не ставили на трудоёмкие работы. Тяжелее всего приходилось младшей снохе, на долю которой выпадало больше тяжёлой работы, например, по уходу за скотом, тогда как старшие

[710] Утомить.
[711] То же, что «ухвоить», см. предыдущую сноску.
[712] Хулить.
[713] Настой на сене для скота.
[714] Всё.
[715] Энергичная.
[716] ПМА. Записано от М.А. Дуркиной, 1934 г.р. в Трусово в 2012 г.
[717] *Красовская Ю.Е.* Сказители Печоры. М., 1969. С. 18.

занимались более лёгкими делами. В целом отношение к женщинам в больших патриархальных семьях было суровым, в случаях, когда жена не справлялась с порученным делом, муж мог наказать жену.

Усть-цилемские женщины всегда были при деле, даже когда находились на улице. Ф.М. Истомин пишет: «Странно было бы увидеть в это время (летом – *Т.Д.*) женщину, даже небольшую девочку, идущих по улице с пустыми руками; неизвестно делала ли она что-нибудь дома, но раз она вышла из избы и направилась хотя бы к соседке в избу, в руках ее обязательно окажется вязанье; медленно и с серьезным видом идет тогда усть-цилемка и быстро вяжет чулок, неся под мышкой, иногда в туясе или бураке, огромный клубок шерсти»[718]. Еще в бытность моего детства – в 1970-е гг. – пожилые женщины занимались вязанием, когда ехали в лодках, управляемых тихоходными моторами, или в магазине в ожидании своей очереди / привоза товаров. С укоризной смотрели они в сторону молодежи, не желавшей приобщаться к трудовым традициям.

Пребывание домочадцев в доме было подчинено внутреннему распорядку: старший в семье и женатые мужчины имели право в любое время дня сидеть в красном (*переднем*) углу, за столом или возле него, тогда как местом женщин был кут и место возле печи – здесь не только готовили еду, но и обрабатывали шерсть, пряли, вязали; возле печки подвешивали зыбку и нянчили детей, нередко, одновременно занимались рукоделием; дети располагались на печке, полатях или возле входа; старики во время сна и бодрствования располагались на печке или возле неё, трапезничали в куту. Если мужчина занимался ремеслом, например, плетением корзин или делал заготовку для ложек, посуды, то такие работы проводись также возле печки с тем, чтобы мусор не разносился по избе. А расписыванием ложек, посуды, мебели занимались у окна, в красном углу; здесь же мужчины создавали рукописные сборники. В повседневной жизни кроме приёма пищи, женщины, дети садились за стол в досужее время: когда читали книги, обучались

[718] *Истомин Ф.М.* Предварительный отчет… с. 439.

грамоте или играли в кости (*бара́ньи*). Как и повсеместно, порядок нарушался в праздничные дни, когда снимались социальные и этические запреты, и непродолжительно устанавливалось «перевёрнутое» состояние бытия: например, в обрядах, праздничном застолье главное место в доме – под иконами – предназначалось женщинам, мужчины занимали место в нижней части дома (от матицы к входной двери) или размещались в другой (обычно дальней) комнате.

К трапезе в семье было особое отношение: ели в строго определённое время, перед принятием пищи и после обязательно молились. За обеденным столом размещались взрослые и дети от семи лет; в зависимости от численности семьи, женщины иногда ели отдельно. На лавки садились, обходя стол «посолонь». Еду на стол подавала старшая в семье, иногда ей помогала невестка. За столом отец осенял себя крестным знамением, что служило для остальных знаком к принятию пищи. Несмотря на требование к соблюдению безмолвия за едой, все предстоящие работы на день традиционно обсуждались за ужином или завтраком; здесь же происходило распределение на работу каждого члена семьи. Правом говорить обладали старший в семье и женатые сыновья, прочие члены семьи ели молча. Детей за разговоры за столом наказывали: обычно старший ударял ложкой по лбу. Из-за стола выходили все вместе, дождавшись последнего едока, обычно младшего.

Отдельно за *столешницей* в куту ели старики и младенцы, что объяснялось их физиологическими и социальными особенностями: физической немощью – отходом/ невключённостью в трудовой процесс, а также стремлением стариков к обособлению от остальных. Старики заботились об «ангельских» душах младенцев и ограждали их от преждевременного общения с миром, что объяснялось уязвимостью детей и их беззащитностью[719]. Пока взрослые были заняты трудом, старики пестовали

[719] Младенцев наделяли названиями, которые разделялись на группы: ласкательные, так называемые «рядовые» и бранные; особо обозначали балованных детей, незаконнорожденных. К первой группе относятся: *бажо́но* (божье) *дитя, баско́* (хорошее, пригожее) *моё дитя*; оба они в равной мере относятся к девочкам и мальчикам. Вторую группу составляют названия: *робята,*

младенцев – это была одна из их основных обязанностей: «*Богу не молись, а с ребёнком водись*» – гласит усть-цилемское присловье: *хле́бцей води́ть* букв. ‘воспитывать будущего кормильца’[720]. Воспитать будущего работника, кормильца было делом чрезвычайной важности. Усть-цилемские староверы говорят по этому поводу: что в детстве воспитаешь, на то в старости обопрешься. Младенцы находились под присмотром стариков до пяти-семилетнего возраста, их приобщали к вере: заучивали Исусову молитву, учились совершать крестное знамение, которое с трех лет в обязательном порядке творили перед трапезой и сном. Воспитание детей строилось на основе страха Божьего: «*Будешь обманывать – Бог накажет*», «*Будешь кричать – Бог громом убьет*», «*Бог не Никишка – все видит*» и др. Старухи рассказывали младенцам истории из жизни Исуса Христа и библейские, заучивали некоторые апокрифические сочинения, например, молитву «Сон Богородицы» дети проговаривали перед сном самостоятельно или вместе с бабушкой.

С отрочества - шести-восьми лет, когда дети начинали осознавать свою половую принадлежность о них говорили, как о *при́шлых в ум*[721]*.* Ещё одним важнейшим критерием их перехода в следующую возрастную группу было обновление зубов, что свидетельствовало об обретении ими определённой силы (например, считается, что в семилетнем возрасте ребёнок может стать колдуном). Детей от семи до 12 лет в молитвах называли отроками, и их наставниками становились уже родители. Специальных переходных

ма́лы робята, робе́тишки. Бранные названия: *рукосу́йники* (букв. сующие всюду руки), *худо́й заме́сок* (неудачно сделан, называли в случае непослушания)*, омменёны дети* (подмененные), *ка́рыши* (от производного «кара»: называли неуправляемых детей; в этом случае говорили, что он является карой за грехи родителей)*, выделки, выскребки, бо́говы дети* (раннее значение – незаконнорожденные). Балованных детей называли *хунько́, хуньзюма* (о беспричинноплачущих детях)*, тешо́ня, вытешок*; незаконнорожденных – *чурка*/*чурак.* Ребенка, родившегося в семье последним, называли *поскрёбыш* (Усть-Цильма)*, вычепок* (Цильма). Несмотря на эти терминологические различия, взрослые со всеми детьми этого возраста обращались любовно и нежно, с ласковыми интонациями в голосе.

[720] Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева. Сыктывкар, 2008. С. 194.

[721] Подробнее об этом в кн.: Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2008; *Дронова Т.И.* Представления о «греховности» в традиционном воспитании староверов-беспоповцев Усть-Цильмы // «Уведи меня, дорога»: сборник памяти Т.А. Бернштам. СПб., 2010.С. 130-140.

испытаний для мальчиков, связанных с «развязыванием ума» не выявлено, тогда как на славянском материале распространённым «тестированием» являлось распутывание узла на сохранённой материнской пуповине[722]. Как и повсеместно, визуальными маркёрами перехода детей являлись причёска и костюм, соответственно их половой идентичности.

С отрочества начиналось постепенное вхождение детей в жизнь общины[723]. Важнейшим моментом социальной адаптации детей являлось приобщение их к труду: мальчиков обучали верховой езде на лошади и знакомили с промысловой деятельностью – известны случаи, когда семилетние мальчики уже самостоятельно охотились**:** проверяли капканы на зайцев и рыбачили береговыми способами. Зимой в их обязанности входило содержание в чистоте хозяйственного двора, оказание помощи по уходу за скотом, обеспечение дома водой и дровами: «*дрова да вода – мужская беда*»**.** Девочек обучали и приобщали к работам по хозяйству – доению коров, наведению чистоты в доме, а также рукоделию – прядению и вязанию. Старшие девочки становились няньками в семье или уходили в няньки и в течение нескольких лет «жили в людях». В основном работали за еду. Одна из моих рассказчиц за год заработала на три метра ситца, одну ленту и гребёнку, остальное было высчитано за проживание и еду[724]**.**

Детей растили и воспитывали личными примерами: они всегда были рядом со взрослыми и в делах равнялись на них. Младшие были в подчинении у старших и их взаимоотношения строились на полном послушании. Устьцилёмы говорят: «*мать непослушной дочери молит мужа пьяницу, непослушному сыну – присталу*[725] *лошадь*», присловье скорее служило напоминанием детям об их обязанностях. Взрослые контролировали и

---

[722] *Холодная В.Г.* Отцовское наказание в воспитании мальчика-подростка у восточных славян в конце XIX – начале XX вв. // Мужской сборник. Мужское в традиционном и современном обществе. Вып. 2. М.: Лабиринт, 2004. С. 173.

[723] В этом возрасте детей дифференцируют по полу: девочек называют *дéвушка*, *голýба, бажóна-лáпушка*, *мазохýзница* (вредная); мальчиков – *белéюшко* (белый, чистый, хороший)*, парнúшечка, парничёк*.

[724] ПМА. Записано от М. И. Носовой, 1923 г.р., п. Синегорье в 2003 г.

[725] Обесслиленную.

оценивали работу детей; похвалой служило одобрение такого рода: «*Молодец, будешь добрым хозяином (хозяйкой)*», при этом детей гладили по голове. На ошибки указывали в шутливой форме, но, бывало, и наказывали. Несмотря на то, что отец имел полную власть над домочадцами, чаще он наказывал (*учил*) сыновей, мать – дочерей, обычно за их леность, шалости или озорство. Власть родителей над детьми заканчивалась, когда сыновья становились взрослыми или обзаводились семьями, а девушки выходили замуж.

С отрочества дети уже по всей строгости церковных требований соблюдали посты с последующим исповеданием и отмаливанием епитимии, в поминальные дни в их обязанности входило разнесение милостыни, они же разносили *именины* – пироги по случаю именин: «*Когды ле я небольша ещё была, мамка испекла именины т ёт ки Марфы и я понесла. Пришла, говорю: “Марфа Васильевна, я т ебе именины принесла, мамка послала”. А она и говорит : “А дедина-т о гдейно?” – эт о обиделась, почему я её дединой не назвала. Раньше ведь род ценили и держ али. Эт о нынь по именам от чест вам родников называют . Так вот дет и именины разносили. Дней рож дений и не знали, когда окрест ят , т огда и рож деньё и именины. Меня Парасьей назвали, Парасьям 27 окт ября, а когды я родилась – хт о нынь знат ?*»[726]. По воспоминаниям информантов, разнесение милостыни и *именин* было желанным занятием детей, поскольку в домах всегда ждали таких гостей, к ним проявляли радушие, например, девочкам говорили: «*Марьюшка-душа пришла*», мальчикам – «*Андрей-белеюшко пришёл*», что было приятным для них; детей всегда угощали гостинцами.

Религиозное воспитание строилось и на житейских примерах, тому рассказ К.Ф. Дуркиной: «*Мы верим в Бога и крест правой руки. Когда-т о, сказывали нам ст ары люди, приехали на Цильму каки-т о люди зрелишшэ уст раиват ь и пришёл ст арик посмот рет ь на их: кт о т аки? Сидит и молит ву т ворит , крест ит ься и у арт ист ов ничё получат ься не ст ало. Тогды попросили ст арика уйт и, вино крест им мешал. Так ст ары люди и учили,*

[726] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., д. Чукчино в 2000 г.

говорили: старому обряду верьте дети, молитва – пуля, крест – ружье»[727]. Детей приучали к смирению, в том числе и в восприятии других конфессий. Усть-цилемские староверы полагали, что «другие веры» даны христианину как испытания: «*Дедко говаривал: какие бы веры не были, или законы – ругать нельзя, все от Бога. Все надо перенести, а свою веру хранить»*[728].

Религиозный момент привносился и в воспитательный процесс. Приучая детей к аккуратности, гигиене (перед сном сменить ведро под умывальником, налить в него воду, подтереть пол и др.), им говорили: за поддержание чистоты в доме 40 грехов снимается[729]. Отроков начинали обучать грамоте по Псалтыри, а учителями по традиции становились старики. Попытки открыть в Усть-Цильме школу грамоты во второй половине XIX в. оказались тщетными. С.В. Максимов пишет об этом: «Усть-цилемцы не приняли по той причине, что обещали учить по новым книгам, а не по старым, и опять обратились к своим доморощенным грамотницам бабкам, по обыкновению, престарелым сиротам, вдовам, или засидевшимся до поздней поры девкам»[730].

Приобщенные к трудовым обязанностям и обучающиеся грамоте дети получали право на участие в обрядовой жизни общины и детских посиделках, что являлось знаком их перехода в подростковую группу. Детские сидения проводились по образу молодежных посиделок, но под присмотром старух, отчего эти собрания иронически назывались «старый да малый». Как пишет Т.А. Бернштам, «обрядовые функции этих двух групп сближались на семантическом уровне «чистоты»: они имели отношение к сфере очищения, стимуляции и оберега, т.е. обнаруживали опосредованную связь с обрядами плодоносящего и воспроизводящего свойства»[731]. «Чистому» характеру детских посиделок соответствовало и время проведения: с *пауж на*, т.е. с 4-5

[727] ПМА. Записано от К.Ф. Дуркиной, 1935 г.р. д. Трусово, 2012 г.
[728] ПМА. Записано от М.И. Носовой, 1925 г.р., д. Филиппово, 2012 г.
[729] *Дронова Т.И.* Представления о «греховности» в традиционном воспитании староверов-беспоповцев Усть-Цильмы … с. 130-140.
[730] *Максимов С.В*. Год на Севере… с. 342-343.
[731] *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 171.

до 7-8 часов по полудни. Здесь девочек обучали основам рукоделия, а всех детей – играм, песням, повествовательному фольклору.

В летний период их игры переносились на улицу, уже за пределы хозяйственного двора. Соединяясь в единый сельский детский коллектив, девочки и мальчики в играх подражали деятельности взрослых, играли в ролевые игры. У девочек были популярны игры в «свадьбу», «похороны», которые не воспрещались взрослыми, но вместе с тем их недопускали к участию в переходных обрядах – считалось греховным и требовало искупления грехов. А участие в календарных обрядах – святки – наоборот приветствовалось, здесь дети являли собой светоносную силу, имевшую благотворное воздействие на жизнь всей общины.

С 12 лет дети переходили в группу подростков (*недоро́стки*), в молитвах о здравии или за упокой их уже называли *рабами божиими*. С этого возраста они участвовали в переходных играх, примером мальчишеского испытательного развлечения являлась игра «ножики», смысл которой заключался в следующем: необходимо было в каждой из 10 позиций воткнуть нож в землю. Мальчик, справившийся с заданием с первой попытки или проходивший все позиции, становился кандидатом для перехода в следующую возрастную группу. Традиционно за игрой наблюдали старшие, которые и приглашали испытуемого в свой круг. В этом возрасте мальчики уже наравне со взрослыми выполняли различные виды работ: участвовали в рыбной ловле, и на них уже начислялся пай, служивший критерием их выхода из детского возраста и перехода в следующую возрастную группу. Они копировали манеру поведения взрослых и о них говорили, что начинали *мужичи́ться;* к подросткам относились уже с бо́льшим уважением: взрослые в разговоре обращались к ним по отчеству, добавляя *едрёный мужик растёт*, подчеркивая и стимулируя их физическую зрелость. Как и повсеместно, отношение к девочкам было иным, поскольку они были «временными» в семье, и их замужество предполагало траты, а не скопление семейного богатства. Несмотря на то, что их работа по дому была достаточно

трудоёмкой и тяжелой, *девок* крайне редко поощряли: «*Ждали парня в семье, кормильца. Раньше лес отводили так: пай шёл только на парня, если в семье рождалась девочка, то на неё пая не было. На мужчину в год начисляли по три-четыре дерева и в деревне всегда договаривались мужики, кому надо было чё строить, брали лес взаймы, а потом отдавали. Вот парней пуще и берегли*»[732]. Критерием перехода девочек в следующую возрастную группу было их физиологическое созревание и знание песенно-игрового репертуара. Процесс включения подростков в обрядовую жизнь общины будет подробно рассмотрен в пятой главе.

В летний период все трудоспособные представители семьи занимались земледельческими и сенокосными работами, рыбным промыслом. На сенокосе дети трудились практически наравне со взрослыми и в отдельных случаях – например, когда занимались стогованием сена – их трудовой день длился не менее 10 часов. Для детей это была запредельная нагрузка, информанты сообщают, что в период затяжной солнечной погоды юные труженики сильно уставали, и чтобы отдохнуть в шутливой форме приговаривали: «*хошь бы рячнуло, да хош бы дожнуло*», поскольку только в дождливую погоду удавалось немного передохнуть. И хотя дети без капризов справлялись с непомерными нагрузками, бывало, иные, устав от работы, спрашивали взрослых, намекая на завершение работы: «*Сколько время*?» и получали шутливый ответ «*Три беремя*[733] *да охапка сена. Роб*[734] *дальше*».

Несмотря на разделение на мужские и женские работы, труд строился на исключительной взаимопомощи. Женщины в случае необходимости наравне с мужчинами занимались стогованием сена, рыбачили, но женскую работу по дому выполняли всегда сами.

В народной культуре благополучная жизнь мужчины и женщины не мыслится вне их единства, а их взаимоотношения во всей полноте раскрываются в культурологической оппозиции мужской / женский,

[732] ПМА. Записано от И.А. Бабикова, 1940 г.р., в д. Чукчино в 2002 г.
[733] Вязанка сена.
[734] Работай.

характеризующей «все сферы человеческой и природной жизни, а также мифологические, религиозные, этические и обыденные представления, противопоставляющем мужское и женское начало в категориях пола, грамматического рода, символики и обрядовых функций»[735]. Исследователи XIX в. отмечали, что в судьбах старообрядчества, сохранении староцерковной и старорусской культуры значительная роль принадлежит женщине (прил. 3: 20, 21). С.И. Смирнов, писал: «Женщина Древней Руси во все века неизменно была проникнута господствовавшим настроением религиозного консерватизма: сначала она охраняла старорусскую веру, когда на смену её пришла новая греческая, а после – "старый" русский обряд, когда на его место вводили греческие же "новшества"»[736].

В усть-цилемских деревнях мудрые жены в семье всегда очень высоко ценились, по этому поводу и ныне говорят: «*Дом ведётся бабой*», «*Житье живётся бабой*»; «*Добрая жена на земле и на небесах спасёт*», т.е. толковая жена наставит работящего мужа на надежную семейную жизнь, а после его смерти отмолит грехи. Повсеместно считается, что благополучная атмосфера в семье зависит от женщины, её деловитости, покладистости, умения разрешать конфликтные ситуации. В паремиях отражены различные житейские семейные стороны жизни, такие как взаимопонимание супругов – «*Жили не блажи́ли*»; «*Живут в одно слово падают*»; «*Живут в одном тели*», и несовпадение в делах и мнениях – «*Живут как сак да молоха*[737]», «*Живут как непарны катанцы*[738]». Хвалебные слова односельчан были адресованы женщине в случае семейного благополучия, в иной ситуации – виновницей чаще также называли жену и приводили присловье: «*Муж пьёт – один угол горит, жена пьёт – все четыре горят*». О смиренной, покорной, молчаливой

[735] *Валенцова М.М.* Мужской / женский в кругу бинарных противопоставлений: связи, ситуативность, оценка // Мужской сборник. Вып. 2… С. 89.
[736] *Смирнов С.И.* «Бабы богомерзкие» // «А се грехи злые, смертные…». Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX – начала XX века. Кн. 2. М., 2004. С. 296.
[737] Сак и молоха – два различных положения *бараньи* 'коленный сустав барана, используемый для игры в кости'.
[738] Валенки.

жене церковные учителя писали: «Добра жена и покорлива венец мужу своему есть»[739]. В семейных *книжницах* имелись Цветники, выписки из них религиозно-нравственной направленности с поучениями для женщин. Чтение и применение правил в жизни, безусловно, выводило женщин на более высокий уровень духовного развития. Большой популярностью у усть-цилемских читателей пользовались назидательные новеллы из «Великого Зерцала», поучения из «Пчелы» и других сборников, переписываемых местными книжниками[740]. В семьях и ныне хранятся тетради с выписками «Слов» из сборников, такие как: «Поучение к женам, да будут молчаливы», «О добрых женах от притчей чтение» (из Цветной Триоди), «Слово Иоанна Златоуста о злых женах» и др. Церковные правила и *писания* призывали женщин к смирению, покорности, молчанию; «Слова» поучений зачитывали в семьях, особенно где росли девочки. В прошлом девушки с малолетства усваивали своё положение известного бесправия, беспрекословного подчинения и покорности отцу, а затем свёкру и мужу. Об этом свидетельствуют и формы брака, когда мнение девушки на супружество не спрашивалось (подробнее в гл. 4). Усть-цилемские невесты говорили о замужестве: «*Не камешек на берегу, не выберешь*». Матери так поучали дочерей: «*Уши выше головы не бывают*» (о послушании); «*Замужница не заречница и не запечница*»; «*Замужье не заречье и не запечье: из заречья переедешь, из-за печки выйдешь, а от мужа не уйдешь / не откажешься*»[741]. Наставления невесте звучали и в плачах-заручениях:

У г о ж д а т ь надо да свёкру батюшке,

У г о ж д а т ь надо да свекрови матушке.

П р и г о в а р и в а т ь надо деверьюшкам.

У н и ж а т ь с я надо золовушкам[742].

---

[739] Книга о злонравных женах или беседы отца с сыном, избранная из разных писаний богомудрых отцов и мудрых философов. XVII в.

[740] *Волкова Т.Ф.* Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян. Печорские редакции средневековых повестей. Сыктывкар, 2005. С. 200.

[741] Фольклор Усть-Цильмы: пословицы, поговорки, присловья. Сыктывкар, 2008. С. 142.

[742] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 13-14.

Но, несмотря на призывы к беспрекословной покорности, известны случаи, когда жёны-устьцилёмки прибегали к решительным действиям. Вероятно, их известная независимость и активность обуславливалась и самой жизнью. В малой семье, когда муж длительно находился на промыслах, занимался извозом, жене приходилось самостоятельно вести хозяйство и принимать решения, поэтому говорить о сугубой робости усть-цилемских девушек и женщин не приходится. Например, когда муж злоупотреблял спиртным, что бывало крайне редко, и не выполнял семейно-хозяйственные обязанности, жена могла обратиться в общину с просьбой о переизбрании его с «должности» старшего в семье и даже снятия его с довольствия. К примеру, о находчивости и известной смелости женщин на Цильме был записан такой анекдот: «*Подымающцэ мужик со своей бабой по Цыльмы в лодке. Толкающце шестами, мелко: мужик с носу, жёнка с кормы. Мужик и говорит: "Како ле жена худо толкаисе, не ходко подымаемсе". – "Худо не худо пихаюсь, а от тебя не оставаюсь". Плывут дальше. Мужик говорит: "Ну-ко перейди внос, я с кормы буду пихацце". Плывут, мужик опеть к жёнки: "Худа ты помошнича. Тихо идём". – "Худа не худа, в впереди тебя еду". Мужик боле и замолчал, жёнка ему не поддалась*»[743]. По образу матерей решительными вырастали и дочери. Известно, что практиковались такие браки, когда осознанно в пару соединяли ведомого парня и активную целеустремлённую девушку, которая и становилась полноправной хозяйкой в малой семье. Такие случаи не единичны и в рассказах подобные семьи характеризуются удачными. Взору Н.Е. Ончукова положение усть-цилемской женщины в семье виделось весьма вольготным, исследователь восторженно пишет, сравнивая женскую долю устьцилёмки и коми-ижемки: «Как принижена и как забита еще женщина на всей Ижме. Не такое положение в Усть-Цильме. Здесь женщина совершенно свободна, она совершенно равноправный член семьи, больше того положение женщин у усть-цилёмов прочно, можно сказать высоко… Усть-цилемка, выходя замуж, хорошо знает, что воля у ней будет, а

[743] ПМА. Записано от В.Н. Евсюгина, 1962 г.р., м/р д. Нонбург, в с. Трусово в 2010 г.

о неволе она и не слыхала… Входя в дом мужа, молодка становится не только рабочей силой, бесправной и безмолвной как на Ижме, а настоящей и полной хозяйкой, самостоятельно и безотчетно распоряжающейся всем добром – муж только зарабатывай»[744]. Таким образом, говорить об абсолютной робости и нерешительности женщин не представляется верным, в большинстве семей жена имела влияние на мужа, даже в тех случаях, когда свекровь прилагала немалые усилия к уничижению невестки, всячески стремилась унизить её в глазах мужа. По этому поводу на Печоре, как и повсеместно, говорили: «*Ночная кукушка дневную перекукует*», «*Ночь – спасительница и смирительница*», т.е. здоровая сексуальная жизнь всегда ценилась мужчиной, и он неизменно оставался на стороне жены, но в патриархальной семье не всегда мог открыто стать на её защиту.

При всей своей деловитости жена оставалась в подчинении у мужа, являлась ему опорой, проявляла послушание и не имела права его осуждать: «*Самый большой грех той жене, которая мужа не в чести́ держит*»[745]. По рассказам, обиженный, униженный муж мог наказать свою жену, случалось, что наводил на неё порчу: «*Одна баба мужа своего не в чести держала. Кормила мужа из коробочки, он терпел, терпел и говорит: "Из коробочки меня кормишь и сама будешь как коробочка". Она пошла во хлев, увидела лягушку, бат заклелась да выбросила ей и заболела. Болезнь в ей вошла*»[746].

Как и повсюду, в патриархальных семьях исследователи отмечают наряду с благосклонным деспотичное отношение к женщине, в том числе и в староверских семьях, где *большак* или муж мог унизить и жену и особенно невесток, которым было сложно вживаться в новую семью. Е.А. Ляцкий, описывая жизнь устьцилёмов, большое внимание уделил положению женщины в семье, удивляясь косности взаимоотношений некоторых супругов, раболепию и смирению жен: «Выходя замуж, девушка сознательно идёт на побои, всякого рода унижения и оскорбления; трезвый и пьяный муж будет

[744] *Ончуков Е.* О расколе на Низовой Печоре. СПб., 1901. с. 12-13.
[745] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., д. Чукчино в 2000 г.
[746] ПМА. Записано от Ф.Ф. Ермолиной, 1927 г.р. в с. Трусово в 2001 г.

бить её “смертным боем” – первым, что попадётся ему под руку: ремень, так ремнём, оглобля, так оглоблей. Закон и обычное право стоят на стороне мужа, и тесть первый станет “учить” свою дочь, если та вздумает перечить ему и жаловаться по соседям. <…> До чего сами женщины свыклись с таким положением, видно из следующего дела, разбиравшегося в местном мировом суде. Молодая женщина насильно выданная замуж за очень пожилого и пожившего человека, обратилась в суд с просьбой защитить её от истязаний, которым подвергает её муж. Она было убежала к своему отцу, но тот в свою очередь “поучив” её, отвёл назад к мужу. Врачебная экспертиза установила факт нанесения тяжких побоев, и на основании этого ей был выдан отдельный вид на жительство. Тогда обозлившийся муж стал требовать у родителей жены возвращения “запроса”, т.е. денег, уплаченных за невесту на свадьбе в виде выкупа. Те отказались – под предлогом, что со своей стороны сделали все, чтобы заставить свою дочь жить у мужа, при чём упорно отказывались принять молодую женщину к себе в дом. <…> Общественное мнение оказалось всецело на стороне мужа. “Чё фордыбачить, – говорили бабы, – чего прикидывается!.. чего бежать оттого, что он её бил? Какой мужик свою бабу не толкнёт?! Тут дело другое: не любит, вишь ты, она мужа, оттого и бежит; кабы любила, нешто бы не снесла?”»[747].

Бывало, что наносимые обиды были беспочвенными, сыновья присоединялись к отцу и не являлись защитниками жён. При этом, недобропорядочные мужчины в своем кругу цинично подмечали: «*Колочена бочка дольше живёт*». Но чаще муж вставал на сторону жены, утешал её, хотя, не всегда мог её защитить, поскольку принцип старшинства в доме соблюдался неукоснительно. В критической ситуации, когда жизнь молодых становилась невыносимой, они выходили из состава большой семьи и даже выезжали из деревни, и образовывали новый выселок (*заживались на́ново*). О трудностях проживания в большой семье свидетельствуют многочисленные рассказы информантов, тексты частушек:

[747] *Ляцкий Е. А.* Поездка на Печору … С. 717-718.

Милый замуж подговариват,
Семеюшки боюсь.
Ты не бойся, глупенька,
Женюсь, так отделюсь[748].

Гармоничная жизнь традиционной семьи строилась на тендеме муж – грамотный, добропорядочный, сильный целеустремлённый человек, являвшийся защитником семьи, жена – тихая, спокойная молитвенница, покорная спутница жизни, по этому поводу говорили: «*Муж – гроза, жена – госпожа*». Нарушение гармонии вело к разладу в семье и божественный образ мужа и жены как «одной плоти» разрушался.

В усть-цилемской культуре наряду с высоким почитанием женщины укоренялись и противоположные взгляды о ней, и причины тому были разные. Женщин сравнивали с «бездумными» животными: «*Бабы да овцы – пусты головы*», «*у бабы волос долог, а ум короток*». К какой-то мере этот образ сформировался благодаря мировоззрению женщин, сохранявших и культивировавших языческие представления и верования[749]. Считалось, что женщины были более суеверными, и, несмотря на призывы наставников к отказу от волхований, за которые приходилось отмаливать епитимии, они практиковали «волшебную мудрость», главным образом, направленную на сохранение семьи: «присушивали» мужей или отгоняли разлучниц; *бросали остудну* между влюблёнными, изготавливали зелье на всякую потребу и др. За это мужчины их называли *бесовы бабы*, полагая, что волхвующие женщины прельщены бесом: «*бабы – зло, но без них никуда*».

«Злыми жёнами» в церковных поучениях называли как грубых женщин, так и «ставших в своих семьях независимыми домохозяйками, с признанным главенством и авторитетом»[750]. В какой-то степени укоренению

[748] Усть-Цилемские частушки. Сыктывкар, 2004. С. 14.
[749] См. об этом: *Смирнов С.И.* «Бабы богомерзкие»… с. 265-296.
[750] *Александров В.А.* Семейно-имущественные отношения (XII-начало XX в.) // Русские: народная культура (история и современность). Т. 3. Семейный быт / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2000. С. 44;

таких представлений способствовала и средневековая литература, где женщина показана уничижительно[751]. И.Е. Забелин пишет: «“Писаное” слово всегда внушало глубокое уважение к истинам, которые оно предлагало. Масса читала, слушала эти мудрые апофегмы, усваивала их своим понятиям, созидала по ним свои убеждения»[752]. Безусловно, в жизни имели место и случаи, связанные с грубостью и жестокосердием женщин: «*Чёрт с бабой спорил, да не выспорил*», «*Бабы – исчадье ада*». Информанты, повествуя об этом, ссылались на «сказания из божьих книг», где порицались «злые жёны», сравниваемые с дикими животными: «Злые жены льва злее, лютее змей ползающих. Лучше жить со зверем или змеей в пустыни, чем со злой женой»[753]. Таким женам предрекалось суровое наказание в загробной жизни – «гореть огнём». В народе говорили: злая жена даётся мужчине за грехи. В народной среде бытовали рассказы о злых жёнах, которые сочинялись по подобию известных церковных новелл или представляли упрощённую форму народного понимания этих текстов:

1. «Притча о злой жене». «*Жила жена с мужем и всё своего мужа ругала: вшивик, вшивик и на всяки-ти икорки его приставляла. Надоело ему слушать брань на себя и думат: проучу жонку. Бросил её в воду, топит, ждёт шшо жена станет прошшэньё у его просить, а у ей уш одна рука на воздух**у**-ту осталась, а она никак, всё на своем стоит, противицце. Дэк напоследок говорить уш не могла, а тольки перстом грозит ему. Не зря говорили: злу бабу учить, да камень точить одинаково*»[754]. Данный текст сходен с одной из новелл

Пушкарёва Н.Л. Женщина в русской семье (X – XX века) // Русские (серия «Народы и культуры»). М.: Наука, 1997. С. 457.

[751] Книга о злонравных женах.

[752] *Забелин И.Е.* Женщина по понятиям старинных книжников // «А се грехи злые, смертные…». Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX – начала XX века. Кн. 2. М., 2004. С. 263.

[753] Слово Иоанна Златоуста о злых женах» из тетради А.М. Бабиковой.

[754] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р., д. Чукчино в 2000 г.

«Великого Зерцала» «Жестокосердие или непокорство: несть гнева паче женского…», возможно послужившей основой к его созданию[755].

2. «О злой и ленивой жене». «*Мужик работает, работает, придёт домой, а дома еда не наготовлена, не убрано, не вымыто, парева не слиты. Как-то решила жена легчи под образа, думат: притворюсь мёртвой, будет ле меня мужик жалеть. А муж приезжат и говорит: "Слава Богу жена-ведьма померла". Она приоткрыла один глаз и смотрит на его. Мужик взял топор и отрубил ей голову, приговариват: "Не люблю, когда на мня мертвецы подглядывают"*». При этом рассказчица добавила: «*Беда греховно дело мужика гневить. Если мужик в гневи жену рячнет, да та умрёт, – грех на жены*»[756].

В сельском обществе всегда осуждалась грубость женщины. По рассказам устьцилёмов, таких было немного; их характеризовали как *зубатые,* называли *скалозубками*. В народной памяти сохранялись рассказы, как о порядочных людях, так и о непристойных, которые рассказывали в назидание молодым. Например, в с. Нерице по сей день бытует эпитет *исачиха*, который применяют к недружелюбным женщинам, способным сквернословить: *Когда-то давно, ещё в XIX в. в Нерице исачиха жила – это значит жена Исака. Говорят, злющая на язык была, всех в деревне доставла и сейчас, если женщина недобрая, её исачихой называют. Иш кака памятна жёнка была. Одна за всю историю села»*[757]. В такой ситуации осуждающе говорят: «*Жёнка ругача – мужу позор*», «*Речна жена да зубная болезнь – одинаково*», «*Злую жену учить да камень точить – одинаково*». Грубость женщин высмеивается и в усть-цилемских анекдотах: «*Приходит бабёнка-*

[755] «Муж с женою единою иде чрез ниву, рече: изрядно зело есть сия земля покошена. Жена же противным образом рече: несть се покошена, но пострижена, сопротивляющуся мужу много. Егда же муж глаголаше яко покошена, а жена глаголаша пострижена. Муж же на гнев подвигшися, верже ю в воду. Егда же в воде вящее не можаше глаголати, протяже руку от воды, творящее знамение перстами наподобие ножниц, являющи яко бысть пострижена и сопротивляющися даже до смерти» // Великое Зерцало.

[756] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р., в д. Чукчино, в 2002 г.

[757] ПМА. Записано от А.Ф. Бабикова, 1962 г.р., м/р д. Ильинка, в с. Нерица в 2010 г.

верхоконка из нижнего конца и говорит: "Вот беда каки в нижном конце бабы ругачи. Адва[758] *одна от семерых отбилась"*»[759]. Бывало и мужчины сглаживали семейные ссоры, иронично приговаривая: «*Не ворчи, ночью всё равно в одно корыцце сложимсе*».

Благосклонное расположение свекра и свекрови к снохе зависело от деловых качеств женщины, её трудовых навыков, мастерства, состава приданого и покладистости характера. Немаловажное значение имело рождение сыновей – продолжателей родов. В большой семье невестка была чаще бесправной. На все свои действия в доме она должна была иметь разрешение батюшки или матушки, что отражено в усть-цилемском присловье: «*По уму живёт, по ветру бегает*». Дочь-невесту мать поучала: «*На сердце ледок, на языке-то медок*», т.е. замужней женщине не следовало выставлять свои беды напоказ. В некоторых семьях невестка не имела права даже участвовать в выборе имени своим детям, за неё решала свекровь, как, например, в следующем рассказе: «*Ранешно житьё с нонешным не сравнить. Ране свекровы боелись лишно сказать, слушались. Я сына родила в Иван день и хотела его не Иваном назвать, друго имя дать. Когды-ле чула, шшо в день святого родишь и тем же именем нельзя называть, а то человек будет или злым, или бесшасным. А свекрова назвала Иваном и всё, мне и слова нельзя было сказать*»[760].

Бывало невестку из бедной семьи, без приданого высоко ценили за её трудолюбие и рождение сыновей. О таких говорили: «*Не та молодка, которая приданое принесёт, а та молодка, которая благоданное (богоданное) наживёт*»; «*Не та счастливая, которая от отца да матери несёт, а та счастливая, которая сама наживает*»[761]. Покорную *молодку* характеризовали *ладистой*, непокорную называли *егабиха*.

---

[758] Еле-еле.
[759] ПМА. Записано от И.В. Кутеповой, 1964 г.р., в с. Усть-Цильма в 1991 г.
[760] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р., д. Чукчино в 2000 г.
[761] Фольклор Усть-Цильмы: пословицы, поговорки, присловья /Сост. Т.И. Дронова. Сыктывкар, 2008. с. 140.

Жаловаться молодой жене в сельской округе было также не принято, в деревне о её взаимоотношениях со свекровью становилось известно из уст последней. О недружелюбной «богоданной матушке» сложены различные присловья, например, её ворчливость сравнивалась с коровьим мычанием: «*Корова не свекрова, помычит да замолчит, а свекрова никогда*»; за прядением иронизировали: «*Куделю допредáть, да свекровыну смерть дожидать*» (одинаково долго). На похоронах свекрови невестка по традиции в *плаксах* выплакивала всё своё горе, причинённое ей в семье мужа. Похоронный плач рассматривался частью погребального обряда и являлся важнейшей формой выражения отношения к усопшему, даже в тех случаях, когда в *плаксах* высказывались обиды. В плаче это было допустимо, тогда как в разговоре следовало говорить о покойном только хорошее; здесь же выплакивались все огорчения, как, например, в этом тексте:

Ты б о г о д а н н а да с в е к р о в а м а т у ш к а (разрядка моя – *Т.Д.*),
Т ы н е с о з н а т е л ь н а, н е у в а ж и т е л ь н а,
Н е у в а ж и т е л ь н а и н е о б х о д и т е л ь н а,
Я н е м и л а тебе да н е л ю б а тебе,
Я белым телом себе и делом-работанькой
Никак я не могла тебе унаровить, горе,
У большой семьи да нерассудноей,
Во скудн**о**м житьи да малоск**у**дноем,
Я не нужна-важна тебе, не надобна,
Во добре житьи да я жить н**е**годна,
На работаньку да неудобная.
Не пристават моя дело-работанька,
Б о г о д а н н а с в е к р о в а м а т у ш к а,
Богоданная моя да мила Павловна.
Только я нужна-важна да так мил**о**й ладе,
Мил**о**й ладе, да думе крепкоей.
За милу лад**у** я походилася,

Походилася да я влюбилася

О своего-то да ладу милую,

О своего-то да думу крепкую.

Уж т ы ж у р и, б р а н и хошь день и ночь меня,

Р а с п а р я й хошь да с ладой милоей,

Р а з л у ч а й хошь детей сердешныих,

Не распарить тебе да с ладой милоей,

Не разлучить да с думой крепкоей,

Твоё-то да чадо милое,

Твое-то ли дитя мне по круту плечу,

Он по крови да по горячей,

Он по совести да по сусветноей,

Он мне п**о** уму да и по р**а**зуму,

По сердцу да по ретивому,

Я на его сердце да положила,

Им сердце да я уд**о**брила.

Не того ли я, свекрова матушка,

Хошь т ы ш у м л и в а я, хошь т ы г р о м л и в а я,

Т ы з у б а с т а я, да т ы р у г а т л и в а,

Т ы р у г а т л и в а да в е ч к о т л и в а я.

Я не гляжу на тебя, бедна злосчастная,

Я перенесу, бедна да горе злыденна,

Я для лады да всё для милоей,

Я для думы да всё для крепкоей,

Я в с ё с т е р п л ю да, горе, в с ё с м о л ч у,

От тебя, моя свекрова матушка.

Н е в е з л а с т о л ь к о да лошадь добрая,

Н е с н е с л а с т о л ь к о да мать-быстра река,

С к о л ь к о я т е р п л ю да с к о л ь к о я н е с у,

Тебе спасибо ли, свекрова матушка,

Тебе большо спасибо да с благодарностью,
Т ы з а что меня, бедну, ж у р и ш ь-б р а н и ш ь,
Ты во всяку да пору-времечко.
Только в ту пору да не бранишь меня,
Когда накатится на тя да крепкий тёплый сон,
Только о ту пору да я спокойная,
О ту пору да не бранёная[762].

Не меньше оскорблений невестке наносила золовка – сестра мужа, которая стремилась выглядеть достойнее её, при том, что порой уступала в деловых качествах. Положение золовок резко менялось, если они оставались в «старых девах», несмотря на то, что в старообрядческой культуре девство ставилось выше брака. Их беззащитность не вызывала сочувствия, а обрекала на скорбное существование: насмешки и унижения, наносимые женами братьев, односельчанами были нередким явлением. Их общественный статус возрастал лишь в том случае, когда они становились грамотными в делах веры: «*Старые девы, те уж грамотой занимались, а мужики те пока при родителях жили, а потом так – бобылями. У нас в роду тётка Катя была. Прихрамывала на ногу дек и замуж не вышла. Зато уж грамоту знала. Псалтырь читала, детей крестила, ей уважали*»[763]. В прошлом таких стариц называли *христовы невесты*[764]. Е. Ончуковым на Печоре был записан текст о взаимоотношениях невесток с золовками, наполненный иронией:

Ай во славном во городе во Кашине,
Да было побоище престрашное:
Как дрались невестушки с золовками,
Как большимя боями всё мутовками,
Зарежали горшки да ёни пушками,

[762] Русская народно-бытовая лирика. Причитания Севера в записях В.Г. Базанова и А.П. Разумовой. М.; Л., 1962. С. 104-105.
[763] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р., д. Чукчино в 2000 г.
[764] *Ляцкий Е. А.* Поездка на Печору (из путевых заметок) // ВЕ. Кн. 12. СПб., 1904. С.724.

Да стреляли из-за каменной стены, из жернова…[765].

Подобные побасенки, присказки и ныне информанты сопровождают комментарием «*на веках бывало всякое*», иллюстрируя личным житейским случаем. О том, что невестки объединялись, и могли постоять за себя говорится, к примеру, в таком присловье: «*Взяли молодки верётна, берегите деверья*[766] *глазья*». В настоящее время некоторые житейские ситуации, связанные с внутренними взаимоотношениями в семье составляют юмор в мужском разговоре, например, когда предполагается проживание в одном доме двух братьев с семьями. При возведении такого дома, информант заметил строителям: «*На стены между избами* (половинами дома – *Т.Д.*) *не жалейте бревен. Нынче молодки с долгими ногтями живут. Тонки стены прокопают и глаза друг дружке вычепают*»[767]. В этом ироничном замечании, безусловно, отражена некогда существовавшая проблема непростых взаимоотношений и между невестками, хотя в староверских семьях такие случаи жизни были редкими исключениями.

По рассказам женщин, мужчины относились терпимо к женам братьев и не выражали явного недовольства. В этом случае говорили словами общеизвестной частушки: «*Лучше деверя четыре, чем одна золовушка*». О недружелюбных, придирчивых родственниках мужа в усть-цилемских селениях оскорбительно говорили: «*Мужья родня в жопе хвоя*». Благополучнее жизнь молодой пары, особенно жены, складывалась в малой семье, где муж проявлял самостоятельность и мог защитить жену от нападок родителей и сельчан, говорили: «*Если муж жену похвалит, всему миру не захулить*».

Даже в самых неутешительных случаях женщина не имела права уйти от мужа и вернуться в дом родителей. Основанием тому были церковные регламентации, следовать которым призывали наставники. В решениях

[765] *Ончуков Е.* Былинная поэзия на Печоре. СПб., 1903. С.59.
[766] Братья мужа.
[767] ПМА. Записано от Ф.Н. Шишелова, 1926 г.р. в 1980 г. в д. Чукчино.

Первого Всероссийского Собора христиан-поморцев (1909 год), приемлющих брак, говорится: развод допускается только в случаях, предусмотренных церковным законом, изложенным в книге Синтагма – «если жена посягнёт на жизнь мужа или, если муж будет иметь злой умысел против государства».[768] На практике исключения составляли ситуации, связанные с чародейной практикой: «*У каких ле свадьба была и пришли смотреть. А пришли-то знаюшшы и их не посадили за стол. Они на́зло сделали: молоды прожили восемь месяцев, а меж има так ничё и не было. Потом родители мужа стали говорить, чё ле делать надо, недобро дело происходит. Потом девку забрали назад. Ране ведь люди всяки были, делали худо некоторы. А так разводиться запрещалось*»[769]. В других случаях семья сохранялась, жена вынуждена была принимать условия жизни, хотя и в исключительных случаях, терпеть унижения родни до конца своих дней. Даже в тех случаях, когда муж изменял жене, крестьянский мир обвинял женщину, а о разводе не могло быть и речи. И, наоборот: по общинному правилу муж мог оставить жену в случае её неверности или бездетности. Если бездетные браки, а таких были единицы, распадались, то мужчина чаще вступал в повторный брак с девицей, женщина – с вдовцом, имевшим детей; говорили: *уходила на детей* и воспитывала детей мужа.

Количество разводов возросло со второй половины XX в., когда был нарушен традиционный семейный уклад, женщин вовлекли в общественное производство, где они вынуждены были трудиться наравне с мужчинами. Начиная с 1930-х гг., многие девушки уже утрачивали былую кротость, обретали бо́льшую решительность, например, могли даже сбежать на следующий день свадьбы от навязанного нелюбимого мужа: «*Я от жениха сбежала. А меня замуж выдали тоже за парня, от которого невеста убежала. Мужа-то Тимофеем звали, ну и за его сосватали девку, Ирину. А она дружила с одним парнем – Васей милиционером. Ну и свадьбу справили,*

[768] Деяния Третьего Всероссийского Собора Древлеправославной Поморской Церкви. СПб., 2008. С. 179. Ссылка: Матфей Властарь, кн. Синтагма буква Г. Гл. 13. С. 122-123.
[769] ПМА. Записано от М.А. Дуркиной, 1934 г.р. в Трусово в 2012 г.

Ирину замуж выдали, а потом на другой день парень Вася забегал, шшо я хотел на Ирины жениться, Ирина-та от Тимофея и сбежала, девки ей помогли. Хош она и ночь уж ночевала, но уговорила мужа не трогать ей. Если девка не спала с мужиком, дэк и могла отойти. А я с девками пошла свадьбу ихну смотреть, олабыши ране всё делали. Мы пришли, двери заложены, Иван Сергеевич – отец жениха ходит ругаецце, его утешают: нову девку твоему сыну найдём и стали меня сватать за Тимофея. Нас тут и женили. Так вот и получилось: Ирина от моёго Тимофея убежала, я от Ивана Зотеевича убежала. Иван Зотеевич роду худого был, бат бы доброго, то и бы согласилась»[770].

В традиционной семье женщины большое внимание уделяли духовной стороне жизни: воспитывали детей в вере, обучая их правилам благочестия; старшая в доме вела синодик и отслеживала дни памяти предков, совершала поминовения, распределяла милостыню, которую чаще разносили дети. В старческом возрасте женщины по местам поселений объединялись и коллективно совершали требы по усопшим в частных домах. Овладение церковной грамотой и духовное служение были итогом спасительного земного пути, выводившие людей на особый уровень чистоты, рассматриваемый верующими людьми как этап подготовки к переходу из временной земной жизни в жизнь вечную.

Другой не менее значительной частью жизни замужней женщины являлось транслирование обрядово-песенной культуры. Только замужняя женщина, имеющая детей, становилась наставницей и активной участницей в семейных и календарных обрядах, как исполнившая своё природное предназначение, и в силу этого способная благотворно влиять на исход обрядов. Старухи-няньки являлись основными носителями и хранителями этнических знаний; становились наставницами, знакомившими детей с песнями, сказками, правилами обрядового поведения[771]. Т.В. Цивьян пишет

[770] ПМА. Записано от А.М. Булыгиной, 1929 г.р. в с. Усть-Цильма в 2012 г.
[771] *Дронова Т.И.* Представления о «греховности» в традиционном воспитании староверов-беспоповцев Усть-Цильмы … С. 130-140.

об этом: «Учитывая эту тенденцию, можно сделать допущение, что преимущественное внимание к сфере женского, обращённой в о в н у т р ь (разрядка в тексте – *Т.Д.*) , в пространство с в о е г о, скрупулёзная её детализация есть вообще характерная черта кодифицированного поведения в архитепической модели мира, где сфера м у ж с к о г о, обращённая в о в н е, в пространство ч у ж о г о (охота, война, отчасти земледелие и скотоводство)»[772].

Детальное рассмотрение взаимоотношений членов семьи позволяет сделать вывод, что статусы ее представителей были четко определены этническим обычаем, закреплявшим нормы обычного права, повседневного поведения и общения. При сохранявшейся до середины 1950-х гг. патриархальности семей доминирование мужчины в семье нельзя назвать абсолютным, поскольку домашними делами, воспитанием детей управляла исключительно женщина, в дела которой он не вмешивался, но сохранялось традиционное почитание его как главы семейства. Показательно, что в похоронных плачах женатый мужчина обозначен лексемами «стена каменная», «гора высокая»; «лада милое»; «дума крепкая» – наименования отражают представления о роли и значении мужа как защитника семейства, обеспечивавшего хозяйственную жизнь, внутреннее устройство; заботливого семьянина, принимавшего исключительно важные решения. Положение женщины в семье характеризуется дуалистичностью: с одной стороны, знание семейной экономики и способность с выгодой управлять ею в долгие периоды отлучек мужа, самостоятельность в управлении женским коллективом придавали большухе немалую самостоятельность и независимость (в том числе и женам из малых семей). С другой стороны, до середины XX в. сохранялся деспотизм по отношению к женщине: несмотря на трудолюбие и высокий общественный статус некоторые мужья проявляли недружелюбное отношение к женам, которое они были вынуждены смиренно

[772] *Цивьян Т.В.* Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. Л., 1983. С. 157-158.

терпеть, чему способствовали не только этнические стереотипы, но и того требовало конфессиональное поведение.

Выключение стариков из активного трудового ритма не умаляло их значения, они подлежали почитанию. Важнейшей обязанностью старух было пестование младенцев и ведение дел духовного порядка, старики занимались починкой инвентаря. В целом большая семья представляла собой экономически независимый коллектив, в котором трудовые роли были четко распределены.

Супружеские отношения

В русском традиционном обществе соитие мужчины и женщины вне брака запрещалось Церковью и считалось исключительно блудом. В староверии данное обстоятельство было особо обсуждаемой проблемой, поскольку с утратой священства духовные старцы называли наступившие времена «последними» и призывали христиан к аскетизму. Но и в браке половые отношения характеризовались двойственностью: с одной стороны, коитус рассматривался житейской необходимостью для продолжения рода и в прошлом наделялся генеративной символикой и совершался для обеспечения удачи, плодородия[773]; с другой, – с позиции христианской морали, считался «греховной похотью», «нечистым делом». «Нечистая» семантика приписывалась смерти, наступившей при соитии, признававшаяся самой греховной и, называвшаяся *смертишша*: «*Семьдесят семь смертей и смертишша*» – говорится в усть-цилемском присловье. О таких усопших сообщали: «*помер* (*померла*) *в погани*» и по ним запрещались индивидуальные поминовения[774].

В усть-цилемской лексике гениталии мужчины и женщины имели обобщённое название *грешно́* / *срамно́ место.* Эвфемизмы отражающие мужские и женские органы имеют различную природу: *уда* ‘penis’,

[773] Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 623-625.
[774] *Дронова Т.И.* 1. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы... с. 150-161; 2. «*Слово о забывших грешных*»: к вопросу о поминовении в усть-цилемской культурной традиции // Известия КНЦ. 2012. № 3. С. 90-94.

старославянский термин, использующийся в том же значении; *пень осиновый*[775] букв. ‘крепкий, ядрёный’ – иронизировали над похотливыми мужчинами; *шишка;* об импотенте говорили: *пустое огузье. Пирожок, оборона, марфа/манька* – номинации женского полового органа; мужчины иронизировали над женщинами: «*Баб тех не убьют, от хулиганов своей обороной отобьются*»; «*Девки ешьте творожок, чтоб был мягче пирожок*» – шутили парни над девчатами.

Вариативность обозначений соития определялась крестьянским пониманием о процессе с позиции оценочного суждения как «праведном» и «неправедном» деле, т.е. по правилам или вне правил относительно естественного распорядка человеческой жизни. О коитусе в браке говорили: *жить, шоркаться, шороханьё, шорканьё, около шорканья/шороханья* ‘о приближении ночи’, *в оглобли запускать / из оглоблей не отпускать* букв. ‘разрешить половой акт / не отпускать от себя мужчину’ (о женщине) – ироничное выражение используется исключительно в мужском кругу, например, опоздавшего мужчину спрашивают: «*что, жёнка из оглоблей не выпускала?*». *Проткнуть* ‘лишить девственности’: «*Молодка – проткнута серёдка*». Половой акт вне брака имел номинации: *трести, драть*: «*Кого дерут, тех взамуж не берут*». О зачатии в браке свидетельствуют лексемы *засеять, спосеять*; вне брака: *натрусить* ‘наплодить детей вне брака по разным местностям’, *нажить, принести со стороны, наиграть, сколотить* – зачать вне правил естественного распорядка жизни[776].

В староверческой культуре в XVII-XVIII в. аскетизм признавался духовными старообрядческими лидерами единственным путём к спасению, в силу обстоятельств, связанных с утратой священства и невозможностью заключения браков церковным венчанием; прочие браки признавались

[775] Черенки для лопат и вил делали из осины, считавшейся прочным деревом: «*Осину очистить от шкуры, она закостенеет, будет крепкой и долго служит. Ратовище* (черенок – *Т.Д.*) *из осины делали, оглобли*» (ПМА. Записано от И.А. Бабикова, 1940 г.р., д. Чукчино в 2004 г.)

[776] *Бунчук Т.Н.* Языковое выражение представлений о рождении (появлении в семье) ребёнка в усть-цилемской народной культуре // Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева. Сыктывкар, 2008. С. 27-29.

блудом. Позднее коитус в браке, благословлённом родителями, рассматривался староверами как «дело Божье», сведения об этом усть-цилемские староверы получали из *писаний* и неукоснительно следовали церковным предписаниям, табуировавшим половые отношения во все посты, в канун праздников, по средам и пятницам, связывавшимися с предательством и распятием Христа, а также в субботу и воскресение, когда «возносится Богу духовная жертва»[777]. В правилах Тимофея архиепископа Александрийского говорится об обоюдном желании мужа и жены, не имеющем в этом случае сатанинской похоти в строго определённые дни – понедельник, вторник, четверг: «не лишайте себе друг друга, токмо аще хощете по совещанию се творити: да не искушает вас сатана»[778].

Ветхозаветная история о первородном грехе сформировала представление о женщинах в целом как похотливых существах, совращающих мужчин. Жизнь замужней женщины регламентировалась церковными и народными предписаниями: молодые женщины не имели права без разрешения покидать территорию двора, при необходимости следовало просить разрешение у мужа или свёкра; следовало соблюдать требования в одежде – запрещалось прилюдно появляться без платка, оголять руки и ноги, носить приталенное платье.

О том, что слово мужа – закон, а неповиновение ему могло иметь различные последствия, знали все женщины, но в определенных ситуациях, бывало, поступали своенравно. Например, несмотря на то, что житейским правилом сексуальное общение запрещалось, например, в бане и на печке, при случае женщине следовало повиноваться мужу с тем, чтобы избежать неприятностей, о которых, к примеру, повествуется в следующем рассказе о реальном событии и в «притче»:

1. «

Раньше ведь беда строго жили. Рассказывали, одни мылись в бане и

[777] Кормчая книга: Правила Тимофея архиепископа Александрийского. Правило 13. С. 676.
[778] Там же. Правило 12. С. 676.

мужик попросил, а жена побоялась: в бане, да против воскресенья, испугалась и убежала из бани. Муж как разъярился, стал материться …, а потом на следующий день заболел и невдолге умер. А потом наставница Евдокимовна сказала, раз разгневала мужа, грех на тебе. Женщине положено дать мужу где бы он не попросил. И смерть мужа подумали, что наступила наскоро, может оттого, что прогневил Бога и святых, да в бане, а сам не покаялсе и так вот случилось. Грех оказался на жене. Наставница сказала: на́перво надо было правилом от Бога смотреть, мене[779] *греха*»[780].

2. «*Притча така есть. Один мужик попросил свою жену, а она отказала. Он пошёл и согрешил с кобылой. Пришёл к дому, рассказал жены и летит чёрный ворон. А жена говорит: "Раз ты так поступил, то за тобой и летит". А ворон её заклевал до смерти*». Рассказчица прокомментировала: «*В этом грехе баба виновна, ведь сколько преж рассказывали, мужик пойдет на сторону и другого человека в грех введёт, а виновата за двух будет одна жена. В правилах писано: мужики могут не только с женщинами, но и с животными. Женщина должна мужа уберегчи*»[781].

В разрешении семейно-брачных вопросов наставники призывали, прежде всего, руководствоваться церковными правилами; «дедовские» обычаи, занимавшие значительное место в их жизни, в разрешении этой проблемы признавались второстепенными.

В славянской культуре сохранялись убеждения, согласно которым девушка должна была сохранять целомудрие в первую брачную ночь, иногда первые три ночи с тем, чтобы не лишиться любви мужа и его родни[782]. Рудименты этого обычая представлены и в усть-цилемской культурной

[779] Меньше.
[780] ПМА. Записано от П.Г. Чупровой, 1925 г.р., в с. Трусово в 2000 г.
[781] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1938 г.р., в д. Карпушовка в 2000 г.
[782] *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской культуре: семантика и символика. М., 2012. С. 523.

традиции, имевшие иное объяснение: выражение верности и преданности мужу. Но не все мужчины были готовы к такому испытанию, случалось, что от невест с подобными установками отказывались, как в следующем рассказе: «*Я замуж выходила в первый раз и мужика ночью от себя гонила, выполнила наставление матери, но муж после третьего дня сбежал. Я девушкой во второй раз замуж вышла, но уже больше мужика не отталкивала и хорошо с ним всю жизнь прожили*»[783].

Блюстителями духовного порядка в доме были старухи, которые особо контролировали половое поведение женатых членов семьи, особенно молодых: «*Раньше все жили в одной комнате и старики следили, чтобы в недозволенно время не шоркались. Старухи нам, молодым чё ле, бывало, подсказывали, поучали, а потом скажут: "Бабка глупа, бат древлю уж," – и как так и надо. А сами за молодожёнами особенно следили: спят – не спят. Мы поженились в феврале и спали в катагари в клети, так до лета и прожили там. Дэк бабка ночью, буд-то в туалет пойдёт и к нам всегда заглянет в катагар, посмотрит в обнимку спим или нет. И как так и надо. Бат когда и затаивалась, подслушивала, така жись была не только у нас, у всех деревенчких. Бывало молодым остудну кинут, и они спят спиной друг к другу, – опеть старухи про то знали, подглядывали, на их не обижались, стары ведь. А молодых потом лечили или чё ле делали*»[784]. О том, что сексуальная жизнь семейных пар была делом «добрым» говорится в следующем рассказе: «*Когда в деревню стали возить кино, старики не ходили, считали бесовским делом. Одного старика спрашивают: "Пошшо в клуб не ходишь? Там показывают, как целуются. Беда, весело". – "Тьфу ты! Како уж тут добро дело: вот когда сыновья со своими жёнками за*

[783] ПМА. Записано от М.Я. Шишеловой 1929 г.р. м/р. Д. Филипповская, м/ж с. Усть-Цильма в 2010 г.
[784] ПМА. Информация записана в 2012 г. на Цильме. По просьбе информанта данные о нём не приводятся.

занавесками, да мы с хозяйкой, да как зачнем избу шатать – вот тут добро дело и очень весело. А вашо кино пустое и бесовско”»[785].

Продолжение рода – тема очень трепетная и важная для каждого человека, в староверческой среде ей придавалось особое внимание, и следование наставлениям старообрядческих учителей было делом неукоснительным. Большое значение придавалось нравственности женщины, её духовной чистоте, преданности мужу. Считалось, что в ином случае неблагочестивое поведение могло пагубно отразиться на её потомстве: «Аще вином упивается жена – у таковых рождаются плешаты (дети – *Т.Д* .)»[786]. Некоторые рассказы информантов, например, о неповиновении жены мужу, явно, являются народной обработкой поучений протопопа Аввакума: «*жена отталкиват мужа, дети косы родятся*»; «*гуляша жонка детей своих обрекат на пагубу*» и др. О наказуемости неповиновения жены мужу Аввакум пишет: «Если жена к мужу своему стропствует ложу его, есть писано, у таких дети рождаются не благообразны: или косы, или брилаты, и немы».[787] К зачатию ребенка необходимо было подготовиться: очиститься от «бесовских» помыслов, в кои для мужчин входили и мысли о блуде, молитвой в 50–100 поклонов: «Аще не измывся мечтаний, со женою своею зачнешь во утробе детище – таковое или бесно родится, или безумно…»[788]. Перед половым актом необходимо было снять нательный крест, который вновь надевали после омовения. Строго запрещалось соитие с роженицей, в первые 40 дней – её называли *полой, нечистой*.

Устьцилёмы следовали церковным правилам и вместе с тем стойко сохраняли этнические обычаи, в частности, сексуальные игры, направленные на обеспечение удачи, плодородия. Перед тем как новую сеть, приготовленную к использованию, применить в деле, семейная пара должна была на ней совершить половой акт, чтобы рыбаку сопутствовала удача и

[785] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., д. Чукчино в 2000 г.
[786] *Аввакум.* Книга толкований и нравоучений // Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Л., 1927. С. 544.
[787] Там же. С. 544.
[788] Там же. с. 544.

рыба пятналась[789]. Достижению желаемого успеха мог способствовать и приём, согласно которому на развёрнутой и приготовленной к погружению в воду сети должна была посидеть посторонняя женщина, например, проживавшая в другой деревне. По окончанию уборочных работ благодарили землю за обильный урожай и совершали магический обряд оплодотворения земли для получения нового урожая: женщины заманивали на поле крепкого мужчину, который не возражал против женских забав, засовывали ему в штаны сноп из колосьев, сжатых последними с поля и катали его по земле. В период сенокосных и уборочных работ взрослые поддерживали развлечения молодёжи, в частности, парное катание по земле, связывавшееся с имитацией совокупления, направленное как на получение урожая, так и определение брачных пар.

В народной культуре особо осуждался «блуд». К гулящим мужчинам общество относилось более снисходительно, тогда как женщины подлежали всеобщему осуждению, а муж мог отказаться от жены. О гулящих мужьях говорили: «*Имеет две жены: одну у квашни, другую у мошни*». О женщинах говорили, как о *лёгкой на передок.*

Проблема дефицита мужчин всегда существовала в Усть-Цилемской волости. Этим отчасти объяснимо рождение внебрачных детей. По ревизской сказке за 1834 год из 10 переписанных деревень в трёх было выявлено рождение внебрачных детей, общая численность которых составила 77 человек: шесть женщин имели по трое детей, четыре – по двое, у 50 женщин было по одному ребёнку, один ребёнок был записан на отца (табл. 2). В деревнях, где численность мужчин и женщин была равной, факты таких рождений не выявляются. В оправдание внебрачных рождений информанты рассказывают такую притчу: «*Буд-то Бог сказал так. Он по парам всех создал: одному пару́, другому пару́, а какой ле пара́ недосталась и Бог сказал: “Меж има*

[789] Попадала в сеть.

пронимайсе". Вот и баб всегда больше, чем мужиков, то бабы и рожают в девках»[790].

Таблица 2. **Численность населения Усть-Цилемской волости за 1834 г.**[791]

Населенный пункт	**Мужчин**	**Женщин**	**Незаконно-рожденных**	**Количество хозяйств**
Усть-Цильма	802	873	54	177
Гарево	93	113	3	20
Загривочная	104	100	–	18
Чуркинская	19	12	–	3
Верховская (1 семья)	7	8	–	1
Кривомежная	38	41	–	6
Уежная	116	147	6	26
Хабарицкая	29	27	–	4
Великопоженский скит	6	8	–	
Сергеевощельская	58	69	11	12
Всего по ревизской сказке:	**1272**	**1396**	**77**	**267**

Численность незаконнорожденных детей в ревизских сказках может быть оспорена, поскольку официальной и церковной властью невенчанные браки не признавались, а дети от невенчанных браков в метрике записывались как незаконнорожденные: «Жен и детей раскольников, приемлющих священство, показать таковыми в ревизских сказках на основании полицейских свидетельств, в отношении же раскольников беспоповщинской секты, кои брак отвергают и имеют детей, то таковых детей на основании тех же полицейских свидетельств

[790] ПМА. Записано от М.А. Дуркиной 1928 г.р. в с. Трусово в 2012 г.
[791] ГААО. Ф. 51. Оп. 11. Т. 8. Д. 12859.

или обывательских книг показывать по ревизии в семействах раскольников незаконнорожденными, а матерей их по случаю отвержении ими брака, женами раскольников не записывать, но вносить в списки тех семейств к которым они принадлежат по рождению»[792].

Невенчанные браки отрицательно характеризовались исследователями, обвинявшими женщин в распущенности: «Общий уровень нравственности устьцилёмок очень невысок, и едва ли незаслуженно пользуется в этом отношении дурною славою на весь край»[793]; «...Нарушение целомудрия до брака вообще считается не только дозволенным, но вошло, кажется, в обычай. На вопрос: “сколько у тебя детей?” — вы всегда можете получить ответ: “до свадьбы было трое, да с Иваном прижила пятерых”. Сами родители корят девушку, если у неё нет ухаживателя: “Ты видно в людях не годна, никто за тобой не ухаживает”»[794]. Священник Бугаевского прихода свидетельствует, что старухи поучали девушек: «Лучше девкой народи ребят, хотя бы столько, сколько пней в лесу, только в церковь (для брака) не ходи, так все Бог простит»[795]. Подобные рекомендации стариц, по сути, санкционировали добрачные половые отношения молодежи в деревнях по Печоре, хотя родители и стремились уберечь своих детей от них. Ю.В. Гагарин связывает известную свободу нравов устьцилемской молодёжи «с проникновением в этот край федосеевщины, в частности, их бракособорного учения, по которому вступление в брак считалось бóльшим грехом, чем открытый блуд»[796]. Данное утверждение представляется не бесспорным, поскольку факт утверждения на Нижней Печоре федосеевского учения не подтвержден в ходе полевых исследований, а поморские беспоповцы также отрицательно относились к браковенчанию, как

[792] ГААО. Ф. 538. Оп. 1. Д. 40. Л. 6.
[793] *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет … с. 437.
[794] *Ляцкий Е. А.* Поездка на Печору… с. 723.
[795] *Михайлов И.* Религиозно-нравственное состояние Бугаевского прихода Печорского уезда // АЕВ. 1903. № 3. С. 84; см. также: *Ляцкий Е. А.* Поездка на Печору… с. 724.
[796] *Гагарин Ю. В.* Старообрядцы. Сыктывкар, 1970. С. 23.

осквернению, считавшемуся неизмеримо большим грехом, чем плотское сожитие в «антихристово время»[797].

Во все времена и во всех местностях встречались незаконнорожденные дети, и причины тому были разные[798]. Общественное мнение с осуждением относилось к внебрачным рождениям, народ слагал присловья, обличающие девиц «лёгкого поведения» и ситуацию в целом. Например, на Печоре о девицах невысокой нравственности иронично говорили: «*у девиц до замужья зарастёт*». В XX столетии отголосок прошлого составлял мотив для мужского юмора: «*Ну чё баба-та какова, мужики-ти хвалят ле*?» Не исключено, что подобные шутки слагались и с целью предупреждения, оберегания девиц от таких случаев и позора в целом.

Отчасти объяснение внебрачных рождений усматривается с точки зрения житейского понимания незавидного статуса «старых дев», согласно которому девушки, оставшиеся в старых девах, должны были покинуть сельское общество – уходили в скиты, после их упразднения оставались в отчем доме. *Обабившаяся* женщина продолжала участвовать в обрядовой жизни общины, тогда как одинокая старая дева из неё исключалась.

Весьма своеобразно устьцилемские староверы обосновывали одиночество старых дев, невыход замуж которых связывали с тем, что они не прошли социализацию или в отношении их в детстве не были исполнены необходимые ритуалы, направленные на «открывание органов». Известно, что первое обрядовое закрепление полового различия для девочек происходило в полутора-двухгодовалом возрасте. В их пестовании наиболее показательна традиционная прибаутка с зачином «Анночка / векушка-горожаночка», которую исполняли старухи, предварительно посадив девочку на стопу ноги лицом к себе «промеж ног». Они держали её за ручки и покачивали. Форма игры имела явно эротическую направленность, подтверждавшуюся завершавшими её словами

[797] *Ончуков Н. Е.* О расколе на Низовой Печоре… С. 11.
[798] *Ильина И.В., Уляшев О.И.* Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар, 2009. С. 177.

потешки: «Борода, посередке щыль, / Да пригодится всим»[799]. Данными метафорами впервые в игровой манере фиксировался пол ребенка. В подобных играх, безусловно, обнаруживается связь с продуцирующими обрядами. Участие в них старух, которым, как известно, приписывалась повышенная магическая «колдовская сила», вероятно, должно было благотворно воздействовать на будущую сексуальную энергию девочки, её детородность.

Тема «сексуальных отношений» просматривается и в других забавах с детьми раннего младенчества. Т.С. Канева, анализируя фольклорные жанры материнской поэзии, выделяет тексты, в которых присутствует выделение мужского и женского начал: («*Девки* ягоды берут… *Ванюшке* не дают»; «*Гришка*-грибок // Накакал в коробок… *Девки* шли в городок, нашли коробок…»; «Жили-были *дед* да *баба*…»; «Жили *царь* да *царица*…»), и в ряде мотивов: любовных симпатий («Девки Ваньку завлекли, // Я одна Алешку. // Я Алешку-то ведь брошу, // Лучше Ваньку завлеку; А Ваня, Ваня, Ванюша, // Я тебе не па́руша…»; «девушки и медведь» («У медведя на бору // Девки ягоды берут…»; «Медведь на болоти // Сметану колотит, // Девок кличет, // В жопу тычет»; «свадьбы-замужества» («Вышла кошка за кота…»; «Где девки? – Замуж выскакали…» и др.)[800]. Разработанность образов телесного низа в фольклоре пестования Т.Н. Бунчук связывает с особенностью восприятия ребенка в период раннего младенчества как «недочеловека» (*ж ивульки)*. «Ребенок еще не «созревшая душа», а потому и духовность его не страдает, когда в текстах, направленных к нему, используются «срамные» образы и выражения»[801].

Важно заметить, что общая строгость старообрядческих правил морального типа не распространялась на поведение стариков и детей, допускавшее известную легкомысленность и вольность, выражавшиеся в песенно-игровом репертуаре, порой достаточно откровенно. Примером тому

[799] Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2008. С. 65.
[800] *Канева Т.С.* Традиционная усть-цилемская поэзия пестования // Дети и детство…с. 43.
[801] *Бунчук Т.Н.* Языковое выражение представлений о рождении ребенка в усть-цилемской народной культуре // Дети и детство.. с. 30.

являлись детские посиделки, участниками которых были старухи и дети. Сакрализация получения знаний обусловлена уединенностью этих возрастных групп на посиделках, где вербализация «греха» убедительно представлена беседами представителей выше названых групп, загадыванием загадок эротического характера, исполнением частушек, явно недетского содержания. Загадки «с двойным смыслом» выполняли немаловажное значение для воспитания детей. На их примере старухи знакомили своих подопечных со сферой сексуальных отношений: «С локоть голого, / С локоть мохнатого, / С локоть в дыру ушло». – Прядут кудель; «Росло-сповыросло, / Из штанов сповылезло, / С конца залупилось, / Красно́ появилось» – Морошка.

Несмотря на то, что догматическим учением, песенно-плясовое поведение выводилось за рамки норм и предписаний старообрядческой этики, передача народных знаний не воспрещалась духовными старообрядческими лидерами, и гибкое отношение к забавам сохранялось во все времена развития староверия, объяснявшееся «*на веках так бывало*». Традиционное воспитание детей обществом рассматривалось как «верное», обосновывавшееся «*так отцы делали*» и санкция на вольный репертуар детских посиделок обосновывалась в том числе известным легкомыслием представителей групп, выраженным в усть-цилемском присловье: «*у старого да у малого – умок-то легкий*».

Таким образом, строгие старообрядческие правила не воспрещали забавы старух с детьми, с использованием текстов порой, явно, не детской тематики и не призывали к покаянию, поскольку система традиционного воспитания восходила к так называемой «дедовской старине», воспеваемой староверами, которая ставилась, пожалуй, вровень с их догматическим учением. Аскетизм, провозглашенный лидерами староверия в послераскольные времена, был принят частью его представителей, обосновавшихся в скитах, остальные последователи староверия уходили и селились уединенно в лесах, где строили общинную жизнь, основывавшуюся

в том числе на традиционных представлениях и обрядности. Именно с этих позиций можно объяснить мотивы поведения различных половозрастных групп, формы и способы демонстраций межполовых отношений.

§ 3. Родство и его поддержание

Развитие большой семьи, взаимоотношения её членов отражены в наименованиях родства и свойства. Следует признать, что у устьцилёмов, как и вообще у русских, до середины XX в. круг людей, признаваемых родственниками, был значительно шире и охватывал не только кровных родичей, но и свойственников (родных по браку). Близким родством признавалось и *кумовство* или духовное родство – крёстные-крестники и их семьи. Несмотря на высокий статус духовных родителей, как уже говорилось, их выбор был сопряжен с трудностями – дефицитом крестных. Поэтому крестных выбирали из числа родственников или свойственников, чем дополнительно укрепляли родственные связи.

В отличие от некоторых севернорусских местностей, у устьцилёмов понятие «родня» распространялось на всех родственников по прямым и боковым линиям родства, как проживавших единым хозяйством (*в одном хлебе*), так и раздельно, в том числе в разных деревнях[802]. Все родичи по отношению друг к другу назывались *родники́*; женщины объединялись в названии *родни́цы*[803]. *Роди́стыми* назывались семьи с большим количеством родственников как по прямой, так и так и боковой линии родства. *Родни́ться* ‘поддерживать отношения между родственниками’, говорили: «*ездили друг дружки в гости, роднились*». Общепринятыми были термины по прямой линии родства, за исключением прапрадеда и прапрабабки – *пра́щур*,

[802] Ср.: У русских Водложерья было принято считать «роднёй» прямых кровных родственников малой семьи и боковой линии, проживающих под общей крышей и ведущих совместное хозяйство. См.: *Логинов К.К.* Традиционный жизненный цикл русских Водложерья: обряды, обычаи и конфликты. Москва-Петрозаводск, 2010. С. 24.
[803] СРГНП. Т. 2. С. 227.

пра́щурка[804]; прадед и прабабушка – *пра́вдед/пра́вдедко* и *пра́вбаба/пра́вбабка*[805]. Родственники по боковой линии имели отличия: двоюродные и троюродные братья и сестры именовались *брата́н* и *сестре́нница* с добавлением имени; тёти и дяди имели диалектное называние *де́дя, тётка*; свойственники к невестке обращались не иначе как *моло́дка*, *моло́душка,* к зятю – *зеть, зети́ло, зетёк* без добавления имени, а в разговоре о них добавляли имя, поскольку невесток в семье бывало несколько, как и зятьёв; к жене дяди обращались *де́дина*, когда говорили о конкретной женщине, то добавляли имя ее мужа, например, *дедина Ваниха*. Племянников было принято называть по имени, но обязательно подчёркивали степень родства, например, при встрече радостно говорили «*дорога племе́нниця пришла, проходи, садись, скажись...*».

Родственники по линиям родства мужа и жены назывались *сво́йственники*; *свои́ться* ‘поддерживать дружеские отношения между родами мужа и жены’. Родители мужа и жены обращались друг к другу не иначе как сват и сватья, *дорогой сва́тушко*, *дорога сва́тьюшка*; собирательно *сватовья́*. Сестра мужа именовалась *золо́вка*, сестра жены – *све́сья*; брат жены – *шу́рин, шуря́к*, а брат мужа – *де́верь*. Для людей почтенного возраста такая терминология актуальна по сей день, они активно используют её в жизни, в рассказах, воспоминаниях.

Если в браке соединялись равнозначные трудолюбивые роды с хорошей репутацией, то взаимоотношения строились на взаимном уважении. Бывали и исключения, о чём свидетельствует такой рассказ, передающий заносчивость родителей девушки и находчивость родителей парня: «*Сватья приехала дочерь посмотреть, навестить. Сватья сватьи и говорит: “Наша Анна чайна, а изба как байна”. Это захотела как высоко свою дочерь поставить. А сватья ей и отвечат: “Никака и ваша Анна: ни туш, ни плеч один горбеч”. Обе сватьи и поняли друг дружку. Одна другой не*

[804] СРГНП. Т. 2. С. 139.
[805] Там же. С. 137.

поддалась»[806]. В целом же стороны устанавливали дружелюбные отношения, способствовавшие добропорядочности, взаимопониманию, что, конечно же, служило поддержкой для молодой семьи, укрепляло рода.

Поддержанию родственных отношений способствовала трудовая взаимопомощь и праздничное общение, заключавшееся в столованиях-гощениях, устраиваемых поочерёдно в домах родичей. В праздничные дни собирались родственники не только, проживавшие в одной деревне, но и из окраинных. Размах гуляния определялся избами и столами: «*Раньше родство ценили. В праздники созывали отовсюду, заказывали к празднику через посыльных или кто едет в деревню, через того человека приглашали. Собирались гости в двух избах сидели, в каждой по четыре, пять столов поставят. Родство ценили и берегли. Родны, двоюродны, троюродны, сватовья – все собирались. А потом у других гостят. Говорили не в гости походишь, а по гостей. Собирались, песни пели. Мы с женой в Боровскую за 30 километров ездили на лошадях, там и ночевали, а наутро обратно ехали. Раньше люди приимчивы*[807] *были*»[808]. Родство очень высоко ценилось и утверждалось. Сплачивало пение, по рассказам продолжавшееся «день и ночь»: «*Приезжали песни попеть, здесь беда пели. Приходили даже смотреть госьбу, послушают как поют, потом бабы будут меж собой вести, кого конуют*[809]*, кого хвалят, така жись была. А песни-ти те пели, хороши певуны были, пижемцы особенно, много песен знали*»[810]. Репертуар был настолько велик, что в период Рождественских гуляний, длившихся неделю и больше, не успевали «перепеть» все песни: «*Пижемцев седунами называли, потому что в рождество по целой неделе собирались и пели песни. Коров обрядят, печи протопят и обратно за стол. Так песни любили петь.*

[806] ПМА. Записано от Е.В. Чупровой, 1961 г.р. с. Трусово. В 2000 г.
[807] Гостеприимные.
[808] ПМА. Записано от И.А. Бабикова, 1940 г.р. в д. Чукчино в 2010 г.
[809] Осуждают.
[810] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой 1932 г.р. в д. Чукчино в 2000 г.

Это для людей отдушина была. Труд был тяжелым, и в песне они как бы сообща отдыхали. А главное за неделю в песне не повторятся»[811].

Из личных встреч: в 2007 г., утром, приехав в д. Боровскую, я застала такую ситуацию: сидят две сестры в состоянии совершеннейшего блаженства. Спрашиваю, каково житьё-бытьё, отвечают: вчера сестра из Усть-Цильмы приехала, собрались родней, попели маленько… с обеда до утра. Традиция петь семьями отмечалась разными исследователями в течение всего XX столетия. По итогам экспедиционных исследований 1929 и 1955 гг., Н.П. Колпакова отмечала, что в усть-цилемских деревнях по-прежнему поют семьями: «Для сохранности песенной культуры очень много значит семейная преемственность, поскольку никаких способов знакомиться с песней у местной молодёжи нет»[812]. В годы колхозного движения большое значение стало обретать деревенское коллективное пение, когда сообща трудились на лугах, а в периоды отдыха – пели. Известен курьёзный случай, когда в 1950-е гг. по усть-цилемским деревням было разослано распоряжение прислать в Усть-Цильму певческие коллективы на смотр и «в деревнях совершенно не поняли, что это значит и поехали в Усть-Цильму целыми колхозами, так как поют там все, а никаких хоров там нет»[813]. О характерной особенности печорского пения, заключённой в семейной или деревенской «ансамблевости», фольклористы пишут: «Поют устьцилёмы и пижемцы давно сложившимися коллективами (по родству, месту жительства, возрасту, общинной принадлежности), случайные и временно возникшие ансамбли почти невозможны (редко собирателю удавалось уговорить петь певцов вместе, если прежде они этого не делали). Устойчивость певческих коллективов служила важным фактором сохранения песенного репертуара и песенных текстов»[814]. По воспоминаниям рассказчиц, в пении

[811] ПМА. Записано от Н.Г. Лебедевой в с. Замежная в 2003 г.
[812] РО ИРЛИ. Колл. 160. П. 1. № 426. Л. 13.
[813] Там же. Л. 37.
[814] Традиционная культура Усть-Цильмы: лирические песни / Сост. Т.С. Канева (отв.), А.Н. Власов, А.Н. Захаров, Ю.И. Марченко, З.Н. Мехренгина, Е.А. Шевченко. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. С. 20.

высвобождались от трудового напряжения, пели всегда – и при гощениях в праздники, и в будни за работой, даже в годы войны: «*Песня дух подымала, помогала выживать. Все вместе попоём, будто крепче ставáм*[815]*, усталось уходит. Родители пели, дети пели*»[816].

До начала 1950-х гг. сохранялись и активно бытовали другие жанры, в частности, духовные стихи, сказки, которые рассказывали и исполняли старцы, по возрасту оставившие лирическое пение. Долгими тёмными зимними вечерами они рассказывали различные истории, сказки, народные обработки церковных писаний, пели былины. В домах умельцев-сказителей собирались деревенские жители, перенимавшие тексты и транслировавшие их в своих семьях: «Старин-то больше десятка знала, всё от свёкра перенимала. Тот много знал, целы сутки, бывало, певал. Старики-ти ране всё уж старины да стихи пели, песни-то мало пели. Деверья певали-то со свёкром»[817]. О знатоках-сказителях писал Н.Е. Ончуков: «Сказочников таких воистину прекрасных как на Печоре, ни в Поморье, ни в Олонецкой губернии я не нашёл»[818]. Эта традиция прервалась, когда в деревнях начала развиваться «клубная» жизнь и досуг молодёжи организовывался в стенах домов культуры, а старики по-прежнему проводили вечера в кругу семейного общения и пения. Благодаря семейственности сохранялись фольклорные жанры, в то же время фольклорные и трудовые традиции объединяли роды. Многими усть-цилёмами утрачены родственные связи, уходят в прошлое и песни, называемые на Печоре *старúнными*.

В XXI в. обращение к теме «семья» связывается с деятельностью МОД «Русь Печорская», об образовании которого говорилось в первой главе. Благодаря активной деятельности Общества жители Усть-Цилемского района, в особенности молодое поколение, переосмыслили свое отношение к культуре своих предков. Здесь важно отметить, что в годы советского

[815] Становимся.
[816] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1938 г.а. м/р д. Абрамовская, м/ж д. Карпушовка в 2005 г.
[817] РО ИРЛИ. Колл. 160. П. 1. № 426. Л. 18.
[818] *Ончуков Н.Е.* Старина и старообрядцы… С. 272.

строительства, когда все традиционное, в том числе и религия, было названо «вековой отсталостью» и «пережитком прошлого», детям школьного возраста активно насаждали это понимание, что в итоге привело к межпоколенной разобщенности. Многие устьцилёмы, обучаясь в городах республики, стали стыдиться своего религиозного вероисповедания, боясь быть оглашенными «фанатиками». И благодаря активной деятельности «Руси Печорской», высокой оценки общества в СМИ молодежь проявила интерес к народной культуре, в особенности семейным традициям. В настоящее время дети и взрослые вместе водят хороводы, наряжаются в народную одежду, ходят в церковь и уже с гордостью называют себя усть-цилёмами, пижемцами, цилемцами (по месту проживания), что отражает их включенность не только в территориально-административную систему, но и культурную среду.

В рамках программы общественного движения зародился уникальный проект «Родовой дом», цель которого – укрепление и сплочение семей, которые в современных условиях начали утрачивать былой авторитет и надежность. Его автором является Татьяна Дмитриевна Вокуева, представитель известного в Усть-Цильме рода «Анхиных», ныне проживающая в г. Москве и возглавляющая московское Представительство «Руси Печорской». В 2004 г. при поддержке Межрегионального общественного движения «Русь Печорская» была установлена первая мемориальная доска на родовом доме Т.Д. Вокуевой. К настоящему времени уже установлено 15 досок на родовых домах: «Анхиных», «Ваниных», «Сениных», «Карпуниных», «Никишиных», «Горьких», «Глухиных», «Фёдоровых», «Териных», «Графовских» и др. Многим домам свыше 100 лет. День установления мемориальной доски на родовом доме устьцилёмами признается праздником рода, на который съезжаются его представители, возобновляется некогда утраченное общение, устраивается застолье, за которым вспоминают о дедах-прадедах, их славных делах, поют *старинные* песни, забытые во многих российских местностях (прил. 3: 22, 23).

Важнейшим направлением проекта является восстановление генеалогий: многие семейные родословия составляют не менее шести-семи поколений. К примеру, родовое древо нашей семьи состоит из 13 поколений, берущих свое начало в середине XVII в. Интерес к восстановлению родословий обусловлен и проведением районных конференций – «Родословные чтения», на которых участниками являются усть-цилемские жители всех возрастов и профессий.

С 2008 года в родовых домах начали строить семейные музеи, в настоящее время в районе действует четыре таких музея, которые пользуются большой популярностью, как у местного населения, так и у приезжающих в Усть-Цильму туристов, исследователей (прил. 3: 24 – 31) . Стремление староверов сохранять старорусскую культуру и традиции, укреплять родство стимулирует создавать новые формы и механизмы сохранения и развития культуры, что свидетельствует о гибком отношении к новациям. В реализации данного проекта устьцилёмы видят еще один способ диалога поколений, преемственности обычаев и надеются, что «Родовой дом» становится доброй жизнеутверждающей традицией.

Развитие семьи в советский и постсоветский периоды

Существенные изменения в семейной сфере произошли в советский период, когда в стране проводилась насильственная атеизация населения и вместе с тем отрицались традиционный опыт и народные знания, признававшиеся «вековой отсталостью» и «пережитками прошлого». Проводники коммунистических идей на общественных мероприятиях намеренно унижали стариков и взрослых, являвшихся носителями и трансляторами культурных ценностей, называли их фанатиками и в школах призывали детей «порвать» с религиозными предрассудками. Произошедший раскол между поколениями нанес серьезный удар по религиозной жизни, семейным ценностям и культурному наследию в целом, практически уничтоживший традиционный инструмент социального контроля в крестьянской среде – обычай, обеспечивавший апробированную столетиями

многоступенчатую систему нормирования и регламентирования поведения, определявший способы социальных взаимодействий. Авторитет представителей старшего поколения в семье и общине был серьезно подорван, но советская система не смогла полностью его уничтожить. Духовная жизнь в семьях строилась на традиционном влиянии старших и их безукоризненном исполнении ежедневного молитвенного труда, детей продолжали обучать молитвам и двоеперстному сложению, прививалось почтение церковных праздников и поминальных дней. Из системы воспитания было вытеснено обучение чтению на старославянском, что со временем привело к сокращению церковно-грамотных людей.

Существенные изменения в составе семьи и в её устройстве произошли, когда женщины вынуждены были наравне с мужчинами трудиться на производстве. Постепенно сократилась рождаемость, женщины обрели самостоятельность и активизировали разводы. Мужчины в своём кругу начали называть таких женщин *козу́хи,* и с опаской относиться к созданию браков с девушками-активистками. Лидерство женщин на производстве получало продолжение в семье, к чему не каждый мужчина был готов и, бывало, некоторые семьи распадались.

Ныне существуют исключительно малые семьи, молодожены сразу после свадьбы начинают самостоятельную жизнь, но используют помощь родителей, например, в строительстве дома, воспитании детей. Современные жёны воспитаны в условиях внецерковной жизни, не имея кротости и смирения, в жизни руководствуются известной поговоркой «*Муж – голова, жена – шея*». Некоторая утрата веры молодёжью называется главным фактором разводов. Как говорят усть-цилемские староверы, ныне в большей части староверами считаются только по крещению, но не по исполнению церковных правил. Между тем, даже в этих условиях молодежь «не отпадает» от веры, в домах устанавливаются божницы, осуществляется каждение икон, домочадцев, помещений, совершаются требы.

Перемены жизни на селе отразились на демографической ситуации (таб. 3). По данным Усть-Цилемского ЗАГСа, в период с 1927 по 1936 гг. число рождений в среднем составляло свыше 500 детей в год (за исключением периода Великой Отечественной войны (1941 г. – 510, 1942 г. – 442, 1943 г. – 149, 1944 год – 214, 1945 г. – 282), тогда как средняя смертность составляла 412 случаев. Спад рождаемости начался с 1963 г. и к 1996 г. количество рождений снизилось до 214. В этот период происходит спад показателей смертности и составляет в среднем 150 случаев. Снижение этого показателя напрямую связывается с изменением в хозяйственной деятельности – уход от промысловых занятий и вовлечение населения в колхозное строительство. В XXI в. количество рождений не превысило 185 случаев, самый низкий показатель составил в 2009 г. – 146 рождений, тогда как показатель смертности вновь возрос в сравнении с предыдущим периодом в 1,8 раза. По данным на 2016 г. численность Усть-Цилемского района составляет 14,3 тыс. человек, что по сравнению с 2002 г. меньше на 1764 человека; зафиксировано 27 человек в возрасте от 90 лет и старше, 2 человека отметили свой вековой юбилей; 297 человек старше 80 лет[819]. На 1000 мужчин в возрасте от 16 лет и старше приходится 1051 женщина того же возраста[820]. Во второй половине XX в. в Усть-Цилемском районе проживало 109 матерей-героинь – женщин, вырастивших и воспитавших до трудоспособного возраста 10 и более детей[821].

Таблица 3. **Количество рождений по записям актов гражданского состояния в актовых книгах ЗАГСа Усть-Цилемского района за три десятилетия XX -XXI вв.**

Год	Рожден	Год	Рожден	Год	Рожден.

[819] *Попова М.Ф.* Долгожители есть! // Красная Печора. 2013. № 12 (10612). С. 1.
[820] Города и районы Республики Коми в зеркале Всероссийской переписи населения 2010 // Красная Печора. 2013. № 11. С. 4.
[821] *Носова В.* «Есть женщины в русских селеньях…» // Дым отечества 2004-2005 гг. Кн. 5. Сыктывкар, 2010. С. 617-618.

1927	723	**1960**	705	**2000**	176
1928	836	**1961**	668	**2001**	157
1929	929	**1962**	611	**2002**	152
1930	870	**1963**	563	**2003**	185
1931	759	**1964**	527	**2004**	151
1932	747	**1965**	447	**2005**	169
1933	665	**1966**	429	**2006**	161
1934	512	**1967**	371	**2007**	150
1935	695	**1968**	378	**2008**	183
1936	833	**1969**	320	**2009**	146

С 1990-х гг. изменились и взаимоотношения между сельчанами, а в отдельных случаях и между родственными семьями – стала ослабевать система помочей. В суровое для россиян десятилетие, называемое в народе «страшным», каждый выживал, как мог. Крестьяне рассказывают: «*В военное время все держались друг за друга, поддерживали, тут народ как подменили. Копейка стала все решать. Молодёжь деньги стала ценить превыше родства*»[822]**.** Сохранявшиеся веками трудовые родственные связи постепенно начали обретать коммерческий характер: помощь стала оплачиваемой, об этом сокрушённо рассказывают старожилы сёл, предвидя в этом духовную гибель людей. Как и повсеместно, сохранялись братско-сестринские связи, но значительно ослабели отношения с дальними родственниками; семейный круг общения был пополнен избирательно-дружескими взаимоотношениями (односельчане, коллеги по работе)[823]. Но в XXI в., когда жизнь в обществе стабилизировалась, традиции оказались сильнее разрушительных процессов, семьи вновь воссоединяются, их консолидации способствует и проект «Родовой дом».

[822] ПМА. Записано от И.А. Бабикова, 1940 г.р., в д. Чукчино в 2012 г.

[823] См. об этом также: *Власова И.В.* Семейно-брачные отношения у русских в 1917-1990-х гг. // Русские: народная культура (история и современность). Т. 3. Семейный быт / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2000. с. 100; *Шмелёва М.Н.* Семейно-брачные отношения в 1917 - 1990-х годах. Городская семья // Русские (серия «Народы и культуры»). М.: Наука, 1997. С. 455.

Несмотря на глобальные перемены в жизни общества в целом и семьи в частности, у устьцилёмов по-прежнему сохраняется традиционное почитание предков и старших, верность заветам дедов и отцов. В дни памяти усопших в семейных поминовениях принимают участи практически все представители рода. Старики регулируют религиозную жизнь в семьях, контролируют процесс крещений новорожденных, по возможности способствуют обращению в староверие иноверных представителей семей.

Важнейшей составляющей современной жизни усть-цилемских жителей является сохранение народной одежды, которую они рассматривают как один из символов староверческой культуры. Одежду передают из поколения в поколение, многим облачениям свыше ста лет и представители рода сохраняют память о тех, кому эта одежда принадлежала. Бабушки и матери по традиционным образцам шьют наряды из современных тканей, к чему молодежь относится с одобрением и носит одежду по особым случаям: в молитвенный дом, участвуя в календарных праздниках, свадебных гуляньях; для женщин почтенного возраста – это повседневная одежда.

Подводя итог, отмечу, что адаптация усть-цилемских староверов в большей части была обусловлена высоким культурным статусом семьи и конфессиональными установками, направленными на сохранение и упрочение староверия в крае. В малодворных деревнях, которых на период переселения староверов было большинство, семья являлась единственной средой, где формировался празднично-будничный ритм жизни, поддерживались и развивались религиозные традиции, вырабатывались правила общения с иноконфессиональным окружением. Семейные ценности следует рассматривать важнейшим условием сохранения веры, транслируемой через систему воспитания и демографическое поведение (главенство отца, ответственность за домочадцев, негативное отношение к разводам и др.). В целом, для усть-цилемской семьи, её устройства, были характерны как общие черты, свойственные русской семье, так и местные особенности, в которых наряду с конфессиональными традициями

значительное место отводилось этническим. В советскую эпоху, когда государство превратилось во врага религии, а усть-цилемская идентичность и конфессиональные традиции поддерживались в основном в семье, роль «дедовой старины», касавшейся не только религиозных предписаний, но и культурно-бытовых особенностей, существенно возросла, и именно этот инструмент позволил сохранить как групповую идентичность, так и конфессиональные особенности устьцилёмов.

Воспроизводство жизни – продолжение рода – было одной из главных функций семьи, влиявших на постоянство и увеличение демографических показателей, в ином случае приводило к деформации и уничтожению общества. Репродуктивное и витальное, как и брачное поведение русского крестьянина определялось его взглядами на брак, семью, детей, среди которых важное место занимало религиозное осуждение и неприятие любых способов ограничения рождаемости: в XIX – начале XX в. усть-цилемские наставники за искусственное прерывание беременности на несколько лет отлучали женщину от соборного общения с наложением ей строжайшего поста.

Наряду с традициями и нормами обычного права высокая рождаемость связывалась и с социально-экономическими причинами: получение дополнительного земельного надела, обеспечение семьи рабочей силой, межпоколенным транслированием трудовых традиций и навыков.

Следующей важнейшей составляющей семьи было воспитание личности, в процессе которого формировались и транслировались ценностно-мировоззренческие установки, направленные на сохранение и воспроизводство конфессиональных и этнических традиций, обрядовой и поведенческой практики. Воспитание строилось на книжных знаниях и поучениях и личных примерах. С младенчества формируется определенный способ культурной идентификации, основывающийся на символах древлецерковной веры: двухперстном знамении, почитании 8-иконечного креста и икон старого письма, меднолитой пластики, земнопреклонении, духовных стихах, крюковом пении, добавленных введенными староверами предписаниями необщения в еде, питии

и молитве с иноверными, составлявших в понимании староверов чистоту традиции. Но, несмотря на стремление к изоляции от мира, усть-цилемские староверы строили конструктивные отношения с иноконфессиональными соседями, выстраивая бытовые регламентации: опыт взаимоотношений подрастающее поколение получало в семье, когда иноверцам оказывалась духовная помощь и в то же время сохранялась и поддерживалась конфессиональная дистанция. Поучениями служат фольклорные тексты и рассказы, а также житейский опыт. Сохранению конфессии способствует и понимание устьцилёмами своей культурной отличительности и устремленности к поддержанию позитивной идентичности внутри собственной культуры.

Большое значение придавалось процессу обучения грамотности как важнейшему условию сохранения конфессиональной культуры. Обращает на себя внимание вырабатывание в XXI в. новых форм обучения при сельских школах, что свидетельствует о развитии культуры, стремлении к транслированию староверческих традиций и вовлечению подрастающего поколения в религиозную жизнь общины.

Наряду с конфессиональными традициями регулятором семейно-бытового поведения являлись и архаические обычаи, кодировавшие этническую информацию, обеспечивавшую межпоколеную связь. Традиционные представления определяли и поддерживали порядок в семье, являлись важнейшим механизмом регуляции жизнедеятельности и трансляции культурного опыта.

Коллективизм – это необходимый стержень сохранения конфессиональной общности. Понимание «купности жизни» также закладывалось в семье на примере трудовых и духовных традиций. Эти ценности прививались подрастающему поколению в процессе их социализации, когда происходило постепенное включение их в жизнь семьи и общины. В советский период, когда жизнь староверческой общины была практически свернута, трансляция культурного опыта, конфессиональных традиций происходила на уровне отдельных семей.

По-прежнему высоко ценится родство, его поддержание связывается как хозяйственной необходимостью – получением помощи в делах, так и утверждением родóв, семейных духовных и трудовых традиций, памяти предков.

Глава IV.
БРАК И БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

После церковного раскола в религиозном сознании людей, не принявших нововведений патриарха Никона, утвердились представления о том, что благодать покинула православную церковь, предвиделось наступление «последних времен» и смиренное принятие Страшного суда. Эсхатологические ожидания стали ключевым моментом в идеологии раннего староверия, призывавшего к аскезе. Но не все приверженцы староцерковного учения были готовы к этому и наряду с выявлением церковных правил, допускавших плотскую жизнь в антихристово время, обратились к вековым традициям, которые ставили вровень с каноническими.

В старообрядческой культуре вступление в брак было делом не только конкретной семьи и рода, но и всей общины, заботящейся о воспроизводстве жизни, конфессии и культуры в целом. Готовность молодежи к браку определялась рядом факторов, регулировалась церковными предписаниями и народными представлениями, заключавшими знания и ценностные суждения о супружестве. Кроме физической зрелости человека существенное значение придавалось социальной готовности молодых людей к браку – их приобщенности к рукоделию/мастерству и самостоятельности в трудовой деятельности, осознания ответственности за семью. Эти важнейшие условия закреплялись в традиционной культуре – в народных обрядах и обычаях, подробно рассмотренных в пятой главе. В настоящей главе будут проанализированы границы брачного возраста – наступление «брачно-церковного» совершеннолетия и народные представления о брачной поре, основанные на аскриптивных признаках; формы заключения брака и их народное обоснование; брачные круги.

§1. Отношение староверов к браку

В сложные трагические послераскольные времена для «остальцев древлего благочестия» остро стал вопрос о существе брака, который при утраченном священстве заключался без венчания и признавался «блудом». Положение осложнилось уже к концу XVII в., когда священников, поставленных до избрания патриарха Никона (1652 г.), уже практически не осталось. Единственный епископ, не принявший церковных нововведений, – Павел Коломенский при невыясненных обстоятельства трагически погиб в 1656 г. и последователи «старых книг и обрядов» были лишены преемственности в священстве, рукополагать стало некому. В силу таких обстоятельств, среди последователей древлеапостолького учения произошли разногласия и постепенно наметились три пути дальнейшего развития: часть старообрядцев стала венчаться и крестить детей у священников официальной церкви, перешедших в староверие через проклятие ересей (беглопоповцы)[824]. Другие совершали таинства в официальной церкви, но по старым служебникам. Такой вариант действий поначалу одобрял протопоп Аввакум: «По старому служебнику и новопоставленный поп, аще в нем дух не противен, да крестит ребенка. Где же детца? Нужда стала»[825]. Третий путь избрали староверы, отошедшие от «новой» церкви, объединившиеся в группу беспоповцев, считавшие, что истинное священство на земле изжито, а венчание у новопоставленных священников неприемлемо, и поэтому проповедовавшие девственное житие. Вместе с тем, в годы начавшихся гонений «остальцы благочестия» полагали, что воцарилось антихристово время, и настали последние времена, следовательно, рассуждения о брачной жизни исключались; актуализировался вопрос духовного спасения, одним из путей которого признавался аскетизм и уход от семейной жизни.

[824] См. об этом: *Назаров А.А.* Семейное право старообрядцев в дореволюционной России // Старообрядчество: история, культура, современность. М. 2002. С. 482-487.
[825] Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1992. С. 354.

Полемика по вопросу о существе брака продолжалась между представителями староверческих центров в течение всего XVIII столетия, которая всесторонне раскрыта в монографии А.И. Мальцева[826]. Известными сторонниками «бракоборных» взглядов были федосевцы, филипповцы и выговцы, отстаивавшие «истинное девство». О спорах по вопросу брака было известно и усть-цилемским староверам, о чём свидетельствует найденное на Пижме в д. Загривочная «Соборное постановление выгорецких общежителей о новоженах, 1777 г., января 12», переписанное в первой четверти XIX в.[827] Пижемцы поддерживали тесные связи с выговцами, которые снабжали их литературой, в том числе и полемическими сочинениями их наставников; как уже говорилось в первой главе, проповедь с Выга распространялась через пижемских наставников на всю Печору.

В 60-х гг. XVIII в. в среде московских староверов-поморцев стало все больше утверждаться мнение о допустимости «новоженческих» браков, главным проповедником этого был Василий Емельянов (1729-1797) – первый настоятель Монинской общины[828]. Несмотря на то, что с момента основания московская поморская община руководствовалась правилами, принятыми в Выговском общежительстве, и считала выговских отцов своими духовными руководителями и наставниками, московские поморцы, «значительную часть которых составляло купечество, для которого вопросы собственности и права её наследования имели существенное значение, считали необходимым решить проблему брака положительно»[829]. И только после продолжительных споров в конце XVIII в. вопрос о допустимости бессвященнословного брака был решен позитивно: «Уже в 1794 году московская Покровская община и Выговское общежительство находились накануне разрыва отношений. Но этого не произошло, так как вскоре позиция выговских наставников стала

[826] *Мальцев А.И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII – начале XIX в. http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/142-1-0-342.
[827] *Малышев В.И.* Усть-Цилемские рукописи XVII – XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. Л., 1959. С. 596.
[828] *Мальцев А.И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII – начале XIX в. //http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/142-1-0-342.
[829] *Юхименко Е.М.* Поморское староверие в Москве и храм в Токмаковом переулке. М., 2008. С. 9.

меняться. Немалую роль в этом, вероятно, играл тот бесспорный факт, что выговцы экономически зависели от москвичей. Тимофей Андреев, ранее написавший несколько “бракоборных” сочинений, признал “новоженческий” брак допустимым и призывал созвать общий собор для установления способов его заключения. В 1795 году Архип Дементьев, желая примирить всех поморцев, объявил, что не считает Василия Емельянова еретиком, а “новоженов” блудниками. После смерти Василия Емельянова 19 апреля 1797 года в конце того же года на Выг отправился московский наставник Гавриил Илларионович Скачков с целью окончательного примирения. Московская община снабдила его специальным письмом, где просила выговцев “уведомить нас о ваших к нам благосклонности и мирном и единомысленном разумении”. Г.И. Скачков сумел добиться от выговцев положительного решения вопроса о браке. 3 января 1798 года он вернулся в Москву с мирным посланием, в котором выговские отцы изъявили свое согласие с московской общиной по данной проблеме»[830]. Установленное согласие на возможность заключения браков было закреплено Г.И. Скачковым, создавшим «Канон Господу Богу на обряд бракосовершения нерукоположенными мужами поморской Церкви»[831], более известный под названием «Канон Всемилостливому Спасу». Сочинение было поддержано современниками и получило высокую оценку в литературе: «Творение сие отпечатано во внешнецензурной типографии и упоминается и в оглавлении по каталогу староверческих сочинений П. Любопытного, но ни цензура, ни издатели, ни читающие сии издания до настоящего времени решительно никто не зазрил и не предъявил возражений против святословий канона. <…> Канон брачного молитвословия есть приумножение славы Божией, укрепление законного бракосочетания, сущего пристанища целомудрия, меч, отсекающий скудное бракоборство»[832]. Создание канона было одобрено как «дело поистине похвальное, нужное и полезное».

[830] *Мальцев А.И.* Старообрядческие беспоповские согласия … http://samstar-biblio.ucoz.ru.
[831] *Батов Д.В.* О Каноне брачного молитвословия http://samstar-biblio.ucoz.ru.
[832] *Батов Д.В.* О Каноне брачного молитвословия http://samstar-biblio.ucoz.ru

Дискуссии о возможности заключения браков продолжались во многих староверческих центрах[833]. По мнению настоятеля усть-цилемского молитвенного дома А.Г. Носова, вернуться к брачной жизни христиан подтолкнули и жизненные обстоятельства – рекрутство. Воин – невольник, и в случае его гибели погребение совершалось не по древлецерковному правилу, как это было принято у староверов, считавших иное погребение неправедным (греховным), а для усопшего духовной погибелью (*бросить камнем в могилу*): «*суровая действительность жизни: холостых призывали в рекруты, а женатые оставались в семьях, но платили подать государю. Христианину было трудно противостоять в этих условиях и перед ними стояла дилемма: либо обзаводиться семьями, либо принять грех – идти в рекруты, а рекруты молились за царя и к тому же можно было погибнуть, а значит быть погребённым не по-христиански, не по древлеправославному чину. Вопросы ставились непростые перед староверами*»[834].

Проблема семейно-брачных отношений поднималась и на Первом Всероссийском Соборе христиан-поморцев, приемлющих брак, проходившем в 1909 г. в Москве, на котором с докладом «О существе брака» выступил Т.А. Худошин, разъяснивший суть бессвященнословного брака. На Соборе было принято решение об издании чина бракосочетания для руководства отцам духовным, а Духовной Комиссии поручалось доработать его для включения в Потребник; канон Г.И. Скачкова признавался допустимым в чине бракосочетания, а его применение в обряде предоставлялось на «волю Общества, усмотрение отцов духовных и местному обычаю»[835].

В сельских местностях, где традиционные обряды были регулятором внутриобщинных (внутрисемейных) отношений и сохранялись в большей степени благодаря этому обстоятельству, имелись локальные варианты

---

[833] Егупенок Симеон. О таинстве брака: http://samstar-biblio.ucoz.ru; *Агеева Е.А.* Старообрядческий полемический сборник XIX века: к вопросу о браке у старообрядцев // Вестник церковной истории. 2011. № 3-4. С. 191-218; *Данилко Е.С.* Отношение к браку и некоторые особенности свадебного обряда у южноуральских старообрядцев // Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. С. 184-193.

[834] ПМА. Записано от А.Г. Носова, 1974 г.р., в с. Усть-Цильма в 2003 г.

[835] Деяния Третьего Всероссийского Собора Древлеправославной Церкви.СПб., 2008. С. 178.

свадьбы, в которые привносились и элементы конфессиональности, в частности молитвословия, закреплявшие брак[836]. Канон Скачкова был известен усть-цилемским крестьянам и использовался ими; канон имелся в семейных книжницах; в частности, в настоящее время такой экземпляр хранится у В.И. Носовой, уроженки д. Абрамовская. Настоящим Каноном и ныне освещаются староверческие браки, в том числе и в усть-цилемском храме (прил. 4: 1).

§ 2. Брачный круг и возраст брачующихся

В вопросе заключения брака определяющими были церковные правила, изложенные в Кормчей книге, поучения святых отцов и «правила отеческие», закрепленные в устной традиции, согласно которым жених и невеста должны быть одной веры, исключалось плотское и духовное родство, требовалось их добровольное согласие на брак и благословление родителей[837]. Основополагающим был Градский закон (римское право), известный на Руси по случаю включения его в правила Кормчей. Закон раскрывает правила христианского обручения, распределения имущества и другие вопросы. Дается определение брака: «Брак есть мужеви и жене сочетание и бытие во всей жизни, божественныя же, и человеческия правды общение»[838]. Василий Великий определяет брак как чистоту и честь, предотвращающий блуд: «блуд ни брак есть, ни браку начало, но грех и преступление закона Божия»[839].

В прошлом понятие «блуд» отражало различные житейские ситуации: несвоевременное выполнение работ (в праздник), женитьбу или замужество с нарушением церковных и отеческих правил. К блудницам причисляли девушек, вышедших замуж без родительского благословления, еще в первой

[836] *Макашина Т. С.* Свадебный обряд русского населения Латгалии // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы. М., 1978. С. 138 – 158;
[837] Кормчая книга (Номоканон). СПб., 1998. Л. 1155 - 1156.
[838] Кормчая книга. Градский закон. Грань 4 «Об уставе совещания браку». С 931.
[839] Кормчая книга. Правила Василия Великого. Глава 21. Правило 26.

трети XIX в. подвергавшихся отлучению: «Без воли отца своего последовавшее мужеви, блудница именуется. Аще же и родители ея смирятся, три лета повинна есть»[840]; женщин «легкого» поведения. В народном понимании такие женщины обрекали собственных детей на неудачную судьбу. Грех блуда следовало искупить постом и молитвой. Однако, несмотря на строгость церковных и общинных правил, как и повсеместно, в усть-цилемских деревнях случались такие нарушения. Хотя мнение о девушках, утративших девственность до замужества, было не высоким, и чаще всего они имели меньше шансов стать женами, но в каждой деревне имелась сваха, которая на добровольных началах и при всеобщей поддержке подыскивала женихов и таким девицам. Чаще всего мужьями их становились немолодые вдовцы с детьми.

О географии брачных связей свидетельствуют ревизские сказки, в которых приводятся сведения о привозе невест с Мезени, Пинеги и Ижмы. Как в прошлом, так и в настоящем в отношении этнической принадлежности предполагаемого супруга(и) в предпочтение отдается русским, в исключительном случае исповедующим официальное православие. Традиционно их обращали в староверие перед вступлением в брак. Переселение мезенцев на Печору было связано с двумя факторами: в XVIII – первая половина XIX в. – в период религиозных гонений – староверы переселялись из северо-западных местностей и селились семьями; осваивая новые территории, переселенцы оседали как в небольших по численности поселениях, так и образовывали новые, расположенные на значительном удалении друг от друга, что для староверов, соблюдавших эндогамию, создавало определённые трудности в установлении брачных связей. В этой ситуации на Мезени сватали невест. Начиная со второй половины XIX в. зажиточные усть-цилемские крестьяне мезенцев брали в работники. Как свидетельствуют информанты, мезенцы жили очень бедно, и усть-цилемские крестьяне, следовавшие через мезенские деревни на ярмарки, подмечали

[840] Кормчая книга. Правила Василия Великого. Глава 21. Правило 37. С. 610.

крепких мужчин и женщин и привозили их в работники, впоследствии они оставались на Печоре об этом, например, говорится в следующем рассказе: «*Устьцилёма богаты были и в работу нанимали людей: на сенокосе робили, бабы пряли да вязали. В Архангельцко, Вашку поедут торговать, с Мезени работниц привозили. Дедко привёз работницу, жила тут у них. Сын хотел жениться на работницы, бабушка не разрешила, сказала: чё не найдётся тебе усть-цилемской девки, хошь взять без роду, без племени. Не будет никакого у ней тут рода. Как было не было, девка забеременела, родила. Потом войны были, он погиб, а еговой брат женилсэ на устьцилёмки и парня взяли ростить. А мезенка потом у других в Сергево-Щельи жила в работы. Тогды нездешны работницы детей отдавали отцям, оставляли в семьи. Раз мати своего угла не имет, ребёнка-то надо кормить, ростить, а она сама в работы. Чужи люди не будут ейного чурака ростить. Работницы в основном робили за еду и одежду, кормили да одевали-обували, едва ли кому платили. На Мезени народ бедно жил, оттуль сюды в работу приходили. Некоторы и потом тоже за работников замуж выходили. Нынь ейны потомки живут. Я знаю двух мезенских работниц, они так и остались здесь жить. По Цильмы есь живут мезенци от работниц*»[841]. В выборе брачного партнёра немаловажное значение придавалось крепости рода, его зажиточности, поскольку всегда ставился расчёт на получение помощи от представителей новой родни. Считалось престижным, когда в браке «сводили» зажиточные роды.

Данные метрических книг середины XIX – начала XX в. свидетельствуют, что в основном брачные связи не выходили за границы Усть-Цилемской волости[842]. Согласно географическому расположению усть-цилемских населённых пунктов по рекам Печоре, Нерице, Пижме и Цильме выбор брачных партнеров в основном осуществлялся по территориальному принципу. По этому поводу говорили: «*Лучше всех та жёнка, что*

[841] ПМА. Записано от А.М. Булыгиной, 1929 г.р. в с. Усть-Цильма в 2012 г.
[842] Архив Усть-Цилемского ЗАГСа. Метрические книги середины XIX - начала XX вв.

сосватана в своей деревне», «*Добрый жених далеко свататься не ездит, а хороша невеста далеко замуж не ходит*». Определение брачных пар было делом не только вступающих в брак людей, но в большей степени их родителей, проявление воли которых было обусловлено практическими соображениями и хозяйственным расчетом, а также соблюдением религиозных требований. Не меньшую заботу о сохранении чистоты конфессии проявляли и односельчане, кроме того участвовавшие и в процессе выбора брачной кандидатуры и бывало, пересматривали выбор парня или девушки. В случае несогласия, например, не достигших брачного возраста людей, сообщали иносказательно: «*Невеста без места, жених без штанов*». Несмотря на то, что в браке соединялись два рода, равные по достатку, согласно присловью «*Девок выбирали родами, а коней стадами*», главным образом это касалось знатных богатых династий. Старейшины общины заботились и о представителях из семей со скудным достатком и не всегда были склонны соединять в пару жениха и невесту из бедных семей. Бывало, небогатую девушку выдавали замуж за вдовца с детьми среднего и даже полного достатка, а работящего небогатого парня сводили с девушкой из среднезажиточного рода/семьи, где не было сыновей и нередко его брали в *примаки*. Всем миром собирали наряд для невесты, если в том была необходимость, о чём свидетельствует присловье «*Жениха женили сусеками, невесту выдавали соседями*» – присловье также отражает процесс славления девушек.

Поскольку всё-таки большинство деревень были малочисленными и жители состояли в близком родстве, то старались выбирать невест из других селений. Самым крупным очагом был усть-цилемский, охватывавший населенные пункты по р. Печоре от деревни Гарево до Высокой горы, общей протяженностью около 15 км. Далее селения по Печоре в нижнем её течении объединялись в очаг, в который входили дд. Хабариха, Бугаево, Уег, Мыза. Самые удалённые от центра очаги: 1. Окунёво, Мещанское, Чурвино, Росвино, Климовка, Крестовка, Медвежка, Комарово, Шапкино; 2. Ёрмица,

Лёждуг, Харьяга, Великовисочное (селение относится к Ненецкому национальному округу) – в каждом из этих очагов устанавливались брачные связи. Вместе с тем, жители окраинных селений предпочитали сватать невест и из Усть-Цильмы, т.к. руководствовались практическими соображениями: мужчины, занимавшиеся извозом, следуя в Архангельск могли остановиться на постой в семье свойственников.

Выделение в отдельный брачный круг жителей Пижмы (до 1930-х годов) связывалось с их ревностным отношением к вере и стремлением сохранить её в чистоте. Пижемцы жили обособленно от других селений, но и они, бывало, выбирали невест из печорских и цилемских деревень (д. Савино). Крестьяне, выезжая весной в Усть-Цильму на ярмарку, по дороге приглядывали невест как в пижемских селениях, мимо которых проплывали на лодках и останавливались в них на постой, так и по Печоре, а зимой засылали сватов.

Жители по р. Цильма заключали браки с крестьянами, проживавшими в цилемских деревнях и с. Усть-Цильма. Устьцилёмы охотно выдавали девушек замуж на Цильму в расчёте на то, что в семье сватов можно будет останавливаться на постой, следуя на ярмарки в Архангельск, Пинегу и другие места. Через цилемские деревни проходил тракт, соединявший Печору с северо-западом России. К тому же цилемцы слыли крепкими хозяйственниками, и установление родственных отношений с ними считалось почётным. До середины XX в. цилемские крестьяне с предубеждением относились к пижемцам в силу их приверженности к пению: «*На пижемках не женились. Ране все посмеивались: ну этот пижемку взял, дэк житье не разживут. Все говорили, – пижемцы только молиться да песни петь. Потом в совецкие годы Ульян Иванович с Цильмы приехал к нам на Пижму совхозом руководить, и он сказал своим цилемцам, что пижемцы работяшшы. После того стали пижемцы с цилемцами дружицце, это уж в 1970-е годы стало. Даже у цилемцей переняли бабы кабата, ране здесь кабат не носили. А до него о пижемцах говорили, как о*

ленивых»[843]. Субъективность такого рассуждения, вероятно, основывалась на закрытости пижемцев. О предпочтении браков, создаваемых внутри своих деревень, свидетельствует такое присловье:

Не вздыхай тяжко,

Не отдали далеко.

Хоть за лыско да близко.

Хоть за посошок да на свой бережок[844].

В целом можно охарактеризовать, что к началу XX в. многие деревни находились в единой брачно-праздничной территории, и поддержание родства (например, гощение на выезде) также способствовало установлению новых брачных связей. По воспоминаниям М.И. Поздеевой – уроженки д. Уег, её тётки вышли замуж в одну деревню, где ходили за водой к одному колодцу, т.е. жили поблизости.

Особая ситуация складывалась в деревнях по р. Нерица, расположенных в приграничной зоне к коми-ижемским селениям. В отличие от замкнувшихся от инославного мира пижемских староверов, мезенские переселенцы, обосновавшиеся в верховьях р. Нерицы, во избежание инцеста строили конструктивные отношения с пригранично проживавшими коми-ижемцами. Немаловажным фактором являлись представления о коми-ижемцах как сметливых хозяйственниках, зажиточных людях. Из ижемских деревень привозили невест, но непременным условием было принятие ими крещения по древлеапостольскому правилу и усвоения русского языка, чем обеспечивали конфессиональную и этническую устойчивость в крае. По сообщениям жителей деревень Ильинки и Черногорской, их прадеды осознанно выбирали невест своим сыновьям из ижемских селений:

1. «*У нас в Черногорской много ижемок переехало, замуж оттуда брали, потому что старики род держали, смотрели, чтобы родственники между собой не женились. До четвёртого колена надо*

[843] ПМА. Записано от И.М. Чупровой, 1928 г.р., с. Замежная в 2000 г.
[844] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 27-28.

было отслеживать, а то и дальше. Их потом перекрещивали, они по-русски разговаривали, а между собой ижемки по-коми тоже говорили, но дети уже по-русски»[845].

2. «*В Замежной ижемок замуж не брали, а в Черногорской ижемок было много. Там большинство привозили ижемок. Дэк сказывали их даже зимой в ердане крестили, чтобы чиста была. Вот как старики веру крепко держали*»[846].

3. «*В Ильинку старики с Мезени пришли и даже обрадовались, что с Ижмы можно девок замуж брать, говорили кровь обновляли – другой народ. А устьцилёмок не очень звали замуж, считали, что они уже не той нравственности – они более свободными во взглядах были. Ижемок у нас устьянками называют, как с устья Ижмы потому что. А потом и всех коми женщин на Нерице стали так называть: устьянка – значит коми. Все староверками стали, по-русски разговаривают. Моя мама коми, а я уже коми язык не знаю*»[847].

4. «*В совецко время на Пижмы появились ижемки, стали их замуж брать. Иногод кто ле скажет грубо: комячка, а друга баба скажет – гледи как сноравливат, ловка к житью. Иноверов обращают в нашу веру, детей крестят*»[848].

Коми-ижемцы переселялись на р. Нерицу целыми семьями, например, известно, что фамилия Бабиковых в XVII в. была известна в Ижемских деревнях, а уже в XIX в. она там не упоминается, но прочно укореняется в усть-цилемских селениях. Уход же устьцилёмок замуж на Ижму были крайне редким явлением[849]. Породнившиеся семьи поддерживали родственные отношения, ездили друг к другу в гости. Вероятно, установление

[845] ПМА. Записано от В.И.Семёновой, 1940 г.р., м/р д. Черногорская, в 2008 г. в с. Замежная.
[846] ПМА. Записано от Е.Ф.Семёновой, 1936 г.р., в 2001 г. в с. Замежная.
[847] ПМА. Записано от А.Ф. Бабикова, 1962 г.р., м/р д. Ильинка, в 2010 г. в с. Нерица.
[848] ПМА. Записано от И.М. Чупровой, 1928 г.р. в с. Замежная в 2001 г.
[849] *Гагарин Ю.В., Дукарт Н.И.* Семейные праздники и обряды сельского населения в Коми АССР // Этнография и фольклор коми (Тр. ИЯЛИ КФАН СССР. Вып. 17). Сыктывкар, 1976. С. 76.

родственных связей русских с коми-ижемцами способствовало распространению староверия в некоторых приграничных ижемских селениях.

О.Н. Воздвиженская, обследовавшая усть-цилемские селения в середине XX в., сообщает: «В Нерице и Гарево немало жен, взятых с Ижмы, которые сохраняли свой язык и даже передавали его детям. Многие русские мужчины хорошо говорили на коми языке или же понимали, так как были тесно связаны с Ижмой и ижемскими оленеводами, которые выпасали их оленей (в деревне до революции насчитывалось до 2 тыс. оленей). Но население называет себя русским»[850]. По моим полевым материалам, несмотря на то, что в некоторых семьях дети коми матерей знали коми язык, но на нем говорили исключительно в кругу семьи и, бывало, только с матерью; в селении языком общения был русский.

Браки между устьцилёмами и ненцами заключались значительно реже, причиной тому была разница в хозяйственной деятельности и образе жизни. К тому же обосновавшихся в пределах усть-цилемских территорий обедневших ненцев староверы не признавали за сметливых хозяйственников и запрещали смешанные браки даже в крайних случаях жизни. «Самоеды иногда женятся на русских, но русские на самоедах – никогда. Браки между самоедами и зырянами весьма часты».[851] В книге В.Н. Латкина приведены данные о количественном составе самоедов, проживавших в Усть-Цилемской волости на 1841 год: 161 мужчина и 145 женщин[852]. С ненецким этно-компонентом связывается образование деревень Нонбург и Мыла по р. Цильме, на это указывают данные генеалогии и прозвищные названия жителей этих деревень[853]. Ненцы, осевшие в пределах усть-цилемских селений, овладевали русским языком, принимали оседлый образ жизни, перенимали «сарафанный комплекс» севернорусской одежды.

---

[850] НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 13. Д. 21. Л. 70.

[851] *Немирович-Данченко В.И.* Страна холода. Виденное и слышанное: Племена глухого угла. СПб., 1877. С. 395.

[852] *Латкин В.Н.* Записки Императорского Русского Географического общества. СПб., 1853 г. С. 98.

[853] *Канева Т.С.* История Усть-Цилемского края в устной традиции (по результатам системного описания) // Первые Мяндинские чтения. Сыктывкар, 2009. С. 120.

Вопрос о конфессионально-смешенных браках рассматривался на Первом Всероссийском Соборе (1909 год), где было решено об их запрете. В случае, если брак заключался в «Церкви Христовой без присоединения «еретической половины» к древлеправославию, то он признавался незаконным и подлежал расторжению. В случае принятия инославным крещения по древлеапостольскому правилу, в том числе и после установления брака, супружество признавалось законным. Оговаривался и такой вариант: смешанные браки, совершённые вне Церкви – по родительскому благословлению, – признавались терпимыми и не расторгались, староверы не подлежали отлучению от церкви и соборного общения, их принимали на покаяние[854]. Гибкое отношение к вступающим в брак, безусловно, формировалось в силу жизненных обстоятельств, и определялось «по нужде в виду тягостного ныняшнего времени из любви к детям, уступая их настойчивым просьбам»[855]. До 1970-х гг. усть-цилемские староверы соблюдали «строгость закона» и в обязательном порядке обращали инославного в древлеправославие; ныне в некоторых семьях это правило не поддерживается и формируются пары в конфессиональном отношении неоднородные.

Наряду с сохранением религиозной «чистоты», староверы утверждали и «чистоту» рода. Запрещалось вступать в брак с родственниками ранее шестого поколения и с членами духовно-породненных семей. Но в некоторых малодворных пижемских и цилемских деревнях такие семьи все-таки возникали, начиная от четвёртого поколения, повсеместно считавшиеся допустимыми. Словоохотливые *устьцилёмы* осуждали земляков и оскорбительно называли нарушавших запрет, *сестрогрёбы*; *поросúны кúлы* (penis хряка — *Т.Д.*), т.е. скоты, дикие. Ругательства, скорее, являлись напоминанием о соблюдении правила в выборе брачных пар, а не констатацией реальных фактов. Крестничество также являлось надежным

[854] Деяния Третьего Всероссийского Собора … с. 178-179.
[855] Там же. С. 179.

социорегулирующим инструментом, предотвращавшим соединение в пару детей кумовьев.

Церковным правилом запрещалось вступать в брак детям породнённых семей – *сватов*, т.е. братья из одной семьи не имели права жениться на сёстрах из семей своих сватов: «*Был случай на Цильме, когда девку Парасью Петровну выдали замуж, а уже сватовьями были и дедко не дал жить молодым. Дедко сказал, что грех. Парасья отошла назад, старики прешь правило крепко держали. Потом она вышла замуж за парня на восемь лет моложе ей был*»[856]. В настоящее время этот запрет забыт и такие браки заключаются.

В усть-цилемском говоре зафиксированы различные варианты выражения *выйти замуж*, по которым устанавливаются причины и особенности замужества. *Выход замуж*, как и повсеместно, означал переезд девушки на новое место жительства – в дом/семью мужа. Фразеологизм *замуж уйти* (*прийти*) раскрывал не только факт совершённого действия – выхода замуж, но также переезд девушки в другую деревню с целью дальнейшего проживания, или в рамках одной деревни в семью мужа. О женщине, остававшейся жить в родительском доме с мужем (*примаком*), не сообщали как о «замужнице», говорили «с мужиком прожила»; перемену её статуса объясняли «*мужик пришёл на житьё*»: «*У нас мама замуж не ходила. К ей папа на житьё пришёл. Она жила с бабушкой, мужика в доме не было. А дом без мужика пустеет, надо в дом мужика. И папа пришёл жить, в приняты*». Устойчивым сочетанием *замуж отдавать* (*выдавать*) подчёркивали факт замужества девушки по установленному обряду с родительского благословления, тогда как выражение *уйти уходом, на уход бегать* и термин *сошлись* свидетельствовали о практиковавшейся форме брака без согласия родителей, тайно. *Взять, брать замуж* – так говорили в тех случаях, когда парень проявлял самостоятельность в выборе невесты, без учёта мнения, иногда благословления родителей; в другом случае сообщали –

[856] ПМА. Записано от М.А. Дуркиной, 1928 г.р., в с. Трусово в 2012.

парня (*сына*) *женили*. В случае преждевременной смерти мужа, намерение женщины о следующем замужестве раскрывается в выражении *взамуж походить*. Данным выражением также констатировали факт многократных выходов замуж. *Замуж ходить* ‘о замужестве в прошлом’; *уходить замуж* ‘быть замужем непродолжительно’. Чрезмерное стремление девушки выйти замуж в раннем возрасте чаще без согласия родителей отражено в устойчивых сочетаниях *замуж запоходить*, *повыскакивать замуж*, *пихаться замуж*, передающих негативный характер таких замужеств. Последнее выражение также применялось к девушкам разных возрастов, невысокой нравственности. *Взамуж бежать* ‘выходить замуж по своей воле’. *Пойти замуж* ‘согласиться на брак без размышлений’. Этим выражением сообщается безысходность дела: как замужество по принуждению, так и в силу жизненных обстоятельств, например, чтобы избежать тяжёлой работы: «*На лесосплав надо было ехать, а не хотела. Приехали сватать и пошла за нелюбого. Звал умный – отказала, пошла за глупого*». Лексемой *замужничать* иронично свидетельствовали о замужестве, совершаемом вопреки предписываемых обычаем правил: раньше или позже положенных лет, о третьем и последующих браках. О имевшихся в семье дочерях брачного возраста говорили *взамуж иметь*. Фразеологической единицей *выйти замуж из-за греха* отражали выход замуж по причине беременности, при этом, как явствуют полевые материалы, так говорили в случае выхода замуж как за реального отца ребенка, так и парня, «выручавшего» девушку, но только в том случае, если она ему нравилась; после рождения признавалось отцовство. В приведенных выражениях раскрываются образность, конкретизация, точность значений происходящего действия и свадьбы в целом.

У староверов сохранялись и древние церковные границы брачного возраста, закрепленные в Главах Градского закона Кормчей книги: ранний возраст определялся 14 годами для юношей и 12 годами для девушек –

«подобает же убо юношам в наусии бытии; девицам же приятным браку»[857]. Книгочеи устьцилёмы были осведомлены о правилах для вступающих в брак и следовали «букве закона». По рассказам информантов, бывало, что родители в пару соединяли ещё совсем детей: «*Бабка Маланья и дедко Паша поженились малыми: дедку было 16 лет, а бабке – 13. Как-то они баловались, баловались и дылничу со сметаной опружили*[858]*. Их мати обоих настигала ремнём – вот тебе и муж да жена*»[859]; «*Дедя Фома дедину Фомиху – Федосью Фёдоровну в 14 лет замуж взял. Она ишшэ в куклы играла. Новой раз ждёт его домой, сидит играт и заснёт. Он придёт, перенесёт ей на койку. Молода была*»[860]. Случались и такие варианты, когда жених «растил» невесту до положенного брачного возраста, оберегая её и, ограждая от других женихов: «*Дедя Лёва рассказывал, сам ростил тётку Анну. Она молода была, заприметил ей и решил в жёны взять. Никому не давал за ей ухаживать, парней отстранял, растил, а потом женилсэ*»[861]. О такой девушке говорили *своеро́шшэна невеста.* Основанием тому были также церковные правила, допускавшие обручение девочек в возрасте не менее семи лет с согласия её родителей[862]. Такие примеры не единичны и были вполне естественны в малодворных деревнях, где выбор девушек был ограниченным.

Между тем реальный брачный возраст был значительно растяжимее: девушки выходили замуж между 15-25, а юноши – 17-30 годами. Для девушки пик брачного возраста – *сама пора* – приходился на 15 – 20 лет, говорили – «*девушка, копи разума до 20-го году*»: они *невестились,* находились *в цвету*, о них говорили *как берёза на соку,* называли *девки, девки на выданьи, красны девицы,* последний термин свидетельствовал о здоровье и зрелости девушек-невест; «*баска́ доро́дна, на щёчках ямки*»;

[857] Кормчая книга. Закон Градский. С. 931.
[858] Опрокинуть.
[859] ПМА. Записано от А.Ф. Бабикова, 1962 г.р. в с. Нерица в 2010 г.
[860] ПМА. Записано от В.И. Носовой, 1930 г.р., м/р. Абрамовская, м/ж. д. Чукчино в 2012 г.
[861] ПМА. Записано от В.И. Носовой, 1930 г.р., м/р. Абрамовская, м/ж. д. Чукчино в 2012 г.
[862] Кормчая книга. Закон Градский. С. 924.

«*баскá дорóдна, бéла да крáсна*»; «*баскá дорóдна, сквознá бéла*» – через цвет (красный – белый) и округлость телосложения (*дорóдность*) отмечали красоту девушки, способность к деторождению. Об этом говорится и в одной усть-цилемской припевке:

Вдоль по бережку конь бежал,
Да вдоль по крутому вороненькой,
Да конь головушкой покачивает,
Да золотой уздой-то потряхивает,
Да стременами пошевеливает.
Да тут упал Иванушка с коня,
Да упал, упал у нас Тихонович с добра,
Да вспоминает свою л ю б у ш к у,
Да Александрушку г о л у б у ш к у.
-Да где-то, где-то моя любушка
Да Александрука голубушка?
Да без белил она б е л е ш е н ь к а,
Да без румян она а л ё ш е н ь к а,
Да калачами была вскормленная,
Да пряниками да лицо с б е л е н о е[863].

Девушкам разрешалось белиться/румяниться, замечу, что это ценилось парнями, о чем свидетельствуют частушка:

Гармониста любить
Надо чисто ходить.
Надо б е л и т ь с я, р у м я н и т ь с я
И брови п о д в о д и т ь[864].

В молодежном кругу отдавалось предпочтение бойким в работе и находчивым девушкам, обладавшим хорошими голосами, знавшими песни, но с присущим им смирением. О них ходила «слава» в округе, а

[863] *Колпакова Н. П.* На Печоре (Фольклорные экспедиции Института русской литературы АН СССР) // СЭ. 1958. № 6. С. 147.
[864] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., в д. Чукчино в 2004 г.

односельчане подмечали: «*Хороша уродишься, во славушке находишься*»; «*Невесту выбирают не глазами, а ушами*». Родители таким невестам говорили: «*Девка-невеста говорит полу́ротком, глядит полу́глазком*»; «*Хороша невеста да сиди у места. Плох жених да посватается*». В сельской округе для девушки считалось неприличным самой проситься в жены. Резвость её должна быть в меру, и именно в девичестве девушки обладали решительностью и известной свободой, об этом свидетельствуют, в частности, браки «уходом». Воля девушек отражена и в частушечном жанре:

1. Утка бела, грудка сера,
К огороду приплыла
Девка смело к парню села,
Разговоры завела[865].

2.Попляшите в пол сапожечки,
Недолго вам плясать.
После Пасхи выйду замуж
Вам на полочке лежать[866].

В исключительных ситуациях, в число которых входило сватовство неполноценного жениха к здоровой, хотя и небогатой невесте, девушка имела право на известную грубость в общении со сватами, которая не порицалась сельским обществом. К примеру, такое анти-поведение невесты передано в следующем анекдотическом рассказе: «*Жених сватался с “приветом”. Невеста-та была нужна, а он богатого роду. Женихова родня без согласья девки дали задаток, именьём раньше называли. Родители девки бенны, дэк задаток-то и взяли, а дочи и знать не знат, шшо ей замуж выдают. Именьё прожили, время пришло, должны приехать по невесту, родители и рассказали девки, а сами не знают шшо и делать: и именьё*

[865] РО ИРЛИ. Колл. 6. П. 7. № 58.
[866] Там же.

прожили, и дочерь жалко за полоумного отдавать. Невеста и говорит родителям: "Вы идите, а я с има справлюсь". Приехали сваты с сушуном, невесту хотят нарежать, спрашивают: "Где отец, мати?". Девка отвечат: "Отец дрова сек да пол х…а отсек, ушел в кузницу приковывать". – "Мати-та гдей-но?" – "Мати блины пекла, пол «пирога»[867] *сожгла, ушла лечиться." А девка из угла в угол ходит, рука о руку колотит. Сваты и спрашивают: "Ты пошшой-но ходишь, руки колотишь у себя?". – "А я ночью хоровод водила, да мужиков за х…р водила, сённи руки болят". Сваты переглянулись, думают: у нас жених не совся, да невеста не шипко… Скоре назад домой, и уехали, и никако назад именьё не надо, а то позору не обобраться*»[868]. Текст насыщен мифологическими сюжетами, характеризующими ситуацию как неправомерную. В святочных играх роль кузнеца, «способного» перековать старого в молодого, связывается с представлениями о перерождении, обновлении, в нашем случае, скорее указывает на несостоятельность психически больного жениха, тогда как в тексте пристарелый человек не утратил способность к обновлению[869]. Вместе с тем, «лечением» и уходом родителей из дома также аллегорично объясняется их отказ решать вопрос положительно, указывается безысходность затеи сватов (ср.: вариантами отказа сватам было отворачивание от них одного из родителей невесты, или сидение к ним вполоборота/спиной). Повсеместно категорически запрещались браки с психически больными людьми, что могло привести к вырождению рода. Сватовство умственно неполноценного жениха и его родни воспринималось сельским сообществом как осмеяние рода невесты, представители которого по-разному реагировали на ситуацию. В сюжете через молодёжные (хороводные) бесчинства раскрывается здоровая энергия девушки, способной к браку и деторождению. Данный текст можно рассматривать как претензию,

[867] Метафора женского полового органа
[868] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., в д. Чукчино в 2004 г.
[869] Описание игры см.: *Байбурин А.К.* Ритуал: старое и новое //Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 37-38.

выраженную в традиционной фольклорной форме, соответствовавшую обстоятельствам и поэтому считавшуюся уместной. Мне приходилось неоднократно слышать от информантов, что «*стары люди на́пусто* (беспричинно – *Т.Д.*) *не говорили*» и «крепкое словцо» всегда говорилось к конкретному случаю/месту, а данный текст характеризовали как поучительный, призывавший с достоинством относиться к невестам, в том числе и из бедных семей.

Чрезмерная скромность обрекала девушек на одиночество даже в молодежном кругу, их не приглашали танцевать, как рассказывают информанты «*из-за них не дрались*» и в целом о них говорили, как о «*неживых*». Таким девушкам приходилось рассчитывать только на сватов и случай.

Особую категорию составляли ленивые девушки, в том числе и из богатых семей. К таким неохотно сватались, чаще в исключительных случаях, когда женихам приходилось принимать отказы от других семейств. Ленивых невест из зажиточных хозяйств брали исключительно из-за их богатого приданого и возможности использовать помощь новой родни: «*Милка, ты коса, горбата, да червонцами богата, за то и люблю*». «*Долго спишь, всех женихов проспишь*», «*Женихи пришли, все ворота обостели*[870]», – будили сонливых невест, не стремящихся к труду, рукоделию.

Во взаимоотношениях молодежи зафиксированы общинные (локальные) правила поведения, согласно которым парень и девушка договаривались между собой о дружбе на определенный период времени с тем, чтобы больше узнать друг о друге. В течение этого срока девушка должна была отвергать ухаживания других парней, а юноше воспрещалось заглядываться на других девушек. Гарантией этого являлся обмен рукавицами (предложение всегда исходило от мужчины): «*Я молода была, мы на участке жили и с онным парнем обменелись рукавицами, он мне свои рукавицы дал, а я ему свои перчатки. Это как дружить будем, на других не*

[870] Обоссали.

гледим. А потом он на меня не глядит. Оказывается, он ревнивой был, то и не глядел. А я улыбчива всю жизнь. Я и не стала с ним дружить, раз ревнивой был. Потом он хотел меня к своим родителям заташшыть, я – нет, думаю там меня натяпкают ещё. Ране ведь бабки всяки были, погладят по спине и всё притаговатают, выйдешь замуж. Я не пошла. Так не чё у нас и не получилось. И рукавицы так и остались, я их не носила»[871]. Особое отношение к рукавицам связывается с символикой руки как знака власти, основанного на идее принадлежности[872]. В брачных отношениях предложение жениха обменяться рукавицами, хотя и на временный период свидетельствовало о его готовности ухаживания за девушкой и намерении жениться. В свадебной обрядности у устьцилёмов взаимные одаривания рукавицами служили знаком признания молодой пары: их преподношение невестке рассматривалось как готовность принять ее в семью мужа и его родни, аналогичный подарок от невестки символизировал стремление к общению с новой родней и налаживанию контакта[873].

Считалось, что после 20 лет девушка начинала увядать, о ней говорили *девка в годах*. Если к этому возрасту у неё не было пары, то общественное мнение начинало считать её года, которые называли *лавками*: «*…Я не л а в о ч к у у тя просидела, / Не сундук платьев поизносила...*», – причитывает невеста не старше 20 лет. Лавка в славянской культуре символизировала жизненное, наполненное пространство дома в противоположность пустоте смертного жилища, а в свадебном обряде сидение на лавке в доме противопоставлялось молодежным гуляниям[874]. Поэтому девушки стремились до 20 лет выйти замуж; каждый год из следующих пяти лет исчислялся метафорически *напрасно просиженной лавкой*, этим выражали и бездействие девушки, и ее неспособность вызывать интерес у парней. Как и

[871] ПМА. Записано от М.А. Дуркиной, 1934 г.р. в с. Трусово в 2012 г.
[872] *Байбурин А.К., Топорков А.Л.* У истоков этикета. Л.: «Наука», 1990. С. 27-28.
[873] *Дронова Т.И.* Одежда староверов Усть-Цильмы: традиционные типы и функции в поверьях и обрядовой культуре (середина XIX – начало XXI вв.). Сыктывкар, 2011. С. 31-32.
[874] *Толстая С.М.* Лавка // Славянские древности: этнолингвистический словарь / Ред. Н.И. Толстой. М., 2004. Т. 3. С. 72.

повсеместно, в усть-цилемских семьях соблюдался принцип старшинства в браке. Выражением *оставить сестру на лавке* констатировали обречение на одиночество/безбрачие старшую дочь в семье в случае раннего ухода замуж младшей. В этом случае также говорили *посадить сестру на костер.*

Несмотря на сложности семейной жизни и многочисленные несчастные женские судьбы, девушки всемерно стремились к замужеству: «*Баба кается, девка замуж пихается*», «*Баба плачет – горе мучит, девка плачет – замуж хочет*».

Самовары закипели,
Девки замуж захотели.
А ребята не берут –
Девки рёвушкой ревут[875].

Замужние женщины всячески отговаривали малолетних невест от раннего замужества: «*Походишь по больно брюхо, да некрасиво лицо/рожу*»; «*Не у татки, не у мамки, не разляжешься на лавке*», пытались продлить вольную девичью жизнь, повсеместно признаваемую в жизни женщины лучшей. Об этом сложены многочисленные частушки:

Девки замуж, девки замуж,
Дурочки торопятся.
Девки девичья-то жизнь
Обратно не воротиться[876].

Замужество для девушки, даже несмотря на разные трудности, было всегда желанным и связывалось с её защитой и упрочением в жизни. Усть-цилемские присловья об этом: «*С мужем жена – чисто госпожа, без мужа*

[875] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., в д. Чукчино в 2004 г.
[876] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., в д. Чукчино в 2004 г.

жена – чисто сирота»; «*Худой мужичишко, да притульичко: за него завалюсь, никого не боюсь*»; «*Солнце выйдет, так тепло, замуж выйдешь, так добро*»; «*За мужниной спиной жить*». Неслучайно в ритуальных плачах муж наделяется высокими эпитетами – *гора высокая, стена камéнная, стена городóвая, лада милоё*. Счастливый брак придавал женщине социальную защиту и уверенность в житейских/хозяйственных делах, о чём и свидетельствуют эти присловья. О неблагополучных замужествах в печорских деревнях говорили: «*На печи́ мытьё да замужем житьё*». Родители стремились вырастить дочь здоровой, работящей, целомудренной с тем, чтобы её выдать замуж, не посрамив род, иначе дальнейшая жизнь дочери представлялась безрадостной как для них, так и для неё самой. И.Е. Забелин, основываясь на книжных средневековых памятниках, пишет: «Выход замуж определял её (девушки – *Т.Д.*) сущность призвания. Если этот единственный выход чем либо преграждался, то дочь теряла всякое значение для общества <…> Таких дочерей удаляли из общества как членов вовсе излишних и никуда не пригодных»[877]. Поэтому девушки проявляли немалую активность и решительность, чтобы выйти замуж, и каждая из них надеялась на счастливую жизнь с любимым человеком, или с тем, кого выбирали ей родители. Кроме экономических и социальных причин необходимость в замужестве обусловливалась и церковными правилами, запрещавшими интимную связь мужчин и женщин вне брака, понимаемую как «блуд». «Плодиться» и «размножаться» в паре было заповедано Богом, таким образом, жизнь в супружестве понималась и как исполнение Божьей воли: «*Женитьба – воля Божья*».

В 25 лет девушка выходила из категории невест в категорию старых дев с названиями *перестáрок, бракóвка, вековýха,* говорили: «*Кислые шаньги не еда, старым девкам замуж не ходá*». Выражением *сидеть/просидеть за*

[877] *Забелин И.Е.* Женщина по понятиям старинных книжников // «А се грехи злые, смертные…». Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX – начала XX века. Кн. 2. М., 2004. С. 257-258.

дымником также характеризовали одиноких девушек на возрасте. По свидетельству информантов, бывало, что и девушки из знатных и богатых родов оставались «в девках», но не по своей воле, а родительской, поскольку те выжидали богатых женихов. Случалось и такое: девушек из-за непокорного, высокомерного характера никто не сватал. В этом случае сельчане иронизировали: «*Платье на грядке, урод на руках*»; «*Сундук с бельём, да невеста с горбом*»; «*Все пара́ми, все пара́ми*[878]*, только я верчу шарами*[879]»; «*Живёт как яга ягична*». Женихи между собой осуждали строптивых невест, бывало, злонамеренно желали: «*Пусть сидит и между ног плюет*» или иронизировали: «*Так никто и не нюхнул*». Как уже говорилось в третьей главе, невыход замуж связывали с тем, что девушка не прошла социализацию или в отношении её в детстве не были исполнены необходимые ритуалы, направленные на «открывание органов»[880]. В прошлом одинокую немолодую девушку, как не исполнившую природное предназначение, устраняли из семьи и общины. Повсеместно считалось, что старые девы в связи с неудавшейся судьбой с возрастом становились озлобленными на жизнь, о чём говорится в усть-цилемских присловьях: «*Старая дева как цепна собака*»[881], «*Есть в семье старая дева и чёрт не нужен*». Им приписывались вредоносные качества: обладание «тяжёлым взглядом», способным к сглазу; в семьях, где проживали такие девушки, ожидали падеж скота и другие неувязки в хозяйственных делах[882]. На Руси «старых дев» отдавали в монастыри / скиты, а после закрытия последних

[878] Парами.
[879] Глазами.
[880] *Байбурин А.К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 260.
[881] Как злая собака на привязи.
[882] Ср.: «Шуточная свадьба выступает как магический эквивалент настоящей, как своеобразное заклинание и оберег для невступивших в брак. Согласно традиционным воззрениям, безбрачие тех, кто уже переступил порог полового созревания, наносит серьёзный ущерб общей «способности», «плодности», губительно сказывается на будущем урожае, приплоде скота, состояний природных стихий и т.п. Отсюда стремление снять эти угрозы при помощи разного рода подражательных игр, имитирующих брак. Уклоняющиеся от них несут наказание, иногда довольно серьёзное, наносящее ущерб их репутации и «чести». См.об этом: *Морозов И.А.* Женитьба добра молодца: происхождение и типология традиционных молодёжных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М.: Лабиринт, 1998. С. 44.

девушки-староверки оставались до конца своих дней в родительском доме, и по этому поводу о каждой в усть-цилемских селениях говорили, что она *пригорела родителям*, т.е. они вынуждены были до конца своих лет заботиться о ней. Жизнь незамужней была безрадостной, и ей приходилось «*веки одной куковать*», т.е. не только проживать в одиночестве, но и оставаться в стороне от празднично-обрядовой жизни общины. «Засидевшихся» невест замужние женщины всегда утешали; выражением *руки сыщутся* ‘кто-нибудь еще посватается’ желали скорейшего замужества. По церковным правилам после 25 лет девушка могла самостоятельно принимать решение в случае жизненных перемен, не спрашивая разрешения родителей.

Молодых людей брачного возраста называли *парни, робята, полный жених*, а нашедшего пару, девушки между собой и в частушках называли *ягодинка/ягодиночка, дроля, милёнок:*

1. Я г о д и н о ч к а уехал
В города во дальние.
Из-за него не греет солнышко,
Деньки туманные.

2. Д р о л я, вспомни тот денек,
Когда ты меня завлек.
Ты был в беленькой рубашке,
Ремешок на левый бок.

3.Истопилась, истопилась
В огороде баня.
Споженился, споженился
Мой м и л е н о к Ваня[883].

[883] *Бабикова (Дронова) Т. И.* Усть-Цилемская «Горка»/Методическое пособие. Ижма, 1992. С. 26 - 38.

Родители желали дочери мужа (а себе зятя) работящего, «чтоб смирёной был, табаку не курил, чтоб не пил, не дурачил, не воровал»[884]. Парня старше 25 лет называли *перехóдник,* после 30 лет – *кобель, бобыль*; *бобылём ходить / быком ходить* ‘быть неженатым, остаться в холостяках’.

В промысловых районах, где большой проблемой была гибель мужчин, во вдовстве мыслилось житьё *убогое, да сиротливое*, предстояло *жить позориться*. Женщинам было очень сложно в одиночестве растить детей, чаще они вступали в новый брак, но для этого существовали ограничения. Крайний срок вступления в брак для женщины обусловливался ее репродуктивностью, верхняя граница которого определялась в 40 лет, а для мужчин – в 50 лет. Женщина, вышедшая замуж позднее установленного срока, по правилу Кормчей книги лишалась «благого общения»[885] и в миру обрекала себя на поругание старцами, которые отстранялись от неё до тех пор, пока та не разрывала отношений с мужчиной. В народе о таких женщинах иронично говорили: «*Девушка невестится, с бабушкой ровесница*». Нередки были случаи, когда женщина в молодом возрасте становилась вдовой и не желала следующего замужества. Знаком её решения было исключение из гардероба женского головного убора – кокошника. В этом случае свахи не задавали лишних вопросов относительно будущего женщины и не оспаривали её выбора.

Про женившихся стариков говорили: «*Не на́ век стар жениться, а свой обычай тешит*»[886]; «*Старому старику не женитьба, а кислому молоку не молитва*»;[887] «*На старость дал Бог ярость*»[888]; «*На старость жениться, чужая корысть*», т.е. жена будет иметь любовника. В назидание старухи

[884] РО ИРЛИ. Колл. 6. П. 6. № 1. Л. 1.
[885] Кормчая книга. Правила Василия Великого, глава 21, правило 23. С. 602-603.
[886] *Федорова Э. В.* Архаическая лексика…С. 138.
[887] Фольклор Усть-Цильмы: пословицы, поговорки, присловья. Сыктывкар, 2008. С. 112.
[888] ФСРГНП.Т. 1. С. 51.

образно иронично спрашивали возрастных мужчин, принявших решение жениться: «*с огузьем-то*[889] *договорился*?».

Существовали и другие ограничения для брака, закрепленные в правилах Кормчей. Так, вдова могла только один раз выйти замуж, а вдовец дважды. За вторичный брак староверы на два года отлучались от общего моления, соблюдали жесткий пост, исповедовались и отмаливали епитимию[890]; в случае третьего и последующего браков, согласно правилу Василия Великого, мужчина отлучался на пять лет[891]. Последующие сожительства, по церковным правилам, характеризовались блудом: «четвертым браком оженивыйся, больше блудника согрешает»[892], а в народе назывались «скотские». Были и такие случаи, когда мужчины, при последующих браках с бравадой говорили: «*Жениться, как с горы скатиться*», чем подчёркивали свою удаль и интерес к себе со стороны девушек.

Существовал церковный запрет для мужчин и женщин на вторичный брак с братом мужа или сестрой жены, но нарушение для мужчин было более снисходительным: его отлучали от соборного общения на семь лет, в течение которых он должен был раскаиваться и нести епитимию[893], женщину отлучали пожизненно или до того, пока не расторгнет отношения с мужчиной[894]. Следует отметить, что к женщинам требования были жестче. Но несмотря на жесткие «книжные» правила в жизни происходили послабления, особенно, если в многодетной семье один из родителей погибал/умирал преждевременно. В этом случае общинники сообща подыскивали пару с тем, чтобы облегчить жизнь семье.

В Градском законе Кормчей книги отражены различные жизненные случаи, находившие применение в практике. Так, если жена отказала мужу в

---

[889] Часть мужских штанов, закрывающая половой орган.
[890] Кормчая книга. Правила Василия Великого Глава 21. Правило 4. С. 587.
[891] Там же.
[892] Там же.
[893] Кормчая книга. Правила Василия Великого. Глава 21. Правило 67. С. 622.
[894] Кормчая книга. Правила Поместного Собора в Анкире. С. 235.

супружеских ласках, и он шёл к другой, то грех оставался на жене. Вместе с тем, гулящих мужчин общество осуждало, говорили: «*Чужой мужик не на потеху, а на просмеху*». В прошлом подлежал отлучению от церковного общения мужчина, без причины оставивший свою жену и женившийся на другой[895]. Проклятию подлежал мужчина, открыто возненавидевший свою жену: «Аще кто законный брак порокует, и верну сущу жену и благочестиву, и говейну, смешающужеся с мужем своим ненавидит, или поречет глаголя, яко сия не может войти в царсто небесное, да будет проклят»[896]. Неслучайно на свадьбе перед выводом дочери к жениху, отец спрашивал его: «Будешь ли любить, ценить, почитать жену свою» и только после утвердительного ответа передавал дочь зятю. О мужчине, оставившим семью ради другой женщины, говорили, что его будут преследовать пожары[897]. По местному обычаю, парень, лишивший девушку девственности, должен был содержать её до конца своих дней.

§ 3. Формы заключения брака

В старообрядческой культуре в вопросе оформления брака практиковались различные его формы, в том числе и архаические. С середины XIX – до 60-х гг. XX в. самой распространенной формой брака была договорная. Комплекс обрядовых действий во время брака и свадьбы условно можно разделить на четыре этапа: сватовство (*сватанье*), предсвадебные обряды, собственно свадьба, послесвадебные обряды (*олабыши, пир*). Договорному браку была свойственна публичность: участие в нем жителей деревни являлось их общинной обязанностью и служило своего рода санкционированием брака. Особенностью договорной свадьбы являлась вариативность обрядовых действий, в большей степени

[895] Кормчая книга. Правила святых апостол. Глава 1. Правило 48. С. 159.
[896] Кормчая книга. Правила Святого поместного Собора в Гангре. Правило 1. С. 248.
[897] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 37.

обусловленная тем, что пришедшие на Печору и её притоки староверы были выходцами из разных регионов России, принесшими свои традиции.

Зафиксированы у устьцилёмов и такие реликтовые формы брака как к а л ы м и у м ы к а н и е. О калыме свидетельствовал Е. Перфецкий: «Калым за невесту на Севере в XIX в. у русских платили только в Усть-Цильме. Невест до сих пор п о к у п а ю т (разрядка моя – *Т.Д.*) по всем правилам торга»[898]. Опрошенные мною жители Усть-Цильмы, рассказывали, что когда дочь была единственным ребенком в семье, а жених не желал идти в примаки, *стороны* жениха и невесты оговаривали выкуп за девушку (*делать выкуп*), от 120 рублей и свыше, и считали обряд завершенным. «Стоимость» невесты зависела от её молодости и умений: «*Помоложе – рублём подороже*» – говорили родители, называя высокую цену выкупа за дочь.

Умыкание невесты – древняя традиция, в западной славянской культуре, было известно до конца XVI века, у украинцев до XVII века[899]. В староверческой среде практиковалось ещё в XX столетии[900]. В Коми АССР (название Коми до 1992 г.) эта форма брака бытовала у усть-цилемских и удорских староверов. В усть-цилемских селениях умыкание было распространённой формой брака, в котором традиционно участвовали некоторые сельские жители – помощники жениха. Воровали невест чаще в тех случаях, когда парни проживали в малодворных деревнях, удалённых от волостного центра, и девушки/родители отказывали в сватовстве по этой причине. Случалось, что подобные похищения невест заканчивались трагично, чему являются примеры типичных рассказов о таком браке:

1. «*Дедко рассказывал, привёз бабку из Сергеево-Щельи. Её отец держал пароходство. Дедко Кирилл и заприметил девку, она*

[898] *Перфецкий Е.* Бытовые языческие черты в свадебных обрядах русского населения // ИАОИРС. 1912. № 3. С. 110.
[899] *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской культуре: семантика и символ. М., 2012. С. 22.
[900] См. об этом: *Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В.* Юрлинский край: традиционная культура русских конца XIX – XX веков. Материалы и исследования. Кудымкар, 2003. С. 91-92; *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья (конец XIX – начало XX в.). Петрозаводск: издательство Петрозаводского государственного университета, 2001. С. 255-258.

работяшша была мешки даже на спине носила, хотя и маленького ростика была. А в деревню надо было работяшшу жёнку. Родители деда были не так богаты, а те богаты и дочь не выдавали за его замуж. А девку высмотрели, когда на ярмарку приезжали в Усть-Цильму. В очередной раз приехали по невесту, не отдали они и украли её. Заранее всё было продумано: на каждой станции меняли лошадей, они уже ждали запрежёны. В Усть-Цильмы сели на свежу лошадь, потом в Боровской, Загривочной. И доехали до Скитской. А отец девки на одной лошади поехал, дэк догнать не могли. Раньше ведь как: ночь невеста переночевала и уже считали брак законным, а бывало догонят "воров", так выколотят – до полусмерти. И ничё им не предъявишь, таки правила были. Но, если свадебно состоялось, родители невесты прав на дочь уже не имели. Деда звали Кирилл Емельянович Чупров, а бабку Марина Ивановна. Потом дедко ещё рассказывал, что перед женитьбой завечался и перед сном загадал на невесту и ему приснилась шустрая небольшая девушка с охапкой сена на поветях. А потом, когда житьём зажили, он увидел жену на поветях и сказал: "Ты мне такой и приснилась". Раньше гаданья сбывались»[901]. Рассказ о женитьбе родителей дополнен дочерью Кирилла Емельяновича – Матрёной Кирилловной Чуркиной: «*Мамку поехали сватать, взяли с собой старушку, котора знала чё ле. Она прошла мимо мамки, по спины провела рукой та и запоезжала. А так может быть и не захотела бы ехать в глушь. Потом родители мамкины простили молодых, хотя дедку долго же нелюбо было, что дочерь украли*»[902].

2. «*У меня вот, у мужа, например, крестную тётушку, отца сестру вот увели. Масленица была, наверное, что ли, зимой, или рождество, или чего-то... в общем из хоровода увели и всё. Заводили*

[901] ПМА. Записано от Е.А. Бобрецовой, 1956 г.р., в д. Скитская в 2012 г.
[902] ПМА. Записано от М.К. Чуркиной, 1934 г.р., в д. Степановская в 2012 г.

в дом жениха, заводили просто обманом в дом жениха, как-то там, что мол за чем-то надо зайти, там... Обязательно кого-нибудь подговорят, чтобы они смогли уговорить её и завести в этот дом,.. заводили в дом. Одевали её молодкой, сажали за стол и всё. Так же, вот и отцу её сказали: "Иван Иванович, у тебя там Ульянку-то, уже пропивают мол". Отец запряг жеребца, и в верхний конец Усть-Цильмы... Приехал, распряг там этого жеребца, вынул оглоблю из саней и разобрал им все окна по низу, все разломал. Вот так. Отец жениха кричит, говорит: 'Иванушка, Иван, Иван, все хорошо сватушко, все хорошо, все хорошо". Через месяц делали пир в доме невесты уже, если уже все, уговоренно, нормально. Это вот, так вот уводили, воровали девок вот так»[903].

3. «*Мне дедко сказывал, что у Степана был на свадьбы и там увидел девку, и узнал ей: вспомнил, что видел ей «в стакане», когда кудесил. И сосватал ей. Всё сбывалось гаданьё. Тогда ведь чудилось, виделось. Ну и сосватал ей, а родители не отдали. А на свадьбы он уж с девкой-то разговаривал, наверно, пондравились друг дружки. И дедко девку-ту украл. Дэк ейны родники догнали их и девку наперво спрашивают: "Сама ушла ле украли? – "Сама, по своей воли". И тогды отпустили. А так бы бат наколотили парня и дочерь назад вернули. Девка парня-то выручила*»[904].

4. Кража невест практиковалась и уже в процессе самой свадьбы. В таких ситуациях обычно крал девушку возлюбленный, если его избранницу выдавали замуж за другого (насильно). В этом случае участвовал несостоявшийся жених и его друзья, которые, как сообщают информанты, *брали невесту штурмом*, выбирая удобный момент: «*В 1955 году было дело, в Загривочной. Идёт свадьба – в самом разгаре. До этого за невестой ухаживал парень из*

[903] ПМА. Записано от В.Н. Чупровой, 1956 г.р. м/р д. Загривочная, м/п с. Усть-Цильма в 2012 г.
[904] ПМА. Записано от Е.Я. Чипсановой, 1919 г.р., м/р д. Уег, м/п с. Бугаево в 2004 г.

Боровской, несколько раз звал её замуж, она отказывала, молоденькая была, не торопилась. А тут из Черногорской жених посватался, и сваты, наверное, были настойчивые и свадьба. Свадьба в Загривочной так, наверное, в примаки пришёл. В общем идёт свадьба, подъезжают на лошадях боровяне, с дружками, крадут невесту, напором. В сани её и везут в Боровскую, а там уже стол накрыт, гости сидят за столом. За ними даже не погнались. Несостоявшийся муж так и уехал в Черногорскую. А девушка ушла замуж в Боровскую»[905]. Как свидетельствуют факты, захват, насильственное завоевание невесты были нередки в усть-цилемской традиции, сохранявшиеся ещё в первой половине XX в. В случае успешного похищения статус жениха (молодого мужа) заметно возрастал, о нём односельчане говорили, как о герое.

Бывало, о запланированной краже невесты становилось известно заранее и дом, где праздновалась свадьба, приходилось охранять. Иногда запирали дом изнутри, а в местах возможных проникновений в него выставляли охрану, как об этом сообщается в следующем рассказе: «*Это случилось с моей мамой. Родители её умерли рано, остались дети. Мама была самой старшей, остальные мал-мала меньше. И надо было мужчину в семью, сёстер, братьев надо было подымать на ноги. А молодой человек, который ухаживал за ней, не хотел идти в примаки, хотел увезти её в свой родительский дом. Прийти в примаки считалось позором, и никак не соглашался. Поэтому мама приняла решение выйти не по любви, но за того, кто был согласен прийти в дом. Свадьба назначена, подготовка идёт большая, собираются гости, молодые садятся за стол. Но как раз в этот момент маминому брату кто-то сказал, что готовится кража невесты, не сводите с неё глаз. И брат организовал охрану. Маму не выпускали из дома, мужчины охраняли дом. Михаил с дружками приехал, хотел натиском захватить маму, но не удалось, невесту отстояли. И так всё закончилось*

[905] ПМА. Записано от Е.К. Соловьёвой 1939 г.р. в с. Замежная в 2012 г.

для зачинщиков неудачей. Только благодаря тому, что брату стало известно, и мужчины подготовились к натиску»[906]. В славянской культуре роль брата как представителя и защитника интересов рода невесты общеизвестна, его участие на всех этапах свадебного обряда считалось обязательным[907]. Неслучайно именно брат назначался одним из дружек, выполнявших функции распорядителей свадьбы, регулирующих взаимоотношения между ее участниками и сельским миром; охранял её непосредственно на свадьбе. В случае кражи невесты старшие братья устремлялись в погоню за сестрой, по возможности возвращали её или, согласно обрядовому правилу, наказывали похитителей.

Об умыкании с ведома родителей и браке уходом, практиковавшихся еще в 1920-х гг., писала Н.П. Колпакова: «Свадьбы здесь (усть-цилемские селения – *Т.Д.*) бывают чаще всего “уходом” или “умыканием”: парень приезжает, подхватывает свою невесту и увозит её на коне, так что их не догнать, на другой день являются с повинной к родителям, которые после соответственных поучений прощают и принимают их»[908]. По итогам своего следующего приезда в Усть-Цилемский район в 1955 г. исследовательница пишет: «В быту остался обычай умыкать невест, но вместо прежнего коня, на котором увозили девушку, теперь её умыкают в грузовике-полуторатонке»[909]. Весьма прагматично объясняют традицию умыкания пижемские староверы, связывавшуюся с конфессиональными особенностями – сохранением репутации своих родителей: «Иногда, если дочь хотела выйти замуж за мирского, то похищение происходило с ведома родителей – перед людьми они выглядели невиновными, и никто не стал бы их осуждать, что добровольно выдали дочь не за своего старообрядца»[910]. Иной раз молодые уезжали и селились на необжитых местах, образуя новую деревню, уже получив тайное благословение родителей. Обычай поддерживался и

[906] ПМА. Записано от Е.В. Соловьёвой 1939 г.р. в с. Замежная в 2012 г.
[907] *Гура А.В.* Брак и свадьба… с. 194-199.
[908] *Колпакова Н. П.* У золотых родников: записки фольклориста. Л., 1975. С. 172.
[909] РО ИРЛИ. Колл. 160. Оп. 1. № 426. Л. 13.
[910] *Колпакова Н. П.* У золотых родников… С. 172.

насильственным обращением старообрядцев в церковное православие, постоянно угрожавшим им в XIX – XX вв.

К форме брака умыканием прибегали и в сложных жизненных ситуациях, главным образом из-за недостатка средств на организацию свадьбы или, когда в семье рождались девочки, и родители препятствовали их замужеству, рассматривали дочерей исключительно как рабочую силу: «*Деревню Филиппово назвали по имени засельшыка. Филипп Филипповску заселил*[911]*, а еговой брат Ортя – Ортинскую. У Филиппа было четыре дочери и бездетной сын, и ни онну не хотел замуж выдать, шшобы робили на его. Девки могутны были за мужика робить могли. Три старши-то и договорились: надо младшу Марьюшку хошь замуж выдать. Тогды дорога в Архангельско была тут по Цильмы и люди ездили, и договорились с оным, шшобы замуж Марьюшку взял. Подготовили дело и отправили Марьюшку в Усть-Цильму замуж. Уходом ушла. Отец-от спохватилсэ: Марьюшки нету и бросилсэ догонеть. А сестры-ти запрегли ему хрому кобылу, он и не догнал их. Поехал на другой день, а их уш их в церкви нашей благословили. После благословленья назад дочерь уш не возьмёшь. Через год он созвал их к Филипповым, простил. Они и переехали в деревню к отцю на житьё. Своих*

[911] Историческая память донесла практически достоверно информацию о семье основателя д. Филипповской. Для сравнения привожу описание В.Н. Латкина, посетившего Печору в 1840 и 1843 гг. и составившего описание о Филиппе и его семье: «Деревня Филиппова названа по имени перваго поселенца, переехавшего сюда назад тому около 60 лет. Старик недавно умер. По словам его семьи, он был большой чудак: вырастил пять дочерей и ни одной не хотел выдать замуж, употребляя их в работу вместо работников. Они пахали землю, рубили лес и дрова, возили сено, ловили рыбу и делали всё, что было нужно при первом обзаведении хозяйством в тёмном лесу. Старик неусыпно смотрел за ними, но одна ускользнула от надзора и обвенчалась с знакомым парнем. Филипп гнался за ней, но не настиг: сёстры были в заговоре с беглецами, дали старику худую лошадь, запрягали её медленно, и он кое как дотащился до села. Долго упрямый старик не хотел видеть дочь, но прошёл год или два и он простил зятя и позвал построить дом в его поселении. Теперь эти две семьи благоденствуют, у них довольно хлеба, много скота, есть в тундре олени, дома построены хорошие, в избах чистота и порядок – недостаёт одного: у сына Филиппова нет детей; у зятя одна дочь – наследница всего имения. Остальные дочери старика Филиппа ещё живы, но завяли в девстве, уже старухи; одной более 60 лет. Вспоминая молодые годы, они скорбят, что не видали до старости красных дней, не бывали ни на посиделках, ни на игрищах, а всю жизнь только работали». См.: Записки Императорского русского Географического общества: Дневник Василия Николаевича Латкина на Печору в 1840 и 1843 годах. Кн. XVII. Ч 2. СПб., 1853. С. 82-83.

детей у них тоже не было, они взяли девочку от Карпушовых и вырастили ей»[912].

Еще одной формой супружества был брак «уходом», запрещавшийся церковью, как совершавшийся без ведома родителей, без их благословения, об этом говорится в Правиле Василия Великого: «Без воли отца своего последовавши мужеви, блудница именуется. Аще же и родители ея смирятся, и бывшее исцеление имети мнится, обаче три лета повинна есть»[913]. Несмотря на церковные предписания брак уходом, называвшийся в иных местностях «убегом», практиковался у разных групп староверов, как пишет Е.С. Данилко, «являлся чуть ли не единственным способом оформления брака у старообрядцев, так как в беспоповских согласиях, придерживающихся безбрачия, позволял обойти религиозные запреты и, кроме того, значительно сокращал свадебные материальные расходы»[914].

Вместе с тем, в исследованиях брак «уходом» рассматривается как протестный, когда родители жениха или невесты не одобряли выбор молодёжи и пытались предотвратить его. У русских Заонежья свадьба «уходом» или «молча» также была распространённым явлением, которую В.П Кузнецова и К.К. Логинов рассматривают как «форму протеста против всевластия родителей при выборе брачных партнёров своим детям»[915]. В организации такой формы брака также участвовали сельские жители, чаще женщины, стремившиеся поддержать молодёжь, если ситуация того заслуживала. Приведу пример, рассказанный моей бабушкой – Анастасией Михайловной Бабиковой: «*Мы с дедком женились, мои родители не норовили нашей свадьбы, потому что Арсюта был сыном примака, хошь и не бедного, мои родители жили справно – в дорогу ездили. И тётка Парасья прознала про нашо дело, договорились, что замуж уходом я от ей пойду, у Арсюты отец не против был свадьбы и вечером тётка меня наредила – всё*

[912] ПМА. Записано М.Е. Носовой 1924 г.р. в д. Филиппово в 2012 г.
[913] Кормчая книга. Правило Василия Великого. С. 610.
[914] *Данилко Е.С.* Отношение к браку и некоторые особенности свадебного обряда у южно-уральских старообрядцев // Старообряждческий мир Волгокамья. Пермь, 2001. С. 188.
[915] *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья ... с. 255.

честь по чести, мы с дедком пришли к еговым родителям, пали в ноги, нас и благословили, тут свадебно маленько справили. А потом через день пошли моим родителям каяцце. Простили, хотя татке беда не ланно было. А потом Арсюта был самым любимым зятем. Так по любви мы и сошлись, а послушала бы я своих родителей не знаю каку бы жись прожила, бат какой-ле грубиян бы достался, а так с дедком беда добро прожили. Пятьдесят лет прожили. Доброй был. Даже когда на войну пошёл, то я задумала: буди убьют, за другого замуж не пойду – это как завет положила, и вернулся»[916]. По понятным причинам родители невесты на таких свадьбах не участвовали, а, если им становилось известно о замысле дочери, то всемерно стремились помешать этому: «*На шестнадцатом году замуж уходом ушла. Родители никак не хотели меня отпускать, а я сговорилась с парнем и ушла к нему. Гуляньё идёт, гости за столом сидят, а родители отправили родников меня как перехватить, да назад вернуть. Женихова сторона перед има двери заложили и не запустили. Так и свадебничали, а родители не были, шшытали не за ровню замуш пошла, не пара*»[917]. Бывало, что брак уходом предотвращали братья невесты, особенно, в тех случаях, когда девушка опережала с замужеством старших сёстер: «*Моя мамка хотела уходом уйти, дэк братья узнали и подкараулили и дверь застёжили, с поветей упёрли. Она была не старша – шесть сестёр было. Не разрешали младшим раньше старших уходить, чтобы не засиделись, могли засидеться. Уежских девок замуж брали, бывало в одну деревню уходили. Три сестры были, дэк ушли в одну деревню и из одного колочча воду носили. Девки добры, работяшши были, их славили и брали замуж*»[918].

Как и повсеместно, по истечении некоторого времени молодожены, создавшие семью «похищением» и «уходом» являлись с повинной к родителям невесты и получали прощение и благословение. Следуя на покаяние к родителям, усть-цилемские молодожёны приглашали для участия

[916] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р., в д. Чукчино в 2005 г.
[917] ПМА. Записано от Е.А. Ермолиной 1920 г.р. в с. Усть-Цильма в 1987 г.
[918] ПМА. Записано от М.И. Поздеевой, 1958 г.р. м/р д. Уег, м/п д. Чукчино в 2010 г.

в этом действе уважаемых людей из их деревни, иногда из родственников, которые были их «ходатаями», заступниками, они призывали родителей простить и принять их выбор. Иные рассказы наполнены иронией о происходившем: «*Мы с мужем приехали к родителям прощенье просить, взяли с собой дядю с тёткой. Мати люта была. Отец скорее простил, а мати никак слушать не хотела даже. Мы во двори пали ей в ноги, потом в дому, в онной избы, в другой… Дедя и говорит: прошшай скорее, докуль они тут подверьх жопой ползать будут. Нынь смешно, а тогды думали, что мати не простит. Потом простила и благословила*»[919]. Все рассказанные истории свидетельствуют, что спустя какое-то время родители прощали молодых и благословляли на совместную жизнь, но такой зять чаще становился «нелюбимым», о нём говорили: *зять-то как звать*, этим выражали ему непризнание[920]. Известный риск сулил такой брак и для девушки, которая лишалась приданого и в новой семье ей приходилось утверждаться самостоятельно, тогда как невеста с богатым приданым ценилась уже и за это. Беглянка, обычно, уходила лишь с тем, во что была одета.

Нередки случаи, когда девушку пытались просватать и оставить в новой семье обманом, такие свадьбы в волостном центре – Усть-Цильме – были также нередки. Но порой находчивость девицы позволяла ей сохранить свою свободу: «*У отца была двоюродна сестра, тётушка моя и она здумала меня за одного парня выдать. И у Домашнего ручья преш всё собирались молодёжь, машины ведь тогды не ездили и сё тут собирались, пели да плесали, весельё тут было. И весной в воскресенье, все нарядны, тогда в сарафанах ведь ходили. Я тоже в старинной одежжы. И пришла тётушка с мужем и обманом меня зовёт, шшо пойдём этам в деревню сходим, там у нас дома записку с Бору привезли, шшо бабушка у тебя заболела, мы потом тебя обратно приведём, проводим. Ну, ланно тако дело, пошла. Подходим к*

[919] ПМА. Записано от М.И. Носовой 1925 г.р. в д. Филиппово в 2012 г.
[920] ПМА. Записано от М.Е. Носовой 1924 г.р. в д. Филиппово в 2012 г.

раймагу, а зади так гармошка заиграла, я обернулась, зади идут два парня. Пришли и стали меня сватать, тётушка одномя говорит: Ульяна всё знат, - это как моя мати. Я говорю нет, везите меня домой, мамку надо спроситце. До утра они меня вымыражили, уговаривали, плат молодкой мне уж завязали и всё же я настояла: тётка, жених, егов друг и я поехали к нам домой. Приехали мы домой. Мамка сидит сетку вяжет, а друг говорит жениху: Иван Зотеевич, падай тёшшы в ноги прощенье проси. Я как зашла в дом плат с головы сбросила. Мамка спрашиват: спать-то бат не валили, не обесчестили. Я говорю нет, нет, нет. Ну раз спать не валили, дэк уйди запретайсе. Жених-от по дому ходил меня искал, в сундуках и всё меня искал. Он не начел, что я из дому другим ходом вышла, а я с девками сижу в бани. Все из дому ушли на работу, после я вышла, пришла домой, а жених один сидит. Ну уж больше силой меня не поташшыл. Так я и убежала от жениха. Я потом боелась, чтобы не отомстил. Демёшичи они форсуны были, боелась шшобы не поймал да чё ле не сделал»[921]. Как и у русских Заонежья, если девушка оставалась в доме такого жениха до следующего утра, то брак считался состоявшимся, и родители невесты уже не имели к похитителям никаких претензий. Её возвращение в отеческий дом не предвещало ей благоденствия, обычно девушку в дальнейшем никто не сватал, в лучшем случае она становилась женой многодетного вдовца. Поэтому такую ситуацию устьцилёмки принимали смиренно, иные рассказчицы добавляли, что по сватовству тоже выдавали порой за незнакомого жениха, не спрашивая мнения девушки на брак. В случаях свадьбы «уходом» и «умыканием» свадебное застолье проходило скромнее, здесь не звучали плачи, не практиковались многочисленные переодевания невесты и молодых не уводили на подклет. Не отмечено и празднование второго свадебного дня и лишь в исключительных случаях спустя 20 или 40 дней устраивали пир в доме невесты.

[921] ПМА. Записано от А.М. Булыгиной, 1929 г.р. в с. Усть-Цильма в 2012 г.

Как уже говорилось в третьей главе, имела место и «п р и м а ч н а я» форма брака, когда муж приходил в *принятые* в семью жены. Она заключалась в случае, когда дочь была единственным ребёнком в семье, либо, если в доме жениха уже были женатые братья; в этом случае младшие братья не имели возможности привести своих жен в отцовский дом. Последнее обстоятельство отразилось в фольклоре:

Милый сватайся, не сватайся
Меня не отдадут.
У тебя четыре брата
В доме пая не дадут[922].

Бывало, в богатую семью некоторые мужчины желали попасть, невзирая на оскорбительное отношение к примакам со стороны односельчан. Типичный рассказ из нашей семейной истории, свидетельствующий о непростой жизненной ситуации, когда обиженные родственники отвергнутого жениха использовали чародейный приём – *бросили остудну* между невестой и её избранником (моим прадедом – *Т.Д.*): «*У пра-прадедка Тери была одна дочь Акулина. Он был богатым, торговал товарами у усольцев, те привозили и оставляли деду, он зимой торговал. И к ему в семью хотели Федьковы попась – в богато житьё. А бабка Алёна не норовила их и в примаки привезли Акулины мужа из Ильинки – Тимофея Ивановича. Дак Федьковы бросили остудну молодым и сделали так, что бабка Алёна тоже невзлюбила своего зятя. И так и жили: вместе не могли, и врозь было худо. Поживут вместе како-ле время, потом Тима уедет в свою деревню. Бабка Алёна за ним поедет, привезёт, потом опять уедет. Так и жили, маялись всю жизнь. А Федьковы жили по соседству и всегда посмеивались над Тимофеем. Дед Тима был охотник, а на грядах вода была и посмеивались: Тимка, тебе быт**и**т – это значит везёт, на воду утки тут сядут, Тимка,*

[922] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р., в д. Чукчино в 2005 г.

уток стреляй. Посмеивались, примак был. А он рабочий был, всю жись охотился, людей лечил – вывихи вправлял, ни с кого за то денег не брал»[923]. Такие случаи не единичны, жизнь людей была наполнена драматизмом, случались и трагические исходы, бывало, что семья распадалась.

Рассмотренные формы брака свидетельствуют, что в обрядовой жизни крестьянской старообрядческой общины наряду с церковными регламентациями значительное место занимали традиционные представления и установки на «дедовскую старину», определявшие и поддерживавшие социальный порядок сельского мира. И именно в социальной организации важнейшее место занимала традиционная семейная обрядность, внутри которой большое значение имели не только мотивы поведения различных половозрастных групп населения, но и формы и способы демонстрации межполовых отношений. Стремлением к сохранению стабильности социума и его продуктивного воспроизводства можно объяснить сохранение архаичных форм брака, не выносившихся на покаяние.

В целом следует отметить, что в народной культуре усть-цилемских староверов сохранялись чёткие представления о своевременности важнейших событий в жизни людей, главным из которых был переход во взрослое состояние, закреплённый обрядом – свадьбой. А.К. Байбурин пишет: «Введение временных границ существенно снижало степень неопределенности перехода в новый статус, а ритуал окончательно фиксировал момент перехода. Причем не только фиксировал, а создавал новых людей — мужа и жену — и одновременно новый социальный феномен — семью»[924]. Только женатый мужчина и замужняя женщина считались состоявшимися людьми, обретали семейный статус, который наделял их более широкими правами и обязанностями, позволявший им становиться хранителями народного опыта и знаний, а в целом – трансляторами культуры.

[923] ПМА. Записано от Е.А. Бабиковой, 1950 г.р. в д. Чукчино в 2012 г.
[924] *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. с. 65.

Институт брака был подчинён поддержанию порядка в общине. Выбор брачных кандидатур являлся не только семейным делом, но и общественным, как говорят устьцилёмы «*купно молились, купно трудились, купно радовались*» – в этом проявлялась сила староверов, их способность выживать в самых жестких климатических условиях и обстоятельствах иноэтничного/инославного окружения, сохранять конфессиональную и этническую (русскую) культуру.

В старообрядческой среде безбрачие не осуждалось, если холостыми оставались представители общины, страдавшие какими-либо недугами. Одинокие люди, за исключением психических больных, чаще всего посвящали себя служению Богу, и впоследствии становились сведущими в делах веры. В других случаях, как и повсеместно, безбрачие рассматривалось как Божья кара за грехи родителей.

Г л а в а V.

ИГРЫ КАЛЕНДАРНОГО ЦИКЛА: СИМВОЛИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ РАЗНЫХ ВОЗРАСТНЫХ ГРУПП

Процесс социализации и взросления индивида, начинавшийся в рамках семьи, когда главным образом закладывались основы трудового, религиозного воспитания и образования, получал логическое продолжение в жизни общины, где представители всех поколений за исключением младенцев и глубоких (немощных) старцев были включены в праздничную обрядовую жизнь и представители каждой возрастной группы знали свою роль и место в трудовой и обрядовой обстановке. В этом заключался важнейший механизм трансмиссии народной культуры и закрепления идентификации, поддерживался ритуальный порядок календарного года и сельской общины в целом.

В данной главе рассмотрим важнейший аспект возрастной стратификации и ритуальных ролей возрастных групп в играх календарного круга, где главное внимание будет обращено молодежным играм и процессу формирования брачных пар, как потенциальных продолжателей родов и хранителей духовных традиций. Создание благополучной семьи было одной из важнейших задач рода и общины. В связи с этим участие сельских жителей в календарных обрядах следует рассматривать, прежде всего, как заботу об односельчанах, выражение всеобщей поддержки и разделение радости по случаю зарождающейся новой семейной пары, что, несомненно, являлось залогом её успеха и благополучия, а в рамках сельского мира – гарантом порядка и гармонии в общине.

Молодёжные забавы и развлечения календарного цикла соотносились с ключевыми астрономическими событиями и религиозными праздниками: периодами зимнего и летнего солнцестояния, Рождеством, масленицей, Пасхой, Николиным днем (22.05. н.ст.), Ивановым днем (7.07. н. ст.) дни и Покровом (14.10. н.ст.); трудовыми процессами (земледельческо-

скотоводческие, прядение), а также повседневными подвижными играми, не связанными с ритуальными действиями и обрядами. Согласно выводам Т.А. Бернштам, годовая игра молодёжи определялась тремя временными периодами: 1. с Великого поста до летнего солнцеворота, когда игра проживала свою первую жизненную стадию – молодость; 2. с пика летнего солнцеворота до масленицы молодая игра переживала вторую стадию жизни – старость/зрелость; 3. масленичная неделя – период символической смерти – возрождения[925]. В таком же временном порядке будут рассмотрены календарные игры в данной главе.

Полоролевая активность молодёжи определялась местом проведения обрядов и игрищ: в уличных забавах решительность и удаль проявляли парни (за исключением хороводных гуляний), тогда как в домах – полноправными хозяйками и заводилами были девушки. Ролевое празднично-обрядовое поведение молодёжи обуславливалось общими представлениями о статусах мужчины и женщины, их правами и обязанностями в семейной жизни. Мужчины проявляли силу в борьбе, подвижных играх, мастерство в управлении лошадьми; девушки демонстрировали радушие, ласку, умение урегулировать конфликтную ситуацию, исполнительское мастерство, пластику тела (в танце).

Церковные правила, регулировавшие будничное и праздничное поведение, призывавшие к воздержанности в общении и избеганию бурных веселий в полной мере исполняли насельники скитов и люди, избравшие аскетическую жизнь. Нарушение правил понималось сельским населением грехом и требовало покаяния, но, несмотря, на это к молодежному игровому досугу наставничество проявляло гибкое отношение и не препятствовало раннему подключению подростков к обрядовой жизни, мотивируя: «*Молодо-зелено, погулять велено*». Это еще раз доказывает, что «дедовские» обычаи в старообрядческой среде высоко почитались и не подлежали забвению,

[925] *Бернштам Т.А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Київ, 1993. С. 107-110.

поскольку наряду с церковными правилами именно они регулировали жизненный порядок сельского общества.

§1. Весенне-летний период

Великий пост – время, когда молодёжная игра замирала, песенно-плясовые развлечения запрещались, говорили: «*Великий пост прижал девкам хвост*». Начальной датой возобновления молодёжного общения было 14 марта (н. ст.), говорили с *Евдокии можно мячом играть*[926]. Для устьцилёмов дата связывалась с первым весенним днём, по нему примечали: капель предвещала раннюю и быструю весну, мороз – позднюю и затяжную: «*На Евдокию птичка напьётся воды* (из лужи – *Т.Д.*)*, то ждать раннюю, теплую весну, а нет, то весна будет затяжливой. По-старому, 14 марта считался первым днём весны*»[927]. Молодежный досуг был определен исключительно уличными подвижными играми во все оставшиеся дни поста, кроме последней (страстной) недели. Досуг регулировали старцы, разрешавшие и определявшие детям и молодежи игровое время – днём (*за́светло*): «*Мы молодяжником были, уже невестились, мамка отпустит мало время поиграть на дорогу. Бывало отец выйдет, окликнет, или скажет: "Пока самовар закипат играйте, и сразу домой". Знали, како время надо, шшэбы самовар закипел. Слушались, боелись, другой раз играть не отпустят. Иногда старики за нас заступались, скажут – молодо-зелено погулять велено и опеть отпустят*»[928].

Следующей важной датой земледельческого календаря было 30 марта – Алексеев день (н. ст.), связывавшийся с пробуждением земли, «её согреванием»[929]. Устьцилёмы говорят: «*Земля загорится, снег будет таять*

[926] Досуг был не певческо-плясовой; в подвижной игре собиралась группа с тем, чтобы единым коллективом войти в календарный круг.
[927] ПМА. Записано от И.А. Бабикова, 1940 г.р., в д. Чукчино в 2012 г.
[928] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р. в д. Чукчино в 2003 г.
[929] См. об этом: *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. С. 113.

от земли, а лёд от воды. После Алексеева дня снег хоть с собаку нападёт – прибавку нету»[930]. Перемены в природе предопределяли изменения в поведении человека, его активности; снимались отдельные ограничения и запреты. По некоторым данным, в Великий пост после Алексеева дня молодожёнам первого года семейной жизни разрешалось сексуальное общение, выносившееся на покаяние. С этого дня молодёжные игры становились оживлённее и продолжительнее; девушкам разрешалось по воскресеньям ношение праздничной недорогой одежды.

Из «переходных» весенних игр известны две: *в ба́чу* – девичья забава и *в грехи́*, в которую играли все подростки и отчасти молодёжь. Девичья игра связывалась с объединением девушек, достигших брачного возраста и подростков в единую группу, с тем, чтобы в течение года единым коллективом «прожить» годовой круг развлечений. По старинным условиям игры, участницей могла стать девушка, получившая в подарок от парня биту – *бачную* палку, изготовленную дарителем (прил. 5: 1). Приведу описание игры, составленное Д. Травиным в 1920-х гг. в Усть-Цильме: «В эту игру девушки играют на дороге в период Великого поста, нарядившись в красивые шелковые сарафаны. Водящую выбирают по жребию. Для этого участницы становятся у черты, проводимой на снегу, и с носка ноги, придерживая палку за ручку, бросают ее вперед: чья упадет ближе всех, та (девушка – *Т.Д.*) водит. Бача ставится в круге и сшибается палками, бросаемыми девушками поочередно. Когда палки все брошены, девушки бегут за своими палками; водящая в это время должна успеть поставить бачу и занять место у черты раньше какой-либо из девушек, побежавшей за палкой. Опоздавшая водит»[931]. *Бача* представляла собой деревянную «скульптуру» с шаровидным навершием, высота которой определялась 30-35 см, без орнаментики и раскрашивания. Устьцилёмки называли её «девушка в сарафане». *Бачная* палка (средняя длина 50–60 см) округлой формы, за исключением рукояти

[930] ПМА. Записано от Е.А. Бабиковой, 1950 г.р., в д. Чукчино, в 2002 г.
[931] *Травин Д.* Игра в «бачу» на Печоре // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 197.

украшалась резьбой и окрашивалась в разные цвета. Исследователи трактовали её семантику как фаллическую. Мною записаны два варианта этой игры, в одном из которых интересна форма наказания проигравшей участницы: девушку катали по *бачным* палкам, уложенным в ряд, что явно связывалось с эротической символикой[932]. Любопытно и то, что опрашиваемые женщины вспоминали: для них было забавным, когда девушки, входя в игровой азарт, тыкали друг дружку палкой в зад. В прошлом участие девушек в подобных «переходных» играх было обязательным[933]. В процессе игры важным было не только исполнение всех условий состязания и демонстрирования сноровки, но и воплощение игровых вольностей девушек, свидетельствовавших об их готовности к браку, что символически и показывалось в игровом кругу. Важно отметить, что игра была публичной и «проводилась при большом скоплении зрителей, желавших посмотреть на девушек и их игру»[934]. Следовательно, функции первой весенней девичьей игры определялись сплочением группы и «смотринами» невест. Во второй половине XX в. игра утратила свое былое назначение и в ней уже участвовали как девушки, так и парни.

Из досуговых развлечений особую популярность обретали хороводы и игры с мячом, которые, по мнению Т.А. Бернштам, следует рассматривать в контексте семейно-брачных отношений[935]. В нашем случае особый интерес представляет игра с мячом *в грехи*, описание которой привожу полностью. Игра начиналась без предварительного выбора водящего – у кого был мяч, тот и начинал: подбрасывал его и выкликал имя игрока, кому мяч был предназначен, сопровождая пояснением «живых» или «мертвых». В этот момент игрок, которому адресовали мяч, должен был успеть выкрикнуть

---

[932] См.: Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы… с. 118.

[933] Об играх с «переходной» семантикой см.: *Бернштам Т.А.* Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх «ящер» и «олень» // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры/ Отв. ред. Б.Н. Путилов. Л.: Наука., 1990. С. 17-36.

[934] *Шангина И.И.* Русские традиционные праздники. СПб., 1997. С. 55-56.

[935] *Бернштам Т.А.* Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография: у истоков этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б.Н. Путилова. Л., 1984. С. 162-171.

«мертвых» с тем, чтобы ему было легче «выбивать» игрока. Получивший мяч становился водящим. Если он ловил мяч, то тут же его переигрывал – переадресовывал следующему игроку (по своему выбору). Случалось, что мяч приходилось подбирать с земли, и пока игрок шел за ним, остальные игроки разбегались. Движение прекращалось в момент, когда водящий брал мяч в руки и говорил: «Стоп». При пояснении «живых» игрокам предоставлялась определенная свобода в движениях, но необходимо было одной ногой стоять на месте, а выкликание «мертвых» требовало абсолютной неподвижности. Водящий должен был мячом попасть в кого-нибудь из участников игры. В случае меткого попадания грех засчитывался *затяпаному*, и он переигрывал мяч. Если игрок «мазал», то ему засчитывали «грех» и мяч также переигрывался. При наличии трех «грехов» игрока «женили на трех пальцах руки»: мальчиков – на пальцах руки девочки, девочек – на пальцах руки мальчика. Каждому из трех пальцев придумывали имя, смешное, на взгляд игроков. Обсуждение имен происходило втайне от проигравшего. Мальчиков наделяли женскими именами, девочек – мужскими. Проигравшему предоставлялось право выбора. В дальнейшем в игре участника выкликали согласно полученному имени. Игра была продолжительной и иногда все участники обретали новые имена, а те, кто первыми совершили промахи, успевали получить и новые отчество и фамилию.

Таким образом, грехом в игре обозначалась ошибка игроков: в одном случае промах водящего, не попавшего мячом по игроку, в другом – неспособность игрока увернуться от точного броска. В прошлом в детских играх с мячом промах игроков имел и другое название – *окара*, что, вероятно, тождественно понятию «огрех» ‘ошибка’, активно используемого устьцилёмами в настоящее время. Согласно христианскому учению, грех – «всякое, как свободное и сознательное, так и не свободное и бессознательное отступление делом, словом и даже помышлением от заповедей Божьих и

нарушение закона Божия»[936]. Следовательно, в названии игры отражены ранние представления о грехе явно глубинного (дохристианского) значения.

Заслуживает внимания и межгрупповое поведение участников игры, раскрывающее взаимосвязь детской игры с мячом с древнейшими инициационными обрядами. В ходе игры возрастные участники подвергали младших испытаниям, например, насмешкам или болевым приёмам. Бросок по игроку сопровождался различными выкриками, такими как «Матрёна, утри нос ворона» (адресовано «пожененному» мальчику). Бывало, удары мячом были достаточной силы, что оставляли синяки, но подростки (преимущественно мальчики) должны были мужественно терпеть и скрывать боль. В рамках игры происходило испытание младших игроков на зрелость: если проигравший («пожененный») игрок без обид воспринимал суть происходящего, то он становился кандидатом для перехода в следующую возрастную группу. Рассматриваемая игра являлась одной из переходных игр, через которую подростки «усваивали» определенную систему знаний и выходили на новый уровень молодежных взаимоотношений – *выходили на возраст*.

Пасха

Светлое Христово Воскресение, как и повсюду в христианской традиции, считалось самым главным праздником в году, когда духовно побеждалась смерть: «*Христос воскресе из мертвых, смертью смерть поправ, и гробным живот даровав*» (пасхальный ирмос). В нижнепечорских селениях Пасха считалась и первым весенним праздником, о его светоносной силе говорили: «*В Паску день долгой, в три раза дольше. За день солнце трижды отдыхат*»[937]. Первая пасхальная неделя называлась *радальница,* существовала примета: кто в Пасху плачет, тот весь год проведёт в грусти и слезах.

[936] *Андреев И.Д.* Грех //Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. /Под ред. С.А. Аверинцева. М., 1993. Т.1. С. 430.
[937] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р. в д. Чукчино в 2003 г.

С наступлением Пасхи жизнь в деревне оживала, молодёжь всецело переносила свои игры (общение) из закрытых пространств на улицу, говорили: «*В Паску у молодёжи расширились глазки*». Одним из символов Пасхи были качели, которые устанавливали на высоких обзорных местах, где в течение сорока дней до праздника Вознесения Господня и проходило общение сельских жителей. Возводились качели двух типов: карусельного типа (*зыбочные*) и жердевые (*ко́злы*) (прил.5: 2). Первые, по рассказам сельских жителей, бытовали до середины 1920-х гг., устанавливались стационарно на возвышенных или окраинных местах, например, на высоких берегах. Жердевые качели чаще возводили на полях или также на высоких берегах, накануне праздника поздно вечером, объясняли: «*в праздник грех козлы ставить, считали работой*», но бывало и рано утром. Для их сооружения временно разбирали жердевую изгородь, огораживавшую эти поля. Строителями являлись холостые парни и молодые женатые мужчины. Такой тип качели представлял собой две треноги соединенные между собой двумя или тремя жердями, за которые крепилась веревка. Раскачивание производилось при помощи вожжей/верёвок. Молодежные качели отличались от подростковых длиной сидения и его расположением: для молодёжи сидение крепилось параллельно перекладине, на котором качались по двое, тогда как дети раскачивались группой, рассаживаясь на длинной доске, расположенной по ходу раскачивания. Качели устанавливали на период всей Пасхалии – до дня Вознесения Господня, если весна была затяжной, и выгон скота был поздним, бывало, что их оставляли на более долгий срок, хотя это уже являлось нарушением традиции.

В народной культуре качели связывались с магическими функциями продуцирующего и апотропеического характера[938]. В связи с этим, возведение их на полях было направлено на пробуждение земли и её плодоношение, а качания на них молодежи воспринимались как

[938] *Агапкина Т.А.* Качели // Славянские древности Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М.: «Международные отношения, 2004. С. 480-283.

чудодейственный способ «подвигнуть» девушку или парня к супружеству. Л.А. Тульцева справедливо отмечает, что парни и девушки «собирались не просто ради развлечения, но отлично понимая, что качели и само действие качания на качелях – один из важных моментов сельской общественной жизни, влияющий и даже определяющий судьбу каждого из них»[939]. Исследователь назвала обычай «инициально-посвятительный», в котором в единстве усматриваются процессы космоприродных изменений, гендерной социализации и любовно-брачных отношений[940]. Концепт раскачивания и способы демонстрации умений (силы) возле качелей нашли подтверждение и на усть-цилемском материале.

У качелей парни оглашали имена приглянувшихся им девушек и приглашали на качание. Отказывать было не принято. Присутствующие сельчане выкрикивали раскачивающейся паре «*Христос воскрес*!», и если симпатия девушки и парня была взаимной, то они должны были поцеловаться. Если же пригласивший парень не нравился девушке, то она могла увернуться от поцелуя, что не считалось нарушением обрядового поведения и не возбранялось: «*Котора девка побойче дэк и выскочить с качелы могла на ходу*»[941]. Из воспоминаний Анны Ивановны Дуркиной: «*У качелы никто не шумел, не громели, не ругались. Поставят столбову качелу, раскачают: Усть-Цильму винно. Против*[942] *Паски ишшэ качелу-ту ставили. Стобову ставили на четыре человека, с ей на зиму только верёвки обирали, а столбы так и стояли. Специально запоём долгу песню, шшэбы дольше качали. Ребята у качелы стоят в охапку нас хватают, нас целуют. А нам и не стынно нисколечки, как так и надо. А тут кругом бабы, старухи на нас смотрят, радуюцце. Пушшэ-то качелись уж на другой день после Паски, в первый ходили рядами по деревни песни пели. Нас так бабки учили, шшэбы не*

[939] *Тульцева Л.А.* Инициально-посвятительный смысл качелей и качельного заговенья в русской обрядности // Феномен социализации в этнической культуре. Материалы Одиннадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2012. С. 478.
[940] Там же. С. 477-482.
[941] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 13.
[942] Накануне.

стошнило от качания, а то весь пост не за чё пойдёт и пропадёт»[943]. В пасхальный период происходило определение пар, которые в течение года проходили своеобразные испытания на психоэмоциональную устойчивость, традиционно заканчивавшиеся браком.

Во все пасхальные дни до Вознесения Господня девушки шеренгами гуляли по селу, собираясь в единый коллектив, и сообща шли к месту возведения качелей. Парни на обзорных местах демонстрировали силу, боролись, а также играли в подвижные игры и вслед за девушками приходили к месту основного развлечения пасхальных дней. В XX в. борьба представляла собой трансформированное действо ранее происходивших кулачные боев, являвшихся крупным общинным событием, в ходе которого парни/мужчины демонстрировали свою силу и мужество. В рамках таких боев происходило и испытание подростков на выносливость и их включение в молодежный коллектив. В середине прошлого столетия мужские объединения уже не имели былого значения и рассматривались населением как забава.

Особое положение в пасхальные дни занимали подростки, стремившиеся войти в молодежный круг: парни демонстрировали силу, сноровку; девушки – знание песенного репертуара, а их наряды служили знаком физиологической зрелости. В Пасху происходило первое открытое приглашение их в состав совершеннолетней молодежи: девушки, прогуливаясь по улицам, приглашали подростков на *качелу;* принявшие предложение становились в последний ряд. У качелей юноши-подростки имели возможность продемонстрировать свою силу перед собравшимися там сельскими жителями, например, забраться по жерди до верха качели. Если попытка была успешной, то ребята продолжали участие в молодежном кругу в качестве испытуемых. Девушки-подростки завершали дневные качания, они должны были продемонстрировать знание песенного репертуара и исполнительские навыки. В течение года подростки находились на особом

[943] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р., в д. Чукчино, в 2002 г.

положении: над ними разрешалось иронизировать, в каждом новом (следующем) календарном обряде происходило их поэтапное принятие в молодежный круг.

Как и в общерусской традиции, на Пасху девушки и молодые женщины шили новые наряды – обычай, согласующийся с идеями обновления и возрождения всех сторон жизни. Особое место в гардеробе молодежи этих дней отводилось вещам из тканей красного цвета. «*Весной природа расцветает зеленью, а девки – красными нарядами*», – говорили в усть-цилемских деревнях. Обновы также демонстрировали у качелей: облачались в красные сатиновые и ситцевые сарафаны, яркие цветастые «аглицкие» платки; надевать наряды из дорогих тканей считалось неуместным. Прежде всего, такая предусмотрительность связывалась со сбережением праздничной одежды. Мужчины надевали красные сатиновые рубахи. До периода летнего солнцестояния в течение каждого праздничного и воскресного дня девушки-невесты должны были дважды или трижды появляться «на людях» в разных переменах одежды: они прохаживались по селу, водили хороводы (об этом далее), при этом важно было продемонстрировать правильное ношение нарядов. Признак новизны в одежде связывался с символикой благополучия, а переодевания девушек свидетельствовали об их готовности к браку. Как и повсеместно, нарядная одежда и ее разнообразие являлись своеобразным стимулом в отношениях молодежи: демонстрация одежды и праздничные переодевания в течение дня придавали девушке большую уверенность быть замеченной парнем и стать его избранницей, тогда как бедные невесты не являлись активными участницами хороводов и гуляний – они оставались в тени своей половозрастной группы. По воспоминаниям информантов, ещё в 1970-е гг., девушки, обучавшиеся в городах, приезжая на каникулы в свои деревни, наряжались в сарафаны и гуляли по селу, чем привлекали внимание парней: «*В 70-е годы ещё было. Девушки домой на каникулы приедут из городов, наденут сарафаны и пойдут на танцы. Шейк танцевали под пластинки. Парни приглашали нас танцевать. Кто хотел во дворе клуба под*

гармонь плясал. А мы шеёк в сарафанах, красиво! По деревне ходили, песни пели в сарафанах, столбами ходили. Из одного конца деревни в другой сходим, попоём – вот и веселье»[944]. Важным общественным делом было обсуждение нарядов: хваление или хуление. Выражением «весна–краснá» подчеркивали не только активизацию молодежных игр, но и в целом наступление тепла, начало земледельческих работ (ср.: «*старость не радость, не красные дни*»).

Хороводные гулянья

Молодежная игра получала дальнейшее развитие в хороводных гуляньях, которым придавалось магическое значение. Т.А. Агапкина пишет: «Продуцирующий смысл хоровода, возможно, связан с типом этого движения – обычно не прямого, а кругового или “вьющегося”, что побуждает вспомнить о “витье (кручении)” как фольклорной метафоре начала, зарождения жизни, умножения и пр.»[945]. В усть-цилемских селениях хороводы под названием *горка*, проходили с Николина (22.05. н. ст.) до Иванова дня (07.07. н. ст.) по праздникам и воскресеньям, занимали центральное место в весенне-летних молодежных обрядах. Учитывая конфессиональную специфику группы устьцилёмов, важной стороной общественного мнения в их среде стало отношение к проведению обрядовых хороводов в период Петровского поста. Несмотря на известные ограничения староверов по отношению к игровой культуре, в прошлом наставники/старцы не запрещали молодёжи и взрослым участвовать в хороводных обрядах в Петровский пост. Принципиально важно то, что *горка* понималась устьцилёмами как жизненно-важное ритуальное действо, направленное не только на достижение благополучия в сельскохозяйственных делах, но и на обновление поколений, воспроизводство культуры в целом. *Горка* понималась как «вековой опыт предков», «на веках так бывало», а авторитет предков был неоспоримым. Поскольку молодёжные хороводы являлись

[944] ПМА. Записано от Е.Е. Бобрецовой, 1958 г.р. в д. Филиппово в 2012 г.
[945] *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря… с. 172.

важнейшими ритуалами весенне-летнего цикла, представляется уместным рассмотреть их в единстве социовозрастного состава участников, хозяйственного и жизненного циклов.

Народное гулянье *горка* (*красная горка*) хорошо известно исследователям русской культуры. В средней полосе России в прошлом оно совмещалось с пасхальными празднованиями, но определялось по-разному: в некоторых местностях так именовалась Пасхальная и следовавшая за ней вся Фомина неделя; в иных краях, в зависимости от локальных традиций, *красной горкой* называли две-три послепасхальные недели, в течение которых молодёжь водила хороводы, устраивала игры, проводила досуг у качелей[946]. В Усть-Цилемских селениях открытие горочных (хороводных) гуляний зависело от климатических условий, вскрытия р. Печоры и готовности к земледельческим работам: «*Раньше горку водили с Николина дня, если весна ранняя была. А Печора не уйдет на Николу, дэк то и не водили*»[947]; «Как земля пахать поспеет – так и горку водили»[948]. Традиционно, первые хороводы разыгрывали в Николин день (22 мая н.ст.), далее – по праздникам (за исключением Духова дня) и воскресениям, динамика которых достигала кульминации к Иванову дню (07.07. н.ст.), завершавшему весну, молодёжные обрядовые игры и открывавшему лето с его трудовыми буднями и обрядами, главные из которых связывались с сенокосной порой и жатвой хлебов[949].

Определение Николина дня – устойчивой даты, открывавшей хороводный сезон, связывалось с великим почитанием святого устьцилёмами со времён образования Усть-Цилемской слободы – заступника людей,

---

[946] *Тульцева Л.А*. Рязанский месяцеслов: Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань. Рязанский этнографический вестник. 2001. С. 173; *Шаповалова Г.Г., Лаврентьева Л.С.* Жили-были: Русская обрядовая поэзия. СПб., 1998. С. 60.

[947] ПМА. Записано от П.Г. Бабикова, 1932 г.р., д. Чукчино в 2003 г.

[948] А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы: (К 450-летию села). СПб.: ИнКА, 1992. С. 16.

[949] Природно-географический фактор проживания в суровых климатических условиях Крайнего Севера, предопределил основные занятия устьцилёмов, в число которых не входило возделывание технических культур (лён, конопля). В конце XIX в. 96% всех засеваемых площадей приходилось на ячмень и лишь 4% на рожь, картофель, репу, редьку.

покровителя скота, земледелия[950]. В головном селении – Усть-Цильме – все строившиеся/обновлявшиеся православные, единоверческая церкви и старообрядческий молитвенный дом были освящены во имя свт. Николы, архиепископа Мир Ликийских, Чудотворца[951]. Святому *сулили обеты* по случаю первого выгона скота на летние пастбища. Вместе с тем, Николин день считался весенним праздником, к которому крестьяне-скотоводы ожидали первую траву (*прочи́ка*), загадывая: «*Егорий с водой, Никола с травой*»[952]. Именно этот день был отправным в крестьянских делах.

Первые весенние *горочные* хороводы девушки и молодые женщины водили в Николин день на высоких берегах у реки, называемых *горки*, других возвышенных местах (*уго́рышках*), где появлялись первые проталины, и земля быстрее просыхала от влаги; возле овинов[953]. Фигуры хоровода следовало «расписать» на земле, а не на снегу с тем, чтобы год был урожайным и прибыльным[954]. Это важнейшее требование придает хороводам сакральный смысл и свидетельствует, что *горка* – это не забава, а обряд, освящавший вскрытие рек, первую траву и знаменовал пробуждение

---

[950] *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей М., Изд-во Моск. ун-та, 1982. С. 44-54.

[951] Первая православная церковь действовала с 1547 по 1745г. (сгорела): «В 1745 году Усть-Цильма сделалась жертвою пожара, истребившего все дома и первую церковь, построенную ещё Ивашкой Ласткой в 1547 году. Осталась только одна икона Николая Чудотворца, сохраняющаяся ещё и до настоящего времени и признанная тогда же чудотворною, так как, помещённая в часовне, на месте сгоревшей церкви, она неоднократно была находима на другом месте, значительно удалённом от берега, где и решились поставить новую церковь; а вскоре мало-по-малу к церкви принуждены были перенести и все дома, находившиеся у самого берега, так как берег начало подмывать и к 50-м годам нынешняго столетия смыло уже окончательно то место, где стояла первоначально слободка» См. об этом: *Истомин Ф.М.* предварительный отчёт… 436-437. Вторая церковь действовала с 1746 до 1877г. (закрыта за ветхостью); освящение третьей датируется 19 декабря 1851г. Единоверческий приход открыт в 1856 г., а освящение единоверческой церкви совершено в 1872 г. См. об этом: Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской Епархии. Вып. 2. Архангельск, 1895. С. 394-395. С 1991 по 2013 г. в с. Усть-Цильма действовал старообрядческий молитвенный дом; в 2013 г. освящена новая старообрядческая церковь в честь Николы Чудотворца.

[952] Согласно примете, если на Егорьев день случался заморозок, то отрицательная температура сохранялась все последующие сорок дней и весна предвещалась затяжной. В ином случае к Николину дню ожидали траву.

[953] «*Река уйдёт, вся деревня по вечерам на край* (высокий берег – *Т.Д.*) *выходит. Тут и качелу ставили. Беда ждали ледоход, Уж тут радости. Река откроецце все ходили смотреть и весь вечер девки, бабы песни поют, молодёжь кружаецце, на качелы качаюцце. Пошшо-то всегда к реки ходели, беда радовались*» (ПМА. П.Г. Бабикова).

[954] Ср.: запрет на каждение могил, покрытых снегом. Согласно народным представлениям, такое каждение считалось бесполезным – «*недоходным до усопших*».

природы. Повсеместно приуроченность начала игры к весне «отражала идею космосоциального единства возрастных процессов – природы и людей: рождение (возрождение) – рост (достижение зрелости/спелости) – плодоношение (вступление в брак). Замечается тесная связь раннего этапа весеннего цикла с женским началом (ведущая обрядовая роль женщин в стимуляции удачной весны – призывы, кормления, очищение и т.д.), вследствие чего "разыгрывание" пробуждения и расцвета растительности происходило в д е в и ч ь е м (разрядка в тексте – *Т.Д.*) хороводе, в котором участие парней увеличивалось постепенно (на протяжении весны)»[955].

Приуроченная к датам православного календаря, *горка* между тем явно восходила к древним обрядам в честь Ярилы – божества плодородия, празднуемых весной; у белорусов существовала точная дата – 27 апреля[956]. Согласно выводам В.В. Иванова и В.Н. Топорова, «Слова этого корня обычно относятся к обозначению весны и того, что непосредственно связано с её плодоносящей функцией, – с растениями, животными, человеком, и т.п., с обозначением соответствующих действий и состояний»[957]. Мифологический персонаж «Ярила» был известен и устьцилёмам, о чём свидетельствуют материалы современных полевых исследований. *Ярило* – так по-прежнему называют усть-цилемские старожилы летнее солнце, выражая этим надежду на добрый урожай, ныне уже исключительно сенокосных заготовительных работ. Такое величание солнца можно услышать только весной-летом, особенно в период длительных пасмурных дней, в ожидании солнечной погоды, как долгожданной радости, которую крестьяне называли *вёдро, ве́дрие*: «*Зимнее солнце никто ярилом не называт, я не слышал, а вот летом мамаша часто говорила: "Ярило вышло", потому что ведрие ждали, надо было сенокосить, хлеб растили. Зимой сенокоса*

[955] *Бернштам Т.А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А.К. Байбурин, И.С. Кон. СПб., 1991. С. 236.
[956] *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. С. 181.
[957] Там же.

нету вот и не называли»[958]; «*Весной солнце станет высоко ходить, пахать зачнут и приговаривают: "Кормилечё Ярило пригревать". Тепло беда ждали*»[959]. В устьцилемском говоре по-прежнему широко бытуют слова с корнем «яр»[960], с которым связываются представления о плодородии, животных[961]. Некоторые термины используются и в житейских ситуациях, характеризуют поведение подростков, например, не по возрасту спешащих к супружеству/женитьбе; сельчане иронично подмечают: «*парочка – баран да ярочка*», что синонимично выражению «*молодые да ранние*».

Массовое гулянье совпадало и с традиционной ярмаркой по случаю прибытия в Усть-Цилемский край первого весеннего каравана чердынских каюков с хлебом и различными товарами. Ф.М. Истомин пишет: «Почти все население волости было здесь (в Усть-Цильме – *Т.Д.*) в сборе, оставались по домам лишь старый да малый. Молодежь в лучших праздничных нарядах толпами разгуливала по бесконечно длинной Усть-Цильме и водила гигантские хороводы»[962]. После Иванова дня каюки с товарами отправлялись в другие селения по течению р. Печоры, поскольку для усть-цилемских крестьян начиналась сенокосная пора, и они вместе со скотом переправлялись на противоположный берег реки. По рассказам очевидцев, селения словно «вымирали» на период сенокосных работ.

Е. Ляцкий, посетивший край в начале XX в., так передает свои впечатления о хороводном гулянии: «Я видел здешних девушек на хороводе. Вырядившись, словно павы, в свои шитые золотом и серебром кокошники и парчевыя "коротеньки" и сарафаны, они чинно сходились стена с стеной под красивую по сочетанию голосов, но заунывную хороводную песню, расходились парами, образовывая круг, снова разбивали его – и всю игру

[958] ПМА. Записано от И.А. Бабикова, 1940 г.р., д. Чукчино в 2011 г.
[959]ПМА. Записано от И.М. Лазаренко, 1931 г.р., д. Коровий Ручей в 2011 г.
[960] В усть-цилемской лексике в настоящее время активно используются слова с корнем «яр»: старухи овечку первого года жизни называют исключительно *ярочка*, а шерсть первой стрижки – *еретина*. О корове в период её «игры» говорят *заярыжила* и др.
[961] *Ботвинник М.Н.* Ярила // Мифы народов мира/ Под ред. С.А. Токарева. Т. 2. М., 1988. С. 686-687.
[962] *Истомин Ф.М.* Предварительный отчет о поездке … с. 434.

вели без малейшего оживления, без веселого смеха, будто выполняли какой-нибудь суровый, чинный обряд. <…> Нигде не видно было молодецкого размаха, не чувствовалось неподдельного, безграничного веселья»[963]. Сосредоточенность и серьезность участниц хоровода автор связал с «неласковой природой и трудовой долей» девушек, вероятно, не разглядев в обряде исконного его предназначения. Между тем это краткое упоминание о горочном гулянье передает психологическую атмосферу обряда как жизненно-важного события в жизни усть-цилемских крестьян.

До конца 1930-х гг. *горку* водили в крупных и малых селениях, но главные завершающие хороводы – в Иванов день – проводили в головных селениях/центрах и праздник обретал статус съезжих праздников: «*На Пижме на Иван день горку всегда водили в Замежье. Все тут собируться, и с Загривочной, и со Степановской, со Скитской. Но пока боровяне не приедут, горку не начинали. Они главны запевалы были. А на Петров день, когда проводили, ездили в Загривочную*»[964]. Жители печорских деревень собирались в головном центре с. Усть-Цильма: «На *Иван день все ехали на горку в Усть-Цильму. Гаревски, Карпушовски все на лодках плыли. <…> В Гарево тоже свою горку водили, пошти в каждой деревни. А на Иван день, то уш в Усть-Цильмы водили*»[965]; «*Ране чердынцы ездили с товаром, дэк в Устильму приезжали из деревень, пижемцы, цилемци все тутока были, и горку водили. Мамка сказывала: пижемци певуны были, они у рыбзавода горку водили, а наши* (устьцилёмы – *Т.Д.*) *пониже. Дэк потом все перейдут на пижемску гороку, говорили опеть пижемци нашу горку увели. Ходили на их смотрели и слушали, беда баско они преш пели, проголосно*»[966]. В этот период горочные хороводы в Николин, Троицу и *Иван* дни были многолюдными; собирались не только участники (как это бывало в воскресные дни), но и зрители – крестьяне разных возрастов от детей до

[963] *Ляцкий Е.* Поездка на Печору … с. 714-715.
[964] ПМА. Записано от Л.Ф. Соловьева, 1934 г.р., с. Замежная в 2008 г.
[965] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р., д. Чукчино в 2005 г.
[966] ПМА. П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., д. Чукчино в 2003 г.

стариков. Примечательной особенностью этих дней были семейные гощения с обильными трапезами: «*Ране родников было много, семьи больши были, и роднились со своима. К празднику станут заказывать гостей, к такому-то дню, такому-то часу быть в гостях. Хто не мог притти, тот обязательно отвечал, болею, ле како дело, но тако редко было. Праздники ждали. Не столько из-за питья собирались, сколько из-за песен. Здесь п е в у н ы жили, п е с н и людей д е р ж а л и*»[967].

До середины XX в. в селениях по рр. Печоре и Цильме в праздничное время сохранялось половое обособление: мужчин и женщин угощали за разными столами, расположенными в доме в разных комнатах; к месту проведения *горки* участники собирались раздельными группами по три-пять человек или шеренгами: первыми шли девушки/женщины, за ними – парни/мужчины, с песнями. На вечернем гуляньи эти границы нарушались: мужчины и женщины, парни и девушки становились в единый хоровод.

Социо-половозрастной состав участников хороводов. В прошлом основными участниками хороводов была молодёжь. *Горочные* гулянья занимали центральное место в весенне-летних молодежных обрядах и характеризовались устойчивыми принципами «переходного» возрастного символизма, признаками которого по данным *горочного* песенного репертуара являются метафоры: девушек – *девица*, *красна девушка, невеста*; парней – *молодец*, *доброй молодец*, *удалой молодчик*, *паренёчек*, *миленький дружочек*, *соколик*, *соколичек*, *голубь, гуленёк, жених, царёв сын*; общее называние – *душочка*. Как и повсеместно, хороводы выполняли одну из важнейших функций ритуального знакомства молодежи и утверждения в пары[968]. До середины 1950-х гг. в усть-цилемских селениях хороводы служили регулятором отношений в молодежной среде. Отсюда неформальный выбор мест их проведения: на дороге, мостах (с. Усть-Цильма, д. Коровий Ручей), в деревнях по рекам Пижме и Цильме – за рекой,

[967] ПМА. Записано от У.Я. Рочевой, 1907 г.р., с. Усть-Цильма в1987 г.
[968] См. о функциях танца и хоровода: *Агапкина Т.А.* Символика и обрядовые функции танца и хоровода в традиционной культуре славян // Славяноведение. 2011. № 2. С. 56-70.

на лугу возле овинов; в с. Замежная – около часовни. Перечисленные локусы, наполненные глубинной семантикой, соединяющие земное и потустороннее, проход/переход по которым осмыслялся как преодоление границы между мирами[969].

Староверы полагают: «*каждому возрасту своё время*». На обзорных местах разворачивалось вселенское ритуальное общение молодежи, в праздничные дни собиравшейся в течение дня до трех раз: на утренней горке главными участницами были девушки, вовлекавшие девушек-подростков в хоровод, дневной – девушки и молодые замужние женщины; парни/мужчины находились вблизи разыгрываемых хороводов – устраивали игры, состязались в борьбе, демонстрируя силу и ловкость. На вечерней *горке* хоровод объединял молодежь и женатых участников, за исключением подростков, вовлечённых в молодёжный круг в текущем году; они находились пока вблизи взрослого хоровода, составляли обособленный круг. Лишь спустя год они становились полноправными участниками молодежной и взрослой *горки*: «*Недороски*[970] *горку водили вечером особняком. Они свой круг ходят, взрослы – свой. И те же песни пели. Услышат каку песню старши запоют, ту и подхватывали, неподалёку были, слышали песни*»[971].

Участие в обрядовых играх холостой молодёжи брачного возраста было обязательным, в ином случае парней и девушек причисляли к анормальным и в дальнейшем их не рассматривали как потенциальных женихов и невест, шире – продолжателей родов. Для молодёжи причастность к песенно-игровой культуре была вполне естественной и, по словам информантов, «*молодость на то и дана, чтобы попеть, поплясать, да себя показать*». Парни и девушки в течение *горочного* периода определялись в пары, а в инсценировках песен завершающего хоровода – в Иванов день– «утверждались» общиной в качестве потенциальных женихов и невест, что

[969] *Виноградова Л.Н.* Мост //Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М.: «Международные отношения, 2004. С. 303-305.
[970] Подростки.
[971] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р. в д. Чукчино в 2005 г.

давало им право в дальнейшем открыто демонстрировать взаимную любовную симпатию.

Особую категорию составляли люди, принявшие обет временного воздержания в увеселениях и те, кто посвятил себя служению Богу. Для них главным признаком праздника было благочестие: пребывание в молитве и трезвости.

Участие в хороводах общинников репродуктивного возраста, состоящих в браке, отмечено лишь в дни двунадесятых праздников на вечернем (завершающем) гулянье (прил. 5: 3, 4). Обычаем было в воскресные дни со стороны наблюдать за ходом дневных хороводов: «В то время, как девушки водили хоровод, – это было в воскресенье, часов около пяти-шести дня, – их матери, тоже разрядившись в прабабушкины шушуны и повойники, собравшись со всей Усть-Цильмы, двумя длинными рядами сидели здесь же вдоль улицы, степенно беседовали между собой, за ними на заборах и воротах, расположившись принарядившиеся мужики и подростки, тогда как другая часть парней, невдалеке от хоровода, играла в лежки и в городки. Некоторые пробовали свои силы в богатырской борьбе “крест-на-крест”»[972]. Как уже говорилось, в праздничные дни семейные пары традиционно участвовали в застольях, на которых собирались родáми, а вечером группами сходились к месту проведения *горки*.

Строгость жизненных регламентаций предъявлялась к участию в хороводах даже в качестве зрителей глубоких старцев и младенцев, в часы гуляний остававшихся в домах. С одной стороны, это объяснялось церковными требованиями, с другой, – традиционными представлениями о хронологическом возрасте и физиологическом состоянии представителей указанных групп как уже завершивших социально-трудовую жизнь и еще не приобщенных к ней[973]. Для крестьян в возрасте 55-70 лет, рассматриваемого

[972] *Ляцкий Е.* Поездка на Печору … с. 714)
[973] *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX - начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л.: «Наука», 1988. С. 171.

еще недавно в научной литературе как «первый период старости»[974], участие в обрядах определялось их пассивным присутствием – являлись исключительно зрителями. Как хранители порядка сельского мира, они по окончании обряда могли высказывать свое мнение о церемониале (одобрение/неодобрение, назидание) и их мнением не пренебрегали. Старцы, становившиеся в хоровод, должны были обязательно исповедовать «грех участия» и отмолить епитимию, тогда как на молодежь это требование не распространялось. Гибкое отношение наставничества к участникам обрядов прочих возрастов, вероятно, связывалось с их пониманием важности таких обрядов для воспроизводства жизни и культуры, рассматриваемых как вековой опыт предков. С другой стороны, раскаяние в грехе предполагало изменение в поведении и духовное обновление, «еже к тому не согрешати». В завершении исповеди спрашивается: «Имеешь ли сложение в мыслях и усердие сердечное исправиться во исповеданных тобою грехах? И обещаешь ли Богу потом тех не творити?»[975]. И только, когда крестьяне отходили от активного участия в песенно-игровых обрядах, они исповедовались в содеянном грехе (участии), что являлось важнейшим критерием их перехода в следующую возрастную группу. В этом случае покаяние совершали и перед сельскими жителями, которое следует рассматривать как «отголосок» монастырского покаяния, практиковавшегося в скитах, когда инок каялся и перед настоятелем, и перед всей братией.

Традиционно вечерняя *горка* собирала широкий круг зрителей от отроков до «недревних» стариков. В праздничные дни в домах оставались только старые девы (в силу их асоциального статуса, как людей, не выполнивших свои природные функции и поэтому не обладавших энергией, направленной на созидание, обновление; см: 3 и 4 гл.), убогие, больные, немощные старцы и младенцы: «*Ходили смотрели, кого в пару припевают,*

[974] *Мазалова Н. Е.* Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. С. 132.
[975] *Дронова Т.И.* Таинство исповеди в обрядовой практике нижнепечорских староверов // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. № 9. С. 38.

подходят – не подходят друг дружке, дравились жених да невеста, скажут добра семья будет, а новых не норовили в пару. Всяко бывало»[976]. «*Горку ходили смотреть, у кого новы наряды, хто в старой одежжы, одежду ценили – богасьвом шшытали. Потом будут пережовывать, кого конуют – худо плат завязанной, ле сарафан короткой одела, а новых опеть хвалят, хто и завидует, всяко бывало. Матери женихов девок высматривали, хотя в деревни и так всех знали, но по богасьву смотрели. Хто приходил песни послушать, беда горку ждали. Тут главно смотренье было*»[977].

В настоящее время, когда исконные смыслы и значения обрядовых хороводов утрачены, некоторые усть-цилемские наставники призывают одноверцев воздержаться от участия в *горке*, особенно в Иванов день, признавая хороводы «греховным игрищем в пост». Между тем старухи призывают сохранять праздник, который в настоящее время рассматривают как великую дань прошлому, горка сплачивает устьцилёмов и способствует поддержанию семейных и родовых традиций. Их мнение разделяет большинство жителей района.

Структура обряда. «*Горка*» состоит из семи фигур: 1. «столбы» или «из-за стенки» (пижемский термин); 2. «круг»; 3. «сторона на сторону» или «стенка на стенку» (пижемский термин); 4. «на четыре стороны»; 5. «вожжа» (вар.: «змейка», «долга», «веревочка» – пижемские термины); 6. «плетень»; 7. «кадриль» или «плясовая». Во всех усть-цилемских селениях, где проводились хороводы, набор фигур был одинаковым, но в каждом центре (Пижемский, Цилемский, Усть-Цилемский) гулянье строилось по своему сценарию. Условно хороводы можно разделить на три блока:

1. Первая фигура «столбы» или «из-за стенки» – зачин *горки* (прил. 5: 5). На Пижме её водят парами (мужчина-женщина), совершая переходы: пары с задних рядов переходят и становятся вперёд. В цилемских и усть-цилемских селениях эту фигуру составляют «тройки»: две женщины и

[976] ПМА. Записано от И.М. Лазаренко, 1931 г.р. в д. Коровий Ручей в 2011 г.
[977] ПМА. Записано от Е.С. Осташовой, 1937 г.р., с. Усть-Цильма в 2011 г.

мужчина или три женщины, совершающие аналогичные перестроения. Количество исполняемых лирических протяжных песен (в их числе были и застольные) зависело от продолжительности сбора участников обряда: «*Столбами ходим пока народ собирается, тут и застольны песни поем, разны. Ходим поем, бабы приходят и мужики, ставают тройками, а как только народу прибудет, можно будет в кругу ходить, так и на другу фигуру заведут и тут уж будут горочны песни петь*»[978].

Исполнение следующих трех фигур – «круг» (прил. 5: 6); «сторона на сторону»; «на четыре стороны» – в прошлом связывалось с выбором невесты и определением/одобрением пары. Начиная со второй фигуры, исполнялись песни, строго приуроченные к обрядовому случаю и назывались *горочные*[979]. Каждая исполняемая песня инсценировалась. Фигура «круг» состояла из единого (большого) круга, движение которого было направлено «по солнцу» и «против солнца»; а также двух кругов (круг в круге), внешний из которых состоял исключительно из девушек/женщин, соединявшихся между собой через платок, внутренний – из парней/мужчин, двигавшихся навстречу, свободно. Начиналась фигура с большого хоровода: парень берет девушку за руку, девушка – парня и т.д. Этой фигуре соответствовали песни «Я капустоньку полола», «Береза белая», «По-за городу гуляет царев сын», «Я капустоньку полола», «Хожу я гуляю вдоль спо каравану», «Винной-от наш колодец», «Дрёма-та дремлет да спати хочет», «У нас Кирилл (иное имя) ходит спо городу». В прошлом, когда хороводы водили трижды в день, песню «Хожу я гуляю вдоль спо каравану» исполняли днём[980], а «Бояра» (наборный хоровод) – вечером. При этом после каждой очередной песни участники инсценировок становились в единый хоровод, считавшийся исходным в этой фигуре. В «кругу» участники действа как бы «проживают»

[978] ПМА. Записано от П.К. Чупровой, 1923 г.р. в г. Сыктывкаре в 2011 г.
[979] Тексты песен опубликованы в книге: А в Усть-Цильме поют… Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы (сборник к 450-летию села). СПб., 1992.
[980] Варианты этой песни широко известны, а её исполнение приурочивалось как к летним играм-хороводам, так и зимним посиделкам. См. об этом: *Морозов И.А.* Женитьба добра молодца: происхождение и типология традиционных молодёжных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М.: Лабиринт, 1998. С. 64-68.

период знакомства молодежи: выбор/определение/одобрение пар (песни «Береза белая», «У нас (имя героя) ходит спо городу», «Я капустоньку полола», «Вдоль было спо речке, вдоль спо Казанке», «По за городу гуляет царев сын», «Бояра»), в шутливой форме разыгрывают сватовство (песня «Хожу я гуляю вдоль спо каравану»). Парни самостоятельно, а также с помощью «сватов» выбирают девушек-невест. Т.А Бернштам, рассмотревшая пору совершеннолетия и свойственное этому возрастному этапу игровое поведение, отмечает: «брачная символика усиливается за счет огородных растений» – на нашем материале капуста – символизирующая «естественное для данного возраста, но не безопасное для девушки состояние любовной страсти (возбуждение), склоняющее её к своеволию, свободному поведению»[981]. Архаика отражена и в одном из свадебных причетов, в котором невеста метафорически называется «*ягодкой*», «*репочкой*»: «*Ты ягодка да петровская, / Ты репочка да ильинская. / Ты куды шипко поторопилася*?»[982].

Тема «свободы» и «решительности», порой агрессивности девушек раскрывается в следующей фигуре – «сторона на сторону» – где девушки и парни разделялись и выстраивались в два ряда, словно, противостояли друг другу (прил. 5: 7). Неслучайно фигура имела и другое название «стенка на стенку», в которой активность проявляла исключительно холостая молодежь, женатые участники хоровода стояли по сторонам и пели. В этой фигуре бóльшую решительность проявляли девушки, совершая беспристрастный выбор, отвергая или одобряя женихов (песни «Вдоль было спо травоньке, вдоль спо муравке», «Не в саду девки гуляли», «Спо сеням хожу», «Пошла в тонец», «Вдоль было спо речке, вдоль спо Казанке»,). Движение «сторон» характеризуется своеобразным «приплясом» – темп, свидетельствующий о возможности «греха»: «на игровом языке пляска – скакания – символизирует брак»[983]. Тема брака усиливается растением-символом – льном,

[981] *Бернштам Т.А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора … с. 238-239.
[982] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 31.
[983] *Бернштам Т.А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора … с. 238-239.

олицетворяющим волосы/косу, и, в конечном счете, саму девушку: «*С молоцом идти, / Лён-от выполоти, / Да на межи лежит, / Все меня младу хвалит*» ,[984] а также манипуляциями с головным убором, волосами, кафтаном, обувью молодца, имеющими в молодежных обрядовых играх эротическую символику: «*пуховую шапочку сонимала* (вар.: *замарала*),/ *Да русые кудерышки растрепала,/ Синей-от кафтанчик замарала,/ Смазные сапожечки затоптала*», далее – «*Русые кудерышки зачесала, / Пуховую шапочку надевала, / Синей-от кафтанчик вычищала, / Смазные сапожечки вытирала*». Головной убор и кожаные сапоги как символ власти и силы молодца являлись важнейшими знаками его готовности к браку.

В отличие от других фигур хоровода «круг» и «сторона на сторону» водили трижды в день: на утренней горке молодежь самостоятельно совершала выбор, распределялась в пары, на дневной – молодые замужние женщины «заклинали» женихов и невест на брак («Хожу я гуляю вдоль спо каравану»), на вечерней при участии всех возрастных групп проходило утверждение предполагаемых брачных пар («Бояра»).

Примирение парней и девушек как потенциальных мужей и жен (для холостой молодежи) происходит в фигуре «на четыре стороны» (песня «Иванов в монастырь становился»): участники выстраивались в четыре линии/стороны, образуя квадрат (прил. 5: 8). Девушки становились напротив парней, замужние женщины – напротив женатых мужчин. В инсценировке песни девушки/женщины предстают сначала строптивыми, отвергающими подарки своих возлюбленных/мужей, а получив наказание плёткой, в завершении становятся покорными/смиренными «женами»; обнимают и целуют «мужей». Итогом развития игры является символическая свадьба[985].

В следующих фигурах «вожжа» и «плетень» образовавшиеся пары в едином хороводе заклинали урожай. Тема «плодородия» здесь является основополагающей. «Вожжа» или «долга» являлась центральной фигурой

[984] А в Усть-Цильме поют … с. 53.
[985] *Морозов И.А.* Женитьба добра молодца… с. 24-29.

горочного цикла хороводов (прил. 5: 9). В прошлом её водили лишь в том случае, если были произведены посевы, согласно традиционному сценарию трижды в день. Не случайно общее название хороводов имело и другое название – *вожжа*, ныне сохраняющееся только на Пижме. В названии фигуры заложен глубокий смысл: вожжой управляют не только лошадью, но и символически силами природы. На значительность этой фигуры в хороводно-обрядовой практике указывает вовлечение в единый хоровод и всех зрителей, которые на время разыгрывания фигуры становились его участниками: «*Вожжу водили все. Старики говаривали: по нескольку километров растягивалась вожжа. Все на вожжу ставали. Вот сколько горочников было!*»[986]. Фигура была представлена наборным хороводом: парень выбирал девушку, девушка парня и далее – остальные участники обряда, включая зрителей. Безусловно, весенние хороводы имели отношение к аграрно-продуцирующей магии, и участие в них должно было обеспечить успешный рост зерновых культур, получение доброго урожая и благополучие общины в целом. Фигуру водили под песню «Я то ле спо реченьке спотеку». В настоящее время проходка фигуры изменена, запевала извилисто ведёт хоровод, который напоминает изгибающееся русло реки, который плавно перестраивается в следующую фигуру «плетень» под исполнение песни «Завивайся плетень». В пижемских селениях эта фигура отличалась от варианта исполнения в деревнях, расположенных по рекам Печоре и Цильме. Пижемцы заводили участников на круг, и в месте предполагаемого его замыкания пара останавливалась, а остальные участники заходили на следующий круг, и шествие напоминало движение по спирали. Выстроившись в колонну, участники раскручивались в обратном порядке. В других усть-цилемских местностях «плетень» «завивали» через символические ворота, которые образовывала пара в начале хороводной цепи, а заводила вела остальных участников сквозь «воротца»; таких ворот могло быть несколько, по их прохождении участники образовывали полукруг

[986] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р. в д. Чукчино в 2005 г.

(прил. 5: 10). Комбинация соединения участников в хороводе была следующая: каждый горочник правую руку клал себе на левое плечо и захватывал там левую руку следующего (прил. 5: 11). Форма такого варианта завивания и соединения участников также напоминала движение по спирали. Затем участники «раскручивались» в обратном порядке, хоровод разбивался на пары, и начиналось безудержное веселье, представленное народными танцами (прил. 5: 12). В целом «старинные» танцы («Сени», «Во саду ли», «Марусенька», «Кадриль» и др.) украшали хороводы во всех вышеназванных центрах, но в каждом из них имелся свой «коронный» танец: в пижемских деревнях – «Марш», цилемских – «Китайского», усть-цилемских – «Коробочка». Особенность пижемского варианта плясовой фигуры *горки* состояла также в том, что исключались озорные пляски, кадриль и частушки, что вполне объяснимо более строгой религиозностью пижемцев[987]. *Кружания* имели своё назначение: танец был своеобразным «тестом на совместимость», девушка и парень через ритмичные движения (*совпадать в танце*) должны были прочувствовать друг друга, бывало, танец соединял их в пару. «*Я беда любила танцевать, но не с кажным, только с тем, кто лёгкий на ногу. Бывают таки неповоротливы, говорят, ну этот как валенок, неловкой к житью будет. Бывают и девки тяжело танцуют*»[988]; «*Танец – это ведь не просто так придумано. Девушка должна с каждым повертеться, кто подходит, кто не подходит, потом и пара подбиралась*»[989].

Девушки, определившиеся в пары после пасхальных дней, завершали «молодежную игру» участием в известной игре «Дрема», входившей на Нижней Печоре в состав весенне-летнего «горочного» репертуара молодежи. При этом Дремой становились, главным образом, девушки, преуспевшие в

[987] *Соловьева Е.К.* Особенности проведения и исполнения действа «Пижемской горки» // Традиционная культура Усть-Цильмы. Материалы республиканской научно-практической конференции. Усть-Цильма, 2005. С. 48-52.
[988] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р. в д. Чукчино в 2000 г.
[989] ПМА. Записано от В.Н. Чупровой 1956 г.р., в с. Усть-Цильма в 2012 г.

рукоделии, что свидетельствовало об их мастерстве и готовности к браку, и в силу этого не боявшихся быть осмеянными в игре[990].

Общий ход празднования в настоящее время в большей степени можно реконструировать, основываясь на пижемском варианте *горки*, поскольку о гулянье в с. Усть-Цильма в сер. 1980-х гг. могли рассказать уроженцы Пижмы, выехавшие в районный центр и составившие костяк усть-цилемской *горки*[991]. Как уже говорилось, в праздничные дни до полудня в круг становились девушки-невесты, вовлекавшие в хоровод подростков, далее следовал обед с непродолжительным отдыхом. С двух до трёх-четырёх часов дня хороводы водили девушки-невесты и молодицы первого года замужества. Вечерняя горка была самой продолжительной, в Усть-Цильме длилась с шести-семи часов вечера до захода солнца, на Пижме участники расходились по домам «далеко за полночь»[992]. В воскресные дни хороводы водили дважды и даже один раз в день, иногда это зависело от погодных условий. На Печоре и Цильме обычно на утренней и дневной *горках* проигрывались две-три фигуры хоровода, на Пижме до полудня водили до пяти фигур, кроме фигур «на четыре стороны» и «плясовая». На вечернем гулянии «расписывали» все фигуры хоровода.

Т.Н. Неклюдова, рассмотревшая хореографию хороводов, отмечает: «Геометрические построения «Горки» будто вычленяют из ритуального места (на берегу, у самой реки) еще более священные зоны, очерчивая их кругами, линиями, четырехугольниками, спиралями. Как будто невидимая рука чертит эти фигуры, и мир покоя и красоты, вселенской гармонии нисходит на землю в образе горочного хороводного действа»[993]. Не случайно о главной завершающей *горке* в прошлом говорили, что она *гремела*, *горку становили*. В названии праздника отражено глубинное понимание жизни,

---

[990] ПМА. Записано от Е.А. Дуркиной, 1906 г.р., м/р с. Среднее Бугаево, в с. Усть-Цильма в 2001 г.
[991] В Усть-Цильме горка не проводилась только в 1941 г., на Пижме с 1940-х до 1970-х гг., в удаленных деревнях с 1950-х до 1990-х гг.
[992] *Соловьева Е.К.* Особенности проведения и исполнения действа «Пижемской горки» … с 51.
[993] *Неклюдова Т.Н.* Поэтика северной «горки» // Декоративное искусство СССР. 1984. № 4. С. 19–23. С. 20.

символизирующее вершину трудового года, пик веселья, пору свадеб и вхождения подростков в молодежный круг. В хороводах символически проживалось обновление жизни. Показательно и то, что узор горочного хоровода совпадал с орнаментом мезенских прялок – одного из древнейших орудий труда, являвшегося символом женского начала (особенно девичества)[994]. Орнаментика прялки и горочная композиция имеют единую последовательность расположения фигур: «И живописные изображения на прялках, и горочные фигуры хороводных построений в живом непосредственном воспроизведении исполнены мифопоэтических символов и являют собой структуру космоса в отличие от бесструктурного хаоса, никогда не описывавшегося с помощью геометрических символов»[995].

Развитие горки в советский и постсоветский периоды. Начиная с середины 1930-х гг. происходят стремительные изменения в жизнедеятельности усть-цилемских крестьян. Коллективное вовлечение в колхозы лишило крестьянство свободы, их естественного ритма жизни, а это предопределило изменения празднично-обрядового поведения и проведение хороводов: их начали водить дважды в год – на Иванов и Петров (12.07. н.ст.) дни, лишь вечером. Хранители традиций дают различные объяснения произошедшим трансформациям в обряде. В числе основных причин называется также неучастие в них молодёжи, которую на селе стремительно вовлекали в комсомольскую жизнь и ориентировали на строительство «светлого будущего», отвергая вековые традиции, которые характеризовались не иначе, как «отсталыми». В послевоенный период жизнь молодёжи в основном была сосредоточена в сельских клубах. Хранителями праздника становились люди зрелого, чаще старческого возраста, это привносило изменения в его проведение: утрачивались некоторые элементы обряда, изменялись правила игрового общения, из репертуара исключались песни, связанные с выбором пары, в иные годы в районном центре

[994] *Валенцова М.М.* Прялка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. С. 331.
[995] *Неклюдова Т.* Поэтика северной «горки» … с. 23.

исключались некоторые фигуры хоровода. С каждым годом сокращалось число участников, что объяснялось отходом старцев от празднично-игровой культуры, рассматриваемой староверами как «греховной», и, как уже говорилось, в известной степени утратой интереса к хороводам у молодежи.

Люди среднего и старшего возрастов еще в 1960-е гг. по-прежнему жили традиционным укладом и ценили традиционные обряды и обычаи выше «социалистических преобразований» на селе. Народный календарь играл определяющую роль в выстраивании их жизни: по Иванову дню прогнозировали погоду на лето и определяли урожай[996]; к этому дню созревали целебные и кормовые травы, называвшиеся *иванские,* ставили первый стог сена – *зарод*, который был как знаком начала сенокосных работ, так одновременно и символом благополучия в крестьянском мире[997]. В усть-цилемской культурной традиции накануне Иванова дня святому служили молебен (соборно и в частном порядке), просили заступничества в сохранении выпасаемого скота и проведении сенокосных работ. Таким образом, приоритет празднования Иванова дня как вершины трудового года связывался, прежде всего, с хозяйственной деятельностью. Неслучайно именно этот день стал днём проведения завершающей *горки*, а в конце 1950-х гг. это был единственный день проведения хороводов. Устьцилёмы, участвуя в хороводе, разделяли радость встреч и общения, входили в гармонию с природой, обретали силу на период уборочных работ и на год в целом.

Вместе с тем, для жителей районного центра *Иван* день является заветным праздником. По преданию, здесь на холме был погребён местночтимый святой Иван — последний житель Тобышского скита, по

[996] Существовала примета, если к Иванову дню комары летали по вертикали – вверх-вниз, в народном понимании «комары толкут», – это предвещало неурожайный год; если комары летали по горизонтали – вкруговую («месят»), – к урожайному году.

[997] Заготовка первого стога сена к Иванову дню была чрезвычайно важным делом для усть-цилемских крестьян, поскольку с этим связывался успех не только всей сенокосной страды, но и благополучия на год. Согласно усть-цилемскому присловью «К празднику/к Ивану дню зарод – благополучие на год». Закреплению «успеха» были направлены молодёжные игры, устраиваемые в вечерне-ночное время: парни и девушки парами верхом на лошадях разъезжали по окрестным сенокосным станам (*огнищам*) и устраивали игрища.

которому в этот день на кладбище служили панихиду (см. об этом в 1 гл.)[998]. По воспоминаниям старожилов, у могилы Ивана собирались жители Усть-Цильмы и близрасположенных деревень. Со временем зародилась местная традиция: в этот день жители обходят все родовые кладбища Усть-Цильмы, кадят могилы, — *Иван* день стал днём поминовения усопших. В настоящее время именно к этому дню приезжают на малую родину устьцилёмы. Утром — «в чистое время дня» — они приходят на кладбища, где погребены их предки, а вечером встречаются с родными и знакомыми на *горке.*

По причине неустойчивых погодных условий севера новым постоянным днём в проведении хороводных гуляний стал день святых апостолов Петра и Павла: «*Мы горку беда ждём, како без горки. После войны горку стали на Иван да Петров день водить. Если в Иван день выдожжыт, то на горку никто не придёт наряды вымокнут, будут никуды негодны. Платы тоже поблекнут. Бат потому и на Петров день и стали собирацце (на горку – Т.Д.), ране то не водили. Надо на горку сходить, а то год пустой. Даже в дожливу погоду нынь в клуп заходим горку водить, всё равно надо провести*»[999]. «*В совецько время всех в колхоз загонили, набыло робить, без выходных. Тут уш горки меньше стали водить, но всё равно пели, ходили по улицам пели, компаньями дома пели. <…> А после войны-то уш только в Иван да Петров день на горки стали ходить, а раньше в Петров день не водили, все уш на сенокос после Ивана дня заедут. Против Петрова дня только петр**о**вшыну*[1000] *варили, да по огни́шшам ездили – вот и всё веселье. Раньше моторов не было туды-сюды на лодках ездить. На сенокос заедут – како уш тут горки на Петров день? Робить уш тут надо было. На сенокоси даже в Петров день с обеда робили*»[1001]. Ранее в Петров день горку водили лишь в том случае, если сенокос переносили на более позднее время, обычно по причине позднего вскрытия реки и, в связи с этим, позднего созревания

[998] *Дронова Т.И.* Локальные традиции в праздновании Иванова дня у староверов-беспоповцев Усть-Цильмы (конец XIX – XXI вв.) // 2007. ЭО. № 2. С. 106-118.
[999] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р. в д. Чукчино в 2003 г.
[1000] Ритуальная каша из пшена.
[1001] ПМА Записано от А.И. Дуркина, 1912 г.р., д Чукчино в 2005 г.

трав. По воспоминаниям участниц хороводов, в круг становились преимущественно девушки-подростки и молодёжь, тогда как взрослые чаще «*сидели компаньями*» и, несмотря на праздничный день, *горка* проходила значительно скромнее: «*Которы за реку уедут на Петров день, те уш обратно не приезжали и там* (за рекой – *Т.Д.*) *горку не водили. В Петров день больше незамужны девки ходили в хороводи, и уш баски наряды на горку не одевали, в простом шелковьи ходили. А нынь наоборот, в Петров день пушиэ горку водят, потому что все к Петрову дню больше приезжают. Тут и петровшына и горка*»[1002].

На традиционную жизнь устьцилёмов негативно повлияло и объединение в 1961-1964 гг. Усть-Цилемского и Ижемского районов в единый укрупненный Ижмо-Цилемский р-н с центром в с. Усть-Цильма[1003]. Как уже говорилось, в этот период ужесточились гонения на всё традиционное: запрещались религиозные службы, ношение народной одежды[1004], проведение горочных гуляний, рассматриваемые как «пережиток прошлого», «вековая отсталость». В местах проведения хороводов администрация села организовывала «смотры» сельского духового оркестра, заглушавшего пение участников праздника. Несмотря на чинившиеся препятствия, жители сёл и деревень по традиции собирались водить хороводы. О значении *горки* в жизни устьцилёмов свидетельствует рассказ Марфы Николаевны Тирановой – известного в Усть-Цилемском районе

[1002] ПМА. Записано от И.М. Лазаренко, 1931 г.р., Е.М. Пыстиной, 1932 г.р. в д. Коровий Ручей в 2011 г.

[1003] *Дронова Т.И.* Территория как один из дифференцирующих факторов в этноконфессиональном самосознании нижнепечорских староверов // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы / Отв. ред. Э.А. Савельева. Сыктывкар: Издательство Коми НЦ, 2000. С. 244.

[1004] Хотя формально никаких нормативно-правовых документов и постановлений, запрещавших носить народную одежду, не существовало, но всё традиционное воспринималось представителями сельской власти отрицательно. Одежду, как устаревшую, запрещали носить специалистам госучреждений, а иногда изгоняли и сельских жителей, приходивших в традиционной одежде туда с личными вопросами. Гонения на всё традиционное ужесточились в период с 1961 по 1964 гг., когда произошло объединение Усть-Цилемского и Ижемского районов в единый Ижмо-Цилемский с центром в с. Усть-Цильма. По воспоминаниям очевидцев и участников событий, уже в первый день объединения районов сотрудницам госучреждений, продолжавшим носить народную одежду, было дано полдня на приобретение современной одежды, в ином случае они могли быть уволенными.

знатока песен, заводилы *горок*: «*У нас отец-родитель под старость слеповал и больше всё на печи лежал. Лежит, песни тихонечко попевает. Мария-сестра сказывала, пришла, спрашиват: "Тата чё делашь?" – "Горку вожу". Старой был, а всё про горку думал. Родители много песен знали, мы с сестрой где неме знам* (значительно меньше – *Т.Д.*)»[1005]. В XX в. горка в с. Усть-Цильма не проводилась только в 1941 г., но уже в последующие годы она была возобновлена.

В пижемских селениях – центре печорского староверия до 1950-х гг. – хороводные гулянья находились под запретом с конца 1940-х гг. до конца 1970-х гг.: «*Горку тогда нельзя водить было. В войну еще горку водили, а в конце сороковых годов уже нет. В 1977 году гоненья на горку еще были и я как директор дома культуры согласовал с парткомом и решили провести праздник "Проводы белых ночей". Обошли всех бабушек, всех людей, кто умеет петь, и решили в воскресенье, накануне Ивана дня – не в Иван день – горку провести. Иван день старинный праздник, нельзя было в эти годы горку водить. Тут и соревнования приобщили, флаги развешали. Я переживал за это дело, что говорить… Люди пришли, всё провели. В клубе-то горку водили – это как сценическое было и не запрещали, а на улице не разрешалось. И вот с того года стали каждый год горку водить*»[1006].

В кризисный для усть-цилемской горочной традиции период 1960–1970-е гг. и состоялось открытие уникального Усть-Цилемского края кинодокументалистами. Мастера кино приехали в Усть-Цильму в 1971 г., а затем в августе 1976 г. Их работа осуществлялась через администрацию района. Поэтому на съёмках фильма в 1976 г. хороводы водили «по заказу», вне их естественной приуроченности к традиционному времени проведения. Между тем, жители районного центра с воодушевлением приняли приглашение к участию в съёмках и в течение трёх дней выходили водить хороводы. Вот как передал своё отношение к происходившему Ананий

[1005] ПМА. Записано от М.Н. Тиранова, 1919 г.р., в с. Усть-Цильма в 1987 г.
[1006] ПМА. Записано от Л.Ф. Соловьев, 1934 г.р., с. Замежная в 2011 г.

Иванович Булыгин – известный в Усть-Цилемском районе исполнитель народных песен, участник хороводов, обращаясь к своим детям в дарственной надписи на фотографии тех дней: «Съёмки фильма “На горке, да на пригорке”[1007]. Пойте, наши любимые деточки. Передавайте нашу славу о великой Усть-Цильме, матушке Печоре. Пусть не гаснут песни нашего края». Тогда никто не мог предугадать, что фильм станет спасительным для *горки*[1008]. Из личных воспоминаний могу добавить, что на съемки документального фильма меня принудительно заставила пойти моя мама, также участвовавшая в этих мероприятиях. Мое нежелание пойти по селу в народной одежде связывалось с двумя причинами: быть осмеянной ровесниками, одноклассниками на классном пионерском собрании (тогда это было обычным делом) и получить неуд от классного руководителя за недостойное поведение школьника. Но благодаря общественному резонансу получилось в точности наоборот: всех детей, участвовавших в съемках, поблагодарили, и это явилось поворотным событием к участию в хороводах детей – в каждом следующем году их число увеличивалось. Обозначившийся интерес к *горке* со стороны документалистов, художников, ученых и всех любителей старины привел к снятию запрета на проведение праздника. Более того, желание «попасть в кадр» явилось одним из стимулов для усть-цилемских молодежи и детей к участию в *горке* (прил. 5: 13). И, как вспоминают хранители традиций, «*по Усть-Цильме снова зазвенели песни*».

В 1980-е гг. *горка* значительно «помолодела», а в 1992 г. в с. Усть-Цильма впервые была проведена детская *горка,* ставшая новым явлением праздничной культуры устьцилёмов (прил. 5: 14). Участниками первой *детской горки* были дети 10-12 лет, в последующие годы – от 5 до 15 лет. С 2005 г. в с. Усть-Цильма начали возрождать проведение хороводов в Николин день. С 2001 г. *детская горка* устраивается и 1 июня – в день

[1007] Приведено рабочее название фильма «Праздник на Печоре».
[1008] Фильмы о традиционной культуре устьцилёмов: «Там, за рекой Печорой» (1971 г.) и «Праздник на Печоре» (1976 г.) в 2006 г. были оцифрованы при поддержке Некоммерческой организации «Благотворительный фонд «Лукойл» и ООО «Лукойл-Коми» и распространены среди жителей Усть-Цилемского района.

защиты детей. Дети стали активными участниками праздничных хороводов: под началом педагогов они разыгрывают фигуры *горки* в Иванов и Петров дни днём, а вечером включаются во взрослый хоровод.

В настоящее время жители Пижмы, Цильмы, Усть-Цильмы в Иванов день водят хороводы в местах/центрах проживания, а в Петров день, ставший с 1990-х гг. главным хороводным днем, участники обряда съезжаются в с. Усть-Цильму, где разыгрывают завершающий вселенский хоровод. Изменились и места их проведения: в районном центре хороводы разыгрывают на стадионе – в центре села, в других деревнях – на открытых площадках.

К XXI в. жизнедеятельность на селе кардинально изменилась: немногие семьи занимаются сельским хозяйством, знакомство молодежи и одобрение пар происходят вне обрядовых ритуалов, иным содержанием наполнены и горочные хороводы, которые, несмотря на перемены, все-таки продолжают выполнять важнейшую функцию – сплочения этнического коллектива и утверждения его культурных ценностей. Поэтому *горка* включена в современную культурную среду и занимает в ней главное место. В 2003 г. хороводам присвоен статус республиканского праздника и с 2004 г. стал ежегодно проводиться республиканский праздник «Усть-Цилемская горка», который длится с 7 по 12 июля (н.ст.). Праздник открывается и завершается *горочными* хороводами, но программа праздничных мероприятий охватывает и светские представления[1009]. Летние празднования, объединенные в названии «Усть-Цилемская горка», являются важнейшим фактором консолидации и самоидентификации русских, проживающих более четырех столетий в условиях иноэтничного окружения и сохраняющие русскую культуру. Вековые (этнические) традиции наряду с конфессиональными

[1009] *Дронова Т.И.* Республиканский праздник «Усть-Цилемская горка» // X Санкт-Петербургские этнографические чтения «Праздники и обряды как феномены этнической культуры. СПб., 2011. С. 389-392.

становятся символом единства людей, коллективные празднования служат фундаментом в транслировании исторического опыта и народных знаний.

Главное значение современной *горки* – это то, что праздник сплачивает семьи, роды и всех устьцилёмов. В едином хороводе познается невероятный дух и сила коллектива, родной земли, понимание того, что только сообща можно преодолевать трудности – в этом и заключена великая сила староверов, сумевших выжить в сложные времена изгнаний и притеснений. В XXI в. *горка* по-прежнему рассматривается как священный обряд, о чем свидетельствует факт её проведения даже в день траура, объявленного президентом России 12 июля 2011 года по случаю гибели людей с затонувшего теплохода «Булгария»: «*Когда президент объявил траур мы призадумались, а как быть с горкой, но администрация поддержала народ и хороводы водили, только кадрили не плясали. Горка для нас всё, люди специально приехали. У меня на календаре настенном два дня красным карандашом обведены – Иван и Петров дни, когда горку водим. У меня внучка горочны песни поет и в хороводе ходит, внук в красной рубахе да в писанных чулках возле хороводов пока в коляске ездит*»; «*Мы специально на горку приезжаем, даже кто и не участвует, только смотрит и то заряжается какой-то энергией. Мы горку даже в Ухте проводим с 2003 года, в Печору ездили горку водить, пусть все знают. Так и живем – от горки до горки, горка силу дает*»[1010].

Современная усть-цилемская молодёжь полагает, что у *горки* есть будущее, и, несмотря на стремительные перемены на селе, праздник занимает в жизни сельчан значительное место (прил. 5: 15 – 17). На местах жители сел и деревень живут его ожиданием, т.к. праздник – это и радость встреч с земляками, выехавшими за пределы Усть-Цилемского района. «*Живём от горки до горки*», – говорят жители деревень. К празднику готовятся, обновляют наряды. Ныне *горка* в Петров день считается главной: в ночь с 11 на 12 июля устьцилёмы по традиции варят кашу *петровщину*, а

[1010] ПМА Записано от О.Ф. Чупровой, м/ж г. Сыктывкар; М.И. Терентьевой, м/ж г. Ухта в 2011 г.

вечером водят хороводы. Современный праздник вызывает чувство гордости у молодёжи за родной край, а парни и девушки становятся активными участниками гулянья и называют *горку* «*староверским праздником*».

Петровщина

Завершающим обрядом летнего солнцеворота была *петровщина*, справляемая в ночь с 11 на 12 июля (н.ст.). В народном календаре Петров день являлся кульминационным в обозначении полного расцвета природных сил, завершавший летнее солнцестояние, и был датой смены времен года. На севере начиналось «красное лето», связывавшееся, прежде всего, с сенокосной страдой, уборкой зерновых культур. К этому дню в усть-цилемских деревнях завершались молодёжные гулянья и начинались трудовые будни.

В прошлом к Петрову дню усть-цилемские крестьяне семьями выезжали за реку на сенокосные становища, многие из которых были названы от имен людей, расчищавших луга от леса: Ипатиха, Васина изба, Демешкино, Евдокимов нос и другие. В прошлом места таких временных поселений имели и другое название – *огни́ще,* в котором отражено глубокое понимание времени и его предназначения. Крестьяне жили ожиданием сенокосной поры и верой на получение доброго урожая. Старики говорили: летний день зиму кормит. Не случайным является и название временного поселения, связывавшегося с представлением о свете, тепле, солнце, достатке, которые должны были укрепить крестьянина в его хозяйственных, семейных делах на год. Объясняя термин «огнище», многие информанты добавляли: «*Раньше народ по́-пусту не говорил*», все к чему прикасался крестьянин, имело созидательную силу.

В ночь с 11 на 12 июля повсеместно в местах временных поселений жгли костры, варили кашу, ритуальным поеданием её ознаменовывали начало трудовых сенокосных будней. Как и повсеместно, жжение костров связывалось с архаическими представлениями об очищении земли. Конфессиональная специфика предопределила сценарий проведения обычая:

устьцилёмы проявляли воздержанность и не прыгали через костры, как это было принято в других местностях, где жило население, исповедовавшее официальное православие; молодёжь не устраивала бесчинства. В печорских селениях праздник встречали семьями, рассаживались вокруг костров, трапезничали, пели песни, вспоминали славных представителей родов, их дела. Транслирование семейной памяти было делом чрезвычайной важности. На трудовых примерах строилось воспитание детей. В этом обычае проявлялась консолидация семьи, и утверждался общий настрой на работу.

В полной мере расцвет природных сил олицетворяла молодежь, неизрасходованная энергия которой, по мнению крестьянства, обладала созидательной силой, распространявшейся на весь сельский мир. Поэтому именно молодежи отводилась главная роль в праздновании кануна Петрова дня: у костров водили *игрища* – плясовые кружания под исполнение песен, шутили. Словом, создавалась радушная атмосфера празднования, которая и должна была повлиять на благополучный исход уборочных работ и утверждение брачных пар. Встретив солнце, поутру молодёжь расходилась по домам, и с Петрова дня наступали трудовые будни.

В годы советского строительства в этот обычай были привнесены некоторые изменения, связывавшиеся с местом его проведения. Жизнь на селе изменилась, отпала надобность в семейном переселении на луга, но обычай варить *петровщину* остался. В 1960-80-е гг. устьцилёмы на моторных лодках выезжали за реку вечером, а под утро возвращались обратно. Ныне *петровщину* варят в близи поселений. Несмотря на изменения главное в традиции – это объединение людей, утверждение в родстве, желании сохранять этническую и конфессиональную общность, вековые обряды.

В настоящее время летние усть-цилемские празднования вызывают восхищения у приезжих гостей, ежегодно съезжающихся к дням проведения *горки* и *петровщины*. Кто-то из них дружелюбно называет *петровщину* «несанкционированным пикником», удивляясь масштабности этого уникального обычая. Как и прежде, устьцилёмы семьями выходят на берег и

варят кашу. Сохранить традиции жителям Усть-Цилемского района помогли вера и опыт поколений.

Летние уборочные работы

Сенокосная пора была чрезвычайно трудоёмким процессом, продолжительность рабочего дня иногда определялась 10-12 часами с непродолжительными перерывами на обед и отдых: рано утром по росе косили, днём и до заката солнца занимались стогованием. По этому поводу говорили: «*на лето человека из дерева делали*», выражение передаёт недюжинную выносливость, выдержку людей. Но, несмотря на суровый трудовой ритм жизни, молодёжь *на огнище* устраивала забавы: жгли костёр в месте приготовления пищи (*поварня*), вокруг которого девушки пели песни, водили *игрища*: «*Придём уж поздно, до закатного*[1011] *робили. Будто таки все опристанем*[1012]*. Поедим, балайка заиграла и вся усталь прошла. Тут поём, ихам, бабы, мужики тоже радуюцце и будто силы у всех прибывают, сидим у костра. А утром как ни в чём не бывало на работу*»[1013].

Особо ожидаемым случаем сенокосных развлечений молодёжи была *езда по огнищам*: молодежь парами верхом на лошади объезжали сенокосные становища, располагавшиеся в округе (до 20 км), где принимала угощение от хозяев и веселилась. Основанием к таким выездам был первый поставленный стог сена (*зарóд*), о котором следовало сообщить округе (*всему белому свету*): «*Мы-то уже ездили в совецко время, когда бригадами робили, в 50-е годы. Зарод смечут мужики и кто постаре скажот, можете по огнишшам ехать. Мы радёхоньки. А до зарода не ездили. Едём песни поём, ребята свистят, только лес шумит да везде отдават – едем радуемсе. Едем парень с девкой: парень промежног, девка зади на бочку сидит, хто с кем дружились, так и садились. Приедем спрашивам есь ле у вас зарод. Ране ведь так, кто первой поставят те и первыми ездили. Бывало, первыми к нам приезжали. Первой зарод – ето беда больша радось была, говорили к Ивану*

[1011] Закат солнца.
[1012] Устанем.
[1013] ПМА. Записано от И.Л. Вокуевой, 1928 г.р. в д. Чукчино в 2012 г.

первой зарод – благополучие на год. После работы уж в ночь поедем в соседнюю бригаду, там нас чаем поят, на балайке играм, песни поем, кадрели пляшом. Беда весело жили. Приедем обратно, 3-4 часа поспим и на работу. Мужики да бабы нас спрашивают: есь ле у кого зароды, так и жили»[1014]. Езда по огнищам продолжалась в течение всего сенокосного периода; аналогичным образом происходило оповещение о завершении работ.

Лето было временем, когда молодёжи позволялось открыто проявлять свои чувства друг к другу и сенокосная пора, объединявшая всех жителей деревни, была одним из важнейших периодов. И это не порицалось, наоборот, взрослые с радостью приветствовали «баловство» парней и девушек, отмечая новые пары, а к зиме ожидали свадьбы: «*Я парню понравилась и он так меня в охапку берёт и перевёртыват меня, катат по земли. Пошшо-то все так баловались, ничего худого не было. Ребята своих девушек возили по огнищам: парень в седле, а девушка за ним на бочк**у**. И, если девушке парень тоже нравился, то она к другому ездоку уже не садилась. Так и присматривались друг дружки*»[1015]. Девушки пели:

Не одна на сенокосе,
Не одна на полосе.
Не одна я завлекаю
Завлекают девки все[1016].

Ещё одной особенностью поведения молодёжи были шутки, порой неоднозначные. Из рассказов наиболее часто называются банные истории: «*Когды ле на сенокоси робили, Алексаниха девкам подсказыват, вечером ребята пойдут в байну, подте сделайте им веник, да крапиву положте, пусть ребетишки по веретии полетают. Стали парицце и кто посмеле, те выбегают из байны – только мошня легаецце, скорёхонько в реку. Ругаюцце – это Алексаниха стара ховра девок научила. И никто не обижалсе, все*

[1014] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой 1932 г.р., в д. Чукчино в 2000 г.
[1015] ПМА. Записано от М.Я. Шишеловой, 1929 г.р., в с. Усть-Цильма в 2010 г.
[1016] ПМА. Записано от М.Я. Шишеловой, 1929 г.р., в с. Усть-Цильма в 2010 г.

понимали шутки, потом смеюцце. Она выдумщица была, всегда какую-нибудь придумку девкам бросит»[1017]. Взрослые женщины поучали девушек и являлись их защитницами. Важно то, что парни ожидали от девушек подобных игровых «настроений» и, если те не проявляли интереса, то выражали недовольство их пассивностью.

В целом период сенокосных работ был особо ожидаемым молодёжью, поскольку к их началу уже были сформированы брачные пары, открыто демонстрировавшие свою взаимную симпатию «на людях», и совместное времяпровождение в большей степени было подчинено их интересам. Как вспоминают информанты, на сенокосе досуг молодёжи не ограничивали, их жизненной энергии хватало и на труд, и на развлечения.

§ 2. Осенне-зимний период

Посиделки

Поздней осенью обрядовые молодёжные игры возобновлялись, и главным досугом этого периода были посиделки – *поси́дки* (вар.: *вечёрки, вечери́нки, сиде́ния*), которые в деревнях устраивали чаще на праздник Покрова Пресвятой Богородицы (14.10 н.ст.), но бывало и ранее. Вечеринки являлись продолжением весенне-летнего хоровода и одновременно завершением годового цикла молодёжных обрядовых развлечений[1018]: «*Когда начинались тёмные вечера, начинали сидеть и за 12 дней до Рождества прекращали сидеть. Потом о Рожесьви сидели полторы недели до Крещенья, а потом уж посидок не было. С шести вечера до 12 часов ночи сидели, потом расходились*»[1019], «*В сентябре осенью рожь выжнут, и молодёжь собирается на посидки, но эти посидки были, чтобы повеселить допризывников. Потом молотить станут, тут уж не сидят и потом с*

[1017] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой 1932 г.р., в д. Чукчино в 2000 г.
[1018] На русском материале о посиделках см.: *Бернштам Т. А.* Девушка-«невеста» и предбрачная обрядность в Поморье в XIX – начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / Отв. ред. К. В.Чистов, Т. А.Бернштам. Л., 1978. С. 48 – 72.
[1019] ПМА. Записано от М.Н. Тирановой, 1919 г.р. в с. Усть-Цильма в 1989 г.

Покрова опеть сидеть будут»[1020]. В канун их начала, который чаще приурочивали к празднику Покрова, матери учили девушек молиться Богородице, чтобы к ним засылали сватов: «*Матери нам наказывали в Покров: молитесь, Пресвята Богородица, покрой мою голову красным кокошником, золотым побойником*»[1021]. Итогом посиделок была свадьба определившихся пар: «*На играх девок выбирают, а на посидках побеждают*» – говорится в усть-цилемском присловье. Согласно выводу Т.А. Бернштам, посиделочная изба становилась символической «семейной» избой в деревне, где парни («мужья») встречались с девушками («женами»)[1022]. У устьцилёмов имитация «семейной» жизни происходила на трёх видах посиделок: *простых, смешанных* и *святочных*. На Пижме посиделки обобщенно назывались *тройные.* Их разделение происходило по признаку социовозрастного состава участников.

1. С Покрова (14. 10. н. ст.) до начала Филиппова (Рождественского) поста организовывались *простые* посиделки с участием только холостой молодежи и подростков, носившие рабоче-игровой характер.

2. С началом Филиппова поста до Спиридонова дня (25.12. н.ст.) – *смешанные* посиделки, на которых к молодежи присоединялись молодые женатые пары и вдовы. Посиделки проходили скромно, за работой, временами прерывавшейся играми в фанты.

3. На *святочные* посиделки (7.01. — 18.01. н.ст.) приходили все члены общины, за исключением младенцев и древних немощных стариков, и вечеринки характеризовались безудержным весельем, молодецким озорством. Парни и девушки, пришедшие к брачному согласию, участвовали на них уже в качестве оглашенных женихов и невест: сельские жители относились к ним с уважением, обращаясь к ним по имени-отчеству; в разговоре прислушивались к их мнению. Это было знаком признания общиной брачной пары. Матери холостых парней приходили на посиделки со

[1020] ПМА. Записано от Е.Г. Фалилеевой, 1917 г.р. в с. Усть-Цильма в 1987 г.
[1021] ПМА. Записано от М.А. Дуркиной 1934 г.р. в с. Трусово в 2012 г.
[1022] *Бернштам Т.А*. Молодежь в обрядовой жизни… с. 238.

своей целью: приглядывали сыновьям невест – *высматривали девок,* – и с Богоявления засылали сватов. Критерием выбора, кроме деловых и нравственных качеств, был наряд. Богатый костюм свидетельствовал о достатке девушки и богатом приданом.

Принцип организации посиделок был поселенческий: собиралась молодежь и жители отдельной деревни. В Усть-Цильме посиделки собирались «по концам»: *нижноконы, верхноконы* и центр – *грязнивица* (низкое место, в половодье потопляемое водой). Иногда по воскресеньям парни ездили в соседние деревни/концы *смотреть посидку*, что нередко заканчивалось кулачными боями, дракой. Парни не позволяли чужакам заглядываться на их девчат: «*Иногод так эть раздеруцце, оглобли ти все чисто выречкают»; «Робята выйдут на улицу, коней выпрягут, ды отпустят их, щэбы гости домой пешком шли. Это как щэбы не ездили к им*».[1023] В 1950-е гг. подобные визиты носили уже миролюбивый характер, и иногда *посидки* объединялись по обоюдному согласию молодежи соседних деревень.

Сидели во все дни недели, за исключением субботы и всех предпраздничных дней. Первую посиделку чаще устраивали на Покров, считавшийся праздником девушек брачного возраста; на Печоре бытовало общеизвестное присловье – «Батюшка Покров, покрой землю снежком, а меня младу женишком», и гаданию на сон о ряженом в канун Покрова придавалось не меньшее значение, чем святочным.

Посиделку устраивали в избе одинокой, но ещё не старой женщины, вдовы. Выбор определялся её статусом: одиночество, связывавшееся с незавершённостью (нечет) и, вместе с тем, состояние ритуальной чистоты (15 лет вдовства – чистое девство) – факторы, которые должны были способствовать благополучному исходу молодёжных собраний, формированию брачных пар. С другой стороны, ущербность вдовьего положения требовала христианского понимания поддержки (жертвы),

[1023] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 3.

словом, благо надо было заслужить: парни помогали хозяйке по хозяйству: кололи и складывали дрова, выполняли и другие работы; девушки сообща наводили чистоту – мыли стены и лавки, скоблили пол. За предоставление помещения также оставляли деньги, собранные на *вечёрке*; девушки приносили хозяйке и её детям выпечку.

Стимулированием девушек к устроению посиделок являлось общественное мнение, отсчитывавшее им года, метафора которых – *лавки* (подробнее об этом см.: 4 гл.). Критерием состоятельности посиделки были скатерти и керосиновые лампы: «*Уж если на посидки была десятилинейна карасинка (лампа — Т. Д.), то уж беда богата была посидка*»[1024]. Размещение на посиделке определялось «тремя лавками»: главная лавка, расположенная в центре избы – в простенке (между окон), приближенном к красному углу, имевшем и другое название *честнóе место*, предназначалась девушкам-невестам – организаторам и запевалам; на *простой* посиделке девочки-подростки, на *смешанной* – вдовы и разведённые женщины располагались на лавке слева от входа, соединявшие красный угол с входным; на *смешанной* посиделке лавки справа от входа предназначались замужним женщинам; парни находились у порога, здесь же располагались зрители. «*Расскаживались на посидках по порядку: в верхнем простенке сидела главная запевала, бойкая девушка, голосистая; в среднем простенке – вторая запевала, в нижнем простенке по другой стены – третья запевала, а дальше на задней лавке сидели молоды девушки, которы не часто ходили, те не запевали, только подпевать могли. На поперечине от русской печки до передней лавки сидели молодые женщины. Молодые парни и мужики с балалайками приходили, с гармошкой, они садились на кровать у порога, на поперечину, если место есть и тут же други люди, кто приходили посидку посмотреть. Ране веть всё ходили. В центре избы стол стоит, на нём три лампы, на стол же бросали деньги*»[1025].

[1024] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 23.
[1025] ПМА. Записано от Е.Г. Фалилеевой, 1917 г.р. в с. Усть-Цильма в 1987 г.

На осенних посиделках, «сочетавших труд и игру в избе, происходила “репетиция” усвоенных девушками космоприродных знаний на социальном языке предбрачных отношений»[1026]. Семантика прядения на молодежных посиделках рассмотрена в работах Т.А. Бернштам[1027], игровое поведение девушек «символизировало з а т я н у в ш у ю с я фазу достижения пика зрелости в термине *сидение*»[1028]. Для них посиделка начиналась с распевания под прядение, во время которого парни играли у порога, например, в игру «в шапку»[1029]. При этом девушке, вытягивающей длинную нить, парни выкрикивали: «*далеко замуж собралась уходить*». Для каждой из них прядение прекращалось после припевания её парню. Т.С. Канева отмечает, что в усть-цилемских припевках «нет так называемых “поцелуйных” формул, содержащих приглашение к поцелую или упоминание о нем»[1030], что вероятно в какой-то мере связывалось со строгостью старообрядческой идеологии. Особенностью усть-цилемского репертуара является и включение в него песен величального цикла, являвшееся своего рода гарантией обязательного величания каждой супружеской пары в послесвадебный период, поскольку персональное опевание не было приурочено в местной традиции к свадебному обряду[1031].

Припевки следует рассматривать и как повод для общественной оценки той или иной девушки. Несмотря на то, что формально они являлись хозяйками вечеринки, парни строго следили за тем, которую из девушек первой припевали к парню. Традиционно начинали с девушки, сидящей в простенке на дальней лавке, являвшейся самой старшей из присутствующих

[1026] *Бернштам Т. А.* «Хитро-мудро рукодельице» (вышивание – шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России / Отв ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1999. С. 211.

[1027] *Бернштам Т. А.* 1. К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6. С. 24 – 35; 2. Прялка в символическом контексте культуры: По русским памятникам в музеях // Из культурного наследия народов Восточной Европы (Сб. МАЭ. Т. 45). СПб., 1992. С. 14 –43.

[1028] *Бернштам Т.А.* «Хитро-мудро рукодельице»… с. 211.

[1029] *Дронова (Бабикова) Т. И.* «Посидки» … с. 7.

[1030] *Канева Т. С.* Усть-Цилемская вечерка и «вечерочный» фольклор // Старообрядчество: история, культура, современность / Отв. ред. В. И. Осипов. Вып. 8. 2000. С. 80.

[1031] *Канева Т. С.* Усть-Цилемская вечерка… с. 80.

или голосистой. Бывало, что девушка с боковой лавки просила припеть её первой, в этом случае парни-женихи открыто выражали своё несогласие и наказывали её: выходили на улицу и стучали палкой в простенок до тех пор, пока девушка оставалась в доме. По обычаю в этот вечер ей следовало покинуть посиделку. В традиционном обществе взаимоотношения молодёжи строились по их внутреннему распорядку и определялись нормой, критерий которой обуславливался возрастным аспектом «молодой – старый» или социальным – «умелый – новичок». Превышать полномочия молодой и неопытной девушке не позволялось, её вызывающее поведение не одобрялось парнями, регулировавшими порядок в молодёжной группе. Народное мировоззрение сформировало стереотипы поведения парней и девушек: первые в общении подчёркивали силу, выносливость, щегольство, находчивость, позднее игру на музыкальном инструменте (гармошка, балалайка); девушки – скромность, умение веселиться, исполнительское мастерство и знание песенного репертуара, демонстрирование дорогих нарядов. Исходя из этого, лишь в исключительных случаях молодая девушка могла претендовать на лидерство в группе.

Традиционно припетый парень должен был с поклоном поблагодарить окружающих словами: «*Спасибо за припевку да за красну девку*», одарить исполнительниц деньгами, оставляя их на столе; поцеловать девушку, после чего она убирала прялку в сторону, а он садился с ней рядом. Для припевок девушки заранее обговаривали для себя парня. Иногда пару подсказывала запевалам и хозяйка дома, по мнению которой девушка и парень подходили друг к другу, и случалось, что дело завершалось свадьбой. Припевание молодёжи по обрядовым функциям уместно сравнить со сватовством. Согласно игровому правилу, в течение вечера разрешалось припеть участника только один раз. Припетая пара выходила за дверь и, если симпатия была взаимной, девушка позволяла себя поцеловать, а для парня – это было знаком к продолжению отношений.

Любимым и ожидаемым видом развлечений на вечеринке было исполнение девушками частушек-перебранок. Участвовали в таких поединках только уверенные в себе девицы, стремившиеся проявить себя и вызвать интерес у противоположного пола. По воспоминаниям рассказчиц, иногда вечер был полностью посвящён таким поединкам, которые парни всегда ожидали и следили с интересом за исполнительницами. Побеждала та, в репертуаре которой частушек было больше. Бывало такие «разборки» устраивали между собой соперницы – *супостатки*, желая в глазах любимого унизить друг дружку и случалось, что по итогам таких поединков парень совершал окончательный выбор. Пример типичного диалога в частушках:

1.Отбивай, подруга, дролю
Всё равно не завладеть.
На колени к тебе сядет,
На меня будет глядеть.

2. Я любила, ты отбила
И люби облюбочки.
И целуй после меня
Целованные губочки.

3. Ты любила, я отбила
И люблю облюбочки.
До чего же хороши
Целованные губочки.

4. Я любила, ты отбила
Я не буду ревновать.
Всё равно тебе подруга
В сельсовете не бывать.

5. Я любила, ты отбила,
Я не поперечила.
Ненадолго ты отбила
Только на два вечера[1032].

Переходом к игровой части вечера были загадки, в которых определяющим было эротическое отражение предметов, в частности, прялки. Например:

С локоть мохнатого,
С локоть голого,
С локоть в дыру вошло (Прялка и куделя)[1033].

При этом, парня, отгадавшего загадку, его девушка могла «уколоть» веретеном. Ежегодно загадки обновлялись, их сочинителями обычно являлись взрослые женщины.

Брачная тема была определяющей в песенно-игровом репертуаре всех посиделок. На *простых* посиделках допускалась определенная свобода в общении, отразившаяся в так называемых «поцелуйных» играх, в процессе которых происходило определение пар. В игре «По разуму» водящий рассаживал парней на колени девушками и спрашивал: «*По разуму*?» Если девушка отвечала отказом, то водящий интересовался: «*Кого тебе надо*?» и подводил приглянувшегося девушке парня. В игре «*К душке ходить*» водящий, иногда по предварительной договорённости, выводил приглянувшегося участника к девушке или парню, находящимися поочерёдно за дверью. На Пижме эта игра имела свои особенности: юноша подходил к двери, брался за д*ушку* – дверную ручку и перечислял приметы,

[1032] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р. в д. Чукчино в 2003 г.
[1033] ПМА. Записано от А.Т. Чупровой 1920 г.р. в с. Трусово в 2000 г.

понравившейся ему девушки, а участники игры должны были опознать её и назвать имя. Верно названная девушка выходила к парню и, если симпатия была взаимной, парень мог её обнять и поцеловать, приговаривая: «*Вот эта мне люба*». Пара в дальнейшей игре уже не участвовала, к *душке* выходил следующий участник, и игра продолжалась. В ином случае парень садился на своё место, а девушка продолжала игру, вызывая приглянувшегося ей парня. *Простые и святочные* посиделки заканчивались *игрищами, кружаниями*, для участия в которых юноши приглашали девушек на танец под общеизвестную песню, начинавшуюся словами:

Уж ты прелица-кокорица моя,
С горя выброшу на улицу тебя.
Буду прести, по-прядывати
По вечорачкам похаживати…

При этом многие мужчины, в прошлом участвовавшие на вечерках, рассказывая о досуге, иронично изменяли слова выше приведенной песни: например, «*взял бы выгребнул на улицу тебя*», что связывается с их представлениями о прядении на посиделке, как неуместном. В целом, репертуар игрищных песен был значительным и сохранялся ещё в 1950-е гг. Танцы были желанной и «любимой» частью *посидки*, иногда именно в движении происходило определение пар: «*Девкам надо было потанцевать, повиньгаться. С тем потанцует, с другим и, глядишь, жених сыщется. Если парень в танце тяжёлой, на его уже гледеть не станешь. А кто легкий на ногу, с кем ловко танцевать, уже на того и засматриваешься. Так преш было*»[1034]. Но, несмотря на то, симпатию или нерасположение вызывал парень девушке, отказывать в танце было не принято. В ритуальном общении женихи нередко выражали возмущение своенравным поведением девушки-невесты: за отказ следовало публичное наказание, например, обиженный

[1034] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р. в д. Чукчино в 2000 г.

парень мог подрезать у отказчицы ленту или косу, примером является случай, произошедший в середине 1950-х гг. с моей мамой: «*Когды-ле на посидке меня все Кондратий Конихин пригласить танцевать хотел, а я ему отказывала, дэк зял ды косу мою отрезал прямо на посидки. Дивно и отрезал, с четверть. Мне так уш не ланно было. Я певунья была и танцевать очень любила. Отрезал, бат думал, что на поситку ходить не стану, я всё равно ходила, а потом коса отросла. <…> Девки и ребята нодо мной не смеялись*»[1035]. Для девушки-невесты укорочение косы было достаточно суровым наказанием, которое на определённый период времени принижало её красоту[1036]. Подобное отношение к строптивым невестам встречалось повсеместно, например, у русских Заонежья парни иногда сбивали чрезмерную спесь девушки-невесты: предварительно договаривались и в течение вечера не приглашали её на танец[1037].

В период Филиппова поста посиделки носили исключительно рабочий характер: на них не пели и не плясали. В этот период главным образом девушки демонстрировали свои деловые навыки. О значении деловитости, мастерстве в рукоделии – готовности к браку свидетельствует такая поговорка: «*Замужье не заречье, сумеешь ли шить косо подоплечье*». Женщины рассказывали молодежи бывальщины, сказки, различные истории, случавшиеся с их односельчанами; поучительные тексты с образами «прях – непрях» и на другие темы:

1. «*Сидят на завалины бабы, бают. Одна говорит: «У меня дочи така роботяшша, така работяша* (быстро произносит): *тридни – три нитки, пять ден – простенёк. А молодка дэк та уж ленивовата* (тянет слова): *как день – так и простень, как день – так и простень». При*

[1035] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р. в д. Чукчино в 2000 г.
[1036] Ср.: в коми свадебной традиции в одну из последних «девичьих» ночей девушка проводила в присутствии подруг, которые охраняли косу от недоброжелателей. См.: *Плесовский Ф.В.* Свадьба народа коми: обряды и причитания. Сыктывкар, 1968.
[1037] *Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья … с. 25.

этом девушке, не желавшей прясть добавляли: «на бабенкину дочерьту не находи (пример не бери – *Т. Д.*)»[1038].

2. «*Молоды женились, жених-от из богатой семьи, а у невесты-то ничего не было. Да и сразу молодка с соседями ишшэ разругалась. Ей и говорят: "Чейно с соседями-то ссорисе?". А молодка отвечат: "Насеру я на соседей-то". Время идёт, молодых стали в гости звать. Молодой богатой, дэк живой рукой наредилсэ, а невеста – бедна. Побежала она к людям, к соседям, а те и не дали. Вот и насрала! Недаром говорят: не по чё, не по чё, да за камнем придёшь*»[1039].

В 1920-е гг. значение «обрядового прядения» было утрачено и оно связывалось исключительно с экономическими интересами семьи: «печорское вязание» пользовалось спросом на Русском Севере и являлось в числе основных видов товара, вывозимого на зимние ярмарки в Пинегу, Мезень и Архангельск. Хотя девушки-невесты в вечернее время и имели право на свободную жизнь, многие родители все же укоряли их за впустую потраченное время и отпускали дочерей на вечеринки с условием – с работой: вязанием, прядением. По рассказам информантов, девушки хитрили и обычно отчитывались матерям работой выполненной ранее: «*Иногод придём с посидки, ничё не сделам – проиграм дэк, матери зачнут нас ругать. Скажет шары*[1040] *ти ширила, сидела ниче не навязала. Опеть омманывали: унесем готову головку*[1041] *ле исподку*[1042]*, а потом показывам, будто на посидке связали. Бывало, щщо*[1043] *и не отпускали како ле время*»[1044].

Присутствовавшие на вечёрках замужние женщины всегда подмечали и выделяли трудолюбивых и вместе с тем весёлых, голосистых девушек, а затем обсуждали их в своём кругу – так зарождалась о девушках «слава», как

[1038] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р. в д. Чукчино в 2004 г.
[1039] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р. в д. Чукчино в 2004 г.
[1040] Глаза.
[1041] Носок.
[1042] Рукавицу.
[1043] Что.
[1044] НА КНЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 3.

об умелых, сметливых, работящих невестах. Девушки-невесты заметно выделялись среди прочих, матери *выряжали* дочерей в лучшую одежду с использованием большого набора украшений. В этот период родители стремились наряднее одевать своих дочерей, с тем, чтобы их заметили и засылали сватов. С.В. Максимов даёт следующее описание наряда девушек середины XIX в.: «Девушки выпускают из-под платка, вышитого золотом, косу с гайтаном по спине; по праздникам вместо гайтана вплетают яркие ленты. Сарафаны праздничные от подбородка до подола спереди обшиты пуговицами; колодки у башмаков на подошве проколочены гвоздями. При повойниках (кокошниках-сороках остроугольных) употребляют золотые подзатыльники. Вместо гайтана на кресте богатые девушки и жёнки по праздникам употребляют широкие серебряные цепи, переходящие по наследству из рода в род и тщательно хранимые. Лент в косы наплетают иногда аршин до десяти. Серебряные перстни и меховые шубейки с куньей, лисьей и беличьей опушкой ещё в моде»[1045].

Ближайшие родственники и соседи «славили» девушек, создавая им похвальную репутацию. Сложнее приходилось замкнутым, нерешительным девушкам, которые не отличались красотой, хорошим голосом, и их сравнивали, порой грубо: «*Девка баска как назёмна*[1046] *доска*». Таких меньше приглашали танцевать, а в целом о них говорили, как о неживых, и у них было меньше шансов выйти замуж по любви. Матери женихов всегда прислушивались, что говорили односельчане о той или иной девушке; чаще всего, именно общественное мнение являлось определяющим в выборе невесты. Замечу, что если родителям женихов и их крестным было принято расхваливать сына/крестника в кругу односельчан, то матерям хвалить своих дочерей не полагалось, считалось нескромно.

На святках обязательными участниками посилелок были ряженые (*машкоро́ваны*), которые по рассказу Марфы Николаевны Тирановой –

[1045] *Максимов С.В.* Год на Севере… с. 410.
[1046] Навозная.

участницы вечеринок, облачались в нарядную женскую одежду: «*Машкорованые почти на каждую посидку приходили. Пять – шесть молодых пар нарядно оденуться в баски рукава, сарафан, коротеньку, в побойниках. Ребята в таку же одежду наредятся, в сарафаны. Лица марлей закроют ле тюлем, сверху рипсовым платом закинуться. Заходят на посидку, верхный платок скидывают, а марлю не открывают. Лица не открывали. Ряженые приходят повеселить посидочников, поплясать кадриль, барыню тут… ходили те, кто танцы знали и плясать умели, други не ходили. Ходили с гармонью, а раньше с балалайкой. Говорили не своима голосами, изменяли, чтобы не узнали*».[1047] Традиция переодевания парней в нарядную женскую одежду сохранялась до конца 1950-х гг. и являлась своеобразным рудиментом обрядовых ряжений парней, связанных с выбором невест, подробнее об этом будет сказано далее.

С Богоявления Господня, пары, пришедшие к брачному согласию, начинали подготовку к свадьбе, а холостая молодежь выходила на новый круг игры.

Молодежные забавы от Спиридона-солнцеворота до Рождества Христова

Период нового солнечно-годового цикла со Спиридонова дня (25.12. н.ст.) до Рождества Христова (07.01. н. ст.) считался переломным: солнце поворачивало на лето, поэтому этот астрономический рубеж был особым временем, когда «небо» могло напророчить будущее; сакрализация этого периода подчёркивалась самобытными ритуалами. Главным досугом молодёжи были гадания, которые получали своё продолжение в Рождество и до Крещения. Природный перелом отмечен и различием суточного времени проведения гаданий: до Рождества Христова гадали с вечера до полуночи, в «святые вечера» – после полуночи до рассвета. К Рождеству уже отмечалось первое увеличение светового дня, говорили: день увеличился на куриный шаг. Двухнедельный период связывался с образом курицы, которая

[1047] ПМА. Записано от М.Н. Тирановой, 1919 г.р. в с. Усть-Цильма в 1989 г.

наделялась брачно-эротической символикой (ср.: о девушке говорили – сидит как курица, т.е. естественно) и демоническими чертами; выступала в ритуалах маркером «переходных» состояний, процессов[1048].

Все молодёжные игры и обряды были направлены на обновление жизни. Несмотря на то, что церковными правилами воспрещались волхования и старики-староверы всегда подчёркивали греховность таких забав, гадания на протяжении веков остаются одним из любимых и ожидаемых досуговых развлечений молодёжи. К гаданиям прибегали и некоторые старики, пытавшиеся узнать о перспективе жизни на год, но при этом всегда подчёркивали, что только одному Богу ведомо знать о будущем людей: «*Наперёд никому не дано знать кроме Бога. Только Он один всё обо всех знает. Когда-то людям было дано знать о себе наперёд, когда женятся, когда умрут… И как-то Господь решил спуститься на землю и посмотреть, как народ живёт. Идёт мимо одной усадьбы, видит: мужик скот весь забиват, дом разорят… Бог его и спрашиват: "Ты почто хозяйство своё разоряш?" – "А как не разорять. Я завтра умру, не хочу, чтобы моё добро новому мужику моей жены досталось". Бог подумал, подумал и решил, что надо отнять у людей знатьё жизни наперёд. Так люди и стали жить, ждать, что Бог пошлёт*»[1049].

О достоверности гаданий информанты рассказывают очень убедительно, многие из них повествуют о личном опыте и исполнении таких предвестий: «*Мне дедко сказывал, что у Степана был на свадьбы и там увидел девку, и узнал ей: вспомнил, что видел ей «в стакане», когда кудесил. И сосватал ей. Всё сбывалось гаданьё. Тогда ведь чудилось, виделось*»[1050]; «*Дедушко, когда уже украл свою жену, уже здесь, на Пижме жили, увидел её на повети с охабкой сена и вспомнил: когда гадал, то в кольце увидел её именно в такой позе и с сеном. Вот и решил, что Бог уже тогда показал ему*

[1048] *Бушкевич С.П.* Курица //Славянские древности… с. 60.
[1049] ПМА. Записано от И.И. Чупрова, 1937 г.р., м/р д. Абрамовская, м/п г. Сыктывкар в 2009 г.
[1050] ПМА. Записано от Е.Я. Чипсановой, 1919 г.р., м/р д. Уег, м/п с. Бугаево в 2004 г.

жену и сам привёл к ней»[1051]. На вопрос: почему сейчас ничего не сбывается, ответ даётся простой – веры не стало в людях: «*Раньше народ набожной был, шипко Бога боялсе, молились, постовали и пугало, вёржилось. А нынь люди сами, как беси стали, без веры живут, как шишки одеваються, чисты*[1052] *шишки. Уже и так жизнь-то видно, не надо и гадать, сами беси*»[1053]; «*Как живём, то и получим, гадай не гадай, а если не по Божьи живём, то чего хорошего в жизни ждать? Раньше люди были добрее, милосерднее, Бога не гневили, вот и когда гадали – показывало. А сейчас всё в жизни стало с ног на голову*»[1054].

Наибольший интерес к гаданиям проявляли девушки, участвовавшие практически во всех известных на Печоре видах гаданий; парни не проявляли к ним пристрастия; из рассказов информантов, немногие юноши испытывали к ним интерес. В большинстве деревень парни выражали несерьезное отношение к гадающим девушкам, при случае пугали их, обнаруживали себя в самых непредсказуемых для них местах. И только в деревнях по рекам Цильме и Пижме участие парней в некоторых видах гаданий было искренним, что связывалось с послушанием (следование «дедовым обычаям»), – они беспрекословно подчинялись желанию девушек и выполняли все необходимые рекомендации. Девушки же придавали гаданиям очень большое значение, верили в чудодейственную силу предсказаний и всегда с надеждой ожидали «информации» о желаемых изменениях в их судьбе.

Как и повсеместно, для гаданий выбирали преимущественно нежилые места, как наиболее подходящие случаю и ожиданиям. К числу таких мест относились овин, баня, чердаки, перекрестки дорог, река. Гадали и в жилых домах, но только в тех, где имелся рогатый скот. При этом добавляется, что когда в доме гадают, скот, как более чувствительный, принимает на себя

[1051] ПМА. Записано от Е.А. Бобрецовой, 1956 г.р., в д. Скитская в 2012 г.
[1052] Настоящие.
[1053] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р. в д. Чукчино в 2004 г.
[1054] ПМА. Записано от Е.А. Бабиковой, 1950 г.р. в д. Чукчино в 2011 г.

негативное воздействие от потусторонних сил, «витающих» в хозяйстве, и «вздышет»[1055].

Атрибуты гаданий: стеклянная и деревянная посуда, металлический нож, иголка со сломанным ушком, шкура животного, обручальное кольцо, замок и ключ. В гаданиях использовали и животных: лошадь (непосредственно в гадании), прочий скот (слушали шорох в хлеве, являвшийся знаком к перемене в жизни).

К гаданиям следовало подготовиться: если гадание проходило в доме, то из комнаты выносили все металлические предметы кроме икон; надлежало снять нательный крест, а девушкам и украшения; расплести косы, развязать все узлы, имевшиеся в облачении – словом, максимально приблизиться к естественному, «природному состоянию». Если гадания проходили на перекрёстке дорог или реке, необходимо было использовать шкуру животного, семантика которой связывалась с благополучием. На неё необходимо было стать или сесть, изнутри очертить её ножом и в месте замыкания линии воткнуть его в снег: «*Когды ле на веках сказывали, бывало: кожу постелили, шкуру скотску, саму ту кожу обвели, а хвост-то не обчертили. Сели. Заклелись: надо сказать леший, или как ле по-другому заклестись. Сидели, сидели, ждали от куда суженой будет, ле где судьба ей быть. Сидела слушалась, слушалась, после куды ле ей ташшит и ташшит. Открылась, а уш у самой проруби сидит. Маленько бы ишшэ и в прорубь бы заташшило. Вот веть хвост не обчертили*»[1056].

Перед гаданием в доме следовало веником разместить «мусор» в разные стороны: от калитки или от уличных дверей до стола или места, где предстояло гадать, пятясь назад. Входные двери оставляли приоткрытыми (это требование распространялось на все постройки). В доме «сидели в кольце» – так на Печоре называли *подблюдные* гадания: на стол или табурет ставили большую неглубокую тарелку, на которую через решето сеяли золу,

[1055] ПМА. Записано от Е.Я. Чипсановой, 1919 г.р., м/р д. Уег, м/п с. Бугаево в 2004 г.
[1056] ПМА. Записано от М.Я. Шишеловой, 1923 г.р., м\р. Филиппово, м\ж Усть-Цильма в 2010 г.

ставили стакан с водой, в который опускали обручальное золотое кольцо. В д. Уег в доме гадали за печкой (*запечка*) – в хозяйственном углу: «*Татуретку ставили за печку, на ей в стакани смотрели. Шшытали, за печкой лучше виделось, там погреба были и из погреба шишко здынецце и покажот в кольци. У кажной девки в ногах лежит по девки. В ноги бросали трепицю, лопатинку. Потом, когда откудесят, трепицю сожгут. Котора гадат, закленёцце: "Шишко кути, мути, всю правду скажи. Суженой-ряженой пусть покажется". Вода помутнет и, если покажется, то покажется. Когда всё закончат, то скажут: "Господи, благослови"*»[1057]. Девушки-устьцилёмки стремились заполучить для гадания кольцо от пары, венчавшейся в единоверческой церкви, поскольку полагали, гадание будет действительным (*вéнчано кольцо*)[1058]. На Цильме в гаданиях с кольцом участвовали и парни, которые как сами «сидели в кольце», т.е. гадали, так и их участие использовалось девушками: поочередно парни «падали» к ногам девушек, загадывающих на женихов – такое гадание рассматривалось как наиболее достоверное. При этом среди присутствующих не должно было быть реальных брачных пар, их исключали из числа участников, т.к. результат мог быть обратным, и пара могла распасться. Гадания могли предвещать как положительные, так и отрицательные перемены в жизни.

I. Гадания сном.

1. Колодец закрывали на замок и очерчивали его ножом, который втыкали в точке замыкания круга. Ключ от замка клали под подушку со словами: «Суженый-ряженый приди ключ взять да коня напоить».

2. Перед сном под подушку клали зеркало, расческу, мыло, полотенце, и, ложась спать, со словами «шишко наплети», загадывали:

[1057] ПМА. Записано от Е.Я. Чипсановой, 1919 г.р., м/р д. Уег, м/п с. Бугаево в 2004 г.

[1058] Несмотря на запрет венчания, некоторые девушки стремились узаконить брак церковным таинством, поскольку полагали, что его совершение придаст брачному союзу крепость. В дальнейшем пара совершала покаяние и исполняла епитимию.

если приснится парень, кольцо или волосы, то суждено выйти замуж; струганные доски – суждено умереть[1059].

II. Гадание жребием.

3. В бане из печки брали золу, просеивали через решето на снег и загадывали: если суждено выйти замуж за богатого, то пусть на снегу останется след от тóбака[1060], за бедного – след босой ноги или от сапога[1061].

4. «Воровали» нестиранные мужские штаны, которыми завязывали кобыле глаза, на лошадь садилась девушка. «Слепую» лошадь трижды на месте кружили и отпускали. В какую сторону лошадь направлялась, оттуда следовало ждать сватов.

5. Деревянную квашню надевали на голову девушке, трижды кружили на месте и отпускали. В том дворе, куда заходила гадающая, спрашивали имя неженатого мужчины, если таковой был – таким должно было быть имя суженого.

6. Роджественское гадание: ранним праздничным утром девушка закусывала первый сделанный (*посаженный*) и испеченный сочень, называвшийся в усть-цилемских деревнях *Христовый*, зажимала его в зубах, выбегала на улицу и бежала по деревне: имя первого встреченного парня указывало на имя суженого[1062].

7. На перекрёстке дорог девушке платком завязывали глаза, кружили и, в момент остановки она должна была снять с правой ноги валенок или пим и бросить в сторону, которая указывала направление её предполагаемого замужества.

8. Брали обручальное кольцо матери, клали его в подол сарафана с горстью мусора, собранного на дороге, и на перекрёстке загадывали о замужестве – лай собаки свидетельствовал о

[1059] ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р. в д. Чукчино в 2004 г.
[1060] Меховая обувь.
[1061] ПМА. Записано от А.Ф. Аншуковой, 1913 г.р., в с. Замежная в 1989 г.
[1062] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., в д. Чукчино, в 2003 г.

предполагаемом замужестве и указывал сторону, откуда следовало ожидать сватов.

9. На перекрёстке в *полотуху* клали обручальное кольцо, которое «пололи» и загадывали на суженого (который уже был на примете) или замужество: «*Суженый-ряженый, собачкой залай*». Лай собаки указывал сторону предполагаемого замужества или подтверждал надежды на конкретного загаданного парня[1063].

10. В овине на жерновах мололи иголку со сломанным ушком. В скрипе пытались «прочесть» имя будущего жениха.

11. В бане на двери девушки развешивали пояса (участвовало нечётное число девушек) и оставляли на ночь, загадав: кому суждено выйти замуж, пусть у той конец пояса обвиснет[1064].

12. Вязаные рукавицы бросали в сложенную поленницу, если *исподка* цеплялась за полено, то следовало ожидать замужества в текущем году[1065].

13. Перед сном под подушку клали лошадиную сбрую и звали за ней прийти. Сон должен был «сообщить» о женихе.

III. Гадание зрительным образом.

14. Девушка с зеркалом в руках садилась на порог, разделявший жилую и хозяйственную части дома, спиной к хлеву. Произносила: «Суженый – ряженый, загляни да покажись через левое плечо»[1066].

15. На блюде ставили стакан с водой, в который клали кольцо. Перед стаканом устанавливали зеркало и загадывали на суженого, который и должен был показаться в кольце[1067].

IV. Гадание с помощью звуков.

[1063] ПМА. Записано от Е.Г. Фалилеевой, 1917 г.р. в с. Усть-Цильма в 1987 г.
[1064] ПМА. Записано от А.Ф. Аншуковой, 1913 г.р., в с. Замежная в 1989 г.
[1065] ПМА. Записано от Е.Л. Зайвиной, 1934 г.р., в д. Рочево в 2009 г.
[1066] ПМА. Записано от А.М. Бобрецовой, 1904 г.р., в с. Замежная в 1989 г.
[1067] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., в д. Чукчино, в 2003 г.

16. Садились под хлевное окно, и каждая участница по очереди загадывала: если корова замычит, то муж будет драчливый (*дерибавотый*); если будет тихо, то муж достанется спокойный.

17. Садились под хлевное окно, (девушка, проживавшая в том доме/хозяйстве не участвовала) очерчивали место расположения ножом, и каждая участница по очереди загадывала: к замужеству пусть замычит корова или заблеет овца[1068].

18. Иголку со сломанным ушком бросали в жернов: какое имя «проскрипит» – таким будет имя мужа. Гадающая садилась под жёрнов.

19. На *росстанях* – перекрестках дорог стелили шкуру, на которую садилось нечетное количество девушек и очерчивали шкуру в круг, нож втыкали в месте его замыкания. Сверху всех закрывали *парусиной* – большой занавеской, вывешиваемой в сенях. Гадальщицы загадывали на лай собаки или ожидали проявление других звуков. Приметами замужества были также звон колоколов, скрип саней; знамением смерти – строгание досок[1069].

Вера в «чудодейственность» гаданий была очень сильной, о чём свидетельствуют многочисленные рассказы информантов, а также приводимые примеры результатов таких гаданий. В сферу сакрального святочного времени были вовлечены не только все жители сельского мира, но и предметы, с которыми соприкасался человек. Ассоциативный пространственно-временной континуум словно приводил в движение мир образов, которым жил каждый член общины и заново творил новое календарное время, направленное на обновление поколений и благополучие жизни в целом.

Любимым занятием ребят-подростков было озорство: закладывали поленницей двери домов, перекрывали на крыше печные трубы, производили беспорядок в хозяйственных дворах – все эти «шалости» они осуществляли с

[1068] ПМА. Записано от А.Ф. Аншуковой, 1913 г.р., в с. Замежная в 1989 г.
[1069] ПМА. Записано от С.М. Дуркиной 1926 г.р. в д. Коровий Ручей в 2003 г.

деревенскими жителями, которые характеризовались как *нелюдимые*, т.е. недружелюбные, как бы выпавшие из жизни общины; говорили, что их, таким образом, образумливали. В этой игровой форме демонстрировалось усвоение детьми норм правильного общинного поведения и способность оценивать ситуацию, выявлять людей, которые по жизненным принципам отличались от остального (единого) сельского мира. Дети выступали своего рода учителями.

Святки

Тема Света в сакральном пространстве святок успешно раскрыта на русском материале в работе Л.А. Тульцевой, где показаны, проанализированы обряды и обычаи, направленные на обновление поколений[1070]. Участие детей (отроков) в обрядах календарного цикла в культуре усть-цилемских староверов было эпизодическим и одним из ярких их включений были святки. Возрождавшееся солнце и Рождество Христово прославляли (*славили*) именно дети, ходившие со «звездой» и исполнявшие славление Христа[1071], о которых говорили, что они несли свет в дома, за что щедро вознаграждались от хозяев сладостями и выпечкой. Славление было началом включения их в обрядовую жизнь общины. В усть-цилемской культуре в рождественский период также звучали величания (детям, молодёжи, взрослым), коляда – песнопения, призванные «гармонизировать биоприродную и человеческую картину жизни нового солнечно-годового цикла»[1072].

Одним из противоречий в культуре староверов, как впрочем, и всех церковно-православных, были ряжения, которые по-разному

[1070] *Тульцева Л.А.* «У Бога Света всего доспето»: сакрально-световое пространство русских святок и новые поколения рода-племени // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему /Отв. ред. О.В. Кириченко. М., 2011. С. 259-344.

[1071] Важнейшей особенностью староверческой культуры является гибкое отношение ее представителей к историческому процессу/изменениям, когда для спасения веры, традиции приходилось идти на ухищрения. Например, в первые годы становления советской власти в Усть-Цильме в Рождество дети в домах революционеров и партработников вместо славления Христа пели интернационал, с тем чтобы активисты не устанавливали запретов на традицию, а одноверцам – традиционные духовные тексты.

[1072] *Тульцева Л.А.* «У Бога Света всего доспето»… с. 260.

рассматривались церковью и народом. Строгими церковными правилами подобные «бесчинства» строго запрещались, особенно облачение в одежду противоположного пола: «Да не будет утварь мужеска на жене, ни да облачится муж в ризу женску: яко мерзость есть от Господеви Богу твоему всяк творяй сия; <…> Никакому мужу ни одеваться в женскую одежду, ни жене в одежду мужу свойственну, ни носити личин комических и сатирических»[1073]. За нарушение церковного правила христиан следовало подвергнуть отлучению от соборного общения, а после покаяния они должны были исполнять епитимии. Но на практике все было иначе – это были любимые народные забавы, которые признавались «отеческими», а значит, не подлежали забвению. Молодежь следовала заветам отцов, и древняя традиция ряжений неуклонно соблюдалась.

Травестийные формы переряжевания были наиболее популярными. Облачались как в нарядную (*добру*), так и в изрядно изношенную (*худу*) одежду. Наибольший интерес вызывает ряжение парней в нарядную женскую одежду, связывавшееся с понятием «брака». Этот обычай практиковался до середины 1930-х гг. и являлся одним из способов выбора невест. Для этого сельские женихи договаривались между собой, определяя день для подобного ряженья, и просили наряды у приглянувшихся им девушек, что на знаковом уровне для каждой из них было оповещением о намерении парня её *невéстить*. Их поведение было наполнено достоинством: ходили в дневное время, соблюдая правила ношения праздничной одежды, главными из которых были неспешная величественная походка, высокое держание головы. Ряженые ходили по домам и исполняли величальные песни: *коляду* или *виноградие*, в котором величали хозяев. Окружающие старались определить принадлежность одежды и распознать в ней парня, чтобы впоследствии в сельском кругу обсудить предполагаемую пару. В благодарность за оказанную услугу в масленичную неделю парень приглашал девушку проехаться на лошади по селению и, если девушка

[1073] Кормчая (Номоканон). СПб., 1998.

соглашалась, то парень садился в санях слева от неё, что для односельчан служило знаком рождения брачной пары: «*Парни брали у девок наряды: баски матерчаты платы, сарафаны, рукава, ходили по деревни, машкоровались, а потом приглашали в заговнё девок прокатицце на лошади. Гонели в баских лежанках, парень девку приглашат, то уж невестить ей будет. Молоды первого года женитьбы опеть так ездили: молодой муж садился на колени свой жены – это он как хвалил свою жену. А бабы и мужики стоят по бокам дороги, смотрят, песни поют, все в баской одежжы*»[1074].

Религиозной традицией запрещалось переодевание в различных «героев», в особенности это касалось надевании масок (*личин*), что рассматривалось как глумление над празднованием Рождества Христова; поэтому устьцилёмы всегда лицо закрывали марлей. Не меньший интерес вызывали переряжения в меховую одежду – шубу или *малицу*, вывернутые наизнанку; в изрядно изношенной одежде (антиодежде), соединяли облачения зимнего и летнего сезонов, например, к изношенным рубахам пришивали рукава от зимнего сюртука; штаны состояли из штанины-*портка* и *ватника.* Парни рядились в старух и разыгрывали различные сцены: «роды ненки» (на ходу, прилюдно), «хождение с гробом», «лечение коня». Девушки чаше всего переодевались в нищих, *шпанёнков*. Из атрибутов использовали посох, старый чемодан, ларь, мешок. Как вспоминают участники ряжений, одежда и атрибуты «всегда были под рукой» (рядом), их хранили на чердаках исключительно для этого случая. В сценках высмеивали жизненные пороки (пьянство, алчность, грубость и др.), которые стремились изжить, для этого использовали старую одежду и обувь (как ненужную)[1075]. Крестьяне всегда ожидали ряженых с радостью и готовились к их приходу. Считалось, что они «несли» благополучие в дом. Участников ряжений обязательно благодарили выпечкой. В равной степени ожидали ряженых и в нарядной одежде,

[1074] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р. в д. Чукчино, Усть-Цилемского района в 2002 г.
[1075] См. об этом: *Ивлева Л.М.* Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 160-164.

поскольку их появление, прежде всего, свидетельствовало о зарождении новых брачных пар и связывалось с «обновлением поколений». Дорогая праздничная и меховая одежда являлась и символом благополучия, удачи, тогда как посредством изношенной одежды (лохмотья), высмеивались жизненные пороки (болезни), вероятно, осмеяние рассматривалось как один из способов от их избавления.

На второй неделе празднований организовывали посиделки, сценарий проведения которых описан выше.

Масленица

Масленица относится к числу аграрных праздников, составлявших подвижную часть народного календаря, зависящих от даты Пасхи[1076]. В славянской культуре масленицу называют «праздником плоти, мигом её торжества»[1077]. Главным символом праздника были блины, гощения, катания на лошадях и скатывания с горок. Т.А. Агапкина пишет: «С мифопоэтической точки зрения полнота жизненных проявлений не есть излишество само по себе, а залог будущего благополучия и способ обеспечения нормальной жизнедеятельности человека и его воспроизводства в течение последующего года. С другой стороны, карнавальная избыточность <…> отвечает представлению о масленичном периоде как о важнейшей границе года. И в этом контексте масленицу можно оценивать не как торжество новолетия, но и как последний праздник года уходящего, с характерным для него хаосом: разгулом нечистой силы и визитами предков, бесчинствами и безудержными гуляньями, обжорством и пьянством, эротическими выходками ряженых и сквернословием»[1078].

В течение всей *масляной* недели устьцилёмы ходили друг к другу в гости, *делали переходы,* т.е. каждый день устраивали гостьбу в разных семьях, а на Пижме такие переходы делали дважды в день, разделением

[1076] О русской масленице см.: *Соснина Н.Н*. Масленица // Русский праздник: праздники и обряды народного земледельческого календаря /Науч. ред. И.И. Шангина. СПб., 2001.325-333; *Макашина Т.С.* Русская масленица // Очерки русской народной культуры. М.: Наука, 2009. С. 380-409.
[1077] *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря… с. 182.
[1078] *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря… с. 182 183.

являлась вечерняя *обряда* – уход за скотом: «*Пижемцев называли седунами. В Рождество, масленицу по неделям сидели, гостились. Немного выпьют и песни поют и поют – без конца. У одних посидят, потом обрядятся и к другим пойдут*»[1079]. Молодежь во взрослых застольях не участвовала, собиралась особо: в первой половине дня парни и девушки «гоняли» на лошадях по селу (прил. 5: 18). Парни запрягали лошадей в дорогие сбруи, украшенные медными пуговицами, в расписные дуги с колокольчиками и приглашали приглянувшихся им девушек прокатиться по деревне: «*Заговнём парни катали девок в каретах, лежанках: если в санях сидело две пары, то парни садились на колени девкам, если одна – парень сидел рядом с девкой, справа от неё. Гоняли и первогоденны молодки с мужьями*»[1080]*; «В само заговньё гонели на лошадях: парни девок катали. Бывало и молоды*[1081] *ездили. Девки голоушом в онных платах. Кто не гонел, тот смотрел: какой парень каку девку возит. Лошадь за лошадью… Девки давали робятам добру одежу машкоровацце и за то опеть парни девок приглашают и возят о заговни. А кто опеть и невесту возит свою. Я помню ко мне Оська подъехал на кареты: Анна Ивановна, пожалуйста покатацце со мной. А я чё молода ишшэ была 14-15 годов, бат 15-ти то и не было да. Мне стынно, я и не пошла – молода глупа была. Ныне так жалею. А сама така уш нарянна была: малица баска да репсовый плат. А пошла бы… Ведь никого он боле не пригласил. Меня хотел посадить, да на сани повалить, а там бат и про свадебно стал говорить. Нынь уж чё вспоминать*»[1082]. Традиция катания на лошадях поддерживалась и в *Веденеев* день (4.12. н.ст.), связывавшийся с уходом парней в армию: «*Вот Веденеев день будет – это праздник такой Введение Пресвятой Богородицы, гонеют. Ребята призывались в армию служить, один раз в году тогды их забирали и уж тутока по Усть-Цильмы только звон стоит, чё делают на лошадях гонеют, свистят, девки песни*

[1079] ПМА. Записано от Н.Г. Лебедевой в с. Замежная в 2003 г.
[1080] ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., в д. Чукчино, в 2003 г.
[1081] Молодожёны.
[1082] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р., в д. Чукчино, в 2002 г.

поют, ихают»[1083]. О подобных молодёжных гуляньях в 1960-х годах гг. говорили словами А.С. Пушкина: «*Домового ле хоронят, ведьму ль взамуж отдают*», в выражении отражена безудержная кипучая энергия молодёжи. Вечером собирались поочерёдно в домах, устраивали игрища. К этому времени уже были отыграны свадьбы, и холостая молодёжь заходила на новый круг игры.

Ю.В. Гагариным составлено описание масленичного гулянья в с. Усть-Цильма: «Масленица была самым веселым, разгульным праздником в году. В масленицу устраивали так называемый “поезд”: на двое саней устанавливали самую длинную лодку, на носу которой сидел человек, изображавший масленицу в вывернутой наизнанку шубе, шапке. Тут же в ступе толкли солому, на железной печке пекли блины и раздавали сидящим на ней. Пели песни, плясали под гармошку. “Поезд” проезжал по всей Усть-Цильме, делая остановки. Собиралось много зрителей, толпы подростков, детей, сопровождали его. Обряд встречи масленицы напоминает подобный обряд в Сибири, где “госпожа масленица” ехала на носу корабля, установленного тоже на санях»[1084]. Чучело масленицы в Усть-Цильме не изготавливали до 1990-х гг., в настоящее время нововведение утвердилось, и сжигание её является кульминацией современного праздника.

Масленица считалась празднеством молодых семейных пар и называлась «женатым» праздником. Для них строили ледяные горки, которые украшали ёлками, фонарями. С утра катались дети, а с обеда днём – молодежь и семейные пары первого года совместной жизни. Молодица скатывалась с горы на прялке, иногда с мужем и этим демонстрировала счастливое замужество. Молодой «купал» жену в снегу, катал на лошадях. Воскресный день масленицы был самым разгульным на селе, после него начинался Великий пост (прил. 5: 19).

[1083] ПМА. Записано от А.И. Дуркиной, 1912 г.р., в д. Чукчино, в 2002 г.
[1084] НАКНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 98. Л. 131.

Исследование показало, что в рамках сельской общины происходило включение ее членов в традиционное общество, среду контактного способа обмена информацией. Благодаря этому из поколения в поколение наследовались традиции, праздничная культура в целом, шла передача народного опыта и знаний. Удалось выявить и проанализировать половозрастные объединения, проследить этапы и формы молодежной игры, рассмотреть роль взрослых и стариков в системе наследования опыта жизни и культуры. Благодаря ритуальному общению происходило приобщение членов общины к установленным нормам поведения, из поколения в поколение наследовались фольклорные жанры, традиции и в целом обрядово-праздничная культура. Успешное воспроизводство обрядовой культуры было бы невозможно без религии (староверия), как важнейшей части этнической культуры. Консерватизм религиозной традиции «делает ее своего рода хранилищем коллективной памяти народа»[1085]. Древлеапостольские правила и народные представления взаимодополняли друг друга и играли роль «культурных стабилизаторов», причем когда ослабевала роль религиозной традиции, усиливалась ориентация на поколенческий опыт. Преемственность традиций, современное бытование народного костюма, хороводного праздника *горка,* святочных обрядов, пасхальных качелей и др. определяются верой людей и опытом поколений. Почитание этнических обрядов староверами, выводимых на уровень «закона», и ныне способствует возрождению традиций, которые наполняются уже иным содержанием. По справедливому замечанию Д.С. Лихачева, «Творческое следование традиции предполагает поиск живого в старом, его продолжение, а не механическое подражание иногда отмершему»[1086]. Новыми значениями наполнены современные хороводы, пасхальные качели, но главное то, что традиции объединяют роды, семьи устьцилёмов, являются этническими и конфессиональными символами их

[1085] *Казьмина О.Е.* Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в России. М.: Издательство Московского университета, 2009. С. 119.
[1086] Лихачёв Д.С. Заметки о русском. М., 1984. С. 56.

культуры, что позволяет говорить о развитии праздничной культуры как живой традиции.

Заключение

Изучение процесса формирования старообрядческих центров в бассейне Нижней Печоры, создание религиозных общин, с их внутренним устройством и руководством, развитие традиционной обрядности рассмотрены в комплексе историко-этнографических, археографических, лингвистических и фольклорных источников, значительную часть из которых составляют мои полевые материалы. В исследовании выявлены основные факторы истории и культуры русских староверов Усть-Цильмы, сформировавшие их религиозно-обрядовую самобытность, позволившую говорить о культуре как локальной. Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы:

1. Исследование конфессиональных традиций устьцилёмов позволило уточнить научные представления об этой группе русского народа, а также осмыслить роль староверия как фактора, формирующего локальную общность, и ее группового признака. Религиозный канон для нижнепечорских староверов был основополагающим в организации их жизни и являлся важнейшим механизмом, направленным на сохранение древлеправославной веры и обеспечение стабильности группы, способствовал регулированию взаимодействия с внешней средой. Обособление группы русских на Нижней Печоре актуализировалось с приходом на Печору староверов (первая треть XVIII в.), и было обусловлено, прежде всего, конфессиональной спецификой, их стремлением к сохранению староцерковной религиозной и вместе с тем этнической культуры. Староверие, стремительное развитие которого приходится на вторую четверть – конец XIX в., довольно быстро перекрыло признаки этнического и областного происхождения устьцилёмов благодаря большой роли Великопоженского скита, влияние которого распространялось не только на скитников и жителей Усть-Цилемской волости, но практически на весь печорский край. Связь с Выговским общежительством обеспечила высокий

авторитет пижемским наставникам у русских и коми староверов Мезени, Верхней Пинеги и Печоры и после ликвидации скита, а самой Пижме – статус религиозного и культурного центра, развивающего книжность и грамотность, а также сохраняющего фольклорные и художественные традиции.

2. Массовый приток староверов на Печору и ее притоки Пижму, Цильму, Нерицу произошел в первой половине XIX в., что со временем привело к образованию трех религиозных центров: пижемский, цилемский и усть-цилемский, жители которых в силу географического расположения деревень, развития торгово-экономических отношений вынуждены были в разной степени вступать в отношения с иноконфессиональными представителями, а значит, отступать от предписываемых староверческих канонов. Великопоженский скит способствовал развитию скитских форм жизни, что обеспечило Пижме ведущее религиозное место среди трех старообрядческих очагов Нижней Печоры. В двух других центрах цилемском и усть-цилемском староверы находились в постоянном контакте с «антихристовым миром» (православная церковь и ее прихожане, проезжавшие через центр инославные и иноэтничные соседи), в силу чего отношение к ним пижемских староверов было неоднозначным и скорее негативным. Религиозный и бытовой консерватизм староверов был связан, прежде всего, с идейными установками о сакральной целостности всего традиционного уклада бытия, свято оберегаемого ими от иноверных (еретиков), проповедующих различные новшества и об изоляции контактов с ними.

3. Представления пижемцев о скитниках как истинных носителях древлеправославной веры породили разделение устьцилёмов на три категории староверов: *истые, поперечные и мирские*, разделявшихся по степени соблюдения ими норм церковного и бытового благочестия. Такое разделение на группы следует рассматривать как один из важнейших инструментов, направленных на поддержание стабильности конфессии. В

каждом религиозном центре проживали представители трех категорий, но переход в *истые* происходил по мере выполнения старовером всех правил жизни, предъявляемых книжной и устной традициями как «кодекс староверия». Отношение наставников к *поперечным* и *мирским* было и остается гибким, так как в большинстве случаев на путь спасения души становятся в пожилом возрасте. Иерархический переход верующих в вечную жизнь представлен соотношением категорий живых и умерших: *истые* переходят в *достойных, поперечные – в умерших без покаяния, мирские – в грешников.* Сформировавшееся избирательное отношение к умершим проявлялось, прежде всего, в полноте – неполноте чина погребения и поминальных обрядов. Материал о разделении на категории усопших в настоящее время выявлен и описан только на примере усть-цилемских староверов, что позволяет говорить о сложившемся локальном варианте их поминовения.

4. От религиозной дифференциации (центры – категории верующих) ведут свое происхождение и локальные эндонимы: *пижемцы*, *цилемцы* и *устьцилёма*; последний и перекрыл два первых, в виду того, что Усть-Цильма была волостным центром всего сообщества. Самоназвание *устьцилёма*, характерное для жителей райцентра, будучи вторичным – производным от конфессиональной ситуации термином, никогда не отражало внутреннюю консолидацию группы (она была относительной), а использовалось как противопоставление себя иноэтничному и иноконфессиональному окружению. В последние десятилетия название «устьцилёма» стало неким «этнокультурным маркером», которым иронично выражается вненациональное положение группы из общерусского массива, как некого особого «народца»: «*Ни коми, ни русский, а устьцилём*»; «*устилимчане, что англичане – только нарецие другое*» и др. Подобные высказывания акцентируют внимание на своеобразном говоре устьцилёмов, приобретшем в настоящее время наряду со староверием значение одного из признаков группы, во всяком случае, в глазах значительной части молодежи.

Об усть-цилемском говоре как языковой реальности и исключительности свидетельствуют материалы двух двухтомных изданий: «Словарь русских говоров низовой Печоры»[1087] и «Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры»[1088]. В активный состав языка по-прежнему входят слова, вышедшие из употребления в других российских местностях, понятия/обозначения, введенные самими устьцилёмами, а также некоторые заимствования из коми и ненецкого языков, обретших другое звучание и значение. Свою языковую исключительность устьцилёма осознают отчетливо: выделяя «свой» язык, они утверждают, что «*уж по нашему-то никто так не бает*» или «*уж не наша говóря*». Своеобразие говора заключается и в ряде интонационных и фонетических признаков.

5. Внутренняя консолидация староверов достигалась благодаря поддержанию культурных границ, определяемых религиозным каноном и важнейшими конфессиональными символами (скиты, молитвенные дома, книги, иконы, двухперстное знамение, восьмиконечные кресты и др.), усваиваемыми представителями конфессии в процессе социализации и соблюдением ограничений в общении с иноконфессиональным сообществом. Конфессиональное единство достигалось и в обрядово-религиозной сфере на основе *купности*, основывавшейся на общинном устроении, как говорят устьцилёмы: «*купно молились, купно трудились, купно радовались*». Общины, создававшиеся по поселенческому принципу (в малодворных деревнях, расположенных неподалеку действовала одна община) приводили в исполнение сложившийся механизм воспроизводства традиции и способствовали поддержанию и сохранению стабильности религиозной жизни; путем установления внутренних связей (брачные круги, богомолья в местночтимых поклонных местах и др.) осуществлялось сплочение одноверцев. Объединение общины происходило при непосредственном участии духовных лидеров – подвижников благочестия, занимавшихся

[1087] Словарь русских говоров Низовой Печоры. Т. 1. СПБ, 2003; Т.2. Спб., 2005.
[1088] Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры. Т. 1-2. СПб., 2008.

организацией молитвенной жизни и требоисполнением, обучением богословской грамоте, наблюдением за выполнением предписываемых правил и регламентаций. В усть-цилемской традиции, как и повсеместно в старообрядчестве, в скитах использовались общепринятые в беспоповстве конфессиональные термины, определявшие статус духовных лидеров – наставники и обращения к ним «отче», но уже после их закрытия, в частности в XX в. существовали локальные наименования *грамотный, грамотей/грамотная, грамотея,* а в служебной обстановке старообрядцы обращались к возглавлявшим общины старообрядцам, как и к прочим одноверцам – *брат* и *сéстро*. Старообрядцы, разбиравшиеся в знании уставов, толковании писаний обозначались и общепринятым в старообрядчестве термином «начетчик». Допустимость избрания женщин в наставническое служение понимается усть-цилемскими старообрядцами как нарушение церковного канона, но в вынужденных (кризисных) условиях принимается как крайняя мера для сохранения веры и целостности группы. Изменения в структуре общин, их руководстве произошли в постсоветский период после образованной в 1989 г. ДПЦ с ее руководящим органом Российский Совет. В с. Усть-Цильма зарегистрированная община действует в статусе местной религиозной организации на основе Устава. Произошли изменения и в конфессиональных наименованиях: благословленные на служение мужчины стали вновь именоваться наставниками, женщины – старшими служительницами, но наряду с нововведенными терминами используются и традиционные обозначения. К числу самых устойчивых форм религиозной жизни относятся крещение и исповедь, которые старообрядцы называют обычаями, а согласно старообрядческим правилам и переложениям – чинами, являвшимися важнейшим продолжением положений вероучения. Важность совершения крещения связывалась не только с духовным рождением человека, но и вхождением его в число благочестивых христиан. Следование полному и укороченному чину крещения определялось гендерным различием исполнителей ритуала. Крещение, совершаемое повитухой в

исключительных случаях жизни, не являлось каноническим, но как и в официальном православии считалось необходимым по причине наступления смерти младенца и боязни оставления его без поминальных молитв. Исповедь – второй «нужно-потребный» обряд, регламентирующий религиозное поведение. У устьцилёмов в настоящее время сохранен канонический ее вариант, практикуются и народные обычаи бытового покаяния и самоисповеди белому свету, земле, реке, деревьям. Бытовое покаяние друг другу не исключает канонического, а является его дополнением; тип покаяния возник по аналогии с монастырским, совершавшимся в кругу братии; самоисповедь сохраняется немногими староверами, преимущественно проживающими в удаленных деревнях, где нет наставников и не рассматривается современными духовными лидерами чинопоследованием. Не подлежит забвению поминально-погребальный обряд с его важнейшей обязательной частью отпеванием (*отпев*). Благодаря наставническому подвижничеству в усть-цилемских селах и деревнях за всю историю развития староверия никогда не прерывалось требоисправление – здесь всегда правили соборные службы, совершали поминовение и отпевание усопших, звучали здравницы, правилась келейная/домашняя молитва. В настоящее время религиозная община и институт наставничества продолжают беспрерывно развиваться, что свидетельствует об устойчивости группы, транслировании конфессиональных традиций и воспроизводстве культуры.

6. Значительность этноконфессиональной группы устьцилёмов связывается с развитием книжной культуры, зарождение которой произошло в конце XVII в. и получило дальнейшее развитие во времена деятельности Великопоженского и Омелинского скитов. Трудами насельников скитов было положено начало комплектованию общинных и семейных *книжниц* (библиотек), прививался интерес и почтительное отношение к книге, действовали мастерские, где трудились талантливые переписчики и редакторы по их переписыванию и распространению по всему печорскому

краю. Благодаря разысканиям археографов можно с уверенностью говорить о разностороннем круге чтения усть-цилемских крестьян. Старопечатные книги и рукописи, собранные археографами, общим числом около полутора тысяч единиц рассредоточены по нескольким хранилищам России. Выявлен литургический корпус книг, обеспечивающий богослужения по Уставу – это Евангелие, Апостол, Псалтырь, Часослов, Октай, Праздничная и Общая Минеи, Постная и Цветная Триоди, Канонники, Требники (Потребники). Книги не лежали в забвении, их читали и по ним молились, в них искали ответы на возникавшие вопросы; на основе прочитанного слагались устные рассказы, отражающие понимание прочитанного крестьянством и применение знаний в жизни. Речь информантов наполнена цитатами из отеческих писаний и книг и церковнославянизмами. В целом все это свидетельствует о высоком уровне грамотности сельского населения Усть-Цилемского района.

7. Со времен прихода староверов на Печору начался этап межэтнических и межконфессиональных взаимоотношений – отчуждение пригранично-живущих инославных ненцев и коми-ижемцев. Противопоставление, основанное на конфессиональном факторе, явилось важным обстоятельством активизации этнического и конфессионального самосознания нижнепечорских староверов, предопределившего самосохранение культуры. Созданные староверами стереотипы восприятия иноэтничных соседей носили защитный характер, передавались из поколения в поколение и были направлены на сохранение, прежде всего, собственных религиозных традиций. Вместе с тем адаптационные процессы предопределили компромисс во взаимодействии инославных групп: контакты (староверов) носили сугубо рациональный характер (использовался хозяйственный опыт выживания в условиях Крайнего Севера, заимствовалась меховая одежда и способы обработки оленьих шкур). Вопреки религиозному канону заключались межконфессиональные браки с обязательным условием перехода иноверца в староверие. Важно отметить,

что хозяйственное взаимодействие и заключение браков староверы использовали в своей проповеднической деятельности и укореняли древлеправославие в инородной среде. В советский период противостояние русских и коми определялось ещё и принадлежностью последних к титульному сообществу в Республике Коми, по мнению устьцилёмов, имевших «покровительство» со стороны правительства в разрешении экономических вопросов. Активизация локального самосознания произошла в постсоветский период, когда в российском обществе актуализировались общественные инициативы, направленные на сохранение культурных традиций. Первыми из противостоящих групп отреагировали коми-ижемцы: лидеры сформировавшегося в то время коми движения заявили, что их цель – это «национальное возрождение» народа и повышение его политической роли в территориальном сообществе. Символическое противостояние с титульным сообществом вновь обострилось, что повлекло за собой и актуализацию усть-цилемской идентичности. Но в отличие от ижемской ситуации консолидация группы устьцилёмов и возрождение культурных традиций началось «с низов». Первыми обозначили себя староверы, которые решительно и целеустремлённо занялись сплочением религиозной общины. Результатом этих процессов явилось проведение I Учредительного съезда общества «Русь Печорская» в 1990 г. и официальная регистрация годом позже религиозной общины.

8. В старожильческих группах на Нижней Печоре сформировалась своеобразная форма локальной идеологии, в которой, безусловно, ведущая роль принадлежит религиозным представлениям и религиозному мировоззрению, но одновременно с религией в сознании представителей группы утвердился концепт «дедовской старины», согласно которому местные традиции покоятся на опыте поколений, который требует безусловного уважения. В связи с этим пониманием в группе сложился специфический «культурный институт», главной функцией которого является сохранение и трансляция конфессиональных и этнических

традиций. Этот институт не был строго формализованным, но он символически объединял хранителей религиозных знаний, книжников, песельников. Статус представителей этого института в местном сообществе был чрезвычайно высок, поскольку они воспринимались как своего рода культурная элита группы. Неформальный характер данного института и его неконсолидированный характер позволили ему с известной долей успешности сохраниться в советскую эпоху, а в постсоветский период развернуть движение по возрождению религиозных и народных традиций.

9. Важнейшим инструментом сохранения конфессиональных и этнических традиций была семья с ее внутренним устройством, где обычаем регламентировалось поведение ее членов и обеспечивалось их включение в жизнь религиозной общины, осуществлялось транслирование культурного опыта и знаний. Крестьяне-староверы, сохраняя от нововведений устои древлеправославной веры, выступили одновременно и защитниками бытового уклада, рассматриваемого староверами как единственно возможного и верного для благочестивого христианина. Актуализация этого процесса произошла в так называемую «петровскую эпоху», когда в России насаждались европейские ценности и происходила ломка русских традиций. Самоизоляция староверов и консерватизм, основывавшийся на глубинной исторической памяти, позволили сохранить традиционный русский уклад жизни, который в семьях передавался из поколения в поколение и был логичным дополнением древлеправославной веры. Особенно важно это было для групп переселенцев, вынужденных строить свою жизнь на чужбине. В бытовой организации они в основном ориентировались на староцерковную религиозную традицию, но поскольку она не исчерпывала все стороны повседневной и праздничной жизни, которую им пришлось строить в местах переселения, они опирались и на традиционные этнические обряды. Этнические элементы культуры подвергались глубокому воздействию христианства, т. е., язычество было пропитано христианской символикой. Примером тому являются рассмотренные в исследовании традиции, в

которых равнозначно важными являются элементы конфессионального порядка и этнические, определяемые как «на веках бывалыми». Стремлением к сохранению стабильности социума и его продуктивного воспроизводства можно объяснить сохранение этнических традиций, не выносившихся на покаяние. В период советского строительства и запрета религии в большей части именно в семье сохранялись и транслировались религиозные традиции.

10. Наряду с конфессиональными символами – молитвенными домами, книгами, иконами, лестовкой – староверие Усть-Цильмы подкрепляется и народными традициями – это обряды семейного и календарного циклов, наиболее значительными из которых ныне являются поминальные и рождественские обряды, хороводный праздник *горка* и петровщина. Роль народных обрядов как стабилизаторов культуры особенно возросла в XX в., когда вследствие проводимой антирелигиозной пропаганды и запрета религии в целом религиозные традиции, являвшиеся определяющим фактором группового самосознания, сплачивавшие группу, несколько ослабели. В этот период возросла роль этнических обрядов, в меньшей степени подвергшихся изживанию. Несмотря на то, что исконные смыслы и значения календарных обрядов уже частично были утрачены, они продолжали выполнять важнейшую функцию – сплочения этноконфессиональной группы и утверждение ее культурных ценностей. В настоящее время молодежь рассматривает народные традиции как исключительно староверские, участвуя в них, идентифицирует себя со староверием. Неслучайно *горка* включена в современную культурную среду и занимает в ней главное место, а летние празднования в целом, объединенные в названии «Усть-Цилемская горка», являются важнейшим фактором консолидации и самоидентификации русских, проживающих более четырех столетий в условиях иноэтничного окружения и сохраняющие русскую культуру. Вековые традиции и обряды наряду с религиозными становятся важнейшими механизмами сохранения конфессии, являются символами единства людей, а коллективные празднования служат

фундаментом в транслировании исторического опыта и народных знаний. Осознание коренными жителями Усть-Цилемского района своей общности – веры, этнических обрядов, языка, территории обусловило формирование этноконфессионального самосознания, способствующего развитию и сохранению группы и русской культуры на европейском Северо-Востоке в условиях иноэтничного и иноконфессионального окружения.

Усть-цилемские староверы-беспоповцы (поморцы) являются локальной группой российского старовериа с ярко выраженными культурными факторами, устойчивым воспроизводством, с присущими адаптивными механизмами к историческим процессам и изменениям. Важнейшей доминантой русского старообрядчества является следование староцерковному канону, подкрепленному этническим обычаем и обрядами, совокупность которых подробно раскрыта в диссертационном исследовании. Идентичность староверов, сформированная на «букве» староцерковного закона и нравственных установках к его сохранению, подкреплялась пониманием личной ответственности каждого за спасение веры и культурных ценностей. Несмотря на присущий староверам традиционализм, в кризисной ситуации представители конфессии разрабатывали и вводили положения и установления, направленные на сохранение целостности конфессии и культуры в целом, что свидетельствует о гибкости традиции с присущим ей обновлением.

Приложение 1.

Приложение к главе 1.

1. Резной аналой в молитвенном доме с. Усть-Цильма. Фото Т. Дроновой.

2. Резной крест, установленный во второй половине XIX в., на кладбище в д. Скитская. Фото Т. Дроновой.

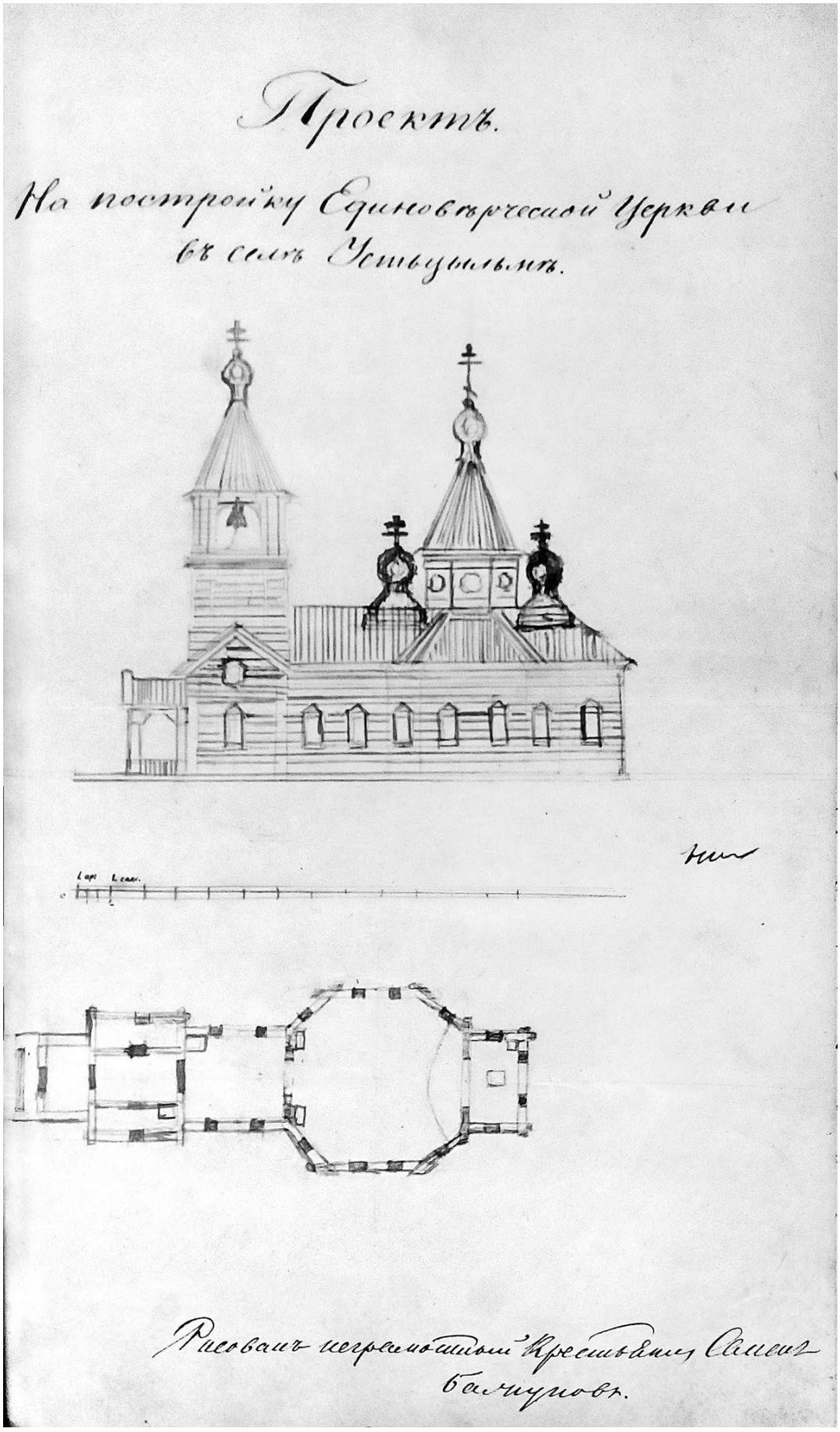
3. Молитвенный амбарец на кладбище в д. Скитская. Фото Т. Дроновой.

4. Часовня и крест, расположенные на месте Великопоженского скита. Фото Т. Дроновой.

5. Колокол на часовне в д. Скитская. Фото Т. Дроновой.

6. Пижемский мастер-ложечник Павел Антонович Мяндин (1883-1965). Фото В. Осташова.

7. Подпись на фото: «Учащиеся седьмого класса цилемской восьмилетней школы с классным руководителем. Трусово, 1965 г.». Фото из архива Историко-мемориального музея А.В. Жураского. КП-6315.



8. Проект единоверческой церкви в с. Усть-Цильма. ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т.1. Д. 591. Л. 327.

9. Усть-цилемские староверы после службы в часовне на Ивановом кладбище. Фото Т. Дроновой.

10. Наставник Алексей Григорьевич Носов готовит иконостас к службе в часовне. Фото Т. Дроновой.

11. Ирина Панфиловна Томилова в праздничной молитвенной одежде. Фото Т. Дроновой.

12. Федосья Костантиновна Поздеева в повседневной молитвенной одежде. Фото Т. Дроновой.

13. Анастасия Михайловна Бабикова в кабате. Фото Т. Дроновой.

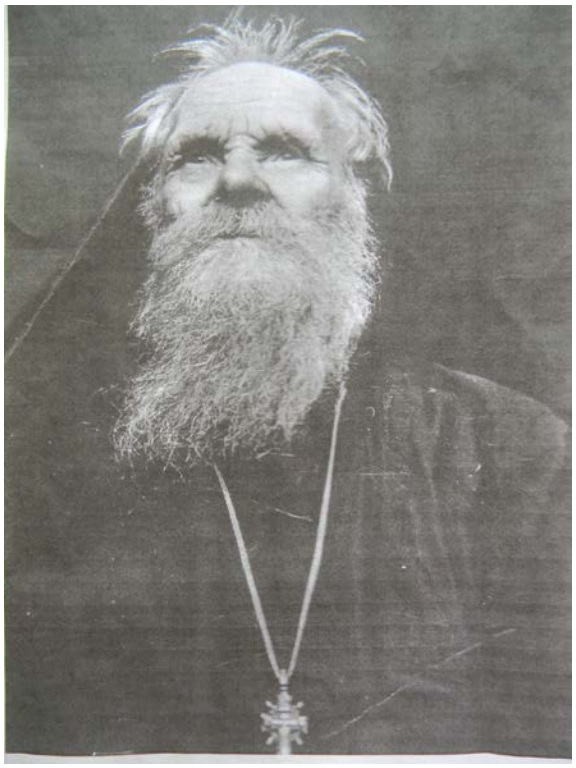
14. Ирина Григорьевна Ананина, Анисья Яковлевна Чупрова, Григорий Григорьевич Рочев в повседневной одежде. Фото Т. Дроновой.

15. Ирина Ивановна Носова за шитьем лестовок. Фото Т. Дроновой.

16. Подрушник. Фото Т. Дроновой.

Приложение 2
Приложение к главе 2.

1. Пижемский наставник Тимофей Михайлович Мяндин с женой Анисьей Михайловной Кисляковой. Фото 1960-х гг. Архив Т. Дроновой.



2. Гавриил Васильевич Вокуев (1883-12.01.1977). Фото из семейного альбома Т.А. Габовой.

3. Зиновий Никитич Бабиков (1895-1973) с женой Евлампией Федоровной (1895-1983). Фото 1960-х гг. Архив Т. Дроновой.

4. Председатель Российского Совета Древлеправославной церкви Олег Иванович Розанов в с. Усть-Цильма в дни освящения молитвенного дома. Фото Т. Дроновой.

5. О.И. Розанов дарит икону кадетской школе д. Карпушовка. Фото Т. Дроновой.

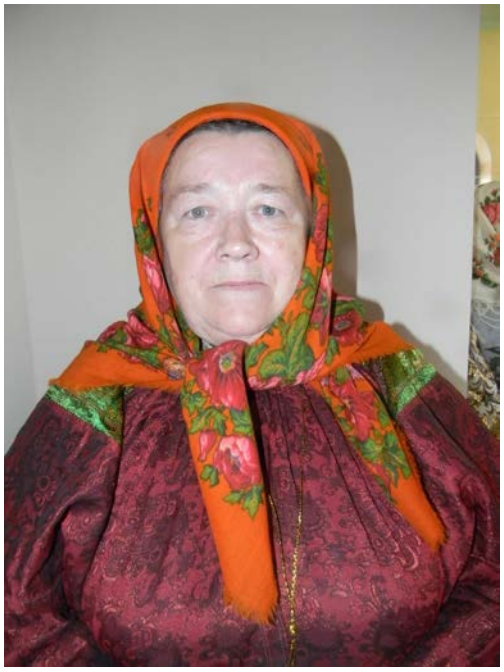
6. Служительница молитвенного дома в с. Замежное. Фото Т. Дроновой.

7. Молитвенный дом в с. Замежное. Фото Т. Дроновой.

8. Первый председатель усть-цилемской староверческой общины Наталья Яковлевна Носова. Фото В. Осташова.

9. Молитвенный дом в с. Усть-Цильма. Фото Т. Дроновой.

10. Усть-цилемский наставник Алексей Григорьевич Носов. Фото Т. Дроновой.



11. Старшая служительница Феодосия Федоровна Поздеева. Фото Т. Дроновой.

12. Усть-цилемский наставник Алексей Григорьевич Носов с женой Екатериной Васильевной. Фото Т. Дроновой.

13. Прихожане цилемской общины в день освящения молитвенного дома. Фото Т. Дроновой.

14. Крестный ход в день освящения молитвенного дома. Фото Т. Дроновой.

15. Крестный ход вокруг молитвенного дома в с. Усть-Цильма в день его освящения. Фото Т. Дроновой.

16. Приветствие московского наставника Василия Федотовича Нечаева на освящении молитвенного дома в с. Усть-Цильма. Фото Т. Дроновой.

17. 18. Крестный ход в с. Усть-Цильма в Петров день. Фото Т. Дроновой.

19. Крестный ход в с. Усть-Цильма в Петров день. Фото Т. Дроновой.

21. Поминальная трапеза после службы в молитвенном доме с. Усть-Цильма. Фото Т. Дроновой.

22. Крестильня в молитвенном доме в с. Усть-Цильма. Фото Т. Дроновой.

23. Старообрядческий нательный крест для взрослого мужчины. Фото Т. Дроновой.

24. Старообрядческий нательный крест для взрослой женщины. Фото Т. Дроновой.

25. Старообрядческий праздничный нательный крест для взрослой женщины. Фото Т. Дроновой.

26. Старообрядческий праздничный нательный крест для взрослой женщины. Фото Т. Дроновой.

Приложение 3.
Приложение к главе 3.

1. Расположение усть-цилемских сел и деревень.

2. Центр с. Усть-Цильма. Фото В. Осташова.

3. Уличный тип застройки. С. Усть-Цильма. Фото В. Осташова.

4. Хаотичный тип застройки. С. Трусово. Архив Т. Дроновой.

5. Двухэтажный дом с хозяйственной частью и амбаром в с. Нерица. Фото Т. Дроновой.

6. Комната для совершения молитв в частном доме. Фото Т. Дроновой.

7. Резная икона. Из фондов музея с. Замежное. Фото Т. Дроновой.

8. Литой крест распятье, врезанный в живописную деревянную основу. Фото Т. Дроновой.

9. Литые иконы, врезанные в деревянную основу. Фото Т. Дроновой.

10. Божница с поновленными иконами. Фото Т. Дроновой.

11. Молитвенный угол в крестьянском доме в с. Усть-Цильма. Фото Т. Дроновой.

12. Меднолитые иконы. Фото Т. Дроновой.

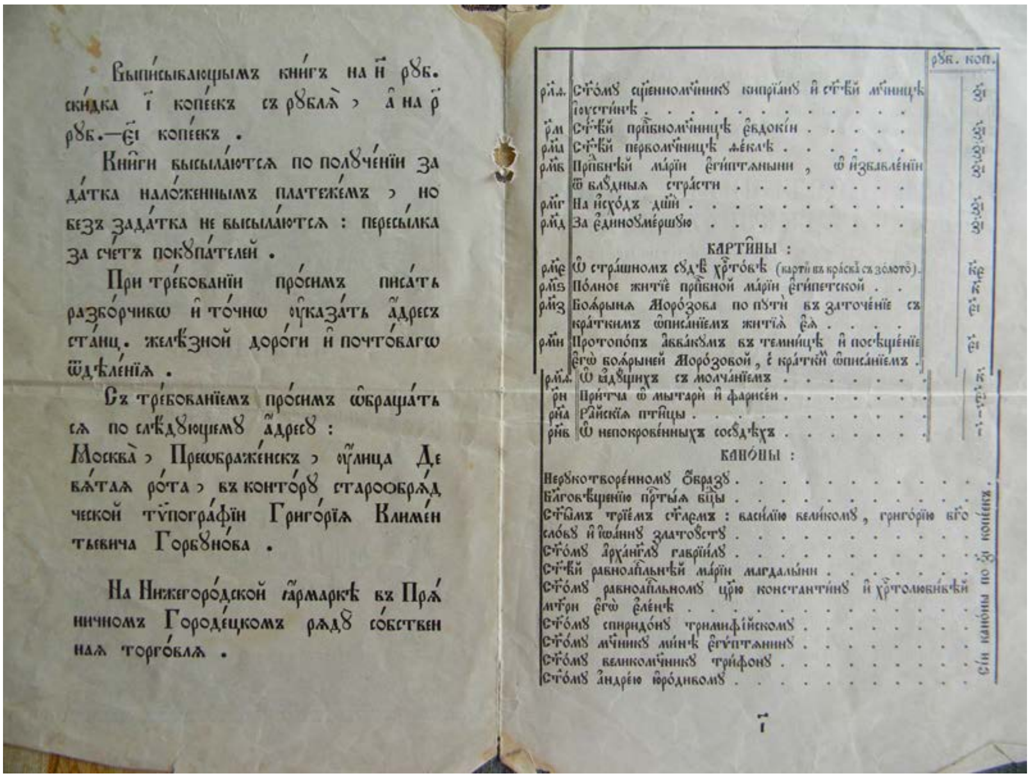
13. Молитвенный угол в крестьянском доме в одном из окраинных сел. Фото Т. Дроновой.

14. Божницы, расположенные в разных комнатах. Фото Т. Дроновой.

КАТАЛОГЪ
богослужебныхъ
и поучительныхъ книгъ
Христіанской
тѵпографіи
Г. К. Горбунова
при Преображенскомъ
Богадѣленномъ Домѣ
въ Москвѣ.

єі ноября зѵкв лѣта

15. Каталог из семейного архива Н.Г. Хозяиновой. Фото Т. Дроновой.


Выписывающимъ книгъ на и҃ руб. скидка і҃ копеекъ съ рубля, а на р҃ руб. — єі копеекъ.

Книги высылаются по полученіи задатка наложеннымъ платежемъ, но безъ задатка не высылаются: пересылка за счетъ покупателей.

При требованіи просимъ писать разборчиво и точно указать адресъ станц. желѣзной дороги и почтоваго отдѣленія.

Съ требованіемъ просимъ обращаться по слѣдующему адресу:
Москва, Преображенскъ, улица Девятая рота, въ контору старообрядческой тѵпографіи Григорія Климентьевича Горбунова.

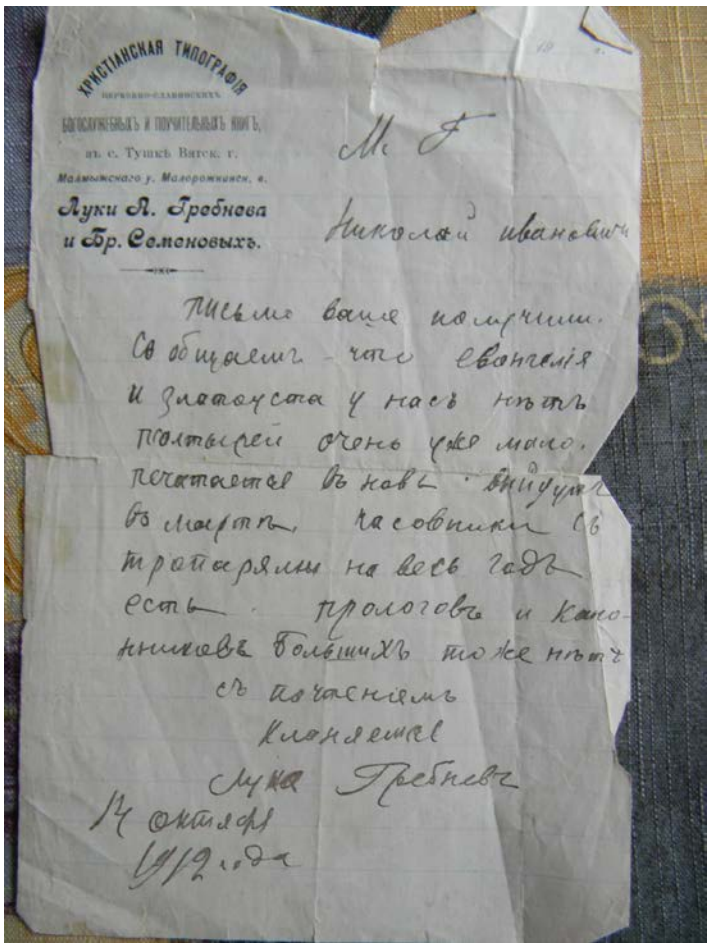
На Нижегородской ярмаркѣ въ Пряничномъ Городецкомъ ряду собственная торговля.

		руб. коп.
рлѳ	Ст҃ому сщ҃енномч҃нику кипріану и ст҃ѣй мч҃ницѣ іустинѣ	ѕі
рм	Ст҃ѣй прпд҃бномч҃ницѣ евдокіи	ѕі
рма	Ст҃ѣй первомч҃ницѣ ѳеклѣ	ѕі
рмв	Прпд҃бнѣй маріи египтяныни, о избавленіи отъ блудныя страсти	ѕі
рмг	На исходъ дш҃и	ѕі
рмд	За единоумершую	ѕі
	КАРТИНЫ:	
рме	О страшномъ судѣ хр҃товѣ (карти въ краскѣ съ золото)	ке
рмѕ	Полное житіе прпд҃бной маріи египетской	к
рмз	Боярыня Морозова по пути въ заточеніе съ краткимъ описаніемъ житія ея	єі
рмн	Протопопъ Аввакумъ въ темницѣ и посѣщеніе его боярыней Морозовой, с краткимъ описаніемъ	єі
рмѳ	О бдящихъ съ молчаніемъ	к
рн	Притча о мытари и фарисеи	к
рна	Райскія птицы	к
рнв	О непокровенныхъ сосудѣхъ	к
	КАНОНЫ:	
	Нерукотворенному образу	
	Благовѣщенію пр҃тыя бц҃ы	
	Ст҃ымъ тріемъ ст҃лемъ: василію великому, григорію бг҃ослову и іоанну златоусту	
	Ст҃ому архангелу гавріилу	
	Ст҃ѣй равноапл҃ьнѣй маріи магдалыни	
	Ст҃ому равноапл҃ьному цр҃ю константину и хр҃толюбивѣй мт҃ри его еленѣ	
	Ст҃ому спиридону тримифійскому	
	Ст҃ому мч҃нику минѣ египтянину	
	Ст҃ому великомч҃нику трифону	
	Ст҃ому андрею юродивому	

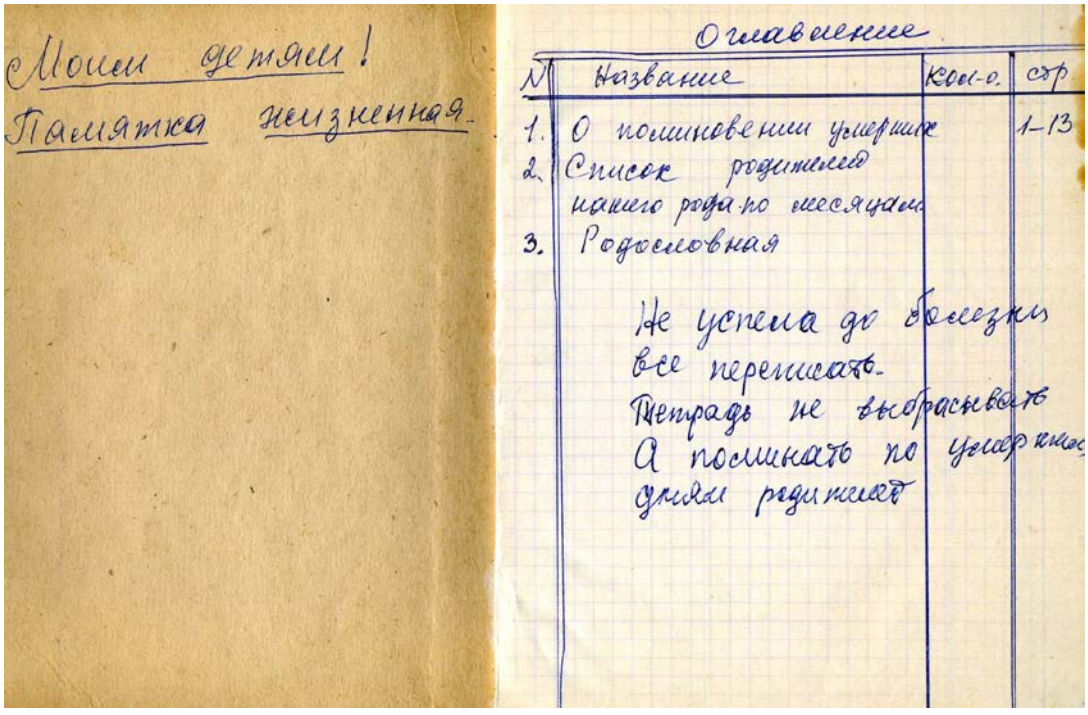
Сіи каноны по ѕі копеекъ.

і

16. Каталог из семейного архива Н.Г. Хозяиновой. Фото Т. Дроновой.

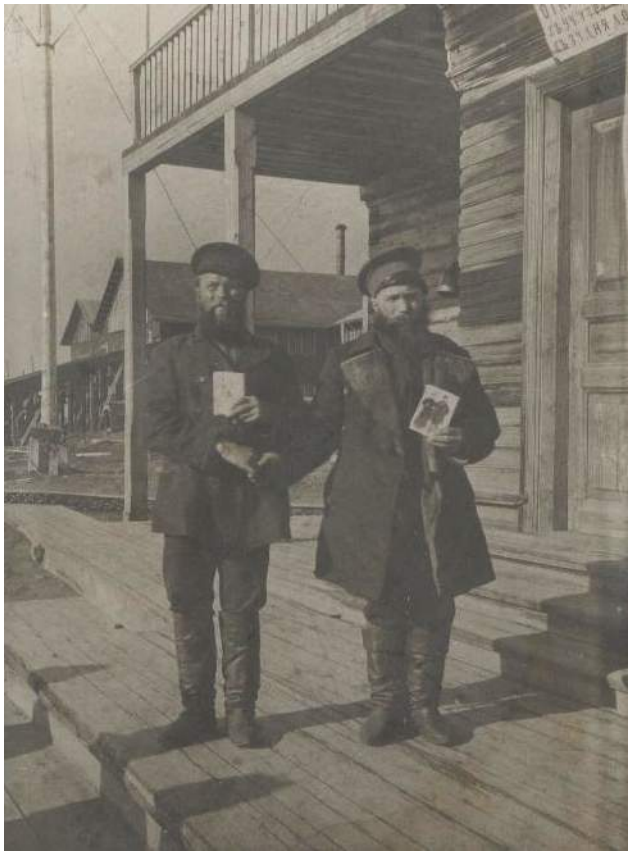


18. Письмо из семейного архива Н.Г. Хозяиновой. Фото Т. Дроновой.



19. Напутствие детям, оставленное Н.Я. Носовой.

20. Жены-солдатки с письмами мужей. 1915 г. Фото из семейного альбома М.А. Дуркиной.



21. Усть-Цилемские мужики с фотографиями. Фото из семейного альбома М.А. Дуркиной.

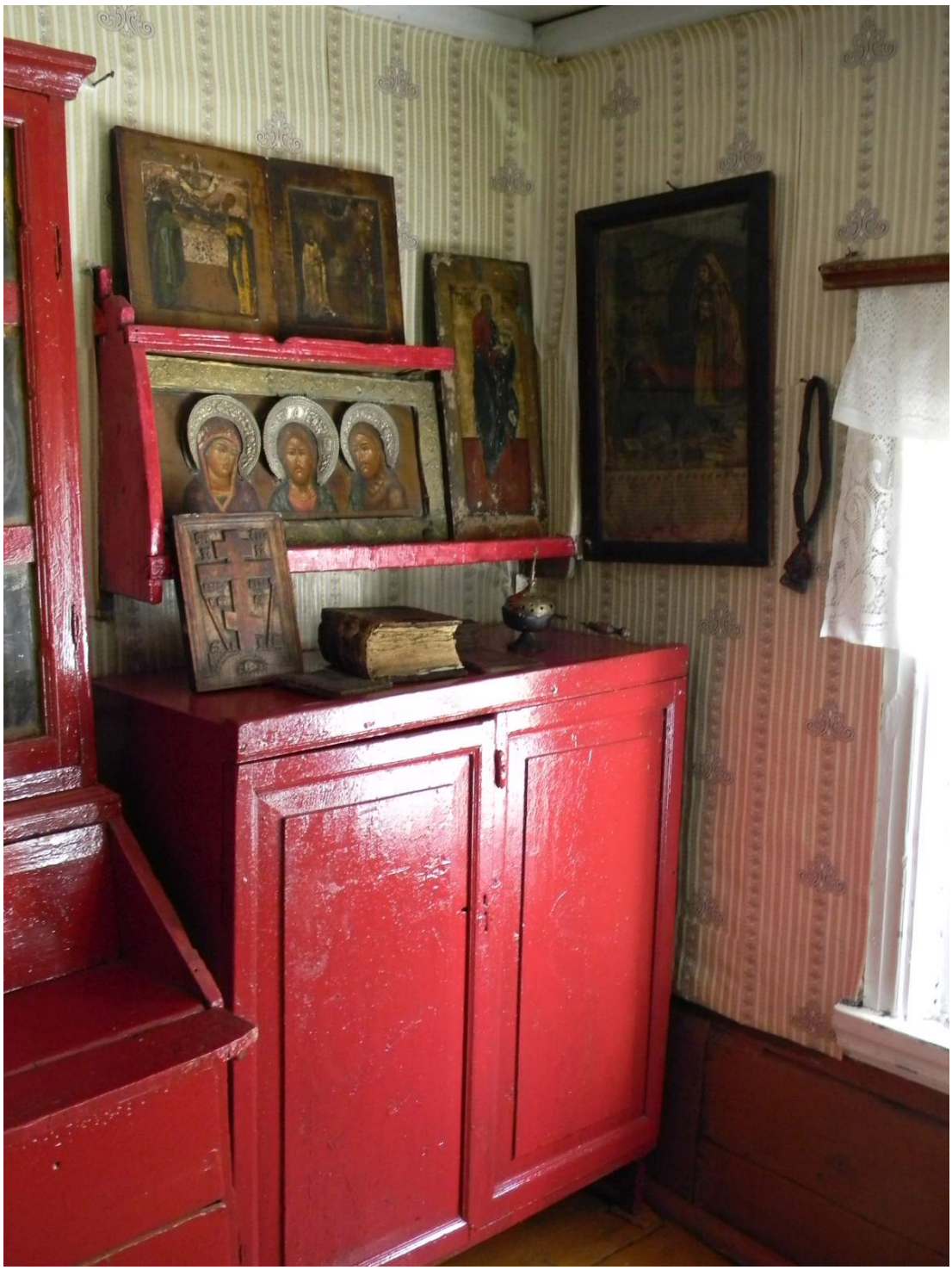
22. Установка мемориальной доски на доме Бабиковых. Фото Т. Дроновой.

23. Предметы семейного быта, выставленные на обозрение в день установки доски на родовом доме. Фото Т. Дроновой.

24. Надежда Григорьевна Хозяинова – представитель рода «Сениных», основатель семейного музея. Фото Т. Дроновой.

25. Кожаные ступни из семейного музея рода «Сениных». Фото Т. Дроновой.

26. Предметы из семейного музея рода «Сениных». Фото Т. Дроновой.



27. Молитвенный угол. Семейный музей рода «Сениных». Фото Т. Дроновой.

28. Кацея из семейного музея рода «Сениных». Фото Т. Дроновой.

29. Н.Г. Хозяинова – участница республиканской выставки, посвященной родам Усть-Цильмы «И пусть не рвется времен связующая нить»: к 470-летию с. Усть-Цильма. Фото Т. Дроновой.

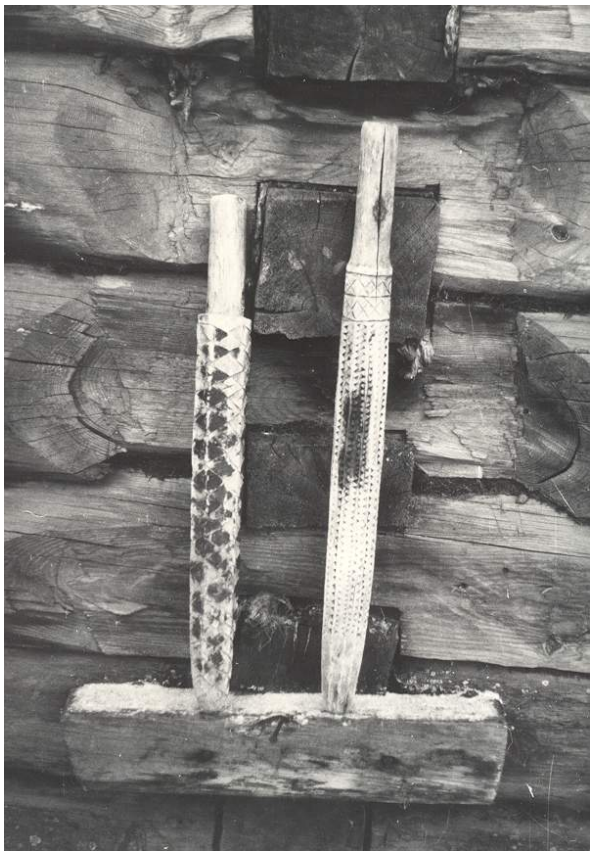
30. Экспонаты выставки. Фото Т. Дроновой.

31. Усть-цилемские школьники после экскурсии в семейном музее рода «Сениных». Фото Т. Дроновой.

Приложение 4.
Приложение к главе 4.

1. Благословление брака в молитвенном доме в с. Усть-Цильма. Фото. Т. Дроновой.

Приложение 5.
Приложение к главе 5.



1. Резные бачные палки. Из музея усть-цилемской общеобразовательной школы.

2. Пасхальные качели «ко́злы». С. Усть-Цильма, 1978 год. Фото В.И. Осташова.

3. Участники горки. Фото Т. Дроновой.

4. Участники горки. Фото Т. Дроновой.

5. Горочная фигура «столбы». Фото Т. Дроновой.

6. Горочная фигура «круг». Фото Т. Дроновой.

7. Горочная фигура «сторона на сторону». Фото Т. Дроновой.

8. Горочная фигура «квадрат». Фото Т. Дроновой.

9. Горочная фигура «вожжа». Фото Т. Дроновой.

10. Горочная фигура «плетень». Фото Т. Дроновой.

11. Горочная фигура «плетень». Фото Т. Дроновой.

12. Гармонисты. Фото Т. Дроновой.

13. Молодежь – участники горки. Фото Т. Дроновой.

14. Участники детской горки. Фото Т. Дроновой.

15. С младенчества детей наряжают в народную одежду. Фото Т. Дроновой.

16. О.Г. Чупрова с дочкой Марьяной. Фото Т. Дроновой.

17. Будущие участники «горки». Фото Т. Дроновой.

18. Масленица в с. Усть-Цильма. 1980 г. Фото из семейного альбома М.Каневой.

19. Масленица в с. Замежное. 1970-е г. Архив Т. Дроновой.

Архивные дела

Рукописный отдел Института Русской литературы (Пушкинский дом) (далее РО ИРЛИ)

Колпакова Н.П. Отчет о Печорской экспедиции 1955 г. РО ИРЛИ. Колл. 160. П. 1. № 426.
Колпакова Н.П. Свадебные песни, описание свадебных обрядов нескольких населенных пунктов Печорского уезда. РО ИРЛИ. Колл. 6. П. 6. № 1.

Государственный архив Архангельской области (далее ГААО)

Списки прихожан Усть-Цилемской церкви и лиц, перешедших из раскола в христ-во. Списки прихожан усть-цилемской церкви Мезенского уезда и лиц, обратившихся из раскола в православие. (1849 г.). ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 1. Д. 441.
Дело о выборе раскольника крестьянина Поздеева Андрея Исааковича старшиной Усть-Цилемского общества (1854 г.) ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 1. Д. 588. Л. 1.
Дело о постройке и открытии единоверческой церкви в Усть-Цилемском приходе Мезенского уезда и мерах предпринимаемым для приобщения раскольников в православие» (начато 13 июня 1849 года, кончено 18 мая 1863 года»). ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т.1. Д. 591.
Дело об отпуске леса для постройки единоверческой церкви в Усть-Цилемском приходе Мезенского уезда. ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т.1. Д. 620.
Дело об увещании крестьян Усть-Цилемского прихода Мезенского уезда Поздеевых Зотия, Соломониды, Афанасия и Анны, Шишелова Филиппа, Дуркина Ивана Моисеевича (1854-57 г.). ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1625.
Дело о раскольнике крестьянине Мяндине Иване и крестьянах Усть-Цилемского общества, совратившихся в раскол (1854-1855 г). ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1629.
Дело о раскольническом кладбище в селении Загривочном Усть-Цилемского общества, Мезенского уезда (1854 г.) ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1631.
Дело о передаче из уничтоженного Великопоженского Пижемского раскольнического скита икон и книг в единоверческую церковь. ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1701.
Дело об уклонении прихожан Усть-Цилеской церкви Мезенского уезда от исполнения обрядов в православной церкви. ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 2036.
Дело о двуперстном знамении священника Мезенского уезда Якова Красильникова от 1831 г. ГААО. Ф. 29. ОП. 3. Т. 1. Д. 1297.
Дело о закрытии моленной в Усть-Цильме. ГААО. Ф. 29. ОП. 3. Д. 3309.
Дело по рапорту благочинного священника Большеземельского прихода Попова Иннокентия о раскольнической молельне в доме Мяндиной Ирины (1847-1852). ГААО. Ф. 29. ОП. 3. Т. 1. Д. 1572.
Дело по рапорту благочинного священника Ижемского прихода Зуева о погребении крестьянина д. Чухаревской Усть-Цилемского прихода Дуркина Степана. ГААО. Ф. 29. Оп. 3. Т. 1. Д. 1609.
Дело о самоволии усть-цилемских крестьян в поргебении умерших: нач. 3 авг. 1851 г. зав. 31 августа 1874 г. ГААО. Ф. 29. Оп. 3. Д. 3346.
Переписка с епископом Архангельским и Холмогорским о розыске автора ложного указа, покровительствующего раскольникам. ГААО. Ф. 1. Оп. 4. Т. 1. Д. 679.
Регистр о количестве хлеба у крестьян Усть-Цилемской слободки. 1833 год. ГААО. Ф. 538. Оп. 1. Д. 13.
Указы и предписания 1838 года. ГААО. Ф. 538. Оп. 1. Д. 20.
Указы и предписания 1850 года. ГААО. Ф. 538. Оп. 1. Д. 40.
По предписанию…. 1853-55 гг. ГААО. Ф. 538. Оп. 1. Д. 51.
Указы, предписания о присоединении раскольников к единоверческой церкви (1860 г.). ГААО. Ф. 538. Оп. 1. Д. 69.

Список жителей Усть-Цилемской слободки, занимающихся земледелием и промыслами за 1785 год. ГААО. Ф. 858. Оп. 1. Д. 149.
Списки о старообрядцах и раскольниках по уездам Архангельской губернии. ГААО. Ф. 1. Оп. 4. Т. 5 а. Д. 81.
Дело о собрании сведений состояния раскола в Архангельской губернии. 1860 г. ГААО. Ф. 1. Оп. 4. Т. 5а. Д. 567.
Секретные предписания о порядке погребения умерших раскольников. ГААО. Ф. 1. Оп. 4. Т. 5а. Д. 584.
Дело о числе раскольников, часовен, скитов 1860-1864 годы. ГААО. Ф. 1. Оп. 4. Т. 5а. Д. 622.
Ревизская сказка за 1816год. ГААО. Ф. 51. Оп. 11. Т. 4. Д. 8431.
Ревизская сказка за 1834 год. ГААО. Ф. 51. Оп. 11. Т. 8. Д. 12859.
Десятая ревизия 1858 г. ГААО. Ф. 51, оп. 11, т. 23, д. 436.
Всероссийская перепись населения 1897 г. ГААО. Ф. 6, оп. 19, д. 84.

Научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской Академии Наук (далее НА КНЦ УрО РАН)

Научный отчет Печорского этнографического отряда по итогам полевых исследований 1969 г. НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 188.

Гагарин Ю.В., Дукарт Н.И. Научный отчет за 1972-1973 годы Северного этнографического отряда по итогам полевых исследований в Пинежском районе Архангельской области, Усть-Цилемском и Ижемском районах Коми АССР. Т.1. НА КНЦ УрО РАН. Ф 5. Оп. 2. Ед.хр. 98.
Дронова Т.И. Полевой дневник за 1987 г. НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 567.
Дронова Т.И. Отчет о полевых исследованиях в 1989 г. в Усть-Цилемском р-не. Ф. 5. Оп. 2. Д. 2327.
Дронова Т.И. Полевые материалы по традиционной культуре староверов Усть-Цильмы. НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568.
Дронова Т.И. Научный отчет за 2000 г. НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 566.
Монаков В. Селение Усть-Цильма. НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 12. Ед.хр. 6.

Научный Архив Республики Коми (далее НАРК)

Сведения о переселении крестьян в пределах Усть-Цилемского ВИКа с 1920 по 1926 гг. НАРК. Р-82. Оп. 1. Д. 45.

Российский государственный архив древних актов (далее РГАДА)

Уголовное дело № 544 1838 г. Чердынского уезда. РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3161.

Архив ЗАГСа Усть-Цилемского района Республики Коми (далее ЗАГС)

Книга учета архивного фонда отдела ЗАГСа Усть-Цилемского района о рождении, установлении отцовства.
Книга учета архивного фонда отдела ЗАГСа Усть-Цилемского района о заключении брака, о расторжении брака.
Книга учета архивного фонда отдела ЗАГСа Усть-Цилемского района о смерти.
Количество записей актов гражданского состояния в актовых книгах, хранящихся в отделе. ЗАГС.

Указатель информантов

Андреева Агафья Калинична, 1910 г.р. с. Замежная

Антонов Анисим Клеонович, 1909 г.р. д. Скитская

Аншукова Акулина Федотовна, 1913 г.р., с. Замежная

Бабиков Андрей Фёдорович, 1962 г.р., м/р д. Ильинка, м/п с. Нерица

Бабиков Иван Арсентьевич, 1940 г.р., д. Чукчино

Бабиков Иван Дмитриевич, 1910 г.р., м/р д. Ильинка, м/п д. Коровий Ручей

Бабиков Перт Маркович, 1920 г.р., с. Нерица

Бабикова Анастасия Михайловна, 1922 г.р., д. Чукчино

Бабикова Евдокия Арсентьевна, 1950 г.р., д. Чукчино

Бабикова Ирина Николаевна, 1913 г.р. с. Нерица

Бабикова Анна Николаевна, 1913 г.р. м/р д. Мозалино, м/п с. Нерица

Бабикова Парасковья Григорьевна, 1932 г.р., д. Чукчино

Бобрецова Агафья Матвеевна, 1904 г.р., с. Замежная

Бобрецова Евдокия Евлампиевна, 1958 г.р., д. Филиппово

Бобрецова Евдокия Григорьевна, 1926 г.р., д. Боровская

Бобрецова Екатерина Алексеевна, 1956 г.р., д. Скитская

Бобрецова Мария Петровна, 1937 г.р., м/р д. Осколково (низовья Печоры), м/п д. Филиппово

Булыгина Анна Михайловна, 1929 г.р., с. Усть-Цильма

Вокуев Василий Трифонович, 1928 г.р. с. Усть-Цильма

Вокуева Агафья Семёновна, 1934 г.р., с. Усть-Цильма

Вокуева Ирина Леонтьевна, 1928 г.р., д. Чукчино

Габова Татьяна Андреевна, 1937 г.р., с. Усть-Цильма

Девяткова Валентимна Аввакумовна, 1942 г.р., м/р. с. Усть-Цильма, м/ж с. Троицко-Печорск

Дуркина Анастасия Григорьевна, 1913 г.р., с. Усть-Цильма

Дуркина Анисья Ивановна, 1938 г.р., м/р д. Абрамовская, м/п д. Карпушовка

Дуркина Анна Ивановна, 1912 г.р., д. Чукчино

Дуркина Евдокия (Авдотья) Ивановна, 1918 г.р., с. Усть-Цильма.

Дуркина Екатерина Афанасьевна, 1906 г.р., м/р с Среднее Бугаево, м/п с. Усть-Цильма

Дуркина Ксения Федуловна, 1935 г.р., с. Трусово

Дуркина Марфа Ананьевна 1934 г.р., с. Трусово

Дуркина Прасковья Фроловна, 1939 г.р., д. Филиппово

Дуркина Степанида Милентьевна, 1926 г.р., д. Коровий Ручей

Дуркина Хевронья Никитична, 1929 г.р., м/р. С. Трусово, м/п с. Усть-Цильма

Дуркина Федосья Ананьевна, 1927 г.р., с. Трусово

Евсюгин Владимир Нестерович, 1962 г.р., м/р д. Нонбург, м/п с. Трусово

Ермолина Евдокия Андрияновна, 1910 г.р., с. Усть-Цильма

Ермолина Февруса Фёдоровна, 1927 г.р., с. Трусово

Зайвина Евдокия Львовна, 1934 г.р., д. Рочево

Канева Парасковья Семёновна, 1907 г.р., м/р. д. Филиппово, м/п. с. Ермица

Карманова Ольга Васильевна, 1933 г.р., с. Замежная

Кириллова Ирина Архиповна, 1928 г.р. д. Карпушовка

Кутепова Ирина Васильевна, 1964 г.р., с. Усть-Цильма.

Лазаренко Ирина Михайловна, 1931 г.р., д. Коровий Ручей

Лебедева Надежда Геннадьевна, 1943 г.р., с. Замежная

Михеева Анисья Борисовна, 1928 г.р., м/р. Д. Новожиловская, м/п д. Скитская

Мяндина Евдокия Малафеевна, 1927 г.р., с. Замежная

Нечаева Анна Андреевна, 1930 г.р., с. Усть-Цильма

Носов Алексей Григорьевич, 1974 г.р., м/п д. Коровий Ручей.

Носова Александра Семеновна, 1922 г.р., д. Чукчино

Носова Варвара Ивановна, 1930 г.р., м/р д. Абрамовская, м/п д. Чукчино

Носова Ирина Ивановна, 1926 г.р. с. Усть-Цильма

Носова Людмила Сергеевна, 1936 г.р., с. Усть-Цильма

Носова Маврина Ефимовна, 1924 г.р., д. Филиппово

Носова Мария Ивановна, 1925 г.р., д. Филиппово

Носова Мария Ивановна, 1923 г.р., п. Синегорье

Носова Степанида Васильевна, 1910 г.р., с. Усть-Цильма.

Паршина Евдокия Кондратьевна, 1938 г.р., с. Трусово

Поздеева Пелагея Тарасовна, 1927 г.р., м/р д. Филиппово, м/п с. Усть-Цильма

Поташова Матрёна Никифоровна, 1912 г.р., д. Загривочная

Поташова Наталья Ивановна, 1924 г.р., д. Скитская

Пьетцкая Ирина Алексеевна, 1950 г.р., д. Скитская

Рогозина Акулина Артемьевна, 1929 г.р., м/р д. Крестовка, м/п п. Харьяга

Рочев Григорий Григорьевич, 1930 г.р., д. Рочево

Рочева Анастасия Андреевна, 1924 г.р., д. Рочево

Рочева Иустина Яковлевна, 1907 г.р., с. Усть-Цильма

Рочева Павла Денисовна, 1920 г.р., д. Рочево

Русакова Галина Митрофановна, 1965 г.р., м/р с. Усть-Цильма, м/п г. Сыктывкар

Семёнова Валентина Ивановна, 1940 г.р., м/р д. Черногорская, м/п с. Замежная

Семёнова Елена Фёдоровна, 1936 г.р., с. Замежная.

Соловьёв Леонид Фёдорович, 1934 г.р., с. Замежная

Соловьёва Евгения Кириковна, 1939 г.р., с. Замежная

Терентьева Мария Ивановна, м/р с. Усть-Цильма, м/п г. Ухта

Тиранова Анна Абрамовна, 1937 г.р. с. Усть-Цильма

Тиранова Марфа Николаевна, 1919 г.р., с. Усть-Цильма

Хозяинова Надежда Григорьевна, г.р., с Усть-Цильма

Фалилеева Елизавета Григорьевна, 1917 г.р., с. Усть-Цильма

Федотова Анна Максимовна, 1920 г.р., с. Нерица

Чипсанова Евдокия Яковлевна, 1919 г.р., м/р д. Уег, м/п с. Бугаево

Чупров Иван Иванович, 1937 г.р., м/р д. Абрамовская, м/п г. Сыктывкар

Чупрова Агафья Васильевна, 1926 г.р., д. Филиппово

Чупрова Анисья Терентьевна, 1920 г.р., с. Трусово

Чупрова Анна Никифоровна, 1935 г.р., д. Боровская

Чупрова Александра Фёдоровна, 1958 г.р., м/р с. Усть-Цильма, м/п г. Сыктывкар

Чупрова Василиса Семеновна, 1938 г.р., д. Рочево

Чупрова Вера Николаевна, 1956 г.р., м/р д. Загривочная, м/п с. Усть-Цильма

Чупрова Екатерина Илларионовна, 1918 г.р., с. Трусово

Чупрова Ирина Максимовна, 1928 г.р., с. Замежная

Чупрова Ксения Малафеевна, 1930 г.р., с. Усть-Цильма

Чупрова Ксения Перфильевна, 1914 г.р., д. Боровская

Чупрова Ксения Степановна, 1938 г.р., м/р д. Абрамовка Росвинского с/С, м/п с. Трусово

Чупрова Матрена Степановна, 1937 г.р., с. Трусово

Чупрова Парасковья Платоновна, 1926 г.р., с. Усть-Цильма

Чупрова Парасковья Петровна, 1928 г.р., м/р с. Трусово, м/п д. Филиппово

Чупрова Парасковья Прокопьевна, 1925 г.р., с. Трусово,

Чупрова Павла Герасимовна, 1925 г.р., с. Трусово

Чупрова Полина Кирилловна, 1923 г.р., м/р д. Загривочная, м/п с. Усть-Цильма, г. Сыктывкар

Чупрова раиса Гавриловна, 1936 г.р., с. Новый Бор

Чупрова Татьяна Петровна, 1902 г.р., д. Чукчино

Чупрова Федосья Ананьевна, 1927 г.р., с. Трусово

Чупрова Фекленья Ананьевна, 1928 г.р., с. Трусово

Чуркин Иван Тарасович, 1929 г.р., м/р д. Росьвина, м/п с. Усть-Цильма

Чуркина Матрёна Кирилловна, 1934 г.р., д. Степановская

Чуркина Татьяна Никифоровна, 1918 г.р., с. Замежная

Шишелов Фатей Никитич, 1926 г.р., д. Чукчино

Шишелов Федор Фатеевич, 1968 г.р. м/р д. Чукчино, м/п г. Сыктывкар

Шишелова Мария Яковлевна, 1929 г.р., с. Усть-Цильма

Щипина Ирина Кондратьевна, 1949 г.р., м/р д. Ильинка, м/п г. Нарьян-Мар

Библиография

А в Усть-Цильме поют… Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы (сборник к 450-летию села) / Отв. сост. А. Н. Власов. СПб., 1992

[А. Б.] Описание некоторых сочинений, написанных разными раскольниками в пользу раскола. 1 – 2. СПб., 1861.

Абрамский А. Песни Русского Севера. М., 1959.

Авадяева Е, Зданович Л. Сто великих казней. М., 2004.

Аввакум. Книга толкований и нравоучений // Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Л., 1927.

*Аверьянов К.А., Дронова Т.И.*Островок Древней Руси в XXI веке // Наука в России. 2007. № 4. С. 91-97.

Аверьянов К.А., Дронова Т.И. Новое открытие Усть-Цильмы // Труды Института российской истории. Вып. 7. М., «Наука». 2008. С. 328.

Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002.

Агапкина Т.А. Качели // Славянские древности Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М.: «Международные отношения, 2004. С. 480-283.

Агапкина Т.А. Символика и обрядовые функции танца и хоровода в традиционной культуре славян // Славяноведение. 2011. № 2. С. 56-70.

Агеева Е. А., Лукин П. В., Стефанович П. С. «Странники-познамы» нижней Волги (по материалам полевых исследований 1995-1997гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998.

Агеева Е.А. Старообрядческий полемический сборник XIX века: к вопросу о браке у старообрядцев // Вестник церковной истории. 2011. № 3-4.

Агеева Е.А. Типология центров старообрядческой духовной культуры // http://anti-raskol.ru/

Александров В.А. Семейно-имущественные отношения (XII-начало XX в.) // Русские: народная культура (история и современность). Т. 3. Семейный быт / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2000. С. 33-41.

Андреев И.Д. Грех //Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. /Под ред. С.А. Аверинцева. М., 1993. Т.1. С. 430.

Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX в. – начало XX в.). М., 1997.

Аргудяева Ю. В., Тюнис Т. А. Отражение этнокультурных процессов в одежде и пище старообрядцев Дальнего Востока // Этнокультурные процессы и общественное сознание у народов Дальнего Востока. Владивосток. 1998.
Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Манжурии. Владивосток, 2008.
Арутюнов С.А., Маркарян Э.С. Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983. *Арутюнов С.А.* Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М., 2012.
Архангельская губерния по статистическому описанию 1785 г. (итоги подворной переписи) // Издание Архангельского губернского статистического комитета. Архангельск, 1916.
Афанасьев А. Н. Религиозно-языческое значение избы славянина // Отечественные записки. Т. 2. 1851.
Афанасьев Ю.И. Великопоженская икона // Вторые Мяндинские чтения: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Т. 1. Сыктывкар. 2011. С. 315-317.
Афанасьев Ю., Афанасьев А. Краски великопоженских икон // Антиквариат: предметы искусства и коллекционирования. 2012. № 5 (96). С. 4-10.
Базанов В.Г. Поэзия Печоры. Сыктывкар, 1943.
Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983; *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. Л., 1990.
Байбурин А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 257-266.
Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
Байбурин А.К. Ритуал: старое и новое //Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985.
Батов Д.В. О Каноне брачного молитвословия http://samstar-biblio.ucoz.ru.
Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В. Юрлинский край: традиционная культура русских конца XIX – XX веков. Материалы и исследования. Кудымкар, 2003.
Белдыцкий Н. В низовьях Печоры // ИАОИРС. 1911.

Балов А.В. Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. № 4.
Бернштам Т.А. Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.
Бернштам Т. А. Девушка-«невеста» и предбрачная обрядность в Поморье в XIX – начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / Отв. ред. К. В.Чистов, Т. А.Бернштам. Л., 1978. С. 48 – 72.
Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX-XX вв.)// Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. Л., 1983.
Бернштам Т.А. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография: у истоков этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б.Н. Путилова. Л., 1984. С. 162-171.
Бернштам Т. А. К проблеме формирования русского населения бассейна Печоры// Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока /Отв. ред. А. Д. Столяр. Сыктывкар, 1985. С. 134-147.
Бернштам Т. А. 1. К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6. С. 24 – 35.
Бернштам Т. А. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX – начало XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986.
Бернштам Т. А. Обряд «расставания с красотой»: к семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982.
Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX –начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л.,1988.
Бернштам Т.А. Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1. С. 91-100.
Бернштам Т.А. Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх «ящер» и «олень» // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры/ Отв. ред. Б.Н. Путилов. Л.: Наука, 1990. С. 17-36.
Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А.К. Байбурин, И.С. Кон. СПб., 1991. *Бернштам Т. А.* Новые перспективы в познании и изучении

традиционной народной культуры: (Теория и практика этнографических исследований). Київ. 1993
Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. С. 208-317.
Бернштам Т. А. «Хитро-мудро рукодельице» (вышивание – шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России / Отв ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1999.
Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000
Бернштам Т.А. Этническая история региона // Былины Печоры. Т.1. СПб., 2001. С. 79-87.
Бернштам Т. А. Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 2002.
Бернштам Т. А. Туры, Богородица и богатырь-пьяница (к расследованию одной эпической загадки) // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб, 2004. С. 127-190.
Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. 416 с.
Бернштам Т.А. Народная культура Поморья. СПб., 2009.
Богословский П. С. К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов // Пермский краеведческий сборник. Вып. 3. Пермь, 1927.
Болонев Ф.Ф. Календарные обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ. 1975.
Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX-начало XX в.). Новосибирск, 1978.
Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII-XX вв. М., 2004.
Ботвинник М.Н. Ярила // Мифы народов мира/ Под ред. С.А. Токарева. Т. 2. М., 1988. С. 686-687.
Бромлей Ю.В. Концепции зарубежной этнологии: Критические этюды. М.: Наука, 1976
Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983
Бударагин В. П. 1. Рукописная книжность Печоры // Былины Печоры // Свод

русского фольклора. Т. 1 – 2. СПб.; М., 2001. С. 123-126.
Булгаков С. Н. Православие. М., 1991.
Бунчук Т.Н. Языковое выражение представлений о рождении (появлении в семье) ребёнка в усть-цилемской народной культуре // Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева. Сыктывкар, 2008. С. 27-37.
Быковский И. К. История старообрядчества всех согласий. Единоверие, начало раскола и сектанства. М., 1906.
Былины Печоры // Свод русского фольклора. Т. 1 – 2. СПб.- М., 2001.
Былины Севера. Т.1. Мезень, Печора / Сост. А. М. Астахова М.; Л., 1938.
Валенцова М.М. Понятие «чистый» в славянской культуре // ЖС. 2001. № 3. С. 3-8.
Валенцова М.М. Мужской / женский в кругу бинарных противопоставлений: связи, ситуативность, оценка // Мужской сборник. Вып. 2. С. 89-93.
Валенцова М.М. Нить // Славянские древности / Ред. Н.И. Толстой. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 402-404.
Валенцова М.М. Прялка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. С. 331.
Виноградова Л.Н. Мост //Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М.: «Международные отношения, 2004. С. 303-305.
Власов А. Н. Старообрядческая книжность // Атлас Республики Коми. М., 2001. С. 348.
Власов М. Л. Почему у староверов нет видимого причастия. М., 2000.
Власова В.В. Институт наставничества у коми (зырян) староверов-беспоповцев // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы конференции. М., 2000. С. 181-191.
Власова В.В. Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар, 2010. 272 с.
Власова В.В. Скиты и кельи в старообрядческой традиции коми-зырян (XVIII – начало XX вв.) // Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции «За веру и крест». История формирования и развития Великопоженского общежительства. Замежная, 2013. С. 68-75.
Власова И.В. Брак и семья у русских // Русские: народная культура (история

и современность). Т. 3. Семейный быт / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2000.
Водолазко В.Н. Старообрядчество в царствование Николая I (по материалам «Собрания постановлений по части раскола 1858 г.») // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. С. 33-36.
Вокуева Т.Д. Дуркины, род Анхиных и встреча потомков Анфима (Крестьянский род от попа Иоакима Васильева за четыре века)//Известия Общества изучения Коми края. Научно-популярный краеведческий журнал. Сыктывкар, 2006. № 2 (8). С.146-156.
Вокуева Т.Д. Дуркины, род Анхиных и встреча потомков Анфима // Северные родословия: Сб. статей Северного ИРО. Вып. 2 / Сост. и отв. ред. Л.Д. Попова. Архангельск, 2008. С. 127-139.
Вокуева Т.Д. Книга переписная государственных черносошных крестьян и канцелярских служащих Ижемской и Усть-Цилемской слободок Пустозёрского уезда Архангельской губернии 1719 – 1723 гг. // Северные родословия. Вып. 2. Архангельск, 2008. С. 255-267.
Вокуева Т.Д. Жители Великопоженского скита «огнем скончавшиеся» в 1743 г. // Вторые Мяндинские чтения. Материалы Всероссйской научно-практической конференции. Т. 1. 2011. С. 230-255.
Вокуева Т.Д. Великопоженский скит: жилища «Голой холм» и «Нижний камень» //История формирования и развития Великопоженского общежительства. Замежная, 2013.
Волкова Т. Ф. Археографическая работа Сыктывкарского университета на Нижней Печоре в 1977 – 1990-х гг.// Источники по истории народной культуры Севера / Отв. ред. А. А. Амосов. Сыктывкар, 1991.
Волкова Т. Ф. Несанелис Д. А. Этноконфессиональное самосознание и круг чтения современных старообрядцев Средней Печоры // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 190 – 196.
Волкова Т. Ф. Пижемский книжник Сидор Нилович Антонов // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар: Сыктывкарский государственный университет, 1989. С. 14-21.
Волкова Т.Ф. Записи на усть-цилемских рукописных и старопечатных книгах как источник по истории духовной культуры Нижней Печоры // Духовная культура: проблемы и тенденции развития. Сктывкар, 1994. Ч. 2. Филология.
Волкова Т.Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических

представлений о смерти // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 75-106.

Волкова Т.Ф. «Колумб» кенижной Печоры // Памятники Отечества: Земля коми. «Памятники Отечества»: Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. М.: Полиграфическая фирма «Красный пролетарий», 1996. № 36. С. 190-191.

Волкова Т.Ф. «Словарь книжников» (Задачи и проблемы издания) // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Вып. 4. М., 1998. С. 116-122.

Волкова Т. Ф. Книги из церковных и монастырских собраний в составе печорской общинной крестьянской библиотеки // Уральский сборник. История. Культура. Религия / Отв. ред. И. В. Починская. Екатеринбург, 1999. С. 68-81.

Волкова Т. Ф. Литературные и исторические сюжеты в устной интерпритации печорских крестьян // Старообрядчество: история, культура, современность / Отв. Ред. В. И. Осипов, Е. И. Соколова. М. 2000. С. 303-310.

Волкова Т.Ф. К вопросу о контактах старообрядцев Низовой Печоры и Чердынского края //Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. С. 222-230.

Волкова Т.Ф. Древнерусссская литература в круге чтения печорских крестьян. Печорские редакции средневековых повестей. Сыктывкар, 2005. 308 с.

Волкова Т.Ф. Рукописи печорского бытования, связанные с Великопоженским скитом //История формирования и развития Великопоженского общежительства. Замежная, 2013.

Волкова Т.Ф. Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции (XVIII-XXвв.). Автореферат дисс. на соискание уч. ст. доктора филологических наук. Екатеринбург, 2012.

Восточнославянский этнолингвистический сборник. М.: «ИНДРИК», 2001.

Гагарин Ю.В. Распад печорского старообрядчества // Социалистические преобразования в Коми АССР. Сыктывкар, 1965.

Гагарин Ю. В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1970.

Гагарин Ю. В. Преследование старообрядчества в коми крае русской православной церковью и самодержавным государством в XIX –XX вв. // Вопросы истории Коми АССР (XVII-XX вв.) / Отв. ред. Я.Н. Безносиков. (Тр. ИЯЛИ КФ АН СССР). – Сыктывкар, 1975.

Гагарин Ю.В., Дукарт Н.И. Семейные праздники и обряды сельского населения в Коми АССР // Этнография и фольклор коми (Тр. ИЯЛИ КФ АН СССР. Вып. 17). Сыктывкар, 1976.
Гагарин Ю. В. История религии и атеизма народа коми. Сыктывкар, 1978. 328 с.
Гирц К. Интепретация культур. М., 2004.
Голубинский Е. Е. К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905 (2-е изд.)
Громогласов И. М. О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядчества. СПб., 1895.
Громыко М. М., Кузнецов С.В., Буганов А. В. Православие в русской народной культуре: направление исследований // ЭО. 1993. № 6. С.60-68.
Громыко М. М. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // ЭО. 1993. № 5. С. 77-83.
Громыко М. М., Кузнецов С.В., Буганов А. В. Православие в русской народной культуре: направление исследований // ЭО. 1993. № 6. С.60-68
Громыко М. М. Православие в жизни русского крестьянина // ЖС. 1994. № 3. С. 3-5. *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000.
Гунн Г. П. По Нижней Печоре. М., 1979.
Гура А.В. Невеста // Славянские древности / Ред. Н.И. Толстой. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 381.
Гура А.В. Брак и свадьба в славянской культуре: семантика и символика. М., 2012.
Гуревич А.Я. К читателю // Одиссей. Человек в истории: исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989. С. 5-10.
Данилко Е.С. Отношение к браку и некоторые особенности свадебного обряда у южноуральских старообрядцев // Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. С. 184-193.
Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002.
Данилко Е.С. Социальные механизмы сохранения традиционных ценностей (на примере старообрядческой общины г. Миасса Челябинской области) // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 98-108.
Данилко Е.С. Механизмы сасохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья. Автореферат диссертации на

соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2007.
Даркевич В.П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX – XVI вв. М.: «Наука», 1988. 344с.
Демкова Н.С. Из круга чтения печорских крестьян XVII - начала XX вв.: переделка фрагмента из беседы первой протопопа Аввакума // Духовное наследие народов Республики Коми: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Редкие книги в фондах современных библиотек, архивов, музеев. Сыктывкар, 2009.
Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева. Сыктывкар, 2008.
Деяния Третьего Всероссийского Собора Древлеправославной Поморской Церкви. СПб., 2008. С. 179.
Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.
Дмитрий Ростовский (Туптало), митр. Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их и изъявление яко вера их неправа, учение их душевно и дела их не богоугодны. М., 1866.
Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX – начало XX вв.). Сыктывкар, 2002.
Дронова Т.И. Таинство исповеди в обрядовой практике нижнепечорских староверов // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. № 9.
Дронова Т.И., Истомин К.В. Межэтническое взаимодействие трех печорских групп: ненцев, русских (устьцилемов) и коми-ижемцев // ЭО. 2003 № 5, с. 54 – 65.
Дронова Т.И. Локальные традиции в праздновании Иванова дня у староверов-беспоповцев Усть-Цильмы (конец XIX – XXI вв.) // 2007. ЭО. № 2. С. 106-118.
Дронова Т.И. Отношение к книге староверов-беспоповцев Усть-Цильмы (на примере рода Исааковых-Бабиковых) // Первые Мяндинские чтения. Сыктывкар, 2009. С. 109-115.
Дронова Т.И. Представления о «греховности» в традиционном воспитании староверов-беспоповцев Усть-Цильмы // «Уведи меня дорога»: сборник памяти Т.А. Бернштам. СПБ., 2010. С. 130-140.

Дронова Т.И. Одежда староверов Усть-Цильмы: традиционные типы и функции в поверьях и обрядовой культуре (середина XIX – начало XXI в.). Сыктывкар, 2011.
Дронова Т.И. Республиканский праздник «Усть-Цилемская «горка»// X Санкт-Петербургские этнографические чтения «Праздники и обряды как феномены этнической культуры». СПБ., 2011. С. 389-392.
Дронова Т.И. «Слово о забывших грешных»: к вопросу о поминовении в усть-цилемской культурной традиции // Известия КНЦ. 2012. № 3. С. 90-94.
Дронова Т.И., Плаксина Н.Е. Старообрядческая икона нижней Печоры: опыт комплексного изучения // Известия КНЦ. 2014. № 3. С. 103-109.
Дронова Т.И. Семья и брак староверов Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2013.
Дружинин В. Г. Словесные науки в Выговской поморской пустыни // ЖМНП. Кн. 6. 1911.
Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев: Перечень списков // Изд. Имп. Археографической комиссии. СПб., 1912
Дутчак Е.Е. Старообрядческие таежные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции (вторая половина XIX – начало XX вв.). Автореф. на соиск. уч. ст. доктора исторических наук. Томс, 2008.
Егупенок Симеон. О таинстве брака: http://samstar-biblio.ucoz.ru;
Жеребцов Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982.
Жеребцов И. Л. Коми край в XVIII – середине XIX века: территория и население. Сыктывкар, 1998.
Жеребцов И.Л., Рожкин Е.Н. Этнодемографические процессы в Коми крае (XI- начале XX века). Сыктывкар, 2005.
Жили мы у бабушки, кушали оладышки. Детский фольклор Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2006 (со сост. Канева Т.С.
Журавский А. В. Европейский русский север. К вопросу о грядущем и прошлом его быта. Архангельск, 1911.
Журавский А. В. На пути к делам будущего на Печоре. Архангельск, 1912.
Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1992.
Забелин И.Е. Женщина по понятиям старинных книжников // «А се грехи злые, смертные…». Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и

богословов XIX – начала XX века. Кн. 2. М., 2004.
Заволоко И. Н. Учебник по закону Божию. Для учащихся старообрядцев русских основных школ (1 ступени). Рига, 1936.
Заволоко И. Н. История находки рукописи // Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975.
Завьялов Б. М., Гончаров И. А., Ильин В. И., Семенов В. А. Человек и этнос: философия, социология, этнология. Сыктывкар, 1998.
Замятин Н. О расколе и раскольниках на Печоре // Архангельские епархиальные ведомости. 1898. № 7.
Сыктывкар, 1998.
Земцова И.В. Орнаментальные мотивы Пижемской (Печорской) росписи и их композиционное построение // Традиционная культура Усть-Цильмы. Усть-Цильма, 2005. С. 39-45.
Зеньковский С.А. Руское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. http://www.sedmitza.ru
Зорин Н.В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981.
Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974.
Ивановский Н. И. О таинствах св. Причастия по учению старообрядцев беспоповщинского согласия. Казань, 1871.
Ивановский Н. И. О беспоповщинской исповеди. Казань, 1885.
Ивановский Н. И. Критический разбор учения неприемлющих священства старообрядцев о церкви и таинствах. Казань, 1892.
Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. // ВЕВ. 1904. № 14. С. 365-366. (Часть неофициальная).
Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
Ильина И.В., Уляшев О.И. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар, 2009.
Ильинский П. Задачи миссионерства на Печоре //АЕВ. 1900. № 17.
Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера / Отв. ред. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 1997.
Истомин Ф. М. О религиозном состоянии обитателей русской Низовой Печоры. Из путевых наблюдений по Печорскому краю летом 1890 г. СПб., 1891.

Истомин Ф.М. Предварительный отчет о поездке в печорский край летом 1890 года // ИРГО. Т.26. Вып. 2. СПб., 1890. С. 432 –459.
Иткина Е.И. Русский рисованный лубок конца XVIII- начала XX века из собрания Государственного исторического музея, Москва. Москва. 1992.
Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельниковым. Новосибирск. 1981.
Казьмина О.Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в Росси. М.: Изд-во Московского университета, 2009.
Калашникова Р.Б. Бесёды и бесёдные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск, 1999.
Канева Т.С. Усть-Цилемские предания о Иване // Русский фольклор: Материалы и исследования / Отв. ред. А. Н. Розов. Т. XXX. СПб., 1999. С. 423-431.
Канева Т. С. Усть-Цилемская вечерка и «вечерочный» фольклор // Старообрядчество: история, культура, современность / Отв. ред. В. И. Осипов. Вып. 8. 2000.
Канева Т.С. Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Отдельные аспекты характеристики локальной традиции. Сыктывкар, 2002.
Канева Т.С. История Усть-Цилемского края в устной традиции (по результатам системного описания) // Первые Мяндинские чтения. Сыктывкар, 2009. С. 116-123.
Канева Т.С. Усть-цилемская традиция в записях 1929 г. (к 80-летию экспедиции Государственного института истории искусств на Печору) // Традиционная культур 2009. № 3. С. 105-117.
Канева Т.С. К вопросу о соотношении обрядового и поэтического текстов в традиции (заручение в усть-цилемской свадьбе) // Традиционная культура. 2011. № 3. С. 60-69.
Канева Т.С. Усть-цилемские свадебные причитания: указатель основных тем и мотивов // Труды конференции «Покровские Дни». В 3 т. Нижний Новгород, 2011. Т. 3. С. 53-99.
Канева Т. С. «Банные» причитания усть–цилемской свадьбы в севернорусском контексте // Народная культура в слове и тексте: Сборник исследований и материалов памяти Валентины Викторовны Филипповой. Сыктывкар, 2013. С. 95–104.
Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и его противники // Православное

обозрение. 1886 – 1887.
Карташов А. В. Смысл старообрядчества // Сб. статей, посвященных П. Б. Струве. Прага, 1925.
Керов В.В «Се человек и дело его: конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства. М., 2004. 654 с.
Керов В.В. Конфессионально-этическая мотивация хозяйствования староверов в XVIII-XIX веках // http://anti-raskol.ru/
Климова Г.Н. Узорное вязание русского населения Печоры // Традиционная культура и быт народа коми / Отв. ред. Л.Н Жеребцов. Сыктывкар, 1978.
Ключевский В.О. Сочинения. Т. 3. Курс русской истории. М.,1988.
Книга второго Всероссийского Собора христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1912. *Кожурин К. Я.* Староверие в Петербурге. СПб.: «Врата веры», 2006.
Кожурин К.Я. Культура русского старообрядчества (XVII-XX вв.). СПб., 2007.
Кожурин К. Я. Духовные учителя сокровенной Руси. СПб.,2007.
Кожурин К. Я. Староверы Псковского Поозерья: Пустошкинский район. М.: «Археодоксія», 2011. *Кожурин К. Я.* Протопоп Аввакум. Жизнь за веру. М., 2011.
Кожурин К. Я. Боярыня Морозова. М., 2012.
Кожурин К. Я. Повседневная жизнь старообрядцев. М., 2014.
Колпакова Н. П. На Печоре (Фольклорные экспедиции Института русской литературы АН СССР) // СЭ. 1958. № 6.
Колпакова Н. П. Отражение явлений исторической действительности в свадебном обряде Русского Севера // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. *Колпакова Н. П.* У золотых родников: Записки фольклориста. Л., 1975.
Костомаров Н. И. История раскола у раскольников. СПб., 1905.
Костомаров Н.И. Раскол. М.: «Чарли», 1994.
Красовская Ю. Е. Сказители Печоры. М., 1969.
Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской Епархии. Вып. 2. Архангельск, 1895. С. 394 - 395.
Кремлева И.А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские: народная культура (история и современность) / Отв. ред. И. В. Власова. Т.3. М., 2000.

Кремлева И. А. Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских // Русские: семейный и общественный быт. Москва: Наука, 1989
Критический разбор учения неприемлющих священства старообрядцев о церкви и таинствах. Казань, 1892.
Кузнецова В.П., Логинов К.К. Русская свадьба Заонежья (конец XIX – начало XX в.). Петрозаводск: издательство Петрозаводского государственного университета, 2001.
Кутузов Б.П. Церковная «реформа» XVII века как идеологическая диверсия и национальная катастрофа. М., 2003. 574 с.
Лаврентьева Л. С. Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1990.
Лаврентьева Л. С. О платке // Женщина и вещественный мир культуры народов Европы и России (сб. МАЭ. Т. 47) / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1999.
Лапин В.А. Словарь фольклорно-этнографической лексики как инструментизучения традиционной культуры // Духовная культура финно-угорских народов России. Сыктывкар, 2007. С. 72-74.
Латкин В. В. Дневник В.В. Латкина во время путешествия на Печору в 1840 и 1843 годах. СПб., Ч. 2. 1853.
Латкин В.Н. Записки Императорского Русского Географического общества. СПб., 1853 г. *Лашук Л. П.* Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958.
Лебедева Н. М. Новая русская диаспора: социально-психологический анализ. М. 1998. *Левкиевская Е.Е., Толстая С.М.* Камень // Славянские древности / Ред. Н.И. Толстой. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 449.
Лепехин И. И. Южная часть Усть-Цилемского и Ижемского ведомства // Дневниковые записки путешествия доктора Академии наук адъютанта Ивана Лепехина по разным провинциям Росссийского государства в 1771 *Максимов С. В.* 1. Рассказы из истории старообрядчества 1861году. Ч 4. СПб., 1805. С.242 – 297.
Лепшин Е., Розанов О. О причастии духовном и видимом // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви. М., 1990.
Леонтьев Н. П. Печорский фольклор. Архангельск, 1939; Русская народно-бытовая лирика: причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П.

Разумовой. М.; Л., 1962. *Лепехин И. И.* Южная часть Усть-Цилемского и Ижемского ведомства // Дневниковые записки путешествия доктора Академии наук адъютанта Ивана Лепехина по разным провинциям Росссийского государства в 1771 году. Ч 4. СПб., 1805. С.242 – 297.
Лирика русской свадьбы / Подг. Колпаковой Н.П. Л.: Наука, 1973.
Литвинова Н.В. Возможности отражения традиционной культуры старообрядцев в музеях Верхокамья // Мир старообрядчества. Т. 5. М., 1999. С. 202.
Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX - 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт / Отв. ред. М. М. Громыко, Т. А. Листова. М., 1989. С. 142-170.
Листова Т. А. Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений. Новосибирск, 1992. С.207-213.
Лихачёв Д.С. Заметки о русском. М., 1984.
*Лихачев Д.*С. Избранные труды по русской и мировой культуре. М., 2006.
На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII-XX вв. М., 1989.
Логинов К.К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи, конфликты. М., Петрозаводск, 2010.
Лопарев Хр. “Отразительное писание о новоизбранном пути самоубийственных смертей” // Памятники древнерусской письменности. СПб., 1895.
Ляцкий Е. Поездка на Печору (из путевых заметок) // ВЕ. Кн. 12. СПб., 1904. С. 683 – 727.
Мазалова Н. Е. Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.
Макаров Н. Н. На берегах Печоры. М., 1959.
Макашина Т. С. Свадебный обряд русского населения Латгалии // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы. М., 1978. С. 138 – 158;
Макашина Т.С. Свадебный обряд и фольклор // На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII – XX вв. /Отв. ред. В.А. Александров. М.: Наука, 1989.

Макашина Т. С. Свадебный обряд // Русские: народная культура (история и современность). Т. 3. Семейный быт. М., 2000.
Макашина Т.С. Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004.
Макашина Т.С. Русская масленица // Очерки русской народной культуры. М.: Наука, 2009. С. 380-409.
Макашина Т.С. Застолье в вологодском свадебном обряде // Мировоззрение и культура севернорусского населения. М., 2006. С. 291-341.
Максимов С. В. 1. Рассказы из истории старообрядчества. СПб., 1861.
Максимов С.В. Год на севере. Т.1. М., 1987.
Мальцев А.И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII – начале XIX в. //http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/142-1-0-342
Малышев В.И. Далёкое прошлое села Усть-Цильмы // Новый Север (Сыктывкар). 12.08.1953.
Малышев В. И. Пижемская рукописная старина (отчет о командировке 1955 г.) // ТОДРЛ. Т. 12. 1956. С. 461-493.
Малышев В.И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII-XIX вв. // ТОДРЛ. Т.18. М.,Л., 1962. С. 442-457.
Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960.
Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописи XVII- XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 563-564.
Маркелов Г.В. Письма усть-цилемских крестьян В.И. Малышеву //Вторые Мяндинские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Сыктывкар, 2011. С. 80-85.
Маркова З. М., Несанелис Д. А. Об архаике в семантической структуре диалектного слова (голбец – голубец – голубница) // Русские говоры Коми ССР и сопредельных областей: Межвузовский сборник научных трудов / Отв. ред. В.В.Колесов. Сыктывкар, 1990. С. 98-105.
Мартынов С.В. Печорский край. Подворно-экономическое исследование селений Печорского уезда. Ч. I. СПб., 1904.
Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.
Машковцева В.В. Взаимоотношения старообрядцев и православного духовенства Вятской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. //

Старообрядчество: история, культура, современость. М., 2007. С. 33-43.
Мелехов М.В. Письма к родным печорского старообрядческого писателя С.А. Носова // Староверие на европейской части Росси. Сыктывкар, 2006.
Мелехов М.В. Нравственно-этические воззрения последнего печорского старообрядческого писателя С.А. Носова (на материале писем и сновидений) // Духовное наследие народов Республики Коми: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Редкие книги в фондах современных библиотек, архивов, музеев. Сыктывкар, 2009.
Мельников-Печерский П.И. Очерки поповщины. Т. 1-14. М., 1898.
Мельников-Печерский П. И. Старые годы: Рассказы и очерки. М., 1986.
Меньшакова Е. Г. Печорское старообрядчество // Старообрядчество Русского Севера / Отв. ред. Л. И. Севастьянова. Москва – Каргополь, 1998.
Меньшакова Е.Г. Иконописцы храмов Пустозерска и волости в XVIII- начале XX веков // Пустозерск – первый русский город за Полярным кругом: Материалы Пятых Аввакумовских чтений, 23-25 сентября 2011 г. Нарьян-Мар, 2012.
Михайлов И. О расколе и раскольниках на Печоре // АЕВ. 1898. №7. С. 195-201.
Михайлов И. Религиозно-нравственное состояние Бугаевского прихода Печорского уезда//АЕВ. 1903. № 3.
Морис Р. Мир молодых старообрядцев в Орегоне // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 17-22.
Морозов И.А. Женитьба добра молодца: происхождение и типология традиционных молодёжных развлечений с символикой «свадьбы»/ «женитьбы». М.: Лабиринт, 1998.
Морозов Б.Н., Волкова Т.Ф., Мелихов М.В., Прокуратова Е.В., Рыжова Е.А. Книжная культура // Атлас Республики Коми. М.: Феория, 2011. С. 412-413.
Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 623-625.
На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII-XX вв. М., 1989.
Назаров А.А. Семейное право старообрядцев в дореволюционной России // Старообрядчество: история, культура, современность. М. 2002.
Невеста подземного царства // Боги и богини / Ред. И. Шурыгина. М., 1996.

Немирович-Данченко В.И. Страна холода. Виденное и слышанное: Племена глухого угла. СПб., 1877.
Ненароков В. Усть-Цильма: Поездка на Север России. Ж-л Мин. Гос. Имуществ. СПб., 1863. Вып. 82. С. 52 – 72.
Никитина С. Е. Русские старообрядцы в Восточном Полесье (К проблеме конфессионального фактора в этнокультурных контактах) // Этноконтактные зоны в европейской части СССР. М., 1989
Новиков А.В. Цилемский скит. Архангельск, 2009. 224 с.
О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX-XXI вв.: к изучению биографического нарратива / Под ред. Е.Б. Смилянской. М., 2012.
О торговле в Печорском крае // ИАОИРС. 1909. № 17.С. 8-36
Ончуков Н. Е. О расколе на Низовой Печоре. СПб., 1901.
Ончуков Н. Е. Печорские былины. СПб., 1904.
Ончуков Е.Н. Старина и старообрядцы (Поездка в Поморье и заонежье) // Живая старина. Спб., 1905. Вып. 3-4.
Ончуков Н. Е. Печорская старина // ИОРЯС. СПб., 1905, Т. 10. Кн. 2.
Ончуков Н. Е. Печорские стихи и песни. СПб., 1908.
Ончуков Н. Е. Северные сказки. СПб., 1909 (№№ 1 –54 сказки Печоры).
Описание документов и дел Святого Правительственного Синода. СПб., 1878.
«Оправдание истинности поливательного крещения», сочинение Феофана Прокоповича, изданное Правительствующим Синодом. (Напечатано с издания 1724 г.). М., 1913.
Очерк по истории Поморья // АЕВ. 1910. № 1.
Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: «Алетейя», 1998. 320 С.
Парамонова Т. Б. Бегство на Великие Пожни // Родники Пармы. Сыктывкар, 1993. Первый Всероссийский Собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909.
Парфенов И. Подвижницы веры // Родная старина. 1928. № 3. С. 58-59.
Первый Всероссийский Собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909.
Перфецкий Е. Бытовые языческие черты в свадебных обрядах русского населения Архангельской губернии // ИАОИРС. №3. 1912.
Песенный фольклор Печоры. Опыт научного описания /Сост. Т. С. Канева, Н.

Н. Николаева, О. Г. Шабанова. Сыктывкар, 2000.
Песни Печоры / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский… М.; Л., 1963.
Петрова Е.В. Целевая программа «Изучение, сохранение и развитие культуры семейских на 2001 -2006 гг.» //Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. С. 436-440.
Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забакайлья. Автореферат дисс-ции по социологии. Улан-Удэ, 2004.
Петров В.П., Петрова Е.В. История и культура семейских Забайкалья. Ч. 1-2. Улла-Удэ, 2005.
Печорский старообрядческий писатель С.А. Носов. Видения, письма, записки / Сост. М.В. Мелехов. М., 2005.
Питирим, еп. Нижегородский. Пращица против вопросов раскольнических. СПб., 1721.
Пичугин Л.Ф. О единоверии в русской церкви. М., 2009.
Плаксина Н.Е. Памятники старообрядческой иконописи Усть-Цильмы в музейных собраниях Республики Коми // Вторые Мяндинские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции в 2х томах. Т.1. Сыктывкар, 2011, с. 308-315.
Плаксина Н.Е. Выговская традиция в старобрядческой иконе нижней Печоры (по материалам полевых исследований 2012 г.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2014. С. 363.
Плаксина Н.Е. Иконостас моленной Великопоженского скита: история, реконструкция, происхождение // Рябининские чтения. Материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2015. С. 221-224.
Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми: обряды и причитания. Сыктывкар, 1968.
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 / Отв. ред. И.В. Поздеева. М., 1998. С. 12-20.
Поздеева И.В. Книга – личность – община – инструменты воспроизводства традициооной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин

Верхокамья) //Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. с. 7-30.
Поздеева И.В. Возможности и задачи комплексного изучения традиционной культуры старообрядчества на современном этапе // Материалы Международной конференции «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001.
Поздеева И.В. Традиции и новации в истории, культуре и жизни русского старообрядчества // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2007. С. 13-20.
Покровский Н. Н. Предисловие // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск /Отв. ред. Н. Н. Покровский, Р. Морис. 1992. С. 3-4.
Поливанова К. Христианство и женщина // Родная старина. 1928. № 3.
Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. Одесса; Измаил; Москва, 2010.
Прозоров И.А. История старообрядчества. М., 2002.
Пругавин А.С. Раскол и сектанство в русской народной жизни. М., 1905.
Пулькин М. В. Обряд самосожжения у старообрядцев Карелии в XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность / Отв. ред. В. И. Осипов. М., 1998.
Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев в XVIII веке по материалам европейского Севера России // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003.
Пушкарёва Н.Л. Женщина в русской семье (X – XX века) // Русские (серия «Народы и культуры»). М.: Наука, 1997.
Пучков П.И. Интегрирующая и дезинтегрирующая роль религии в этническом процессе // Расы и народы. М.: Наука, 1991. Вып. 21. С. 22-29
Рассказы из истории старообрядчества по раскольничьим рукописям, переданные С.В.Максимовым. СПб., 1861.
Робсон Р. Культура поморских старообрядцев в Пенсильвании // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 27-33
Рожкин Е.Н., Габов П.В. Историко-культурное общество «Русь Печорская» на этнокультурной карте Республики Коми //Традиционная культура Усть-Цильмы. Усть-Цильма, 2005. С. 9-13.
Розов А.Н. Традиционные лирические песни на Печоре // Устные и

письменные традиции в духовной культуре народа: Тезисы докладов. Сыктывкар. 1990. Ч.1.
Ружинская И.Н. Старообрядческие наставники Олонецкого уезда в царствование императора Николая I // http:|//www/olonec.ru
Русская народно-бытовая лирика: причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. М.; Л., 1962.
Русские в Бурятии / Отв. ред. В.И. Затеев. Улан-Удэ, 2002.
Русский календарно-обрядовый фольклор. Песни. Заговоры /Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Т.Г. Леонова. Новосибирск, 1997.
Савельев Л. Записки по русской философии // Москва. 1993.
Самоделова Е. А. Дружка и его помощник // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М.: Лабиринт, 2001. С. 28-47.
Сапожников Д.И. Самосожжение в русском расколе. М., 1891.
Семенов В. А. Обряды жизненного цикла в традиционной духовной культуре русских Нижней Печоры (в контексте мифопоэтических представлений) //Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера / Отв. ред. Г. М. Прохоров. Сыктывкар, 1989. С.114-120.
Семибратов В.К. Староверы федосеевцы Вятского края. М., 2006.
Серебрякова Ю.В. Из бумаг святителя Филарета (Дроздова) периода первого секретного комитета по делам о расколе (1820-1823) // http://pstgu.ru/download.
Сидоров М. К. Австрийцы в Печорском крае // ИРГО. Т. 9. Отд. 2. СПб.,1873. № 1. С. 39 – 40.
Скрынник-Неклюдова Т. Н. Поэтика северной «Горки» // ДИ СССР. 1984. № 4. С.19 –23.
Словарь русских иконописцев // http://bestobshenie.su/icon/a/index.shtml
Смирнов П. С. История русского раскола старообрядцев. Рязань. 1893.
Смирнов П. С. Литература русского истории и обличения старообрядческого раскола в XIX в. // ХЧ, 1901.
Смирнов П. С. Споры в расколе по вопросу о приеме приходящих в раскол в первой половине XVIII века // ХЧ. СПб., 1908.
Смирнов П. С. Переписка раскольничьих деятелей начала XVIII века. // ХЧ. СПб. 1909; 5. Споры в расколе во втрой четверти XVIII века // ХЧ. СПб., 1911.
Смирнов С.И. «Бабы богомерзкие» // «А се грехи злые, смертные…». Русская

семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX – начала XX века. Кн. 2. М., 2004.
Смирнов П. С. История русского раскола старообрядцев. Рязань. 1893.
Собрание постановлений министерства внутренних дел по части раскола. СПб., 1875.
Соколовский С.В. Перспективы развития концепции этнонациональной политики в Российской Федерации. М., 2004.
Соловьев В. С. Религиозные основы жизни. М., 1885.
Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. 5. М. , 1991.
Соловьева Е.К. Особенности проведения и исполнения действа «Пижемской горки» // Традиционная культура Усть-Цильмы. Материалы республиканской научно-практической конференции. Усть-Цильма, 2005. С. 48-52.
Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Жилина Т.И., Соколов М.А., Сорвачева В.А. Сыктывкар,1961.
Соснина Н.Н. Масленица // Русский праздник: праздники и обряды народного земледельческого календаря /Науч. ред. И.И. Шангина. СПб., 2001.325-333.
Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001.
Тарановская Н.В. Мастера народной росписи по дереву на Печоре. Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975.
Тематический словарь пословиц, поговорок, присловий Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова. Сыктывкар, 2014. 168 с.
Теребихин М. Н. Строительная обрядность мордвы // Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 1985. С. 147 – 153.
Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
Тихомирова Т.А. Традиционное отношение к чистоте в крестьянской среде // ЖС. 2001. № 3. С. 8-11.
Токарев С.А. Исторические формы бытовых взаимоотношений полов //
Доклады VII Международного социологического конгресса. Варна. 1970. М. 1970.
Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М.: ИНДРИК, 2003. С. 499-505.
Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих

поселений в странах Европы, Азии и Америки Новосибирск, 1992.
Толстая С.М. Лавка // Славянские древности: этнолингвистический словарь / Ред. Н.И. Толстой. М., 2004. Т. 3. С. 72.
Топорков А.Л. Печь // Славянские древности / Ред. Н.И. Толстой. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 39-42; *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. СПб. «Наука»: 1983. С. 160-168.
Травин Д. Игра в «бачу» на Печоре // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
Традиционная культура Усть-Цильмы: лирические песни / Сост. Т.С. Канева (отв.), А.Н. Власов, А.Н. Захаров, Ю.И. Марченко, З.Н. Мехренгина, Е.А. Шевченко. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008.
Тульцева Л.А. Рязанский месяцеслов: Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань. Рязанский этнографический вестник. 2001.
Тульцева Л.А. «У Бога Света всего доспето»: сакрально-световое пространство русских святок и новые поколения рода-племени // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему /Отв. ред. О.В. Кириченко. М., 2011. С. 259-344.
Тульцева Л.А. Инициально-посвятительный смысл качелей и качельного заговенья в русской обрядности // Феномен социализации в этнической культуре. Материалы Одиннадцатых Санк-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2012.
Уляшев О.И. Сквернословие как способ психофизической регуляции в экстремальной ситуации // Народная медицина в системе культурной адаптации населения Европейского Севера: Итоги и перспективы междисциплинарных исследований. Сыктывкар, 2008. 103-114.
Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
Федорова Э. В. Архаическая лексика в печорских пословицах и поговорках // Севернорусссские говоры. Вып. 1. / Отв. ред. Н.А. Мещерский. Л. 1970.
Филиппов В.Р. «Советская теория этноса». Историографический очерк. М., 2010.
Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862.
Фишман О. М. «Отче» и колдуны: образы жизни карельской

старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994.
Фишман О. М.: О таинстве крещения у тихвинских карел-старообрядцев // «Рябининские чтения, 95»: Международная конференция по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 1997.
Фишман О.М., Цыпкин Д. О. Тихвинские карелы. Опыт изучения самосознания локальной этноконфессиональной группы // Историческая этнография Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 73 – 84.
Фишман О.М. Лидер в крестьянской старообрядческой общине. История и современность // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре / Отв. ред. С. П. Бушкевич. М. 2001. С. 115 – 120
Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. 408 с.
Фольклор Усть-Цильмы: пословицы, поговорки, присловья /Сост. Т.И. Дронова. Сыктывкар, 2008.
Фольклорный архив Сыктывкарского университета: опыт научного описания. Вып. 1. Песенный фольклор Печоры. Опыт научного описания / Сост. Т. С. Канева, Н. Н. Николаева, О. Г. Шабанова. Сыктывкар, 2000.
Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.
Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В. Род и семья у старообрядцев-поморцев Новосибирской области (конец XIX-начало XX вв.). Новосибирск, 2002.
Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобъя (конец XIX – начало XX вв.). Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 1997.
Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995.
Холодная В.Г. Отцовское наказание в воспитании мальчика-подростка у восточных славян в конце XIX – начале XX вв. // Мужской сборник. Мужское в традиционном и современном обществе. Вып. 2. М.: Лабиринт, 2004. С. 170-177.
Хомич, Л. В. Ненцы. Л., 1966.
Хороводные и игровые песни Сибири / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельниковым. Новосибирск, 1985.

Хрушкая Л.Н. Из истории миссионерской и промысловой деятельности выговцев в архангельской губерни // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2014. Т. 1.

Чагин Г. Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века. Пермь, 1993.

Чагин Г.Н. Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX-XX вв. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 2. К 25-летию Уральской археографической экспедиции. Екатеринбург, 1998.

Чистов К.В. Русская народная утопия. СПб., 2003.

Чувьюров А. А. Традиции и новации семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998. С.22-45.

Чувьюров А. А. Билингвизм и религиозная терминология коми старообрядцев-беспоповцев Верхней и Средней Печоры // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы V научно-практической конференции. М., 2000. С. 388-399.

Чувьюров А. А. Печора-матушка, прости, помилуй меня грешного…// Ж - л АРТ. 2000. № 4. С.128-137.

Чувьюров А. А. Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной самоидентификации» (Кандидатская диссертация на соискание степени кандидата исторических наук);

Чувьюров А.А. Роль старообрядческих наставников в производстве, эволюции и передаче религиозного опыта в среде коми старообрядческого движения // http://kizhi.karelia.ru/

Чувьюров А. А. Обряд крещения коми старообрядцев-беспоповцев Средней Печоры // Сакральное в культуре. Материалы III международных религиеведческих чтений. СПб., 1995.

Чупров В. И., Сметанин А. Ф., Попов А. А. Усть-Цильма край печорский. Сыктывкар, 1991.

*Шабаев Ю.П., Чарина А.М.*Финно-угорский национализм и гражданская консолидация в России: этнополитический анализ. СПб.: СПбГУСЭ, 2010.

Шабунин Н. А. Записки для чтения: Люди и жизнь в Запечорском крае. 1886.

Шангина И.И. Русские традиционные праздники. СПб., 1997.

Шаповалова Г.Г. Культ дерева в русском свадебном обряде и свадебной

лирике // Фольклор и этнография. У этнографических истоков и фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б.Н. Путилова. Л.: наука, 1984. С. 179-186.

Шаповалова Г.Г., Лаврентьева Л.С. Жили-были: Русская обрядовая поэзия. СПб., 1998.

Шарапов В. Э. Резные иконы // Атлас Республики Коми. М., 2000.

Шарапов В. Э. Таинство Крещения в традиции коми христиан // Атлас Республики Коми. М., 2001.

Шашков А. Т. Самосожжения как форма социального протеста крестьян-старообрядцев Урала и Сибири в конце XVII – начале XVIII в. // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в станах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992.

Шахов М.О. Философские аспекты староверия. М., 1998.

Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение. Религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2001.

Шевченко Е.А. Свадебный обряд Лузского района Кировской области (функциональные аспекты поэтических жанров). Сыктывкар, 2010.

Шелепеева О.Н. Пижемская роспись: проблемы обучения // Вторые Мяндинские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Сыктывкар, 2011. С. 326-334.

Шеффел Д. Старая вера и русский церковный обряд // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 22-27

Шмелёва М.Н. Семейно-брачные отношения в 1917 - 1990-х годах. Городская семья // Русские (серия «Народы и культуры»). М.: Наука, 1997.

Шренк А. Путешествие к Северо-Востоку Европейской России через тундры самоедов к северным Уральским горам в 1837 г. СПб., 1855.

Щапов А. П. Русский раскол старообрядчества. Казань, 1859.

*Щапов А. П.*Земство и раскол. Вып.1. СПб., 1862.

Цеханская К.В. Иконы в народной жизни // Православная жизнь русских крестьян XIX – XX веков. Итоги этнографических исследований. М.: Наука, 2001.

Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. Л., 1983. С. 77-91.

Эванс-Притчард Э.Э. История антропологической мысли. М.: Восточная литература, 2003
Эйзенштадт Ш. Структура отношений центра и периферии в имперских и имперско-феодальных режимах //http://mydocx.ru/
Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. Т. 1-2. М., 2002.
Юхименко Е.М. Поморское староверие в Москве и храм Токмаковом переулке. М., 2008.

Barry, David M. The Relationship between religion and the ethnicity: A Review of Literature//Popular Perception of the Relationship Between Religions and the Ethnic Identities. A Comporative Study of Ethnicity in Contemporary Russia and Beyond. Kalamazoo: Western Michigan University,2012.
Ethnicity / Ed. by John Hutchinson & Antony D. Smith. Oxford – New-York: Oxford University Pres, 1992
Morris R.A. Old Russian Ways: A Comparison of Three Russian Groups in Oregon. N.Y., 1990.
Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minority / Ed. by Eric Kaufmann. London: Routledge, 2004
«Silent as Waters We Live». Old Believers in Russia and Abroad. Cultural Encounter with Finno-Ugrians/J. Pentikainened. Helsinki, 1999. (Studia Fennica. Folkloristica).
Scheffel D. In the Shadow of Antichrist: The Old Believers of Alberta. Peterborough, 1991.
Scheffel D. In the Shadow of Antichrist: The Old Believers of Alberta. Peterborough, 1991
Pentikainen J. What is Old Belief? Who are the Starovery? //«Silent as Waters We Live». Old Believers in Russia and Abroad. Cultural Encounter with Finno-Ugrians/J. Pentikainened. Helsinki, 1999. (Studia Fennica. Folkloristica).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

АГВ	Архангельские губернские ведомости
АЕВ	Архангельские епархиальные ведомости
ВЕ	Вестник Европы
ГААО	Государственный архив Архангельской области
ДПЦ	Древлеправославная церковь
ЖС	Живая старина
ЗАГС	Запись актов гражданского состояния
ИАОИРС	Известия Архангельского общества изучения Русского Севера
ИРГО	Известия императорского Русского географического общества
ИОРЯС	Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук
ИРЛИ	Институт русской литературы (Пушкинский дом)
ИЯЛИ	Институт языка литературы истории
КНЦ	Коми научный центр
КФАН	Коми филиал Академии наук
МАЭ	Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
НА КНЦ УРО РАН	Научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской Академии наук
НАРК	Научный архив Республики Коми
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГИА	Российский государственный исторический архив
РЭМ	Российский Этнографический музей
РО ИРЛИ	Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом)
СРГНП	Словарь русских говоров низовой Печоры : В 2-х т. / Под ред. Л.А. Ивашко. Спб., 2003.Т.1; Спб., 2005. Т. 2.
СЭ	Советская этнография

ТОДРЛ	Труды отдела древнерусской литературы
ЭО	Этнографическое обозрение
вар.	вариант
г.р.	год рождения
м.р.	место рождения
м.ж.	место жительства
<…>	пропуск незначительных фрагментов
ПМА	полевые материалы автора