



ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК НА СОЦИАЛЬНУЮ СТРУКТУРУ ЕНИСЕЙСКИХ СТАРОВЕРОВ

Данила Сергеевич Рыговский

Европейский университет в Санкт-Петербурге
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия
drygovsky@eu.spb.ru

Аннотация: Статья посвящена проблеме конструирования сообщества старообрядцев часовенного согласия, проживающих в Туве и на юге Красноярского края (бассейн реки Енисей), вокруг ряда религиозных практик. Автор рассматривает последние через метафору «сборки»: старообрядческие группы производятся практикой, что обусловлено особым отношением старообрядцев к православной христианской обрядности. Этот подход позволяет продемонстрировать, какие сложности может испытывать религиозная практика при мельчайших трансформациях контекста своего бытования. В частности, в статье рассматриваются такие важнейшие для енисейских часовенных вопросы, как получение пенсии и освящение купленных в магазине продуктов «малой водой». На юге Красноярского края, где старообрядцы живут в непосредственной близости от городов, существующие инфраструктура и экономика не позволяют им в полной мере вести автономное хозяйство, как это происходит в Туве. Поэтому первые достаточно лояльно относятся к «пенсионерам» и активно используют (после освящения) еду из магазина. Вторые — ровно наоборот. Различия в практиках, хоть и возникли по причинам, не зависящим от воли самих старообрядцев, приводят к постоянным спорам и взаимному неприятию двух территориальных групп, как если бы они могли выбирать, по какому пути будет развиваться регион их проживания. Приводимые в работе примеры показывают, что экономические условия жизни существенно влияют на процесс «сборки» религиозных практик, от чего, в свою очередь, зависит, какие вокруг этих практик выстраиваются социальные группы.

Ключевые слова: староверы, часовенное согласие, религиозные практики, трансфер ритуала, технология сборки сообщества.

Благодарности: Статья подготовлена при поддержке грантов РФФИ № 17-39-50029 «Картографирование религиозных практик старообрядцев Тувы и сопредельных территорий» и № 18-09-00723 «“Енисейский меридиан” старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таежных скитов и деревень».

Для ссылок: Рыговский Д. Влияние религиозных практик на социальную структуру енисейских староверов // Антропологический форум. 2019. № 41. С. 11–35.

doi: 10.31250/1815-8870-2019-15-41-11-35

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/041/rygovskiy.pdf>

THE INFLUENCE OF RELIGIOUS PRACTICES ON THE SOCIAL STRUCTURE OF YENISEI OLD BELIEVERS

Danila Rygovskiy

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
drygovsky@eu.spb.ru

Abstract: This paper examines religious practices and their connection to the social structure of Old Believers who live in the Republic of Tuva and the South of the Krasnoyarsk region (the Yenisei river-basin area). The author considers religious practices through the metaphor of “assemblage”, that is, a practice that produces the Old Believers’ communities as it is preconditioned by the specific attitude of Old Believers to Orthodox ritualism. This approach demonstrates that minute changes of the context result in a transformation of religious practices and, in turn, the social structure of the group. In particular, the paper discusses issues that are especially important to Yenisei Old Believers, such as the refusal to receive pension payments and blessing groceries with so-called “minor water”. Due to a close proximity to local towns and developed infrastructure, Southern Krasnoyarsk communities of Old Believers cannot maintain a fully sustainable and autonomous housekeeping; the opposite is true in Tuva. Thus, the former stay loyal to members of the community who receive pensions. They also actively practice the blessing of groceries, contrary to the Tuvan communities. Though they appeared in circumstances set beyond the control of Old Believers, variations in practices has led to ongoing debates and a reciprocal alienation of both territorial groups. The given examples show that the impact of the local economy “produces” religious practices, which — in turn — reassemble the social groups around them.

Keywords: Starovery, Chasovnyye Old Believers, religious practices, transfer of ritual, technology of producing the community.

Acknowledgements: This research was supported by the RFBR, projects No. 17-39-50029 “Mapping Religious Practices of Old Believers in Tuva and Bordering Regions”, and No. 18-09-00723 “‘The Yenisei Meridian’ of the Old Believers: The Preservation and Development of Traditions in the Taiga Monasteries and Villages”.

To cite: Rygovskiy D., ‘Vliyaniye religioznykh praktik na sotsialnyuyu strukturu eniseyskikh staroverov’ [The Influence of Religious Practices on the Social Structure of Yenisei Old Believers], *Antropologicheskij forum*, 2019, no. 41, pp. 11–35.

doi: 10.31250/1815-8870-2019-15-41-11-35

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/041/rygovskiy.pdf>

Данила Рыговский

Влияние религиозных практик на социальную структуру енисейских староверов

Статья посвящена проблеме конструирования сообщества старообрядцев часовенного согласия, проживающих в Туве и на юге Красноярского края (бассейн реки Енисей), вокруг ряда религиозных практик. Автор рассматривает последние через метафору «сборки»: старообрядческие группы производятся практикой, что обусловлено особым отношением старообрядцев к православной христианской обрядности. Этот подход позволяет продемонстрировать, какие сложности может испытывать религиозная практика при мельчайших трансформациях контекста своего бытования. В частности, в статье рассматриваются такие важнейшие для енисейских часовенных вопросы, как получение пенсии и освящение купленных в магазине продуктов «малой водой». На юге Красноярского края, где старообрядцы живут в непосредственной близости от городов, существующие инфраструктура и экономика не позволяют им в полной мере вести автономное хозяйство, как это происходит в Туве. Поэтому первые достаточно лояльно относятся к «пенсионерам» и активно используют (после освящения) еду из магазина. Вторые — ровно наоборот. Различия в практиках, хоть и возникли по причинам, не зависящим от воли самих старообрядцев, приводят к постоянным спорам и взаимному неприятию двух территориальных групп, как если бы они могли выбирать, по какому пути будет развиваться регион их проживания. Приводимые в работе примеры показывают, что экономические условия жизни существенно влияют на процесс «сборки» религиозных практик, от чего, в свою очередь, зависит, какие вокруг этих практик выстраиваются социальные группы.

Ключевые слова: староверы, часовенное согласие, религиозные практики, трансфер ритуала, технология сборки сообщества.

Введение

Енисейские старообрядцы лишь иногда называют себя принятым в академических кругах наименованием «часовенные». Чаще всего они говорят о себе «христиане», реже — «беспоповцы», «старообрядцы» или «староверы». Терминологическая путаница не должна смущать: если внимательно слушать рассказы христиан об их родственных, дружеских и конфессиональных связях, то сомнения в том, что они имеют в виду одну и ту же группу, отпадают. Своеобразная ментальная карта енисейских христиан включает два основных пункта¹. Это Нижний Енисей, или, как говорят сами староверы, «Север» (Красноярский край), и Верховья Енисея (Тува). Разделяют эти две локации Саяны, поэтому перемещения между ними обозначаются просто: «приехали из-за Саян» / «уехали за Саяны». На «Севере» сосредоточилось несколько крупных и достаточно крепких общин часовенных, особенно

Данила Сергеевич Рыговский
Европейский университет
в Санкт-Петербурге,
Санкт-Петербург, Россия
drygovsky@eu.spb.ru

¹ Территория, где проживают староверы часовенного согласия, гораздо шире и включает Урал, Алтай, Кемеровскую область, Хакасию, Иркутскую область, Дальний Восток, Бразилию, Аргентину, США и Канаду.

на юге Красноярского края и чуть ниже по течению, в районе Подкаменной Тунгуски. Здесь же расположены известные Дубчесские скиты. В Бурундате (Курагинский район Красноярского края) когда-то тоже был старообрядческий монастырь, но он исчез еще в советское время¹. Верховья — Кержацкий² край в Туве, в бассейне Малого Енисея (Каа-Хема по-тувински). В верховских селах в настоящее время за редким исключением живут только старообрядцы или их потомки. До недавнего времени здесь находились и свои скиты. Именно в них, в скриптории отца Палладия, экспедиция Н.Н. Покровского сделала ценнейшие археографические находки [Покровский 2005: 10–39]. Несколько лет назад немногочисленные матушки, по словам моих информантов, попросили увезти их на Дубчес, потому что в Туве не осталось «отцов», т.е. монахов-мужчин, которые могли бы принимать исповедь и совершать требы. Между столицей республики Кызылом и Верховьями — в районе Пий-Хема, Большого Енисея — также есть несколько населенных пунктов, основанных в начале XX в. переселявшимися в эти края староверами. Сейчас в них сохранились лишь совсем небольшие общины часовенных. Я проводил полевые исследования в поселениях енисейских часовенных в августе 2017 г., а также с января по апрель 2018 г. Эти материалы легли в основу статьи.

Часовенное согласие представляет собой интересный пример эволюции старообрядческих практик от поповских к беспоповским. Н.Н. Покровский видел за этим сдвигом социальный конфликт. Будучи изначально частью поповского течения в старообрядчестве, на протяжении XVIII–XIX вв. часовенное согласие принимало беспоповские практики, что было следствием противостояния «крестьянских общин Зауралья <...> радикально настроенных и против гражданской власти, и против господствующей Церкви с ее иереями» и «беглопоповских скитов, связанных с промышленной верхушкой и настроенных более умеренно» [Покровский, Зольникова 2002: 18]. Если говорить о современном часовенном согласии, в котором отсутствует столь же глубокое имущественное расслоение, данная модель работает хуже, поскольку не позволяет объяснить конфликт ничем иным, как деятельностью лидеров общин, преследующих собственные интересы (хотя бы в продвижении своих богословских идей). В соответствии с концепцией трансфера ритуала (*transfer of ritual*) изменения в обрядовой практике могут происходить вслед за мельчайшими трансформациями

¹ События романа Алексея Черкасова и Полины Москвиной «Черный тополь» разворачиваются именно в этих местах.

² Кержаки — один из самых распространенных в Сибири экзоконфессионалов, которым называют староверов. Этимология слова, вероятно, связана с рекой Керженец в Нижегородской области.

контекста [Langer et al. 2006]. Поэтому исследователи часовенного согласия обратили внимание, в частности, на то, как его практики повлияли на способы жизнеобеспечения общин (см., например: [Любимова 2017]). Однако я хотел бы пойти дальше и показать, что религиозная практика сама по себе может определять структуру сообщества.

Под религиозными практиками я понимаю главным образом обряды (например, крещение, причастие, бракосочетание, отпевание и пр.), а также так называемые микропрактики, связанные скорее с вопросами соблюдения индивидуальной ритуальной чистоты. К последним, помимо известного разделения посуды для старообрядцев и мирских, относится отказ от пенсии и других выплат со стороны государства, а также от некоторых документов, вроде ИНН, СНИЛС и т.п. К этой же категории должны быть отнесены освящение продуктов и употребление крещенской (богоявленной) и спасовой воды¹. Замечу, что обряды часовенного согласия недостаточно полно описаны в научной литературе с социально-антропологической точки зрения. Так, наиболее ранние авторы, Н.А. Путилов [Путилов 1885: 11–12], А.В. Адрианов [Адрианов 1904: 32–33], Ф.Я. Кон [Кон 1914: 47–55] и др.², упоминают часовенных старообрядцев в связи с заселением края, но об их религиозных практиках если и пишут, то довольно скупо. В советское время появляются работы, цель которых состояла скорее в идеологическом разоблачении старообрядческого «мракобесия» (см.: [Маслов 1933; Емельянов 1984]), хотя некоторую этнографическую информацию они также содержат. Ситуация меняется после археографических экспедиций в Туву и другие районы Южной Сибири. Работы Н.Н. Покровского и Н.Д. Зольниковой [Покровский 1974; 1998; 2000; Покровский, Зольникова 2002 и др.], а также опубликованные ими источники [Духовная литература 1999; 2011] проливают свет на особенности религиозных практик у старообрядцев-часовенных. Я также отмечу одну из статей Покровского, где он проследил, какие изменения в требоисправлении принимались на соборах этого согласия [Покровский 2000]³. Несколько лет назад был издан сборник по истории и фольклору часовенных Тувы [Татаринцева, Стороженко 2015]. Наиболее подробное этнографическое описание религиозных практик часовенных мне встретилось только в двух работах: А.Б. Островского [Островский 2011: 211–228] и С.А. Белобородова в соавторстве с Ю.В. Боровик [Белобородов, Боровик 2017: 218–231]. Их данные были собраны на Урале, но в целом

¹ Об этих практиках будет сказано ниже.

² Более подробная история вопроса представлена в работе: [Стороженко 2015].

³ Эта статья также переиздана в: [Покровский, Зольникова 2002: 59–104].

очень схожи с сибирскими. Описания практик, приведенные в перечисленных выше работах, содержат важные этнографические детали, а также учитывают особенности старообрядческого богословия, но они не раскрывают зависимости обрядов от жизненного уклада и их влияния на структуру сообщества.

Сборка сообщества в христианском обряде

Когда я беседовал со старообрядцами об их практиках, то не мог не обратить внимания, что наши разговоры часто вращались вокруг будто бы незначительных мелочей. Порой казалось даже, что суть религиозных убеждений сводится к дотошному соблюдению всех деталей обряда. Например, если мы говорили о других старообрядческих согласиях, то, независимо от того, знали ли мои собеседники, кто такие белокриницкие, поморцы, странники или кто-либо еще, наш разговор строился примерно по одной схеме — мы начинали обсуждать религиозные практики и атрибуты этих согласий. Так, часовенные говорили мне, что с поморцами у них «моление одно», но те, по их мнению, не верят в Святого Духа, поскольку у них на иконах не изображается голубь. Кроме того, крестят они неправильно, «без поворотов»¹. Все это можно было бы объяснить так называемым «обрядоверием», как это описывалось в научно-публицистической литературе XIX — начала XX в. К примеру, протоиерей П.С. Смирнов в работе по истории старообрядчества, перечисляя характеристики этого движения, отметил в том числе следующее: «Раскол есть буквенно-обрядоверное направление в религиозной жизни, исчерпываемое учением об известном роде церковнобогослужебных книгах и определенной совокупности обрядов» [Смирнов 1895: 1]. Не случайно само прозвище «старообрядцы» иногда расценивают как намек на слепое следование обрядам, мракобесие и замшелость древлеправославных христиан. Такой характеристике старообрядчества может противостоять только ее полная дискурсивная противоположность: превознесение заслуг старообрядцев как хранителей «древлего благочестия» и «настоящей русской старины». Но возможен и иной вариант трактовки старообрядческой дотошности в следовании обрядовой стороне веры. С их точки зрения религиозные практики напрямую отражают догматы православия, а потому не могут меняться. Более того, некоторые бытовые практики и вещи, на первый взгляд не имеющие никакого отношения к религии, приобретают символически значимую для исповедания православия окраску. Поэтому отказ от пенсии для часовенных такая же религиозная практика, как, скажем, крещение.

¹ Что это означает, я объясню ниже.

Религиозные практики, по крайней мере в исследованиях старообрядчества, чаще всего рассматриваются как результат продолжительных дискуссий внутри отдельных согласий или в межгрупповой полемике. Однако дело не столько в том, что старообрядцы пытались «привести» практику в соответствие с православными догматами. Контекст, в котором эта практика должна была существовать после раскола, отличался от прежних времен. Отсутствие священства, таинств и большинства атрибутов для богослужбной деятельности не могло не повлиять на ее трансформацию. Однако с точки зрения старообрядцев практика не менялась. Им нужно было лишь «найти» подходящие модели в священных текстах, т.е. они учитывали и объективные, по их мнению, препятствия для исполнения обрядов¹ в надлежащем, предписанном православной традицией порядке, а значит, извиняющие его неполное соответствие дораскольной практике. Полемика обнаруживает разные точки зрения на то, как именно связаны текст и текущий контекст, тогда как практика не «разрабатывалась», а представлялась как бы в готовом виде, обнаруживая свою «агентность», т.е. способность создавать вокруг себя конфессиональные сообщества. В настоящей статье на примере енисейских часовенных я хотел бы показать, как именно взаимосвязаны религиозные практики, контекст их бытования и социальная структура сообщества. Во время полевых исследований в старообрядческих общинах я обратил внимание на то обстоятельство, что структура сообщества может быть не видна в повседневности, но очень ярко проявляет себя в религиозных практиках (в данном случае не имеет значения, наблюдается ли обряд непосредственно или же мы имеем дело с его устным описанием). Практика производит не только само сообщество, но и его внутреннюю структуру, обосновывая механизмы включения / исключения, социальную дистанцию и характер внутренних взаимоотношений, она собирает конфессиональное сообщество и способствует идентификации его границ (сообществом могут считаться все, кто придерживается определенных практик и в настоящий момент включен в исполнение обряда). Производственная метафора используется здесь не случайно, потому что в некотором смысле религиозная практика представляет собой технологию сборки сообщества.

Религиозные практики, о которых я говорил выше, помимо всего прочего, решают принципиальную задачу включения индивида в конфессиональную группу / исключения из нее. К примеру, прежде чем отпеть умершего человека, группа, к которой он принадлежал, должна выяснить, как именно он

¹ В этой работе термины «обряд», «ритуал» и «религиозная практика» выступают синонимами.

умер и нет ли препятствий для отпевания. Аналогичные вопросы решаются перед заключением брака. И в том и в другом случае важно, как человек был крещен. Поэтому именно практика определяет структуру сообщества. Сравнивая обряд с технологией, я имею в виду принципы организации процесса, напоминающие скорее приготовление пищи или сборку машины, чем работу механизма. Религиозная практика регламентирована определенными правилами, требует специалистов разного уровня, выстроенной сети социальных контактов и определенных материальных объектов. Сборка является здесь ключевым понятием. Для того чтобы обряд состоялся, в равной степени важно, чтобы община собралась в молитвенном доме и чтобы была подобрана вся необходимая атрибутика. Кроме того, метафора технологии довольно удачно вписывается в концепцию трансфера, поскольку, как отмечают исследователи технологий, последние могут испытывать сложности при переносе из одного контекста в другой даже по самым незначительным поводам: котлы не топят, потому что им не подходит местная древесина, жучок уничтожает опилки, на которых работает кухонная плита, а штепселя осветительных приборов не соответствуют размеру розеток у потребителей на другом континенте [де Лаэт, Мол 2017: 174–175].

Если ритуал исполнен ненадлежащим образом, скажем, при крещении были допущены какие-то ошибки, то он признается несостоявшимся, из-за чего человек не может быть включен в сообщество. Ответственность за неправильное требоисправление ложится на того, кто проводил обряд (чаще всего на наставника).

А с тюменских хрестиян, со всей страны — снятие трехлетней епитимии по случаю соединения: ошибочно принятия настоятелем деревни Щелконоговой Даниилом Ивановым Кабыкиным в его молитвенном доме единоверческого священника, и за то вся тюменская страна за своего такого ревностного учителя и настоятеля принела трехлетнюю епитимию за таково проступку, дабы загладить то позорное обстоятельство покаянием пред всем христианским обществом [Духовная литература 1999: 338].

Правильность сборки контролируется инструкциями. Старообрядческие Потребники берут на себя эту функцию. Чтобы это проиллюстрировать, я приведу фрагменты, описывающие последовательность действий во время крещения, из Потребника, текст которого нам позволили частично скопировать в одном из сел верховий Енисея:

Устав святого крещения роду человеческому. Бываемое от протестца, занужду несущу священник. Принесене ж воде быти от источника, и влияне в купель, и свещам возженным четырем,

и поставленным окрест ея <...> Посем обратить крещаемого к западу лицом, долу руке ему держащу и вопрошает крещаемого, имярек, отрицаешился сатаны <...> Также прием кадьлицу, покадив прилучившия ту образы и покадив окрест купели крестобразно. И посем знаменает свещами воду, трижды, и погружает их. Также возлагает наруки свои рукавы, сиречь образует платом. Также крещает приходящаго, глаголя, крещается раб божии, имярек, во имя отца: и погружает его к востоку лицом единою, и возводит глаголя, аминь. Также, паки второе погружает его и глаголет, и сына, аминь. И паки третье погружает его, глаголя, и святаго духа, и ныне и присно и вовеки веком, аминь. И на коеждо речение низводя того в купели погружением в воду, и возводя держа к себе лицом. И аще убо младенец крещаемый, и погружает его в купели, поддерживая уста ему рукою искусне, от залития воды, занеже младенцу слабу сущю.

Технологичность крещения прослеживается и в перечисляемых атрибутах, и в регламентированной последовательности действий, и в умении увидеть в тексте практику. Например, там сказано, что крещаемого погружают «к востоку лицом», а поднимают «держа к себе лицом». Однако часовенные считают, что креститель также должен стоять лицом на восток, потому что в противном случае он обратится спиной к иконам. Поэтому креститель, вынимая ребенка из воды, быстро поворачивает его лицом к себе, а потом обратно к иконам, чтобы погрузить еще раз. При этом поворачивать нужно только направо, поскольку «если налево повернулся, то к бесу» [ПМА, Тува, 20 января 2018 г.]¹. Как и любая инструкция по сборке, текст Потребника требует понимания, как описание практики переводится в конкретное действие, а также особых техник, вроде поворотов младенцев.

Мельчайшие элементы обряда становятся предметом рефлексии со стороны сообщества. Поводом для этого становится обрядовая близость с какой-либо другой старообрядческой традицией. В Сибири соседями часовенных часто оказывались поморцы, что не могло не повлечь дискурсивное отрицание «чуждых» элементов религиозных практик.

Чин от ереси приходящих, у некоторых наставников во отрицаниях обретошася следующие слова: «Проклинаю развратно творящих святое крещение, аще и во имя Отца и с приглашением святых Троицы», и то проклинают. Но собор, в Теренкуле бывый, постановил эти слова оставить, понеже они зашедшия по небрежению от поморцев [Духовная литература 1999: 356].

¹ Здесь и далее при цитировании полевых материалов автора (ПМА) указываются регион исследования и дата беседы.

Один из моих собеседников-часовенных также объяснял, какую «ошибку» совершают при крещении поморцы — вместо того чтобы стоять лицом к иконам, они поворачиваются к ним спиной¹. Такой оборотный телесный символизм, по мнению часовенных, уничтожает всю благодать таинства. Всех, кто крестит, обращаясь спиной к иконам, они называют «западниками». Иными словами, даже мельчайшие несоответствия в исполнении обряда могут приводить к конфессиональным спорам и социальным разрывам. И напротив, сообщества с одинаковыми практиками объединяются или должны объединиться друг с другом. Тувинский инок часовенного согласия Евагрий², чей рассказ был записан и опубликован Н.С. Мурашовой, к примеру, удивлялся: «Не пойму, почему титоване³ не объединятся с поморцами. И те, и те крестят без поворотов, лицом на запад» [Мурашова 2003: 215].

Инфраструктура и социально-экономическое обеспечение религиозных практик

Успешное функционирование любой технологии требует определенной инфраструктуры (обеспечивающей возможность, например, легко заменить сломанные детали на новые). Технология также должна быть обеспечена определенными социальными связями и экономическими отношениями. То же самое можно сказать и об обрядах. Дискуссия о религиозных практиках отражена в соборных⁴ постановлениях часовенного согласия, которые были рассмотрены Н.Н. Покровским [Покровский 2000: 129–137], отметившим, что из-за беспоповского положения этому согласию «приходилось пересматривать многое в литургике и порядке требоисправления, исключая, модифицируя, заменяя все те действия и молитвы, кои имел право совершать только священник» [Там же: 130]. Покровский, цитируя соборные постановления, отметил, что канон модифицировался, если какие-то требования оказывалось невозможно исполнить. Так, Бикинским собором 1926 г. оговаривалось дозволение крестить ребенка его отцу, матери или же бабке, если иных вариантов не оставалось [Духовная литература 1999: 379]. Более ранний Бийский собор (1902 г.) провоз-

¹ В действительности поморские техники крещения отличаются от того, как их представляют себе часовенные. Чаще всего поморские наставники стоят лицом на восток.

² На момент публикации материалов Н.С. Мурашовой Евагрий перешел в белокриницкое согласие.

³ То есть представители титовского согласия.

⁴ Термин «собор» может пониматься трояко. Во-первых, как молитвенный дом. Во-вторых, как собрание верных христиан, или же братия. В-третьих, как специальная встреча авторитетных в богословских вопросах лиц, которая призвана решить значимые для духовной жизни согласия вопросы. Соборные постановления — это письменный документ, отражающий решения такого собора.

глашал, что «крестить младенца мать и баба не могут» [Духовная литература 1999: 359]. Мне также приходилось слышать истории о том, что ребенка крестил не настоятель и не благословенный для этого человек, а родители младенца. Главное, чтобы крещаемый был погружен с головой три раза, с поворотами на правую сторону, и чтобы слова «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» произносились по отдельности с каждым погружением («Новорожденный при смерти — любой человек может погрузить с молитвами нужными, с поворотами» [ПМА, Тува, 20 января 2018 г.]). Обычно так поступают, если существует вероятность, что ребенок быстро умрет. Иногда — если настоятель живет очень далеко. Нечто похожее происходит и с заключением брака: для этого существует свой чин, но иногда его заменяют благословением родителей (такие браки по понятным причинам были особенно распространены в советское время). Если вернуться к метафоре обряда как технологии, то из приведенных выше рассуждений следует, что эта технология разрабатывалась как максимально гибкая, позволяющая заменять одни элементы на другие, если что-то оказывается недоступным. Однако каковы пределы этой гибкости? Мало прийти к какому-то определенному мнению и разработать сопутствующие чины. Перед каждой общиной с большей остротой стоит вопрос о соответствии уже этому канону, который требует наличия определенной инфраструктуры. Ниже я перечислю лишь наиболее значимые для этого условия.

Духовную жизнь древлеправославных общин составляют календарные богослужения и праздники, а также различные обряды: крещение, бракосочетание, причастие (великой водой) и исповедь. Без Потребников, равно как и без людей, умеющих их правильно использовать, не может быть и обрядов. Кстати, важно не только умение, но и биография человека — он должен быть крещен по правилам часовенного согласия, правильно сбрачен¹, состоять в братии и иметь благословение от настоятеля либо на совершение каких-то отдельных треб, либо же на всю наставническую деятельность. Если в округе такого человека не окажется, то община попадет в довольно двусмысленное положение. В домашнем молении старовер-часовенный довольствуется поморским календарем, где просто и подробно расписан порядок чтения и действий. Но для соборной службы нужны «настоящие» книги: старообрядцы пользуются «Оком

¹ Поскольку у часовенных из-за отсутствия священников нет и венчания как такового, сам обряд называется бракосочетанием или брачением (первый вариант связан с письменными текстами, второй исключительно устный). В статье я использую различные производные от этого слова, которые также употребляются староверами.

Церковным», Минеями и другой богослужебной литературой¹. К привлекаемым для богослужения книгам необходимо относиться с подозрением и использовать только проверенные издания (а лучше те самые старые книги, по которым молились раньше). Так же следует обращаться и с иконами. В собор нужно идти со своими свечами, но свечами без примесей, из чистого пчелиного воска. Значит, среди знакомых каждого верующего должны быть проверенные пасечники, лучше той же веры, которые бы поставляли правильное сырье (свечи довольно просто изготовить в домашних условиях). Зажигать свечи обычными спичками нельзя — нужно использовать «живой» печной огонь. Поэтому богослужение не может обойтись без дома с русской печкой, в которой бы сохранялся такой огонь². Христианам необходима соответствующая молитвенная одежда, мужская (рубаха и пояс или кафтан) и женская (сарафан, длинная юбка, платок и пр.), сшитая руками, пусть даже из фабричной ткани. А значит, эта доля женского труда особенно востребована в общинах. Ежедневная забота о посуде (чашки для соборных и для мирских нельзя перепутать и мыть в одной воде) также ложится на женские плечи. Эта фоновая микропрактика самым прямым образом относится к исповеданию веры и поддержанию традиции, кажется, незаметно даже для ее носителей. Необходимо, чтобы кто-то умел изготавливать лестовки из кожи или ткани черного цвета для постоянного пользования и «смертные» белого цвета. Нательные крестики, как и календари и маленькие домашние иконки, можно заказать в поморской лавке в Москве. Но лучше, чтобы это было собственное литье, поскольку «свой» мастер использует форму со всеми необходимыми начертаниями (у енисейский часовенных такая мастерская есть на «Севере», т.е. на Нижнем Енисее). Наконец, религиозная практика невозможна без самого сообщества верных христиан — не питающихся с миром, не получающих пенсии и следующих всем остальным заветам. Впрочем, мирские староверы тоже играют немалую роль в сообществе: экономическое благосостояние христианских семей часто зависит именно от них.

Из перечисленных выше примеров следует, что религиозные практики часовенных довольно серьезно зависят как от жизненного уклада общин, так и от инфраструктуры, в пределах которой возможно перемещение богослужебных предметов,

¹ На первом месте я привожу те книги, которые вспоминали мои собеседники в разговорах об организации богослужения. Безусловно, это не означает, что старообрядцы не пользуются другой православной литературой.

² В одной из общин для этого используют спички «без начертаний», т.е. без надписей и штрих-кода на коробке.

веществ, знаний и людей. Ритуал в каком-то смысле выходит за пределы собственно практик и вбирает в себя эту инфраструктуру. Поэтому для того, чтобы обряд состоялся в правильной форме, соответствующей и книжным предписаниям, и сложившимся представлениям, он должен быть «собран» из множества деталей.

Пенсионный вопрос

Енисейских часовенных разделяют не только географические границы, но и различия в религиозных понятиях и практиках. Каждая община имеет стандартную для часовенных структуру: она делится на тех, кто состоит в братии, и на мирских. Мирские могут быть крещены и сбрачены по-старообрядчески, но из-за нарушения каких-либо принятых в общине правил (например, если обедают вместе с нестарообрядцами на работе, курят или бреют бороду) им запрещено молиться вместе с теми, кто правила соблюдает. Точнее, они могут приходиться на службы в молитвенный дом, но не могут ни кланяться, ни креститься. Они также не имеют права есть из той же посуды, из которой питается братия. Но если в пределах одной общины внутренние границы более или менее ясны, то в отношениях между разными общинами ситуация чрезвычайно сложна: тот, кто состоит в братии в одном месте, в другом может считаться мирским. Все дело в разной трактовке религиозных правил, и для енисейских часовенных камнем преткновения стал вопрос о пенсии. Старообрядцы Малого Енисея по большей части считают, что получать ее — это грех. «Север» же более лоялен к пенсионерам. Там придерживаются убеждения, что пенсия была заработана человеком, а значит, ничего греховного в ее получении нет. На самом деле разделение Верховий и «Севера» довольно условное. В каждой общине пенсионный вопрос решается по-своему, и граница допустимого может в известных пределах варьироваться.

Итак, верховские часовенные твердо убеждены в том, что получение пенсии — серьезный грех. Поэтому они не молятся вместе с «пенсионерами». Христианин должен обеспечивать себя сам, а если он уже не может работать, то ему должны помогать его дети. Один из моих собеседников сообщил: «У моего отца было пять сынов. Все ему помогали. И сейчас старухам привозят дрова, колют их и делают все, что нужно. Если же она получает пенсию, то ей приходится покупать те же дрова за деньги» [ПМА, 13 августа 2017 г.]. Получается, что соблюдение строгого правила должно быть обеспечено социальной структурой, в которой дети содержат своих родителей. Однако из правила есть исключения. В одном из верховских сел позволяют

оставаться в братии и получать пенсию инвалидам под предлогом того, что они без нее не проживут. Другое село, Сизим, хоть и считается «своим», но пенсионеров не отвергает — они могут молиться наравне с остальными. Впрочем, сизимская община самая малочисленная среди верховских и на соборную молитву приходит лишь малая часть жителей этого села. В других же селах есть и свои «диссиденты», которые получают пенсию, несмотря на неодобрение со стороны прочей братии. Так, один из моих собеседников объяснил, что согласился на выплаты, после того как серьезно травмировался, в результате чего больше не мог работать и обеспечивать себя. Илья Кузьмич¹ считает, что правила, которое бы запрещало получать пенсию, не существует, а ссылки на устную традицию («понятие такое, что старцы раньше береглись»), выглядят неубедительными. По его мнению, в Верховьях принят запрет на пенсию, но разрешено получать различные пособия по рождению ребенка. Он считает это еще большим грехом, ссылаясь на некое письменное пророчество: «Последнее время придет — мать свое чадо продаст три раза: декретные, родовые и материнский капитал». Ирония с его точки зрения состоит еще и в том, что получать эти выплаты следует в Пенсионном фонде.

Илье Кузьмичу явно ближе позиция его одноверцев из Красноярского края. Те ссылаются на собственную устную традицию. Никита из Южного², например, рассказал историю об одном «старичке». Тот спрашивал настоятеля в Соколе³ по поводу пенсии. Настоятель поинтересоваться у старичка, есть ли у него какие-то другие доходы и хватает ли ему пенсии на жизнь. Тот ответил, что у него детей нет, жить он может только на пенсию и что ему ее хватает полностью. Тогда наставник дозволил ее получать. Никита завершил свой рассказ рассуждениями о том, что желательно «побережся» и отказаться от от пенсии тоже, и от других документов, но без СНИЛС невозможно иметь машину и дом, без карточки — получать зарплату и пр. Он также добавил, что их старики «завиняют» документы. Это означает, что иметь документы напрямую не запрещено, но нужно помнить, что это тем не менее является нарушением правил. Пенсионный вопрос трактуется примерно в том же ключе. По моим наблюдениям, красноярские старообрядцы отказываются от пенсии, если считают, что могут обойтись без нее.

¹ Имя изменено.

² Имя и название населенного пункта изменены.

³ Сокол — старообрядческое село в Горной Шории. Оно известно енисейским староверам, поскольку среди них живет много выходцев из тех мест.

Соб.: *Есть тут люди, которые от пенсии отказываются?*

Инф.: *Конечно есть! Как бы много здесь, в основном почти... У меня отец ушел на пенсию в шестьдесят, до восьмидесяти четырех прожил. Он ни одной пенсии не получал. Ни одной. Ни одного раза не получал. Я вот, конечно, получаю, потому что у меня на содержании внука <...> себе оставляю [немного], а остальное высылаю <...>*

Соб.: *Если власть от Бога, то пенсия тоже от Бога?*

Инф.: *Там трактуется так, что особенно раньше... Раньше же работали во все праздники, на производстве работали. Вот почему считали, что нельзя... нельзя эти деньги использовать, вот которые <...> вот даже когда в детстве были, во-первых, в праздник мы не работали. Ну даже если в праздник пошел грибы собирать, ты должен съесть в тот же день эти грибы. Даже ягоду эту. Конечно, не совсем так делали, за грибами, за ягодами ходили в это время. А работать даже в самое трудное время... даже в самое трудное время, если это не производство. Дома. Дома мы не работали даже в самое трудное время, в праздники, я имею в виду [ПМА, Красноярский край, 25 апреля 2018 г.].*

Отсылки этого моего информанта, Тимофея Григорьевича, к советскому режиму производства, который препятствовал соблюдению календарных запретов, являются не самым типичным обоснованием отказа от пенсии. В этом нарративе мотивы «золотого века» («дома мы не работали в праздники даже в самое трудное время») и его развенчание («раньше работали во все праздники на производстве») не удалены друг от друга во времени, как это обычно представлено в текстах подобного типа. Тем не менее рассказ Тимофея Григорьевича показывает, что такие поступки, как отказ от «нетрудовых» выплат, приветствуется в среде красноярских староверов: это пусть не всегда достижимый, но все же идеал праведного христианского пути. Отсутствие же строгого запрета позволяет оставаться в братии и тем старикам, жизнь которых сильно зависит от пенсии. Это также в гораздо большей степени соответствует весьма распространенной модели взаимоотношений старшего и младшего поколений в российских семьях, когда именно старики оказывают финансовую помощь детям и внукам, а не наоборот. В этом смысле нельзя точно сказать, кто из двух спорящих сторон больше живет «по слабине», а кто нет. Их религиозные практики в целом очень похожи. Но небольшие различия в способах сборки — в учете экономического контекста и расширении круга лиц, имеющих право состоять в братии, — приводят к противоречиям.

Как же на «Севере» относятся к строгому отказу от пенсии в Верховьях? Разве реализованный на деле идеал не является стимулом следовать ему? Оказывается, красноярские часовен-

ные тонко улавливают разницу в способах жизнеобеспечения у себя и «у них». Мне неоднократно удавалось слышать мнение о том, что верховские часовенные могут отказываться от пенсии, потому что живут постоянно за счет тайги, что у них не было никакой государственной / легальной работы, а значит, им какие-то выплаты просто не нужны. Последнее утверждение, конечно же, является преувеличением. В советское время старообрядцы в Верховьях являлись рабочими леспромхозов¹, т.е. были знакомы с работой на государство. Но тезис о возможности самообеспечения за счет ресурсов тайги мне представляется верным. И что самое главное, он иллюстрирует зависимость религиозной практики от экономической повседневности в конкретных регионах. На самом деле разница контекстов Красноярского края и Тувы не слишком велика. И в том, и в другом случае мы имеем дело с типичными сельскими сообществами, которые сильно ориентированы на свои фермерские хозяйства. Однако в Красноярском крае гораздо меньше возможностей опираться только на них [Любимова 2017: 127–129]. Местные сельские сообщества ориентированы на экономику ближайших городов (Абакан, Минусинск, Красноярск), а значит, вынуждены приобретать большой ассортимент товаров в магазинах, чаще иметь дело с различными документами, иногда работать за зарплату, а не продавать продукты домашнего производства. Я не хочу сказать, что тувинские часовенные живут в глухом краю, где нет магазинов и прочих признаков современной цивилизации. Все дело в том, что их повседневность не завязана на магазинах: они вполне могут обойтись приобретением крупы, муки, растительного масла и фабричной ткани для одежды (того, что не могут произвести сами). Такой образ жизни — работа на огороде, по дому, промыслы — ассоциируется в Верховьях со свободой. «Нас никто не заставляет работать, как в советское время», — отметил один из моих информантов. Зависимость религиозных практик от способов обеспечения, складывающихся в конкретных общинах, еще более ярко проявляется на примере употребления богоявленской и спасовой воды, о чем и пойдет речь ниже.

Великая и малая вода²

Использование богоявленской воды в качестве причастия — крайне важная практика для староверов-часовенных. По их убеждениям, в ночь на 19 января, в праздник Богоявления, или

¹ Я благодарю А.А. Стороженко за эти сведения.

² См. также статью Н.Д. Зольниковой, в которой раскрываются некоторые аспекты полемики вокруг использования великой и малой воды в часовенном согласии: [Зольникова 2001: 297–299].

Крещения, вся вода в естественных источниках освящается и становится пригодной для причащения. Однако для того чтобы воду можно было хранить и использовать в течение года, в день Богоявления часовенные на соборной службе должны «располнить» ее. Для этого во время вечерней службы кто-то из прихожан отправляется к реке, набирает воду и приносит ее в молитвенный дом. Там читают требуемые молитвы, кадят и выливают в сосуд с принесенной водой остатки прошлогодней (собственно «располняют»). После этого братия может причаститься. Новую воду наливают в две чашки, рядом с каждой кладут по ложке¹. Подходят к чашкам по двое, сперва мужчины, потом женщины. Подошедшая пара сначала кладет два поясных поклона, затем выпивает по три ложки богоявленской воды со словами: «Слава, Господи, Богоявлению Твоему». После этого они кланяются в землю, просят прощения друг у друга (кланяясь друг другу), у наставника и всего собора (соответственно кланяясь и им). Наконец они уходят, и их место занимает следующая пара. Причащаться таким образом может только братия. Мирской или в чем-то «неисправленный» человек (т.е. нарушивший какое-то правило и не избывший за это наказание — не прочитавший положенное настоятелем количество молитв) может пойти на Енисей и ложкой с молитвой причаститься там. Один из моих собеседников также сообщил, что охотники таким же образом употребляли богоявленскую воду в тайге, когда не успевали вернуться из нее к празднику. Через два-три часа после причащения в соборе настоятель переливает богоявленскую воду в графин, и она становится уже великой водой. Великая вода используется только для причастия умирающих. Остатки воды выливают обратно в Енисей. Аналогичным образом получают малую или спасову воду. Она освящается на праздник Первого Спаса, 14 августа. Но этой водой не причащаются. Во время праздника освящаются фрукты и овощи, а вода сохраняется для исправления «опоганившейся»² посуды. В Красноярском крае малой водой «исправляют» купленные в магазине продукты.

Именно это обстоятельство критикуется верховскими часовенными. Они допускают возможность приобретать в магазине лишь определенные продукты: «Масло берут, сахар, крупы. Но солонину стараемся сами делать. Молоко у нас свое, рыба,

¹ Посуду для богоявленской воды держат специальную, больше ни для каких обрядов не используемую. С этой водой вообще обращаются крайне бережно. Считается, что если хотя бы немного ее прольется на пол, то это место нужно выскоблить или сжечь, а если на «ризу», то вырезать участок с каплей. Попав на землю, богоявленская вода загорается огнем.

² К примеру, если из столовой посуды лакала кошка, такая посуда считается непригодной для употребления христианами. Однако ее можно «исправить» с помощью малой воды или же помыв на Крещение в открытом источнике.

мясо. Ну селедку берут. Консервы стараемся не брать» [ПМА, Тува, 12 августа 2017 г.]. Предлагаемый набор не только жизненно необходим, но и ритуально не опасен. Это «сухая» пища, которая не может осквернить человека, а опасность осквернения «магазинскими» продуктами существует. Об этом довольно много говорил один из верховских наставников, Феофан¹. Вот его набор разрешенной пищи: мука, крупа, соль, растительное масло, сухофрукты. Консервы, маринованное и все остальное запрещено. Некоторые берут макароны, но это уже не необходимый продукт. Феофан считает, что колбасу не домашнего производства есть категорически нельзя. По его словам, некий очевидец, работавший (видимо, в советское время) в колбасном цеху, показал, что в фарш постоянно попадает мусор, а также крысы и мыши: «Запустили весь цех, и все промолотило. Для христианина это непозволительно, скверну исть» [ПМА, Тува, 20 января 2018 г.]. При этом «сахар допустимо, но кто воздерживается, того одобряют; у кого есть возможность, пасеку держат или мед покупают» [Там же]. Сгущенка, конфеты и прочие сладости также могут быть опасны, потому что туда при производстве попадают мухи и опарыши: «Наши ребяташки варят конфеты из сахара. Или на сливках варят конфеты» [Там же]. В этой связи становится понятен скепсис верховских часовенных: в Красноярском крае даже «хлеб в магазинах берут», а ведь он может осквернить христианина. И малая вода не способна исправить такой продукт: «Если зазришь², так не ешь. А нет — так бери и ешь», — считает еще один мой собеседник. Этот конфликт приводит к появлению своих «диссидентов» уже в красноярских общинах.

Он такой, конечно, человек, строго соблюдающий все каноны, поэтому вот он даже... Он сюда в собор не ходит даже. По причине, потому что он, значит... в собор сейчас, видите, молодежь идет, он там, то телефон в кармане, то, допустим, они там газировку пьют, то еще что пьют, эт самое. Поэтому он не ходит в собор... э-э... не крестится с ними. Де он считает, что они, эт самое... Им... они в какой-то помешке... в помешке находятся они. Он даже здесь, когда вот молился, приходил. Все здесь которые были даже, эт самое, не в помешке, он не крестился, только кланялся. А крестным знаменем он не осеял себя [ПМА, Красноярский край, 25 апреля 2018 г.].

Человек, о котором мне рассказывали в этом интервью, по благословению наставника совершает практически все требы

¹ Имя изменено.

² Разговорная форма глагола «презираешь». В смысле, считаешь продукты «погаными», потенциально несущими ритуальную скверну.

в этой общине. Поэтому складывается довольно любопытная конфигурация: авторитетный представитель общины внешне оказывается в том же положении, что и исключенные из братии верховские староверы.

Г.В. Любимова связывает распространение в Красноярском крае практики исправления продуктов с природно-климатическими условиями, в которых оказались скиты на Дубчесе: «[Б]олее суровые условия Севера, не позволявшие довольствоваться лишь тем, что можно произвести своим трудом, предопределили необходимость введения так называемой исправы» [Любимова 2017: 127]. Однако причиной был не только климат, но и, с одной стороны, резкое неприятие старообрядцами советской власти, а с другой — тотальная перемена в системах жизнеобеспечения, произошедшая в тот период. Красноярские часовенные оказались ближе, чем тувинские, к крупным городским центрам и советской инфраструктуре, поэтому их повседневность не могла не включать приобретение товаров в магазинах¹. Момент, когда магазины, предлагающие широкий ассортимент товаров для потребителя, стали необходимы для полноценного жизнеобеспечения, относительно хорошо задокументирован самими старообрядцами в материалах соборов. Практика исправления продуктов впервые² упоминается в Приангарском соборном уложении 1956 г. в связи с разрешением исправлять сахар: «Сахар за нужду можно исправлять для употребления его в пищу, если же только ничего не примешивается нечистого в сахар, в его изготовлении на заводе, как писано в Чюлымском постановлении (о костях), статья 11»³ [Духовная литература 1999: 384]. Минусинский собор 1974 г. оставляет краткий список продуктов, которые можно купить: «Лакомства на торжищи не покупать, кроме сахара, хлеба, соли и прочих необходимых продуктов для пропитания, которые покупаются на торжищи невозбранно» [Там же: 390]. Статья в уложении 1990 г. (собор в Безымянке) более конкретна и детальна:

О исправлении продуктов. Мука, крупа, сахар (песок), масло растительное, сухофрукты, рыба соленая, соль и сода. Далее, крайняя

¹ См.: «Раньше исправы не было, все с рынка брали. А при советской власти стали считать, что от нее все погано, ничего брать нельзя. И сибирские [т.е. красноярские. — Д.Р.] стали исправлять все магазинное. Монастыри в Верховье ничего не стали принимать, особенно от тех мирян, кто взял документы» [Мурашова 2003: 204].

² По крайней мере, среди найденных и опубликованных археографами документов.

³ Чюлымский собор запретил покупать и употреблять в пищу сладости и сахар: «Лакомство на торжище не покупать, то есть пряники, канфеты, сахар. Сия лакомная ядь в работе процежается чрез кости падинныя и зверинныя. А святых отец правила возбраняют поганого зверя ясти. А хлеб печеный, аще нужда не предлежит, тоже не покупати, а крайняя ради нужды невозбранно. А прочее для человеческой жизни нужную всю потребу вообще с торжища купити невозбранно» [Духовная литература 1999: 367].

ради нужды, у кого большая семья и невозможно обойтись, то исправить точию для таких лапшу (если не окажется по свидетельству некоторых, что добавляется молосное). Остальные макаронные изделия не употреблять. Также и масло молосное: если у кого нет коровы и предлежит нужда, то исправить. Уживущих незаконно масло не брать. А прочее, как, например, сухое молоко, дрожжи, сушки, пряники, маргарин, и что-либо в банках — таковое исправлять ни в коих суждениях не указывает, то и нам не нужно вводить [Духовная литература 1999: 391].

История с исправлением продуктов подтверждает тезис о том, что способы жизнеобеспечения, принятые в сообществе, могут существенно влиять на религиозные практики. Я дополнил свою аргументацию еще одним примером — борьбой с сотовыми телефонами, в которой повседневность также взяла верх. В январе 2014 г. енисейские часовенные созывали собор, где горячо обсуждался вопрос о телефонах. Однако запрет не был принят. Из братии за телефон не исключают, но вопрос остается на совести у каждого человека, поэтому тот, кто использует телефон, «должен об этом задумываться и нести покаяние» [ПМА, Тува, 20 января 2018 г.]. Сотовые телефоны стали важным элементом повседневности: «Все повязано на телефоне. Купить, продать» [Там же].

Перипетии сборки сообщества

Здесь я снова хотел бы вернуться к вопросу инфраструктурной обеспеченности религиозных практик. Ее значение становится, пожалуй, понятным только тогда, когда мы сталкиваемся со случаями нехватки каких-либо элементов обряда, что приводит к конструированию довольно сложных структур внутри сообщества енисейских христиан. И для этого необходимо более подробно рассказать о нескольких тувинских общинах часовенных, которых я буду называть староверами Пий-Хема (административно эта территория принадлежит городу Кызылу, Каа-Хемскому и Тандинскому районам). Когда-то многие села в долине Пий-Хема были основаны переселявшимися в Туву староверами, но сейчас последних осталось совсем немного.

В качестве примера я приведу историю староверки из Максимки¹. Когда-то там жили часовенные и поморцы. Поморцы либо все умерли, либо уехали из Тувы, так же как и большинство часовенных этого села. Моя собеседница сообщила, что начала ходить в собор уже в 1990-е гг., и первое время ничего не знала о богослужении. Пришлось всему учиться по книгам.

¹ Название населенного пункта изменено.

Но так как своих не было, люди использовали новозыбковские издания (т.е. издания Русской Древлеправославной церкви, называемой также Новозыбковским согласием). Эти книги, по мнению информантки, не принимают в Верховьях, а молятся по поморским. При этом она помнит, что у них в деревне всегда выступали против поморцев, поэтому она не понимает, почему в Верховьях ими пользуются. Раньше в Максимовке тоже выписывали поморские издания, из Гребеншиковской общины в Риге. Потом, когда появились новозыбковские книги, то перешли на них, потому что рижские — поморские. Новозыбковские издания моей собеседнице нравятся: она по ним «ориентируется». Богоявленную воду в Максимовской держит не один человек, а каждый соборный. После праздничного моления ее раздают всем для хранения дома.

Данный случай интересен тем, что недостаток обрядовой атрибутики в этой общине восполнялся за счет ресурсов разных согласий. Это не исключение среди енисейских часовенных. Выше я уже говорил, что книги и календари издания Древлеправославной поморской церкви активно используются староверами, правда, в основном для домашнего моления. Часовенные считают, что тексты в их и поморских книгах идентичны, может быть, за исключением только некоторых деталей. Новозыбковские книги также выписываются, но в меньшей степени. Однако в Максимовке «чужая» литература оказалась востребованной и для соборного богослужения. При этом отказ от поморских книг в пользу новозыбковских связан с совместным проживанием двух общин в одном селе и очевидным спором двух сторон в прошлом.

Общины, о которых я говорю здесь, устроены нетипичным для всего региона образом, что обусловлено сложностями сборки. В них так же есть разделение на соборных и мирских староверов, но последние, если обладают достаточной грамотностью, могут играть большую роль в жизни братии. В собор не принимают людей, чьи супруги не принадлежат согласию. Такие браки были распространены, когда общины либо переставали существовать, либо хорошо скрывались. Но в настоящее время, когда соборные моления открыты, у прихожан не всегда находится возможность исправить факты своей советской биографии. В известном мне подобном случае оказалось, что «неправильно сбраченная» женщина знает порядок богослужения лучше остальных. Ей пришлось получить благословение у красноярских наставников, чтобы поправлять соборных бабушек на службах. Однако сама она не может молиться одновременно с ними.

В этих общинах довольно сложно обстоит дело с великой водой, поскольку без благословения настоятеля ее нельзя «располнить»

и хранить в течение года. Приходится обращаться к одноверцам в Красноярском крае, как за благословением, так и за самой водой.

У них эта вода, это передалось, когда священство на Руси. Она у них заканчивалась. <...> она вроде как испарялась даже <...>. Мы ездили в [Южное]. Там очень большой собор. Очень мало неверующих <...>. Нам они налили воды в этот графинчик. Мы попросили, и они нам дали. А малую мы почему-то не принимаем. У нас не принято [ПМА, Тува, 29 апреля 2018 г.].

Несмотря на то что эти общины находятся в Туве, в поисках недостающих для обрядов вещей они обращаются к одноверцам Красноярского края, а не соседнего Каа-Хема. Это, безусловно, дальний путь. Однако верховские общины, по словам моих информантов, отказываются их принимать. Я полагаю, что это вызвано диссонансом социальных статусов. В Верховьях считают, что люди, получающие пенсию и питающиеся продуктами из магазина, недостойны пребывать в братии. Однако соборы староверов Пий-Хема состоят из таких людей. К мирским они причисляют не только тех, кто «сбрачен» не по правилам, но и тех, кто «не держит чашку», т.е. не питается из отдельной от иноверцев посуды и за отдельным от них столом. Для Верховий это неприемлемо.

Заключение

Зависимость религиозных практик часовенных от контекста осмысливается самой традицией и подразумевает, что сообщество должно противостоять энтропии трансфера ритуала, иначе ему грозит опасность удаления от православного символизма в старообрядческом изводе. Противостояние это происходило в основном в богословских дискуссиях. Однако религиозные практики часовенного согласия сформировались (и продолжают формироваться) не только в ходе прений. Они довольно сильно связаны с определенными способами жизнеобеспечения, а также с историей конкретных семей и общин, которым оказываются доступны или, наоборот, недоступны какие-либо ресурсы, создающие условия для воспроизводства практик. Обрядность часовенных подвержена влиянию внешнего рынка и обусловлена возможностью или невозможностью заменять товары массового производства на домашние, а также характером социальных связей в конкретных сообществах. В свою очередь, недостаток или замена любого, на первый взгляд, малозначительного элемента практики может кардинальным образом повлиять на социальную структуру старообрядцев.

Эти рассуждения были подкреплены описанием практик и социальной структуры енисейских часовенных. Система верховий Енисея, когда человек живет фермерским хозяйством или находится на попечении своих детей, иногда дает сбой, и тогда члены общины, не сумевшие либо обеспечить себя на приемлемом уровне, либо перейти к более скромному образу жизни, исключаются из конфессионального сообщества (т.е. из братии). Красноярские же христиане предлагают более гибкий подход, предполагающий разнообразные варианты личного спасения (например, с возможностью получать пенсию или отказаться от нее). Разница укладов в Веховьях и Красноярском крае вполне осознается оппонентами, но это не становится поводом прекратить споры. Напротив, стороны выдвигают моральные аргументы (так, верховские часовенные считают, что на «Севере» нарушают правила, установленные «отцами») или указывают на внерелигиозный характер сложившихся практик (в Туве отказываются от пенсии, потому что никогда не получали зарплату).

Метафора технологии показывает размытость границ ритуала, контекста и сообщества, хотя все три дискурсивно оформлены как разные «вещи». Однако, как мне кажется, именно религиозная практика становится «моментом сборки» сообщества. Как я неоднократно показывал в этой статье, старообрядческая группа — очень зыбкая категория. Ее внутренняя структура не просто трудно поддается стороннему описанию. Дело в том, что она постоянно меняется — происходит включение и исключение из сообщества отдельных людей и целых общин, причем на нескольких, тоже меняющихся основаниях. Кроме того не всегда сразу ясно, что именно следует считать элементом практики, а что — элементом контекста. Например, продукты из магазина осмысляются часовенными в категориях ритуальной скверны, а значит, приобретают характеристики религиозного. Это является основанием рассматривать их как часть какого-либо обряда — «исправы» или же отказа от их покупки.

Благодарности

Статья подготовлена при поддержке грантов РФФИ № 17-39-50029 «Картографирование религиозных практик старообрядцев Тувы и сопредельных территорий» и № 18-09-00723 «“Енисейский меридиан” старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таежных скитов и деревень».

Источники

Адрианов А.В. Очерки Минусинского края. Томск: Типо-лит. П.И. Макушина, 1904. 66 с.

- Духовная литература староверов востока России XVIII–XIX вв. Новосибирск: Сиб. хронограф, 1999. 799 с.
- Духовная литература староверов востока России XVIII–XIX вв. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 403 с.
- Емельянов А.Ф.* От мира не уйти: документальные повести и очерки. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1984. 240 с.
- Кон Ф.Я.* Усинский край. Красноярск: Тип. б. М.И. Абалакова, 1914. 111 с. (Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отделения ИРГО. Записки по географии. Т. 2. Вып. 1).
- Маслов П.П.* Конец Урянхая: путевые очерки. М.: Молодая гвардия, 1933. 141 с.
- Мурашова Н.С.* Повествования священноинока Евагрия // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII–XX вв. Новосибирск: Агро-Сибирь, 2003. С. 204–207.
- Путилов Н.А.* Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. 1885. № 1. Отдел неофициальный. С. 7–12.
- Смирнов П.С.* История русского раскола старообрядства. СПб.: Тип. Гл. упр. уделов, 1895. 276 с.

Библиография

- Белобородов С.А., Боровик Ю.В.* Староверы горнозаводского Урала: страници истории согласия беглопоповцев / часовенных XVIII — начала XX в. Екатеринбург: Изд-во УрФУ, 2017. 382 с.
- Зольникова Н.Д.* Скитские письма второй половины XX века (Нижний Енисей) // Покровский Н.Н. (отв. ред.). Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. С. 292–325.
- де Лаэт М., Мол А.* Зимбабвийский втулочный насос: механика текущей технологии // Логос. 2017. Т. 27. № 2. С. 171–232.
- Любимова Г.В.* Модернизация земледельческого труда в культуре сибирских старообрядцев // Уральский исторический вестник. 2017. № 2 (55). С. 122–130.
- Островский А.Б.* Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. Вторая половина XIX — XX век: Формы общения. Ритуальная специфика: Этнографические очерки. СПб.: Нестор-История, 2011. 280 с.
- Покровский Н.Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск: Наука, 1974. 394 с.
- Покровский Н.Н.* Споры об исповеди и причастии у староверов-часовенных востока России в XVIII в. // Князевская Т.Б. (сост.). Культура славян и Русь. М.: Наука, 1998. С. 518–528.
- Покровский Н.Н.* Соборные постановления старообрядцев-часовенных востока России XVIII–XX вв. как исторический источник // История: научные поиски и проблемы (памяти проф. А.П. Пронштейна). Ростов-н/Д: Изд-во Северо-кавказского научного центра высшей школы, 2000. С. 115–152.
- Покровский Н.Н.* Путешествие за редкими книгами. Новосибирск: Сова, 2005. 344 с.

- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М.: Памятники ист. мысли, 2002. 471 с.
- Стороженко А.А.* Историография вопроса // Татаринцева М.П., Стороженко А.А. Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. Saarbrücken: Lambert, 2015. С. 5–14.
- Татаринцева М.П., Стороженко А.А.* Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. Saarbrücken: Lambert, 2015. 138 с.
- Langer R., Lüddeckens D., Radde K., Snoek J.* Transfer of Ritual // Journal of Ritual Studies. 2006. Vol. 20. No. 1. P. 1–10.

The Influence of Religious Practices on the Social Structure of Yenisei Old Believers

Danila Rygovskiy

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
drygovsky@eu.spb.ru

This paper examines religious practices and their connection to the social structure of Old Believers who live in the Republic of Tuva and the South of the Krasnoyarsk region (the Yenisei river-basin area). The author considers religious practices through the metaphor of “assemblage”, that is, a practice that produces the Old Believers’ communities as it is preconditioned by the specific attitude of Old Believers to Orthodox ritualism. This approach demonstrates that minute changes of the context result in a transformation of religious practices and, in turn, the social structure of the group. In particular, the paper discusses issues that are especially important to Yenisei Old Believers, such as the refusal to receive pension payments and blessing groceries with so-called “minor water”. Due to a close proximity to local towns and developed infrastructure, Southern Krasnoyarsk communities of Old Believers cannot maintain a fully sustainable and autonomous housekeeping; the opposite is true in Tuva. Thus, the former stay loyal to members of the community who receive pensions. They also actively practice the blessing of groceries, contrary to the Tuvan communities. Though they appeared in circumstances set beyond the control of Old Believers, variations in practices has led to ongoing debates and a reciprocal alienation of both territorial groups. The given examples show that the impact of the local economy “produces” religious practices, which — in turn — reassemble the social groups around them.

Keywords: Staroveriy, Chasovennye Old Believers, religious practices, transfer of ritual, technology of producing the community.

Acknowledgments

This research was supported by the RFBR, projects No. 17-39-50029 “Mapping Religious Practices of Old Believers in Tuva and Bordering Regions”, and No. 18-09-00723 “‘The Yenisei Meridian’ of the Old Believers: The Preservation and Development of Traditions in the Taiga Monasteries and Villages”.

References

- Beloborodov S. A., Borovik Yu. V., *Starovery gornozavodskogo Urala: stranitsy istorii soglasiya beglopoptsev / chasovennykh XVIII — nachala XX v.* [Old Believers of the Metallurgical Urals: History Pages of Beglopoptsvy / Chasovennye Confessions from the 18th to the Beginning of 20th Century]. Yekaterinburg: Ural Federal University Press, 2017, 382 pp. (In Russian).
- de Laet M., Mol A., ‘The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology’, *Social Studies of Science*, 2000, vol. 30, no. 2, pp. 225–263.
- Langer R., Lüdeckens D., Radde K., Snoek J., ‘Transfer of Ritual’, *Journal of Ritual Studies*, 2006, vol. 20, no. 1, pp. 1–10.
- Lyubimova G. V., ‘Modernizatsiya zemledelcheskogo truda v kulture sibirskikh starobryadtsev’ [Modernization of Agricultural Labour in the Culture of Siberian Old Believers], *Uralskiy istoricheskiy vestnik*, 2017, no. 2 (55), pp. 122–130. (In Russian).
- Ostrovskiy A. B., *Starobryadtsy i pravoslavnye v russkom selskom sotsiume. Vtoraya polovina XIX — XX vek: Formy obshcheniya. Ritualnaya spetsifika* [Old Believers and the Orthodox in the Russian Rural Environment. From the Second Half of the 19th to the 20th Century: Forms of Communication. Ritual Specificity]: Ethnographic sketches. St Petersburg: Nestor-Istoriya, 2011, 280 pp. (In Russian).
- Pokrovskiy N. N., *Antifeodalnyy protest uralo-sibirskikh krestyan-starobryadtsev v XVIII v.* [Antifeudal Obtestation of Old Believers of the Urals and Siberia in the 18th Century]. Novosibirsk: Nauka, 1974, 394 pp. (In Russian).
- Pokrovskiy N. N., ‘Spory ob ispovedi i prichastii u staroverov-chasovennykh vostoka Rossii v XVIII v.’ [Chasovennye Old Believers of the East of Russia Debating on the Confession and the Eucharist in the 18th Century], Knyazevskaya T. B. (comp.), *Kultura slavyan i Rus* [The Culture of the Slavs and Russia]. Moscow: Nauka, 1998, pp. 518–528. (In Russian).
- Pokrovskiy N. N., ‘Sobornye postanovleniya starobryadtsev-chasovennykh vostoka Rossii XVIII–XX vv. kak istoricheskiy istochnik’ [Council Regulations by Chasovennye Old Believers in the 18th to 20th Centuries as a Historical Source], *Istoriya: nauchnye poiski i problemy (pamyati prof. A. P. Pronshteyna)* [History: Scientific Research and Problems (In memory of Prof. A. P. Pronshtein)]. Rostov-on-Don: Higher School North Caucasian Research Center Press, 2000, pp. 115–152. (In Russian).
- Pokrovskiy N. N., *Puteshestvie za redkimi knigami* [A Voyage for Rare Books]. Novosibirsk: Sova, 2005, 344 pp. (In Russian).

- Pokrovskiy N. N., Zolnikova N. D., *Starovery-chasovennyye na vostoке Rossii v XVIII–XX vv.* [Chasovennyye Old Believers in the East of Russia in the 18th to 20th Centuries]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysli, 2002, 471 pp. (In Russian).
- Storozhenko A. A., ‘Istoriografiya voprosa’ [Research Background of the Problem], Tatarintseva M. P., Storozhenko A. A., *Starobryadtsy Tuvy: retrospektiva i sovremennost* [Old Believers of Tuva: Retrospective and Modern View]. Saarbrücken: Lambert, 2015, pp. 5–14. (In Russian).
- Tatarintseva M. P., Storozhenko A. A., *Starobryadtsy Tuvy: retrospektiva i sovremennost* [Old Believers of Tuva: Retrospective and Modern View]. Saarbrücken: Lambert, 2015, 138 pp. (In Russian).
- Zolnikova N. D., ‘Skitskie pisma vtoroy poloviny XX veka (Nizhniy Yenisey)’ [Monasterial Letters of the Second Half of the 20th Century (Nizhniy Yenisei)], Pokrovskiy N. N. (ed.), *Obshchestvennoye soznanie i literatura XVI–XX vv.* [Public Consciousness and Literature of the 16th–20th Centuries]. Novosibirsk: Siberian Branch of the RAS Press, 2001, pp. 292–325. (In Russian).