

Российская академия наук  
Уральское отделение  
Коми научный центр  
Институт языка, литературы и истории

**В.В. ВЛАСОВА**

**СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ГРУППЫ КОМИ:  
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ  
СОЦИАЛЬНОЙ И ОБРЯДОВОЙ ЖИЗНИ**

*Ответственный редактор  
д.и.н. Е.С. Данилко*

Сыктывкар 2010

УДК 271.22:392(=511.132)

Власова В.В. **Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни.** – Сыктывкар, 2010. – 172 с.

В данной монографии старообрядческие группы коми рассматриваются как этноконфессиональные, т.е. сообщества, в которых исповедуемая религия выступает в роли дифференцирующего признака. Автор обращается к изучению старообрядческой традиции, носителями которой является часть коми населения Удорского, Усть-Куломского, Троицко-Печорского, Вуктыльского и Печорского районов, акцентируя внимание на тех элементах культуры, которые принято связывать с фольклорным слоем и неурбанизированным образом жизни. В работе воссозданы основные этапы формирования старообрядческих групп коми; описаны и проанализированы структура и функции старообрядческой общины и семьи; мировоззренческие установки и их реализации в повседневной жизни; проведен сравнительный анализ обрядов, в которых наиболее полно нашла отражение конфессиональная специфика – крещения, исповеди, погребально-поминальных ритуалов. В исторической части исследования рассмотрены события XVIII в., хотя основное содержание посвящено состоянию групп в XX в., с акцентом на современную ситуацию, которую позволяют достаточно полно воссоздать полевые материалы.

*Рецензенты*

кандидат исторических наук Т.И. Дронова,  
доктор исторических наук В.А. Семенов

ISBN 978-5-89606-423-7

© Власова В.В., 2010  
© Коми научный центр  
УрО РАН, 2010

## Введение

Старообрядчество, представляющее собой религиозное, культурное, социальное движение, существенно повлияло на формирование конфессиональной и историко-этнографической карты России. Обстоятельства появления и особенности исторического развития обусловили внешнее и внутреннее своеобразие староверия «как культуры, видящей в воспроизводстве «старины» цель и смысл своего существования и в силу этого стремящейся приспособиться к современной действительности», что привело к возникновению сложной динамики консервативного и инновационного в рамках старообрядческой традиции<sup>1</sup>. Эти тенденции довольно четко обозначились уже в конце XVII в., когда сформировались два основных направления – поповское и беспоповское, принципиально различавшиеся подходом к организации религиозной жизни<sup>2</sup>.

В настоящее время историография церковного раскола и старообрядчества выглядит весьма внушительно. Можно обозначить несколько основных подходов к ее представлению: по хронологическому принципу, отдельным научным направлениям (история, книжность и т.п.), принадлежности автора исследования к определенной среде (церковной, светской, старообрядческой); на основании авторских определений сущности церковного раскола (социально-экономическое явление, религиозное, культурное)<sup>3</sup>. В отдельную группу можно выделить работы, посвященные различным старообрядческим группам русского населения, на формирование которых значительное влияние оказало проживание в конкретных природно-климатических условиях и этнокультурной среде<sup>4</sup>. Долгое время староверие рассматривали как исключительно «русское» явление, хотя уже со второй половины XIX в. появляются данные о его распространении среди финно-угорских народов. «История отмечает отдельные факты перехода в старообрядчество мордвы, зырян, вотяков, карел <...> но это именно частные изолированные факты, или же, как, например, в случае финно-угорских племен, результат культурной ассимиляции народов более развитым русским населением», – писал в 1970 г. известный исследователь староверия С. Зеньковский<sup>5</sup>. Работы последних десятилетий показали, что принятие старой веры оказало значительное влияние на культуру и быт этих народов, однако, не означало утраты языковой и этнической специфики<sup>6</sup>. Исследование роли старообрядчества в этнокультурном самоопределении отдельных групп финно-угров заполняет лакуны в истории староверия как такового, а также представляет интерес в связи с изучением и реконструкцией процессов и факторов формирования локальных групп, в том числе у коми-зырян.

В местах компактного расселения коми староверие получило распространение на Удоре (среднее течение р. Вашка – правый приток Мезени), верхней Вычегде (верховья р. Вычегда – правый приток Сев. Двины) и верхней Печоре<sup>7</sup>. С 1780 г. Яренский и Усть-Сысольский уезды, в составе которых находились удорские, верхневычегодские и часть печорских сел (до

дер. Аранец), входили в состав Вологодской губернии, населенные пункты по Печоре ниже Аранца – в состав Мезенского (с 1891 г. – Печорского) уезда Архангельской губернии. Кроме того, староверы жили на территории Летского прихода, располагавшегося на границе Усть-Сысольского уезда и Вятской губернии<sup>8</sup>.

Впервые быт и нравы коми старообрядцев были описаны в отчетах и рапортах православных священников XIX в. Со второй половины XIX в. на страницах «Вологодских епархиальных ведомостей» ежегодно публикуются отчеты Православных Братств (Великоустюжского Стефано-Прокопиевского и Вологодского во имя Всемиловитого Спаса) и епархиальных миссионеров. Помимо упомянутых выше вопросов, представителей духовенства интересовали причины распространения и закрепления староверия среди коми, время его появления в конкретных районах и другие сведения. Принадлежность авторов к церковной среде, а также конкретные задачи, стоявшие перед ними, обусловили описательный по форме изложения и обличительный по сути характер этих публикаций.

Первыми работами, носящими исследовательский характер можно назвать аналитические этюды П.А. Сорокина и К.Ф. Жакова. Так, П.А. Сорокин считал, что старообрядчество закрепило пережитки группового брака у зырян, проживающих на верхней Печоре<sup>9</sup>. К.Ф. Жаков указал на неточность этнографической карты Риттиха (составленной в 1875 г.), согласно которой на верхней Печоре и верхней Вычегде «везде и всюду» обозначены русские села. Жаков предположил: данная ошибка вызвана тем, что большая часть населения этих мест – староверы, именно поэтому их посчитали русскими. Он сам, узнав, что большинство керчомцев староверы, «сначала допустил, что все русские, хотя и говорят по-зырянски»<sup>10</sup>.

В 1950-е гг. началось планомерное этнографическое изучение коми, исследователи обратили внимание на приверженность жителей нескольких районов староверию. В опубликованных отчетах В.Н. Белицер вскользь отметил влияние старообрядчества на культуру и быт населения Удорского, Троицко-Печорского и Усть-Куломского районов: «Старообрядчество, которого здесь (*на Удоре – В.В.*) придерживались очень упорно вплоть до коллективизации, способствовало сохранению **отсталых** черт в быту», «в керчомских лесах спасались отшельники, существовали скиты, которые потом вырастали в поселения. В настоящее время среди населения староверов почти не сохранилось, но некоторые остатки староверческих обрядов еще существуют», – писала она в своей фундаментальной монографии<sup>11</sup>.

В 1949 г. В.И. Мальшев как сотрудник Института русской литературы РАН (Пушкинский дом, СПб) возобновляет археографическое изучение низовой Печоры (Усть-Цилемский р-н), которое показало, что данный район является уникальным археографическим заповедником<sup>12</sup>. В 1959–1962 гг. сотрудники ИРЛИ выезжают в экспедиции в верховья Печоры и на Удору, их основная цель – «проверить районы»<sup>13</sup>. На верхней Печоре они обследовали более 20 населенных пунктов от Усть-Бердыша до с. Соколово, на Вашке от

с. Чупрово до дер. Острowo. В ходе археографических экспедиций удалось выявить фамилии переписчиков старообрядческих книг на Печоре, обозначить основные центры поступления старообрядческой литературы, собрать коллекции старопечатных и рукописных книг (в 1959 г. – 71 рукописная книга, в 1960 г. – 16); на Удоре приобретено 23 рукописных сборника<sup>14</sup>. Судя по тону публикаций, ученые были несколько разочарованы и отмечали, что в районах проживания коми староверов не оказалось больших книжных собраний: «...у здешних книголюбов по национальности коми, встречаются в лучшем случае три – четыре книги»<sup>15</sup>.

В 1950–1960-е гг. староверие вновь привлекло внимание этнографов в связи с научными изысканиями Л.П. Лашука и Л.Н. Жеребцова в области этнической истории коми<sup>16</sup>, которые выделили восемь этнографических групп, рассматривая в качестве критериев их выделения особенности материальной культуры (тип поселения, жилища, одежды, утвари, пищи и др.). Позднее к этому перечню добавились различия диалектов, специфика семейного и общественного быта, народное искусство и духовная культура. В одной из первых статей, посвященных этой проблеме, Л.П. Лашук в числе отличительных особенностей верхневычегодского и верхнепечорского этнографических районов назвал и старообрядчество<sup>17</sup>. В совместной статье, посвященной «этнографическому укладу верхней Вычегды», они отметили, что приверженность населения этого района старой вере способствовала «сохранению **старинны** в быту»<sup>18</sup>. Однако в дальнейшем конфессиональная принадлежность не рассматривалась, что вполне закономерно, учитывая отношение к религии и ее оценку, существовавшие в тот период.

В 1961 г. Л.П. Лашук опубликовал статью «Старообрядцы на территории Коми АССР»<sup>19</sup>, которая носила обзорный характер: в ней перечислены места проживания староверов; согласия, получившие распространение; дана их краткая характеристика. Позже в монографии Л.Н. Жеребцова «Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII – начале XX века» отмечалась культурная специфика населения средней Вашки, порожденная старообрядчеством; поднимались вопросы истории появления и распространения здесь «старой веры»<sup>20</sup>.

Собранные материалы и проведенные исследования (исторические, археографические, этнографические) свидетельствовали о значимости верований и религии в истории и культуре коми и необходимости ее всестороннего изучения. С начала 1960-х гг. систематический сбор этнографического материала по семейной и праздничной обрядности, религиозным представлениям и др. стал осуществлять Ю.В. Гагарин. Под его руководством проводились социологические опросы в сельских районах и городах Коми АССР, а также на территории соседних районов (Пермская, Архангельская области, Карельская АССР). Частично эти данные он использовал в своей диссертации «Религиозные пережитки в Коми АССР и пути их преодоления» (1965 г., руководитель – Л.Н. Жеребцов), в которой «предпринял попытку исследовать современное состояние религиозности населения и обобщить имеющийся

опыт научно-атеистической пропаганды», поскольку «знание идеологии, конкретных форм ее проявления, методов деятельности религиозных проповедников, религиозных обрядов» и т.д. было необходимо для «борьбы с религиозными пережитками»<sup>21</sup>. Уже в этой работе он уделил особое внимание истории староверия и его бытовым проявлениям.

В 1960–1970-е гг. не только в России, но и за рубежом появились фундаментальные работы по истории и культуре старообрядчества<sup>22</sup>. В советской историографии формируется представление о староверии как о явлении сложном (не только религиозном, но и социальном), противоречивом, требующем детального изучения<sup>23</sup>. Ю.В. Гагарин продолжил историко-этнографическое изучение староверия на территории Коми АССР. Основные задачи, стоявшие перед ученым при сборе этнографического материала: изучение мировоззрения верующих, характера религиозных взглядов, их влияние на быт и культуру, отношение к религиозным обрядам, социально-демографическая характеристика религиозных групп, а также история различных конфессий<sup>24</sup>. Результаты его исследований были представлены в брошюре «Старообрядцы» (1973)<sup>25</sup>, а позднее в монографии «История религии и атеизма народа коми» (1978) и серии газетно-журнальных статей<sup>26</sup>. В этих работах в общих чертах представлена история старообрядчества в Архангельской и Вологодской губерниях, дана характеристика некоторым сторонам его идеологии, быта и культуры. Причины его широкого распространения среди коми ученый видел в социально-экономических условиях, сложившихся в XVIII в. Значительное внимание Ю.В. Гагарин уделял репрессивной политике в отношении старообрядцев (коми и русских), ее социально-политической подоплеке. Следует отметить, что он не выделял отдельные группы староверов (русских, коми), что можно объяснить историческим, а не этнографическим характером опубликованных работ. В то же время в них была дана оценка современному (на тот период) состоянию старообрядчества. Анализируя религиозную ситуацию, сложившуюся в 1960–1970-е гг., он подчеркивал, что старообрядческие общины составляют люди пожилого и преклонного возраста, верующие лишь «по традиции», что свидетельствовало о кризисе староверия.

В этот период и в дальнейшем в трудах специалистов по этнографии коми, посвященных обрядам жизненного и календарного циклов, традиционному мировоззрению, регулярно отмечалось влияние староверия на культуру отдельных групп коми<sup>27</sup>.

В 1980-е гг. после создания при Сыктывкарском государственном университете проблемной фольклорно-археографической лаборатории начинаются планомерные исследования сыктывкарских ученых на Печоре, Вычегде, Вашке (А.Н. Власов, Ю.В. Савельев). Основное направление работы лаборатории – изучение старообрядческой рукописной традиции и в то же время сбор материала по этнографии и фольклору. Результаты публиковались в сборниках «Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера» (1990), «Источники по истории народной культуры Севера» (1991). В отдельных статьях представлены сведения по истории старообрядчества

в разных районах Республики Коми, дана характеристика местных книжных (рукописных) центров и т.д.<sup>28</sup> Формирование и функционирование старообрядческих библиотек, история отдельных старообрядческих (наставнических) родов, книжное наследие скрытников рассматриваются в работах Е.В. Прокуратовой<sup>29</sup>. По результатам многолетнего исследования удорской старообрядческой традиции в 2002 г. издана монография, посвященная истории Удорского старообрядческого книжного центра<sup>30</sup>.

В 1990-е гг. продолжилось этнографическое изучение старообрядческих групп коми, которые стали рассматривать как этноконфессиональные<sup>31</sup>, что повлияло на проблематику исследований. А.А. Чувьоров изучал влияние старOVERия на культуру и быт печорских коми, он детально описал разные варианты крещения и похоронно-поминальную обрядность, дал характеристику религиозных общин и их основных институтов<sup>32</sup>. Проанализировав влияние старообрядчества на устную традицию, ученый делает вывод, что в основе многих фольклорных текстов печорцев лежат сюжеты, связанные со старообрядческой книжностью<sup>33</sup>. В 2003 г. А.А. Чувьоров защитил кандидатскую диссертацию, посвященную языковой и культурной самоидентификации верхнепечорских коми<sup>34</sup>, в которой автор отмечает, что старOVERие оказывает значительное влияние на современные этнокультурные процессы в этом районе, выступая сдерживающим фактором в процессах ассимиляции и интеграции<sup>35</sup>.

В работах А.Н. Власова и А.А. Чувьорова обозначен ряд проблем, которые не поднимались ранее, например, билингвизм коми зырян: функциональное распределение коми и русского языков в общественной и религиозной сферах<sup>36</sup>. Исследователи привлекают новые источники по истории старOVERия (медное литье, надгробные сооружения), активно используют метод картографирования, что позволяет сопоставлять ареалы расселения старOVERов и бытования культурных явлений<sup>37</sup>. Автором монографии рассмотрены такие вопросы, как история появления старOVERия у коми, социальная организация и ритуальные практики удорских и верхневычегодских старообрядцев<sup>38</sup>. Помимо этого опубликованы работы, посвященные истории изучения старообрядческой традиции коми, методам сбора и обработки полевого материала (с 1940- до 2000-х гг.)<sup>39</sup>, составлен библиографический указатель<sup>40</sup>.

На наш взгляд, можно выделить три основных этапа в изучении старообрядческой традиции коми. Первый – 1950–1960-е гг. – ученые зафиксировали районы распространения старOVERия, вскользь отметив его влияние на культуру и быт. Религиозная проблематика остается вне сферы их интересов, приоритетными являются исследования этногенеза и этнической истории. Второй этап – середина 1960 – начало 1980-х гг. – связан с именем Ю.В. Гагарина, который рассматривал старообрядчество как одну из существующих на территории Коми края конфессий, не выделяя отдельно группы коми старOVERов. Многие теоретические положения были обусловлены атеистическим пафосом отечественной науки того времени, сегодня они воспринимаются

как весьма спорные, в то же время некоторые выводы и разнообразный фактический материал, собранный в архивах и этнографических экспедициях, не утратили своего значения. Третий этап – середина 1980-х гг. – по настоящее время – характеризуется преобладанием интереса к локальным старообрядческим группам. Появление этого направления в исследовании староверия в определенной степени обусловлено развитием российской этнографической науки, которая в начале 1990-х гг. обращается к изучению локальных (этно-локальных) сообществ<sup>41</sup>. Это происходит на фоне критического пересмотра ее теоретических основ (теория этноса), результатом которого становится отсутствие общепринятой системы терминов и категорий для обозначения различных этнических подразделений<sup>42</sup>. В подобной ситуации детальное и четкое описание конкретных групп необходимо для выявления механизмов формообразования этнических структур, их интегрирующих и дифференцирующих признаков, причем все ученые признают первоочередную важность сознания / самосознания (этнического, конфессионального и т.п.)<sup>43</sup>.

В данной монографии старообрядческие группы коми рассматриваются как этноконфессиональные, т.е. сообщества, в которых исповедуемая религия выступает в роли дифференцирующего признака<sup>44</sup>. Исследователи указывают, что они могут различаться уровнем внутригрупповой консолидации, интенсивностью проявления культурного своеобразия, могут складываться на основе какой-то или нескольких частей этнических групп. Одним из системообразующих критериев их выделения является самосознание, которое отражается в исторической памяти, представлениях о собственной конфессии, самоназвании и т.п. Кроме того, существует набор конфессиональных маркеров, позволяющих людям идентифицировать себя или идентифицироваться другими как члены группы, в число которых входят нормы поведения (в частности, регулирующие общение внутри и за пределами сообщества, семейно-брачные отношения), традиционная обрядность<sup>45</sup>. Автор обращается к изучению старообрядческой традиции, носителями которой является часть коми населения Удорского, Усть-Куломского, Троицко-Печорского, Вуктыльского и Печорского районов, акцентируя внимание на тех элементах культуры, которые принято связывать с фольклорным слоем и неурбанизированным образом жизни. Цель работы – описание социально-обрядовой жизни этих групп, ее сопоставление, выявление локальной специфики, анализ факторов, оказавших влияние на их развитие в XX в. Выбор именно этих сфер неслучаен и обусловлен заявленным теоретическим подходом: с одной стороны, обряды и участие в них – важная составляющая любой религиозной практики, которая оказывает влияние на конфессиональную идентификацию человека и групповую идентичность. С другой – социальные параметры, являясь наиболее подвижными, существенно влияют на развитие, трансформацию или сохранение основных признаков этнических общностей. Исходя из этого, были определены задачи (а также структура) работы: воссоздание основных этапов формирования старообрядческих групп коми; описание и анализ структуры и функций старообрядческой общины и

семьи, основных мировоззренческих установок и их реализации в повседневной жизни; сравнительный анализ обрядов, в которых наиболее полно нашла отражение конфессиональная специфика – крещения, исповеди, погребально-поминальных ритуалов. В исторической части исследования мы рассматриваем события XVIII в., хотя основное содержание посвящено состоянию групп в XX в., с акцентом на современную ситуацию, которую позволяют достаточно полно воссоздать полевые материалы.

Использованные в работе источники можно разделить на несколько групп. Первая – делопроизводственные материалы духовных учреждений разного уровня XIX – начала XX в. Сюда входят отчеты и рапорты приходских священников, епархиальных миссионеров, благочинных, ведомости о численности староверов и др.<sup>46</sup> Вторая – судебные-следственные материалы: доносы и свидетельские показания разных лиц, протоколы допросов, рапорты приставов<sup>47</sup>. Третья группа – опубликованные материалы и литературные произведения различного жанра: отчеты Вологодского Православного Братства во имя Всемилоственного Спаса и Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства о деятельности в течение года, опубликованные в «Приложении к Вологодским епархиальным ведомостям», отчеты миссионеров, записки путешественников. В них выдвигаются версии о причинах и времени появления староверия среди зырян, дается описание обрядовых и бытовых сторон жизни коми старообрядцев. Четвертая – материалы научного архива Коми НЦ УрО РАН<sup>48</sup>. Это экспедиционные отчеты сотрудников отдела этнографии и обработанный архивный и полевой материалы, систематизированные тематически и географически. Тексты содержат информацию о семейной и календарной обрядности, исторические предания, наблюдения авторов за бытом староверов. Безусловное достоинство имеющихся отчетов – альбомы-приложения, содержащие уникальные фотоматериалы. Пятая группа источников – основа данного исследования – полевые материалы автора, собранные в 1999–2007 гг. на верхней Вычегде (в селах Керчомья, Нижний и Верхний Воч), Удоре (в деревнях Коптюга, Муфтыга, Вильгорт, Острово, селах Чупрово, Пучкома, Важгорт) и верхней Печоре (с. Покча, дер. Скаляп)<sup>49</sup>. Это записи интервью с информантами, личные наблюдения, фотоматериалы. Ключевыми информантами являлись женщины, возглавлявшие религиозные общины, в ходе бесед с которыми была получена наиболее полная информация о крещении, службах, погребально-поминальной обрядности. Значительная часть материалов впервые вводится в научный оборот.

Работа выполнена в рамках плановой темы сектора этнографии «Этнографическое районирование Республики Коми».

*Литература и источники*

- <sup>1</sup> Дутчак Е.Е. Старообрядческие таежные монастыри: условия сохранения и воспроизводства культурной традиции (вторая половина XIX – начало XXI вв.): Автореф. дис... д. и. н. – Томск, 2008. – С. 3, 4.
- <sup>2</sup> Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения XVII в. // Русское старообрядчество. – М.: Институт ДИ – ДИК, 2006. – Т. I-II. – С. 276-347.
- <sup>3</sup> Бубнов Н.Ю. История изучения и публикация памятников старообрядческой рукописной традиции // Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. – СПб.: БАН, 1995. – С. 15-26; Ершова О.П. Проблема раскола в работах отечественных историков // Старообрядчество и власть. – М.: «Уникум-Центр», 1999. – С. 18-71; Балалыкин Д. А. Историография раскола русской церкви в литературе русского зарубежья во второй половине XX в. // Вестник Мурманского государственного технического университета, 2006. – Т. 9. – № 1. – С. 5-10; Веселова А.П. Исследовательские практики при изучении старообрядческой семьи: историографический обзор // Вестник Томского государственного университета, 2008. – № 300 (III). – С. 52-54; Дутчак Е.Е. Указ. соч. – С. 8-19; Кузоро К.А. Церковная историография старообрядчества: возникновение и эволюция (вторая половина XVII – начало XX вв.): Автореф. дис...к. и. н. – Томск, 2009. – 32 с.
- <sup>4</sup> Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука СО, 1992. – 321 с. Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. – М.: ИЭиА РАН, 2000. – 366 с. Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале: Очерки истории и традиционной культуры. – Уфа: «Гилем», 2002. – 219 с. Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX – XX вв.). – Сыктывкар: Изд-во Коми НЦ УрО РАН, 2002. – 276 с.
- <sup>5</sup> Зеньковский С.А. Русское старообрядчество XVII–XIX вв. // Русское старообрядчество. – С. 370.
- <sup>6</sup> Фишман О.М.: 1. Феноменологический подход к изучению группового сознания тихвинских карел (на примере мифологических и исторических преданий) // Кунсткамера. Этнографические тетради. – СПб., 1993. – Вып. 2-3. – С. 20-28; 2. «Отче» и колдуны: образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии: человек и его жизненный цикл. – Петрозаводск, 1994. – С. 122-143; 3. О таинстве крещения у тихвинских карел-старообрядцев // Международная научная конференция по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера. «Рябининские чтения 1995». – Петрозаводск, 1997. – С. 398-406; 4. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. – М.: «Индрик», 2003. – 407 с.; Чувьуров А.А., Шарапов В.Э. Материалы по обряду крещения современного старообрядческого населения средней Печоры // Духовная культура: проблемы и тенденции развития: Тезисы докладов. – Сыктывкар, 1994. – С. 77-79; Чувьуров А.А.: 1. Конфессиональные особенности бытового поведения коми старообрядцев Средней и Верхней Печоры // Мифология и повседневность: Материалы научной конференции 18-20 февраля 1998 г. – СПб., 1998. – С. 158-166; 2. Традиции и новации в семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. – СПб., 1998. – Вып. 4. – С. 22-44; 3. Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной идентификации): Автореф. дис...к. и. н. – СПб., 2003. – 24 с.; Pentikäinen J., Raudalainen T.

Old Belief among the Uralic People // «Silent as waters we live» Old-Believers in Russia and Abroad. Cultural encounter with Finno-Ugrians (Studia Fennica. Folkloristica 6). – Helsinki, 1999. – С. 40-54; Chagin G. N. Permian Communities of the *Beglopovovtsy* Old Believers // Там же. – С. 55-61; Власова В.В.: 1. Современный обряд крещения у верхневыхгодских и удорских коми староверов // Этнокультурная история Урала XVI–XX вв.: Материалы Междун. науч. конф. – Екатеринбург, 1999. – С. 117-119; 2. Институт наставничества у коми (зырян) староверов-беспоповцев // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы конференции. – М., 2000. – С. 181-191; 3. Распространение старообрядчества среди коми (зырян): проблема формирования этноконфессиональных групп // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность. Материалы Международной конференции. – Сыктывкар, 2000. – С. 235-239; 4. Группы коми (зырян) староверов: конфессиональные особенности социально-обрядовой жизни (XIX–XX вв.): Автореф. дис...к.и.н. – СПб., 2002. – 22 с.; Данилко Е.С. Механизмы самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья: Автореф. дис... д. и. н. – М., 2007. – 55 с.

<sup>7</sup> Здесь и далее мы будем использовать обозначение верхняя Печора. Это территория проживания этнографической группы *печораса*, на севере они граничат с ижемцами (ниже г. Печора), на юго-западе – верхневыхгодцами, на юге выше дер. Мамыль – русским населением верхней Печоры, т. е. в современном административном делении – Печорский, Вуктыльский, Троицко-Печорский районы Республики Коми. Цит. по: Конаков Н.Д. Этнографические группы народа // Зырянский мир. Очерки о традиционной культуре коми народа. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2004. – С. 63. В работах А.А. Чувьюрова эти районы обозначены как верхняя Печора (куст деревень между пос. Троицко-Печорск и с. Подчерье) и средняя Печора (Печорский р-н – от дер. Даниловка до дер. Медвежская, села вниз по р. Печоре после с. Подчерье). Чувьюров А.А. Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры ... – С. 11, 20.

<sup>8</sup> Данная группа в работе не рассматривается, поскольку состояла преимущественно из русских. Священники отмечали, что число староверов Летского прихода значительно увеличивается со второй половины XIX в. вследствие переселения в Усть-Сысольский уезд староверов (русских) из Вятской губернии. Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1902–1903 гг. // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 15. – С. 15.

<sup>9</sup> Сорокин П.А. К вопросу об эволюции семьи и брака у зырян // Этнографические этюды. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999. – С. 57-61. Статья впервые напечатана в Известиях Архангельского общества Изучения Русского Севера, 1911. – № 1, 5.

<sup>10</sup> Жаков К.Ф. К вопросу о составе населения в восточной части Вологодской губернии. – М., 1908. – С. 2, 5.

<sup>11</sup> Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми. – М.: Наука, 1958. – С. 3, 27.

<sup>12</sup> Памятники письменности в хранилищах Коми АССР. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета / Сост. Т. Ф. Волкова и др. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1989. – С. 19-20.

<sup>13</sup> Балашов Д.М, Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район Коми АССР в 1960 г. // ТОДРЛ. – М.; Л., 1962. – Т. XVIII. – С. 420.

<sup>14</sup> Бегунов Ю.К., Демин А.С., Панченко А.М. Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы // ТОДРЛ. – М.; Л., 1961. – Т. XVII. – С. 545-557; Балашов Д. М, Бегунов Ю. К. Указ. соч. – С. 420-425; Прохоров Г.М. За рукописями на Мезень и Вашку // ТОДРЛ. – М.; Л., 1964. – Т. XX. – С. 404-408.

- <sup>15</sup> Бегунов Ю.К., Демин А.С., Панченко А.М. Указ. соч. – С. 542.
- <sup>16</sup> Лашук Л.П.: 1. Принципы историко-этнографического районирования Коми АССР // Известия Коми филиала Всесоюзного географического общества. – Сыктывкар, 1960. – № 6. – С. 97-105; 2. Формирование народности коми. – М.: Наука, 1972. – 290 с.; Жеребцов Л.Н.: 1. Локчимский этнографический микрорайон // Известия Коми филиала ВГО. – Сыктывкар, 1967. – Вып. 11. – С. 146-149; 2. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII – начале XX века. – М.: Наука, 1972. – 125 с.; 3. Формирование этнической территории коми (зырян). – Сыктывкар, 1977. – 28 с. (Научные доклады / Коми филиал АН СССР; Вып. 31); 4. Формирование этнографических групп коми (зырян) // Финно-угорский сборник. Антропология. Археология. Этнография / Отв. ред. А.А.Зубов, Н.В. Шлыгина. – М.: Наука, 1982. – С. 106-111.
- <sup>17</sup> Лашук Л.П. Принципы историко-этнографического районирования Коми АССР. – С. 102-103.
- <sup>18</sup> Жеребцов Л.Н., Лашук Л.П. Этнографический уклад населения верхней Вычегды // Историко-филологический сборник. – Сыктывкар, 1960. – Вып. 5. – С. 89, 96.
- <sup>19</sup> Лашук Л.П. Старообрядцы на территории Коми АССР // Вопросы атеистической пропаганды. – Сыктывкар, 1961. – С. 39-53.
- <sup>20</sup> Жеребцов Л.Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII – начале XX века. – С. 114 -115.
- <sup>21</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 130. Л. 3.
- <sup>22</sup> Зеньковский С. Русское старообрядчество: духовные движения XVII в. – Мюнхен, 1970 (Fogum Slav.; Т. 21); Миловидов В.Ф. Старообрядцы в прошлом и настоящем. – М.: Мысль, 1969. – 112 с.; Катунский А. Е. Старообрядчество. – М.: Политиздат, 1972. – 120 с.; Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. – Новосибирск: Наука СО, 1974. – 394 с.
- <sup>23</sup> Дутчак Е.Е. Указ. соч. – С. 10.
- <sup>24</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 3.
- <sup>25</sup> Гагарин Ю.В. Старообрядцы. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1973. – 144 с.
- <sup>26</sup> Гагарин Ю.В.: 1. История религии и атеизма народа коми. – М.: Наука, 1978. – 326 с.; 2. Преследование старообрядчества в коми крае православной церковью и самодержавным государством // Вопросы истории Коми АССР (XVII – начало XX в.) – Сыктывкар, 1975. – С. 116-132 (Труды ИЯЛИ Коми фил. АН СССР; Вып. 16); 3. Старообрядчество на Мезени и Пинеге в XIX – начале XX вв. // Вопросы социально-экономической истории Коми края (эпоха феодализма и капитализма). – Сыктывкар, 1980. – С. 81-98 (Труды ИЯЛИ Коми фил. АН СССР; Вып. 23).
- <sup>27</sup> Терюков А.И.: 1. Погребальный обряд печорских коми // Полевые исследования Института этнографии. – М.: Наука, 1977. – С. 80-86; 2. Похоронно-поминальная обрядность коми-зырян (вторая половина XIX – начало XX вв.): Автореф. дис... к. и. н. – Л., 1990. – 24 с.; Семенов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. – СПб., 1992 – С. 10, 16 и др.; Конаков Н.Д.: 1. От Святков до Сочельника: коми традиционные календарные обряды. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1993. – С. 37; 2. Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир. Пространство и время. – Сыктывкар: Изд-во Коми НЦ, 1996. – 131 с.
- <sup>28</sup> Власов А.Н. Проблемы бытования традиционной книжности среди населения коми (по материалам археографических экспедиций Сыктывкарского университета 1986–1989 гг.) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тезисы докладов. – Сыктывкар, 1990. – Ч. II. – С. 19-21; Савельев Ю.В. Развитие старообрядческого книжного центра на Удоре // Духовная культура: история и тенден-

- ции развития. Тезисы докладов. – Сыктывкар: СГУ, 1992. – С. 46-47; Власов А.Н., Савельев Ю.В.: 1. Некоторые проблемы генезиса старообрядческой культуры Удоры (по материалам археографических экспедиций Сыктывкарского университета) // Источники по истории народной культуры Севера. – Сыктывкар: Изд-во СГУ, 1991. – С. 105-111; 2. Древнее благочестие у коми // Памятники Отечества, 1996. – № 36. – С. 203-208; Рыжова Е.А. «Удорский дневник» крестьян старообрядцев Рахмановых – Матевых – Палевых // Старообрядчество Русского Севера. – Каргополь, 1998. – С. 90-94.
- <sup>29</sup> Прокуратова Е.В.: 1. Рукописные сборники удорского крестьянства как источник по изучению истории местного старообрядчества // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Материалы Междун. науч. конф. – Сыктывкар, 2000. – С. 426-429; 2. Книжная и литературная традиция крестьян-старообрядцев Удорского края в конце XVIII – XX вв.: Автореф. дис. ... к. филол. н. – Вологда, 2002. – 23 с.
- <sup>30</sup> Старообрядческий центр на Вашке: Устная и письменная традиция Удоры. Материалы и исследования. – Сыктывкар: СГУ, 2002. – С. 10.
- <sup>31</sup> Термин «этноконфессиональные группы» в отношении староверов, проживающих на территории Республики Коми, впервые был использован Н.Н. Чесноковой. Чеснокова Н.Н. Источники к истории формирования этноконфессиональных групп Припечорья // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сб. статей. – Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 1996. – Т. I. – С. 297.
- <sup>32</sup> Чувьюров А.А.: 1. Традиции и новации в семейной обрядности коми населения верхней и средней Печоры. – С. 22-44; 2. Конфессиональные особенности «бытового поведения» коми старообрядцев средней и верхней Печоры. – С. 158-166; 3. Роль старообрядческих наставников в воспроизводстве, эволюции и передаче религиозного опыта в среде коми старообрядческого населения // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III научной конференции «Рябининские чтения 99») URL: [http://kizhi.karelia.ru/specialist/pub/library/rjabinin1999/03\\_05.htm](http://kizhi.karelia.ru/specialist/pub/library/rjabinin1999/03_05.htm) (дата обращения 05.2009).
- <sup>33</sup> Чувьюров А.А.: 1. «Печора-матушка, прости, помилуй меня, грешного...» // Арт (Лад), 2000. – № 4. – С. 126-137; 2. Духовные стихи в культуре современного старообрядческого населения Республики Коми // Христианство в регионах мира. – СПб., 2002. – С. 193-206.
- <sup>34</sup> Чувьюров А.А. Локальные группы коми верхней и средней Печоры ... – 24 с.
- <sup>35</sup> Чувьюров А.А. Социально-хозяйственная деятельность старообрядческих общин коми верхней и средней Печоры // Старообрядческий мир Волго-Камья. – Пермь: Пермский ун-т, 2001. – С. 245-246.
- <sup>36</sup> Власов А.Н. Книжная традиция Великого Устюга и Сольвычегодска в устных преданиях народов бассейна Печоры (к проблеме формирования севернорусской фольклорной традиции) // Традиционная народная культура населения Урала: Материалы Международной научно-практической конференции. – Пермь, 1997. – С. 167-169; 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. 388-400.
- <sup>37</sup> Чеснокова Н.Н. Указ. соч. – С. 297-315; Шарапов В. Э. Коми старообрядцы – живописных дел мастера // Арт (Лад), 2000. – № 4. – С. 152-159; Власова В.В.: 1. Коми староверы-беспоповцы // Атлас Республики Коми. – М.: «ДиК», 2001. – С. 340-343;

2. Медное литье в традиции коми старообрядцев (ареалы, типология, ритуальные функции). – Сыктывкар, 2005. – 40 с. (Научные доклады / Коми НЦ УрО РАН; Вып. 478).

- <sup>38</sup> Власова В.В.: 1. Институт наставничества у коми (зырян) староверов-беспоповцев // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы конференции. – М., 2000. – С. 181-191; 2. Представления о крестных родителях у коми староверов // Ежегодник историко-антропологических исследований 2001/2002. – М., 2002. – С. 378-384; 3. Крещение у коми староверов-беспоповцев // *Studia Juvenalia*: Сборник трудов молодых ученых ИЯЛИ. – Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 2005. – Вып. 2. – С. 75-87; 4. Распространение старообрядчества среди коми (зырян): к истории формирования локальных групп // Староверие на Северо-Востоке европейской части России. Сб. статей. – Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 2006. – С. 21-32; 5. Культовые памятники и формирование локальной специфики старообрядческой традиции у коми // Старообрядчество: история, культура, современность. – 2007. – Вып. 12. – С. 5-8.
- <sup>39</sup> Власова В.В. История этнографического изучения старообрядческой традиции коми // Очерки по истории изучения этнографии коми. – Сыктывкар: «Кола», 2007. – С. 245-257.
- <sup>40</sup> Власова В.В., Чувьуров А.А., Шарапов В.Э. Библиографический указатель по истории и культуре коми старообрядцев, проживающих в Республике Коми // Староверие на Северо-Востоке европейской части России. Сб. статей. – Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 2006. – С. 198-216.
- <sup>41</sup> В частности, серия сборников «Русский Север» (СПб.), работы по старообрядческим группам русских.
- <sup>42</sup> Власова И.В. О терминах для обозначения этнических категорий // Этнографическое обозрение, 2009. – № 4. – С. 118-129.
- <sup>43</sup> Бернштам Т.А. Введение // Русский Север: К проблеме локальных групп. – СПб.: МАЭ РАН, 1995. – С. 3-5; Власова И.В. Указ. соч. – С. 124; Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – С. 60, 117.
- <sup>44</sup> Пучков П.И. Этноконфессиональная общность // Этнические и этносоциальные категории: Свод этнографических понятий и терминов. – М.: ИЭА РАН, 1995. – Вып. 6. – С. 153-154.
- <sup>45</sup> Пучков П.И. О соотношении конфессиональной и этнической общностей // Советская этнография, 1973. – № 6. – С. 51-65; Ипатов А.Н. Этноконфессиональная общность как социальное явление: Автореф. дис... д.ф.н. – М., 1980. – С. 26-28; Кузеев Р.Г., Бабенко В.Я. Этнографические и этнические группы (к проблеме гетерогенности этноса) // Этнос и его подразделения. Этнические и этнографические группы. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1992. – Ч. 1. – С. 25; Рясова Т.Г. Роль религии в самоопределении этноконфессиональных групп колониального Магриба // Ломоносовские чтения 2004 [электронный ресурс] URL: <http://www.iaas.msu/res/lomo04/lomo04.html> (дата обращения 02.2009).
- <sup>46</sup> Большая часть материалов находятся в фондах Национального архива Республики Коми (Ф. 230. Усть-Сысольское духовное правление; Ф. 231. Яренское духовное правление) и Государственного архива Вологодской области (Ф. 496. Вологодская духовная консистория).
- <sup>47</sup> НАРК. Ф. 6. Усть-Сысольское уездное полицейское управление; Ф. 7. Яренское полицейское управление; Ф. 99. Усть-Сысольский уездный суд; Ф. 100. Яренский уездный суд.

<sup>48</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Ф. 5. Оп. 2. Научных документальных материалов отдела этнографии и археологии.

<sup>49</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569, 570, 739. Это полевые материалы автора, представляющие собой частичную расшифровку аудиозаписей, сделанных в ходе этнографических экспедиций в Удорский (569) и Усть-Куломский (570) районы в 1999 г., в Троицко-Печорский р-н в 2007 г.

## Глава 1. ФОРМИРОВАНИЕ ГРУППОВЫХ ПРИЗНАКОВ

### 1.1. Появление и распространение старообрядчества: XVIII – начало XX в.

Церковно-государственная реформа второй половины XVII в. разделила общество на два вероисповедальных лагеря: сторонников официальной Церкви, реформированной патриархом Никоном, и «ревнителей древнего благочестия», отказавшихся принять нововведения. Государство и Церковь приложили немало усилий, чтобы расправиться с оппозицией: старообрядчество было объявлено вне закона, исповедовавшие его считались государственными преступниками. Гонения на веру не могли не вызвать ответной реакции, которая выразилась в самоожжениях (на начальном этапе истории староверия), массовых побегах верующих в труднодоступные и малозаселенные места. Территория Европейского Северо-Востока в силу своей удаленности от центра, природно-географических особенностей была весьма привлекательна для скрывавшихся от преследований староверов.

Один из основных вопросов, интересовавших и светские, и духовные власти, – причины широкого распространения раскола в целом и среди нерусских народов (коми, карел) в частности. Для чиновников и священноцерковнослужителей он имел практическую значимость: знать их было необходимо, чтобы выработать адекватные меры для «искоренения раскола», вести «противораскольническую деятельность» и т.д.

Первые попытки объяснить причины появления старообрядчества среди коми-зырян предприняты во второй половине XIX в. священниками и миссионерами. Они видели их в характере религиозности местного населения: «Многие зыряне восприняли лишь **внешнюю** обрядовую сторону христианства ... и теперь еще остаются чуждыми пониманию **внутреннего** сокровенного смысла христианской веры»; «население отдаленных от центра религиозной жизни деревень было фактически беспоповским<sup>1</sup>. Зыряне сами крестили своих детей, сами же хоронили родственников, умиравших без покаяния перед священником, которого зыряне видели совсем редко»<sup>2</sup>. Данное утверждение перекликается с тезисом Т.А. Бернштам о том, что «староверие <...> оказало сильное воздействие на мировоззрение коми, в особенности там, где постоянных русских жителей было мало, православие не имело древних корней или не успело распространить своего влияния, т.е. староверие стало здесь н о с и т е л е м (разрядка в тексте – В.В.) христианских идей»<sup>3</sup>.

Миссионеры называли и другие причины распространения раскола: слабое развитие грамотности, непонимание зырянами русской речи, отдаленность деревень от приходских храмов, неудобство путей сообщения. По мнению Ю.В. Гагарина, природно-географические особенности (удаленность, малонаселенность) и социально-экономические условия XVIII в. (феодальный и национальный гнет, масса податей и повинностей) явились причинами появления староверия в районах проживания коми<sup>4</sup>.

Иная версия причин появления староверия среди зырян была предложена в 1847 г. учителем церковно-приходского училища А. Поповым. По распоряжению епископа Евлампия он посетил некоторые коми деревни на Вычегде «для узнавания наречий зырянского языка и для разузнания раскола, существующего между зырянами»<sup>5</sup>. В своем отчете о «причинах распространения раскола» он написал, что со временем (после Стефана Пермского) число достойных церковных деятелей, знающих коми язык, уменьшилось. «Впоследствии, когда с переселением епархии из Перми (нынешнего Усть-Сысольского селения) высшие духовные чины совсем от зырян удалились, и когда за дальностью духовных наставников зыряне оказались не в состоянии отправлять своих детей для образования в дальние русские города, тогда епископы в необходимости были рукополагать к нам в священники не только малограмотного причетника, но и простого мирянина, умеющего мало-мальски читать по церковной печати»<sup>6</sup>. Невнимание церковного руководства, малограмотность местного священства привели к появлению среди зырян староверия.

В свою очередь, священнослужители отмечали, что многие зыряне исповедуют староверие, преследуя материальную выгоду. На Печоре это связывали с чердынскими купцами, которые «дают кредит только своим братьям раскольникам, исключения делают редко»<sup>7</sup>. В начале XX в. А. Заплатин писал: «... самостоятельность в деле веры будет подавлена народным отлучением: и в рыболовную артель не возьмут, и в другое общее дело»<sup>8</sup>. Один из вологодских миссионеров, посетивших Удору в начале XX в., указывал, что удорский наставник М.П. Бозов «держит весь раскол Удоры в своих руках и силою своего нравственного авторитета, и своим капиталом»<sup>9</sup>.

На наш взгляд, успеху старой веры среди коми в значительной степени способствовала внутренняя готовность местного населения к восприятию его основных идей. К моменту проведения реформ православие у коми имело более чем двухсотлетнюю историю, а церковно-православная обрядность стала неотъемлемой частью культуры и быта. Именно обряд, по мнению ряда исследователей, является наиболее консервативной составляющей религиозной практики, и именно он подвергся модификации в ходе реформ Никона. Необходимо учитывать, что психологически для многих эти изменения ставили под вопрос святость и истинность всей православной традиции, благочестия предков<sup>10</sup>. Именно этой точки зрения придерживались сами староверы. Примером может служить начало одного из прошений, поданного удорскими староверами в Департамент общих дел МВД в 1886 г., в котором они указывают, что совершают свои богослужения «руководствуясь поучениями святых отцов <...>, правилами и обрядами», существовавшими до реформ патриарха Никона<sup>11</sup>.

В отчетах, опубликованных в «Вологодских епархиальных ведомостях» в начале XX в., утверждалось, что раскол среди зырян появился не ранее XIX в.<sup>12</sup> Согласно этим публикациям, на Удоре староверы появились в XIX в., первым был некий крестьянин Поганев, принявший крещение в

Москве. В приходах Вочевском и Керчомском староверие распространилось в XIX в. под влиянием старообрядцев из Пермской губернии; на верхнюю Печору оно пришло из Чердынского уезда и Архангельской губернии в XIX в., лишь для Щугорского прихода время его появления обозначено как XVII–XVIII вв.<sup>13</sup> Следует сказать, что не все поддерживали теорию позднего появления старообрядчества среди коми, предложенную миссионерами и местными священниками. Так, уже упоминавшийся ранее А. Попов, после посещения верхневыхгодских деревень, писал, что «нет никаких документов, что после Соловецкого бунта раскольники бежали к зырянам, но нет никакого сомнения, что раскольники Керчомского прихода Усть-Сысольского уезда суть последователи выходцев соловецких. Об этом свидетельствует уважение, которое питают сие раскольники к соловецкой обители, книги, распространенные в их среде»<sup>14</sup>. Сами верующие указывали на древность и исконность своих убеждений. Священник Важгортской церкви И. Попов в своем рапорте писал, что староверы появились в приходе лишь в 1857 г., а не ранее, о чем писали крестьяне, которые в своем прошении указали: «... местные священники опасаются невыгодного мнения своего начальства о беспечности их к назиданию прихожан в правилах их церкви. Вследствие чего священники, на делаемые им иногда по делам вопросам гражданскому начальству, отзываются будто бы об отпадении беспоповцев от нынешней церкви, применительно к тому времени, когда в приходе находился уже уезжающий священник, допустивший будто бы такое отпадение. Совершенно скрывая тем действительное состояние в этом согласии с самого рождения, избегая при этом справедливого нареkania со стороны начальства»<sup>15</sup>.

Л. П. Лашук и Л. Н. Жеребцов, основываясь на архивных и этнографических данных, обозначили время появления староверия на верхней Вычегде XVIII в.<sup>16</sup>; по мнению Ю. В. Гагарина – это произошло в середине XVIII в.<sup>17</sup> Свои выводы историк делает на основе материалов Российского государственного исторического архива (СПб) о карательной экспедиции на р. Тимшер капрала Ивана Савина. Появление старообрядчества на средней Вашке относят к началу XIX в. (Л. Н. Жеребцов)<sup>18</sup>, к концу XVIII – началу XIX в. (Ю. В. Гагарин)<sup>19</sup>, к началу XVIII в. – (А. Н. Власов)<sup>20</sup>. На верхней Печоре, по мнению Ю. В. Гагарина, оно появляется со второй половины XVIII в. в результате миграции в этот регион русских староверов<sup>21</sup>. Исследователи пришли к выводу, что на верхней Вычегде получил распространение нетовский, на верхней Печоре – поморский (позже федосеевский), на Удоре – филипповский толки. Большинство авторов сходятся в том, что распространение старообрядчества среди коми (зырян) является результатом влияния русских староверов, переселившихся сюда с сопредельных районов Пермской, Архангельской и других губерний и впоследствии ассимилированных коми.

Таким образом, первые гипотезы о времени появления староверия среди коми выдвинуты в середине XIX в. представителями официальной Церкви и местными чиновниками. В качестве источников в большинстве случаев авторы использовали свои наблюдения или/и устные рассказы мест-

ных жителей, что и определило невысокую степень достоверности полученных данных. В результате планомерных исследований, проводившихся с конца 1960-х гг. этнографами, историками и археографами, определено время появления староверия в районах проживания коми, хотя некоторые вопросы (статистические данные, согласия, получившие распространение среди зырян) остались без должного внимания.

Степень влияния и место вероучения в конкретных условиях определяет количество его приверженцев. В связи с чем вопросы о численности коми староверов, соотношении числа староверов / «приверженцев раскола» / официально православных в изучаемых районах весьма актуальны для нашего исследования. В табл. 1 представлена динамика численности староверов с 1800 по 1916 г.<sup>22</sup> Эти данные подтверждают, что именно в приходах, расположенных на верхней Вычегде, верхней Печоре, средней Вашке, проживала большая часть староверов. Необходимо учитывать, что статистические сведения, касающиеся староверов, недостаточно точны, что было связано с неопределенностью их статуса. В 1845 г. священник Троицкой Печорской церкви Г. Попов писал, что «по исповедальным и семейным спискам значится много раскольников, в чем я уже убедился на своем опыте, между тем в свадебных обысках и метрических книгах все прихожане числятся православными»<sup>23</sup>. Крестьяне Важгортской волости в своем прошении (о котором упоминалось выше) указывали: «...многие даже не крещены по правилам нынешней церкви, но по церковным метрикам записывались как крещенные из опасения иначе ответственности при строгом преследовании старообрядских обрядов прежним гражданским законом <...> по церковным росписям людей нашего согласия значится очень мало»<sup>24</sup>.

Данные табл. 1 свидетельствуют, что численность староверов Усть-Сысольского и Яренского уездов до середины XIX в. увеличивалась, затем происходит резкое сокращение (1854–1873 гг.). Именно за этот период в архивах сохранились судебные дела по всем упомянутым приходам: староверы, попавшие под суд, не только ставились под особый надзор светских и духовных властей, выслушивали «увещевания», но и ссылались в Закавказье и Сибирь. Начиная с 1880-х гг. происходит рост численности староверов, что обусловлено либерализацией вероисповедальной политики государства и, как следствие этого процесса, увеличение числа тех, кто открыто заявлял о своей принадлежности к староверию. В 1886 г. в Вологодскую духовную консисторию поступили прошения от крестьян Важгортского и Керчомского приходов, в которых они заявляли о том, что были ошибочно включены в «списки православных» прихожан<sup>25</sup>. В 1912 г. прошения об «отписке в раскол» подали 173 чел. в Савиноборском приходе, 110 чел. – в Покчинском единоверческом приходе<sup>26</sup>. Священник Щугорской церкви записал в церковной летописи, что в марте 1913 г. начальнику губернии было отправлено прошение «о причислении к старообрядцам», которое подписали 555 чел.<sup>27</sup> Число староверов Летского прихода значительно увеличивается со второй половины XIX в. вследствие переселения в Усть-Сысольский уезд староверов (русских) из Вятской губернии<sup>28</sup>.

Таблица 1

Численность староверов в приходах Усть-Сысольского и Яренского уездов в XIX – начале XX в., чел.<sup>29</sup>

Приходы	1800 г.	1810 г.	1832 г.	1847 г.	1854 г.	1864 г.	1873 г.	1884 г.	1885 г.	1897 г.	1905 г.	1910 г.	1916 г.
<b>Усть-Сысольский уезд</b>	13	15	1080	1460	1004	757	528	957	896	1944	2434	2026	2204
Керчомский	–	–	–	–	340	–	103	69	8	70	95	85	74
Вочевский	–	–	–	–	–	–	–	–	–	46	34	47	37
Помоздинский	–	–	–	–	–	–	–	–	–	10	15	18	–
Усть-Куломский	–	–	–	–	189	–	–	–	–	–	–	–	–
Палаузский	–	–	–	–	–	–	2	–	–	–	–	–	–
Летский	–	–	–	–	1	–	19	10	10	31	169	–	–
Подчерский	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	513	539	640
Покчинский	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	528	487	535
Савиноборский	–	–	–	–	–	–	143	499	499	557	348	429	384
Шугорский	–	–	–	–	–	–	191	257	257	621	634	380	511
Усть-Ильчешский	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	54	29	–
Печорский	–	–	–	–	474	–	72	122	122	609	44	41	23
<b>Яренский уезд</b>	2	1	23	24	12	28	59	–	128	201	207	317	332
Важгортецкий	–	–	–	–	–	–	46	–	89	146	145	230	256
Чупровский	–	–	–	–	–	–	13	–	39	53	59	85	73
Ертомский	–	–	–	–	–	–	–	–	–	2	3	2	–

Таблица 2

**Численность верующих в приходах Усть-Сысольского  
и Яренского уездов в конце XIX – начале XX в. <sup>30</sup>, чел.**

Приходы	1885 г.			1896 г.			1910 г.	
	РПЦ	Отклонились от исповеди	Староверы	Перешли в раскол	Склонны к расколу	Староверы	РПЦ	Староверы
Керчомский	2150	270	8	30	100	70	2692	85
Вочевский				–	–	46	1120	47
Помоздинский	–	–	–	3	13	10	3455	18
Летский	1449	130	10	–	–	33	–	–
Подчерский	–	–	–	–	–	–	18	539
Покчинский	–	–	–	–	–	–	101	487
Савиноборский	–	256	499	58	615	557	172	429
Щугорский	25	313	257	23	644	621	164	380
Печорский		501	122	200	809	609	1224	31
Важгортский	1542	–	84	146	<sup>1</sup> / <sub>3</sub> часть населения	148	2494	230
Чупровский	855		39	52		49	1365	85
Ертомский	–	–	–	–	–	2	1051	2

Как демонстрируют данные табл. 2, лишь в четырех приходах на Печоре (Покчинском, Савиноборском, Подчерском, Щугорском) в начале XX в. староверы составляли большинство. В то же время число «склонных к расколу» и «уклоняющихся от исповеди» (уклонение от исповеди рассматривалось как «приверженность расколу») в верхневыхгодских и вашкинских приходах было в несколько раз больше, чем число староверов. Рассмотрим подробно ситуацию в Важгортском и Чупровском приходах, где, по сведениям миссионеров, с конца XIX в. староверы составляли большинство, однако данные, представленные в Вологодскую консисторию, свидетельствуют об обратном (табл. 1, 2). В отчете Православного Братства во имя Всемилоственного Спаса за 1897 г. в разделе «Противораскольническая деятельность» указывалось: «...наиболее заражены расколом приходы Удорского и Печорского края <...> там раскол преобладает численностью своих последователей над православными»<sup>31</sup>. В Важгортском приходе «строго православных семейств только 86, а 273 семейства сомневающих или уже охладевших к православной церкви, хотя еще и числящихся православными; в Чупровском же, по наблюдению, строго православных семейств почти нет»<sup>32</sup>. Однако по вероисповедальным ведомостям за 1910 г. в Важгортском и Чупровском приходах зафиксировано 315 староверов и 3859 официально православных, т.е. староверы составляли 6,9 %, что никак не соответствует определению «большая часть населения». В 1912 г. приставом второго стана Яренского уезда представлен рапорт, в котором он указывает, что численность старо-

веров в этих приходах приблизительно 1700 чел., при общей численности населения – до 3900<sup>33</sup>. Таким образом, согласно этим документам, староверы составляют 43,6 % от общей численности населения, что в пять раз больше, чем по сведениям, предоставленным священником. Схожая ситуация складывалась и на Печоре. Так, А. Заплатин указывал, что еще в 1897 г. 135 дворов Подчерского прихода подали заявление становому приставу о «переходе в раскол», однако записка эта была оставлена без внимания<sup>34</sup>. По сведениям, собранным протоиреем Усть-Сысольского собора В. Кокшаровым, число староверов в 1854 г. в Керчомском Иоанно-Предтеченском приходе достигало 600 чел.<sup>35</sup> Керчомский священник в 1904 г. писал: «...г-н Засодимский (В.П. Засодимский посетил село в 1878 г. – В.В.) насчитал в Керчомье 2000 раскольников, в настоящее время их всего до 150 человек», причем по официальным данным их численность составляет 69 и 95 чел. соответственно (табл. 1). Отметим, что подобные несоответствия статистических сведений характерны для всех регионов России. Исследователи объясняют это тем, что вопросами раскола занимались разные ведомства, а секретность, сопровождавшая все дела, касающиеся староверов, позволяла подтасовывать данные<sup>36</sup>.

Время появления староверия и согласия, получившие распространение среди коми, также требуют уточнения. Согласно ведомости о числе раскольников за 1869 г., в Усть-Сысольском уезде проживало 203 старовера, «признающих брак и молящихся за царя», и 15 – «непризнающих брак», в Яренском уезде – соответственно 39 и 9 чел.<sup>37</sup> Уже в начале XX в. многие верующие затруднялись ответить, к какому согласию они принадлежат. Пристав второго стана Яренского уезда (Вашка) писал в 1912 г.: «На вопрос о согласии всегда отвечают к брачному. Касательно принадлежности к секте до сих пор не мог добиться никаких определенных суждений. Некоторые поясняют: «Если с понятием о старообрядцах неразрывно связано понятие о сектах, то всего скорее нас надо причислить к секте беспоповцев»<sup>38</sup>. Подобная ситуация характерна и для верхней Печоры, и для верхней Вычегды. Сохранившиеся архивные материалы позволяют пролить свет на данную проблему.

Первые документальные свидетельства о появлении староверия на **средней Вашке** относятся к первой половине XIX в. В Яренское духовное правление поступило доношение о крестьянах Важгортского прихода И.М. Тукоеве и Е.Г. Бутыревой, «совратившихся в раскол». Отмечалось, что первый «состоит в расколе» уже 20 лет, а Е. Бутырева перешла в старообрядчество в 1849 г., когда находилась «в чужой губернии Сибирской стороне». Из этого же документа следует, что в 1843 г. несколько крестьян из дер. Чирки изъявили желание «присоединиться из раскола в православие» в связи с предстоящим вступлением в брак<sup>39</sup>. В 1844 г., согласно семейным спискам, староверы проживали в Важгорте, деревнях Кривой Наволок, Чирки, Вильгорт и Пучкома, всего их насчитывалось 13 чел.<sup>40</sup> В ходе следствия, проходившего в 1862–1864 гг., «о совратившихся из православия в раскол» крестьянах было выяснено, что к этому времени старообрядцы проживали

почти во всех населенных пунктах на средней Вашке: Важгорте, Вильгорте, Усть-Куле, Чирках, Острове, Пучкоме, Муфтюге, в Верхозерье и Чупрово. Большинство принадлежало к даниловскому толку<sup>41</sup>. Многие утверждали, что приняли старую веру по настоянию родителей: «Назад тому 30 лет как я принял раскол от покойной матери моей, внушившей мне твердо держаться старообрядчества, уверив меня, что это лучшая вера, что я и сознаю справедливым»<sup>42</sup>. Подобные ответы носят формульный характер: коми старообрядцы указывали на «древность, правильность» своей веры, освященной авторитетом предков. Несколько человек показали (Т.С. Коровина, 50 лет, дер. Верхозерье; М. Козлова, 54 года, дер. Вильгорт; У.Е. Сухоева, 49 лет, с. Важгорт)<sup>43</sup>, что в староверие они крещены еще с младенчества своими родителями, т.е. произошло это в 1806–1810 гг. Учитывая тот факт, что практически все, попавшие под следствие, утверждали, что стали исповедовать старую веру под влиянием родителей, причем некоторые из осужденных были старше 80 лет (П. А. Бозов, 82 года; И. Д. Козлов, 86 лет), можно утверждать, что староверы проживали на Удоре уже во второй половине XVIII в.

Согласно архивным документам, на средней Вашке получили распространение два беспоповских согласия: даниловское и филипповское. В ходе допросов следователи выяснили, что перекрещивание «из православия в раскол» в первой половине XIX в. совершали **местные** коми крестьяне. Как правило, называли фамилии людей, которые умерли либо пропали без вести. Наиболее часто упоминаются несколько человек: Логин Прокопиевич Тукоев (дер. Вильгорт), Терентий Маркович Лукин (с. Важгорт) – филипповцы, даниловцы – Логин Степанович Тукоев, Логин Степанович Бутырев (дер. Усть-Кула), Леонтий Михайлович Логинов (дер. Чирки), Филипп Афанасьевич Артемьев (дер. Верхозерье)<sup>44</sup>. В некоторых случаях обряд крещения проводили знающие грамоту родственники (отец, дед), умершие к моменту проведения следствия. Лишь Петр Афанасьевич Бозов крещен по старообрядческому канону в г. Архангельск, «приезжавшим туда из Санкт-Петербурга Иринархом»<sup>45</sup>. Из 30 чел. назвать согласие, к которому они принадлежат, смогли 20: 14 – даниловцев, шесть – филипповцев.

Среди исследователей утвердилось мнение, основанное на сведениях миссионеров, что удорские староверы – последователи филипповского согласия<sup>46</sup>. Имеющиеся архивные документы позволяют опровергнуть данную точку зрения. В 1886 г. местные старообрядцы подали прошение, в котором писали: «...число нашей собратии достигло уже обоего пола 150 душ и что мы просители состоим при **поморском брачном** согласии и сословию»<sup>47</sup>. Новое прошение, которое подписали 62 чел., в их числе М.П. Бозов, Е.Н. Палев, Д.С. Артемьев, Ирина Палева, Ульяна Сухоева, М.И. Козырев, Михаил Южин, было отправлено в 1890 г.<sup>48</sup> Е.Н. Палев и И.Палева, проходившие по делу о распространении раскола в 1861 г., указали, что содержат «по вере раскол филипповского толку», но в 1886 г. подписали совместное прошение. В этом же деле указано, что Семен Афанасьевич Бозов, брат

Петра Афанасьевича Бозова и дядя Михаила Петровича Бозова, указал свою принадлежность к филипповцам. Он также упомянул, что бывает на исповеди у приезжающих на Крещенскую ярмарку единоверцев, хотя однажды исповедался у своего брата<sup>49</sup>. В начале XX в. миссионеры указывали, что и М.П. Бозов и его единоверцы являются филипповцами: «...держит (*Бозов – В.В.*) весь филипповский раскол Удоры в своих руках <...> действует вопреки законам своей секты: венчает»<sup>50</sup>. Последнее замечание миссионера (о венчании) свидетельствует в пользу того, что удорские староверы, под руководством М.П. Бозова, а затем и М.В. Бозова, принадлежали к **поморско-му брачному** согласию, а не к филипповскому. Можно предположить, что во второй половине XIX в. семья известных удорских купцов Бозовых сумела объединить вокруг себя представителей этих старообрядческих согласий, создав местный вариант вероучения, получивший впоследствии название «бозова вера».

В начале XX в. на Удоре появляются проповедники-поповцы (австрийское согласие) с Мезени, которые пытаются привлечь на свою сторону местных староверов. Однако к 1917 г. лишь два жителя дер. Кирик являлись поповцами<sup>51</sup>.

Согласно архивным данным, староверы Удоры поддерживали контакты с русскими единоверцами, проживавшими в соседних районах Архангельской губернии. Об этом свидетельствует упоминание С.А. Бозова о людях, приезжающих секретно с Пинеги и Мезени, чтобы принять исповедь у местных староверов (прежде всего, у наставников)<sup>52</sup>. Кроме того, существовали контакты и со староверами Сибири. Так, Логин Тукоев из дер. Вильгорт переселился в Сибирь и несколько раз приезжал в родную деревню. Один из крестьян показал на допросе, что «вере старообрядческой я еще более утвердился в Сибири от тамошних староверов, в бытность мою там в 1844–1846 гг.»<sup>53</sup>. Есть косвенные данные (распространение предметов культа: меднолитых икон<sup>54</sup>, книг) и свидетельства информантов о связях с московскими старообрядческими общинами.

В середине XIX в. противоречия между сторонниками разных старообрядческих согласий весьма незначительны. Так, например, в дер. Чупрово (Удора) они не помешали заключить брак между даниловцем С.П. Екимовым и У.С. Южиной, принадлежавшей к филипповскому согласию<sup>55</sup>. Веротерпимость можно объяснить не только постепенным стиранием различий между толками, но и слабой осведомленностью простых верующих в догматических вопросах. Часто при расспросах крестьяне отвечали, что они стали староверами под влиянием родителей и «верят со всей твердостью, но сказать или объяснить староверство не могут»<sup>56</sup>. Основными символами принадлежности к старообрядчеству для большинства были: двуперстное знамение, почитание икон старинного письма, отказ от церковных таинств и посещения церкви.

На основе историко-архивных материалов и данных, собранных Ю.В. Гагариным, можно утверждать, что старообрядцы на **верхней Вычегде**

(в с. Керчомья) появились во второй половине XVIII в. Документы свидетельствуют, что в 1763 г. в Керчомскую волость отправлен капрал с караульщиками для поимки староверов, проживавших в устье р. Кельтма. Местные жители, сочувствующие староверам, отбили арестованных. После чего была вызвана воинская команда, которая разорила старообрядческие скиты и расправилась с керчомцами<sup>57</sup>. В ходе следствия 1837 г. «по обвинению крестьян Усть-Сысольского уезда Напалкова и Жикина за переход в старообрядчество» выяснилось, что в 1800 г. на р. Пруп **керчомский** крестьянин В.А. Самарин основал старообрядческий скит<sup>58</sup>.

По данным епархиальных миссионеров и местных священников, на верхней Вычегде получил распространение только один толк – «глухая нетовщина»<sup>59</sup>. В ходе судебного следствия, проходившего в 1850 г., по поводу обнаружения «раскольнической часовни» выяснилось, что большая часть населения с. Керчомья, деревень Дзель и Воч «все веры православной, но придерживаются раскола по сложению креста и почитанию старинных книг и икон, на исповеди бывают у Керчемского приходского священника <...> а у причастия редко по сознанию себя каждый как грешники, недостойными»<sup>60</sup>. Регулярное посещение церкви верхневычегодскими старообрядцами можно объяснить идеологическими установками нетовцев. В то же время ряд фактов (наличие у керчомских староверов начетчиков и молелен<sup>61</sup>, крещение младенцев вне храма<sup>62</sup>) было не характерно для глухой нетовщины, что свидетельствует о принадлежности, по крайней мере, части населения к другому ее направлению – поющей, позже получившей название новоспасовщина. В ходе следствия, проходившего в 1835 г., выяснено, что местный крестьянин Н. Напалков «содержит старообрядческую веру секту **поповщину**»<sup>63</sup>.

В 1912 г. составлен список незарегистрированных старообрядческих духовных лиц и наставников, где часть верхневычегодских наставников значилась как нетовцы, а другие – просто как «беспоповцы», без указания толка. В середине XIX в. о **поповцах, проживающих в верхневычегодских приходах**, не упоминается<sup>64</sup>. Таким образом, в конце XVIII – начале XIX в. среди керчомских крестьян получили распространение поповские и беспоповские толки (разные направления нетовщины).

Верхневычегодские староверы поддерживали контакты с единоверцами из северо-восточных губерний России (Пермской, Ярославской). Известно, что староверы из Пермской губернии посещали моления и почитаемые святыни верхневычегодцев (крест у дер. Дзель, скиты), а пермские «начетчики» – коми деревни, что зафиксировано в отчетах епархиальных миссионеров<sup>65</sup>.

Появление старообрядчества на **верхней Печоре** пришлось на вторую половину XVIII в. В 1740-х гг. в Великопоженском ските задержана семья крестьянина Мылдинской волости<sup>66</sup>, перешедшая в старую веру в результате миссионерской деятельности «старцев» Выговского монастыря в 1720-е гг.<sup>67</sup>. В конце XVIII в. на **верхней Печоре** существовал Устьволосницкий скит, который имел тесные связи с Великопоженским скитом (р. Пижма)<sup>68</sup>. В 1803 г. в Вологодскую духовную консисторию был пред-

ставлен список староверов Печорской Троицкой церкви. В нем упоминаются жители деревень Покча, Скаляп, Савинобор, Подчерье, Щугор, Позориха (совр. Даниловка), Аранец, Кодач<sup>69</sup>. Список умерших в 1847 г. старообрядцев Печорского общества демонстрирует, что к этому времени староверы проживали фактически во всех населенных пунктах по Печоре: Погост Троицкий, Покча, Скаляп, Усть-Илыч, Аранец, Дутово, Лемты, Лемтыбож, Подчерье, Козьтыбож, дер. Пырдинская (совр. Возино)<sup>70</sup>.

В этом районе, во многом благодаря тесным контактам с устьцилемами – русскими старообрядцами-поморцами нижней Печоры, получил распространение поморский толк. По мнению Ю.В. Гагарина, в XIX в. коми население Печоры под влиянием устьцилемов начинает придерживаться федосеевского учения, в то время как на верхней Печоре остаются поморцы и филипповцы. Некоторые факты позволяют усомниться в точности данного утверждения. В середине XIX в. один из печорских наставников – Федор Куныгин (проживавший в дер. Красный Бор) – являлся филипповцем. Властям стало известно, что он совершал требы в деревнях Красноборской, Концеборской, Аранецкой, Позорихе<sup>71</sup>. Второй наставник, исполнявший необходимые требы в этих же населенных пунктах, – Николай Мартюшев из дер. Щугор был даниловцем<sup>72</sup>. В ходе обследования, проводившегося в 1885 г., власти выяснили, что «незначительная часть жителей Троицко-Печорской волости, более половины Савиноборской и все население Щугорской привержены расколу поморской секты, даниловского беспоповского толка»<sup>73</sup>. Однако в 1895 г. Благодичинский 6-го округа А. Журавлев писал: «...все раскольники принадлежат к секте беспоповского федосеевского толка»<sup>74</sup>. В 1912 г. епархиальный миссионер А. Заплатин упоминает о ходивших среди печорских жителей «бумажках», в которых разъяснялось, как отвечать на вопрос о вероисповедании: «Вопрос: Которья исповедания? Ответ: Вероисповедания православного от лет Никона патриарха старопоморского беспоповщицкого согласия»<sup>75</sup>. Кроме того, исследование, проведенное Т.И. Дроновой, не подтвердило факта перехода в XIX в. устьцилемов от поморского к федосеевскому учению<sup>76</sup>. Итак, в XIX в. на верхней Печоре проживали сторонники разных старообрядческих согласий, преимущественно поморцы.

Верхнепечорские староверы поддерживали тесные контакты с устьцилемами. В отчете за 1859 г. печорский священник пишет, что грамотные крестьяне Василий Сурнин и Василий Чуркин, проживающие на р. Пижма Архангельской губернии, способствуют «распространению раскола», «укрепляя раскольников в своем заблуждении письменными посланиями»<sup>77</sup>. В 1885 г. коллежский советник Ф.А. Арсеньев отмечал: «...центр, к которому тяготеют печорские раскольники своими верованиями, находится в Мезенском уезде в Усть-Цилемском обществе, под названием «Данилова монастыря»<sup>78</sup>, где живут старцы-скитники и откуда являются в пределы наши уставщики и начетчики»<sup>79</sup>. Кроме устьцилемов, уважением среди печорцев пользовались и чердынские наставники<sup>80</sup>.

Во второй половине XIX – первой половине XX в. на верхней Печоре и Удоре появляются сторонники наиболее радикального старообрядческого толка – истинно-православные христиане (странники, бегуны, скрытники), или, как называют их удорские коми, *крывшей*. Впервые о скрытниках на Удоре упоминается в письме С.С. Зинченко духовному начальству, который сообщает, что от своего родственника узнал о проживании в селениях Коптюга, Муфтюга и Чупрово «людей из секты бегунов». В результате проведенного расследования выяснилось, что в с. Чупрово действительно приходили два старца из скитов, расположенных в Волосовской волости Каргопольского уезда. По сведениям исправника, более 30 скитов находилось в 30 верстах от г. Каргополя на р. Онеге. В 1885 г. скрытники жили в с. Чупрово, деревнях Коптюга, Муфтюга, Верхозерье. В ходе допроса крестьянина дер. Коптюга М.П. Кочева выяснилось, что в конце 1870-х гг. несколько человек из удорских деревень переехали в каргопольские скиты. В 1882/83 гг. сам Кочев вернулся на родину в сопровождении двух старцев Феофана из Кимжи и Владимира из Каргополя, чтобы «заниматься распространением учения»<sup>81</sup>. После арестов часть скрытников покинула Чупровский приход, другие – жили тайно, «ничем себя не проявляли»<sup>82</sup>. Их активная деятельность возобновилась в 1909 г., когда в Чупровский приход из г. Ярославль приехал крестьянин дер. Муфтюга Павел Ильин, называвший себя Прохором Орловым. В этот период службы скрытников «стали проводить чуть ли не открыто, приглашали всех жителей». На моления в великий пост в дер. Муфтюгу приходили крестьяне из с. Чупрово, деревень Верхозерья, Вильгорта, Кирика<sup>83</sup>. Пристав второго стана Яренского уезда писал: «...секта бегунов преуспевает в деревнях Кирик, Пучкомской, Каначской, Тоимской, Верхозерья, Муфтюги, Чупрова и Коптюги». Сам П. Ильин сообщил, что исповедует «веру своего отца странствующих бегствующих и скрывающихся истинно-православных христиан»<sup>84</sup>.

Широкое распространение среди верхнепечорских коми староверов это направление, связанное с деятельностью старца Еварета (Евареста), получает в 1920–1930-е гг. Благодаря сложившейся к тому моменту социально-экономической ситуации, идея скрытников о побеге из «мира антихристов» как о единственно возможном пути «спасения» обретает значительное число сторонников. В местах проживания коми скрытничество появляется позже, чем другие беспоповские согласия. Однако его мировоззренческие установки оказали значительное влияние на удорскую и печорскую старообрядческие традиции.

Несмотря на всю свою важность, историко-архивные данные не позволяют судить о формировании этноконфессиональных групп, поскольку сведения, содержащиеся в них, отрывочны. В этой связи особую ценность представляют этнографические материалы.

## 1.2. Историческая память: рассуждения о вере, предания о первопоселенцах

Важнейшей составляющей самоидентификации индивида, социальной группы и общества в целом является историческая память<sup>85</sup>. Определяя механизмы ее трансляции на групповом уровне, выделяют устную традицию – объем знаний, передающихся изустно на протяжении нескольких поколений, являющийся коллективным достоянием членов данного сообщества. Исследователи отмечают: в староверческой среде определяющую роль играл конфессиональный фактор, что нашло отражение и в восприятии исторического прошлого<sup>86</sup>. В условиях совместного проживания верующих разных конфессий основой их выделения стало вероучение, поэтому представления о собственной вере, ее истоках, значимости и основных символах, история появления старой веры в конкретном районе – это важные факторы формирования конфессионального самосознания.

Сведения, содержащиеся в прошениях удорских наставников, отражают их представления о появлении старой веры. «Предки наши, руководствуясь поучениями святых отцов, толкованиями Святого Писания, правилами и обрядами, установленными до изменения всего того Московским Патриархом Никоном (1666 г.), продолжали совершать богослужения как в пустынях и скитах, так в городах и селениях, не отступая от буквального изложения тех старопечатных правил»<sup>87</sup>. Эти предложения носят формульный характер, впервые они встречаются в прошении 1887 г., поданном М.П. Бозовым, и практически дословно повторяются в прошении 1906 г., составленном М.В. Бозовым<sup>88</sup>. Для наставников и рядовых верующих «изменения», произошедшие при патриархе Никоне, приведшие к «отступлению» официальной церкви от старопечатных правил, были причиной появления староверия. На верхней Печоре и Удоре (Пучкома) в некоторых семьях по сей день сохраняется традиция именовать сторонников официальной церкви *никонианами*, хотя разъяснить этот термин затрудняются, указывая лишь на то, что вера последних отличается «крестом».

В сочинениях наставников излагались оценки собственной веры и официального православия, которые подтверждались книжными текстами. М.П. Бозов указывал, что настало время «ложных учителей еретиков, пастырей Волков», когда те, кто «в совершенном смирении исполняют богослужение по древним правилам» – ненавидимы<sup>89</sup>. «Сказано во всех книгах окончательно, – пишет М.В. Бозов\*, – егда исполнится от рождества Христова 1666 сот, тогда везде церкви божия расплачутся, да не будет ни приношения, ни жертвы и служба богоугодная угаснет»<sup>90</sup>. Высказывания об отпадении официальной церкви в ересь и царствии духовного антихриста, начиная со времен патриарха Никона, характерны и для печорских староверов<sup>91</sup>. Более лояльно, в силу особенности вероучения, к существующей церкви относились

\*Здесь и далее в цитируемых текстах сохранена орфография и пунктуация оригинала.

нетовцы. Исследователи старообрядческой книжной традиции Удоры отмечают, что в родовых библиотеках местных наставников достаточно полно была представлена полемическая литература<sup>92</sup>. В состав рукописных сборников входят «Поморские вопросы и ответы», подборки выписок «О Никоне патриархе Московском» и др.<sup>93</sup> Рукописные сборники схожего содержания обнаружены ленинградскими учеными на верхней Печоре<sup>94</sup>.

В настоящее время на Удоре и верхней Вычегде в памяти жителей остались следы такого значимого признака этноконфессионального самосознания, как **самоназвание** «по вере», зафиксированные здесь в XIX–XX вв. В них отразилось стремление старообрядцев подчеркнуть древность и исконность своей веры: *вераса* (верхняя Вычегда)<sup>95</sup>, *коренной вера* (Удора). Наряду с местными номинациями староверия практически повсеместно сами верующие называли себя «старообрядцами / староверами», тогда как официально их именовали «раскольниками». В 1851 г. Вологодская духовная консистория по делу керчомских крестьян староверов постановила: «...запретить под страхом ответственности **именовать** себя старообрядцами и другими несвойственными названиями, оказывать свою ересь к соблазну других»<sup>96</sup>. В 1912 г. на расспросы пристава Яренского уезда удорские староверы отвечали: «Мы не признаем никаких сект, мы не сектанты, а **старообрядцы**, т.е. придерживаемся начал, изложенных в духовных книгах, неисправленных Никоном»<sup>97</sup>. В работе А.А. Чувьурова упоминается, что в одной из печорских деревень миссионеру указали, что «староверы – это жида, у нас вера древлеправославная»<sup>98</sup>. Однако такая трактовка слова «старовер» являлась скорее исключением. В ходе переписи 1897 г. печорские крестьяне, опасаясь преследований со стороны властей и «обращения в православие», настаивали на том, чтобы их записывали не раскольниками, а старообрядцами<sup>99</sup>. Очевидно, что коми староверы негативно относились к термину «раскольник», с одной стороны, считая его оскорбительным, а с другой – относящимся к области уголовного права.

С появлением скрытников дискуссии об «истинности» веры на Удоре и верхней Печоре приобрели особую остроту. Бегуны указывали на то, что не только официальная церковь, но и староверы утратили «благодать», попав под власть антихриста. В тех удорских селениях, где действовали сильные старообрядческие наставники, скрытникам не удавалось завоевать сторонников<sup>100</sup>.

На верхней Печоре по сей день существует четкое разделение представителей разных православных конфессий. «В Покче три веры: староверы, поповские и истинно православная христианская вера. Кому как охота верить»<sup>101</sup>. «Староверы здесь тоже были, моя бабушка была староверкой. Вот они думали, чья вера лучше, православная христианская или староверская, как сейчас партии»<sup>102</sup>. Подобная ситуация сохраняется здесь из-за позиции скрытников, выступающих с критикой и староверов, и официальной церкви. «Наша вера самая старинная, с приходом Никона к церковной власти, чистые верующие отказались принять бесовское антихристово учение – это

были староверы. Потом староверы признали печать и документы, их вера стала неправой», – утверждают они<sup>103</sup>. В свою очередь, уход от мира, бегство «в пустынь», практикующиеся истинно-православными в преклонном возрасте, вызывают нарекания в их адрес. «Вот они (*скрытники* – В.В.) говорят, что нельзя брать у государства, 700 грехов будет, а если сами государствен­ный хлеб едите, вы тогда должны сами хлеб посадить, вырастить, убрать»<sup>104</sup>. В местных названиях – *келля вера*, *скрытой вера* – отражена особенность религиозных практик бегунов. Планирующие принять крещение именуют себя православными или истинно-православными, веру свою – *истинной вера*. Скрытое противостояние между верующими требует постоянной мобилизации и как результат – обращения к истории собственного согласия в поиске указаний на «истинность» собственной веры. Представления о «своей вере», ее высокая позитивная оценка – значимые факторы формирования конфессиональной идентичности.

«Фольклорно-исторические» предания (легенды и предания об «истории» и ее видимых последствиях (местные топонимы, природные объекты), легендарные биографии), составляющие значительный пласт устной истории, отражают то, что является актуальным и релевантным для локальной традиции и что проходит незамеченным<sup>105</sup>. Отсылка во времени гарантирует проверку на лояльность и солидарность определенной группы людей: отношение к избранным в историческом времени явлениям обеспечивает поколенческую и эмоциональную связь<sup>106</sup>. Проиллюстрировать это могут предания о первопоселенцах и появлении староверия и их соотношение с историческими реалиями, которые приводятся далее.

**Верхняя Вычегда.** Согласно историческим исследованиям, верхневычегодскую группу образовали в XVII–XVIII вв. переселенцы из различных районов Коми края, а также русские. Село Керчомья основано в 1646 г., в XVIII в. появляются селения на р. Воч, в XIX в. – Габово, Дзэль<sup>107</sup>. Легенды об основании с. Керчомья фиксировались на протяжении XX в.

В 1907 г. К. Ф. Жаков записал со слов керчомского старожилы Ф.А. Лютоева рассказ о том, что на р. Тимшер жили староверы, прибывшие из Москвы: «Между ними были попы, дьяконы и простые миряне <...> жили как схизмики. Они и научили керчомских крестьян расколу. Все книги свои оставили ученикам своим зырянам»<sup>108</sup>. Предание об основании села записано Д. Фокошем-Фуксом: «*Важ йёз локтёмайсь Мёскваысь. Патриарх Никен верасё вежны кутас, да найё пышьясны. Воасны Эжва бокё. Сэни курья выйим. Курья бокас чом вёчасны и овмёдчасны сэтчё. Кер чомъ\* и лои*» (Старые люди пришли **из Москвы**. Патриарх Никон стал веру менять, они и ушли. Дошли до Вычегды. Там есть курья. Возле курьи построили шалаш и поселились там. Местом с бревенчатым шалашом и назвали)<sup>109</sup>.

В 1956 г. А.Ф. Микушевым записано несколько преданий, связанных со староверами: «*Вёлём локтасны староверьяс и вёчасны керйысь чом,*

\* Керчомья – происходит от слов *кер* «бревно, бревенчатый», *чом* «шалаш».

*и кыдзи рочён шуласны «балаган». Тайё времянкаын оліны дыр кад и шуисны местасё Керчомъяён»* (Когда-то пришли староверы и сделали из бревен шалаш, по-русски называется «балаган». В той времянке жили долгое время и назвали место Керчомья). Кроме того, записанная им топонимическая легенда связывала происхождение названия реки и одного из крупнейших сел в этом районе со староверами: *«Олісны коркё староверьяс. Найё пыийисны преследуйтёмьсь пемыд вөрьясё. Сэні, көні оні сулалё Кулёмдін, куліс тайё йёз пөвстысь өти морт. И шуисны местасё кулёмён, татысь и мунё Кулёмдін нимыс. Юыс шусьё – Кулём-юён»* (Жили когда-то староверы. Они ушли от преследований в темные леса. Там, где теперь стоит Усть-Кулом, умер один из них. И назвали место «умершим», отсюда и идет название Куломдин (букв. место у мертвого). Река называется – Кулом (букв. мертвый))<sup>10</sup>. Согласно преданию, зафиксированному в 1960-е гг. Л.Н. Жеребцовым и Л.П. Лашуком, переселенцы перебрались сюда в XVII в. из скита, расположенного на границе Чердынского и Усть-Сысольского уездов; впоследствии их веру приняли керчомские крестьяне<sup>11</sup>. Автором записано несколько вариантов рассказа об основании села, однако ни в одном из них не упоминалось о конфессиональной принадлежности первопоселенцев. «В Керчомья пришли 3-4 человека, мужики, кругом лес, основались они на другом берегу реки. Лес кругом был черный. Сделали из бревен домик. Пожив немного, решили перебраться на другой берег, туда вода не попадала»<sup>12</sup>. В соседних селах Нижний и Верхний Воч в августе 1999 г. мною записаны предания, что первоначальное поселение на р. Воч находилось в рощице между селами; основателями его были беглые **солдаты** – староверы, женатые на удмуртках. От имен основателей села идут названия местечек – Тит сикт, Кирой сикт, Матвей сикт, Апын сикт<sup>13</sup>. Тот факт, что в рассказах об основании сел (записанных в разное время, в разных ситуациях) на протяжении длительного времени сохранялось упоминание о приверженности первопоселенцев староверию, свидетельствует о его значимости для самих жителей.

**Удора.** По мнению Л.Н. Жеребцова, наиболее вероятным временем заселения бассейна р. Вашка коми следует считать XIII–XIV вв. Сложение группы удорских коми заняло более продолжительное время и завершилось в XVII в. В начале XVII в. самым крупным селением на Вашке был Важгорт. По писцовой книге 1608 г. на Вашке насчитывалось три погоста (Вендинга, Кривой Наволок и Важгорт), 13 деревень – Остров, Выргорта (соврем. Вьльгорт), Усть-Пучкома (Пучкома), Мучтюга (Муфтюга), Ельтюга (Чупрово), Коптюга и др. К концу XVIII в. на Вашке числится ряд новых селений, в частности, Тойма и Кирик. Местные жители постоянно контактировали с русскими, проживавшими на средней Вашке, Мезени; русские были и среди поселенцев<sup>14</sup>.

В с. Чупрово записан рассказ старейшего жителя о русском основателе села и о русском происхождении жителей: «Раньше говорили, что первый житель Чупров был, а то ведь непонятно. На коми Чупрово называется

Ёвкѡдж\* – все понятно, а если не Чупров был первый, то непонятно почему Чупрово. Наши предки пришли сюда с Руси: не с Выми, не с Вычегды. Нижняя Вашка – это с Руси пришли. Коми, видимо, уже позже. Первые фамилии: Арефьевы, Коровины, Козыревы, Багаевы, Екимовы, Роноевы (раньше в Чупрово не были, пришли из Коптюги), Матевы (из Тоймы)<sup>115</sup>.

Распространены предания о первопоселенческих родах. В начале XX в. помощник вологодского епархиального миссионера Стефан Клочков упоминал, что в Тойме все еще живы воспоминания об одном из основоположников «рахмановской» веры – Федоре Рахманове<sup>116</sup>. Рассказы, содержащие упоминание о «новгородском» происхождении некоторых вашкинских семей, можно услышать и сейчас: «*Йитѡм местѡ, кѡні тайѡ домьс вѡлі, сэтчѡ первой метча муні. Фамилия Матев. Ме точно ог куж мыйкѡкарны, наверно, Новгородысь вѡмны и новгородчи татче мѡс ваедлэмны. Миян мам век висьталі новгородчи мѡс <...> Оні Рахмановы шуасны. Сэтчѡ кык семья первой мыйкѡкарымна, а кѡймѡд семьяыс эстче пуктысьлѡма, вѡрѡс. Павыл Мишка дѡмас, сія Тойнаэ мунэма*» (На стыке, где этот дом был, туда самые первые пошли. Фамилия Матевы. Я точно не знаю, наверное, из Новгорода пришли, и новгородцы корову привезли. Мама всегда говорила, новгородская корова <...> Теперь Рахмановы называют. Туда построились две первые семьи, а третья на месте дома Михаила Павловича, в лесу, они в Тойму ушли)<sup>117</sup>. Наряду с подобными рассказами, есть и исследовательские работы, опубликованные на страницах республиканских газет и журналов: «Предки <...> были выходцами из Новгородской земли. В XVII в. пришли они на Вашку и основали деревушку Тойма. Прозвище по имени родоначальника – Феофилакта Рахманова – закрепилось за нашим родом и по сей день»<sup>118</sup>.

Предания о выборе места и первых жителей содержат упоминания о конфессиональной принадлежности первопоселенцев: «Мой дед – Патраков Илья Иванович – старовер, стало их (*деревню, где жили – В.В.*) заливать, мой дедушка взял большую старинную книгу, три раза повернул на голове, да и открыл, если будет хорошая жизнь, пойдём на горку, а нет, так не пойдём. Открыл, смотрит – «золотая гора». Ох, ма. И первый дом, где мы живём, сделал. Откуда пришли не знаю, но они были коми»<sup>119</sup>.

Основной пласт населения **верхней Печоры** сформировался в XVIII–XIX вв., в освоении данного района участвовали: коми (ижемские, сысольские, верхневычегодские, удорские), русские (чердынцы), ханты, манси<sup>120</sup>. Этот факт нашел отражение в исторических преданиях данного региона. В коми деревнях по Илычу сохранились рассказы, топонимические легенды, свидетельствующие о непростых взаимоотношениях коми с угорскими народами, вытесненными со своей территории<sup>121</sup>.

А.А. Чувьюров указывает, что староверие явилось одним из существенных факторов колонизации Печорского края<sup>122</sup>. Согласно историческим преданиям, ряд верхнепечорских сел основан староверами: «*1770 воын Си-*

\* Ёв – название реки, кѡдж – излучина.

*бирьсь вѳлі пьшійемась кык важ верующей, ѳтныс вѳлі шуэмаь Тимофей Соколов, а мѳдсэ Дмитрий Савин Пастухов. Ная вѳлі пьшійемась царскей власътьысь. И мед наес эз дѳсадитны, Соколов да Пастухов сетісны налы зарни свиток. И сы бѳрын найѳ овмѳдчисны <...> Печора юлѳн веськыд ки вылас. Соколов вѳлі пѳрысьджык и кулі, и сы ов серти сетѳмаь нимсѳ сиктлы. А Пастухов гѳтрасис коми ныв вылѳ и насъкаліс Пастуховлѳн рѳдыс. Сы вѳсна ѳні миян Соколово сиктын зэв уна йѳз, кодлѳн овыс Пастухов» (В 1770 г. из Сибири сбежали двое старообрядцев, одного звали Тимофей Соколов, другого Дмитрий Савин Пастухов. Они сбежали от царской власти. И чтобы их не трогали, Соколов и Пастухов откупились золотым свитком. И после этого они поселились <...> на правом берегу Печоры. Соколов был старше и умер, и его именем назвали село. А Пастухов женился на коми девушке и от них пошел род Пастуховых. Поэтому в нашем селе Соколово очень много людей с фамилией Пастуховы)<sup>123</sup>.*

На верхней Печоре широко распространены сюжеты об основании группы деревень родственниками, как правило, братьями: «У нас говорили, что по Илычу заселились братья, но кто этим занимался, говорит, что отчества у них разные были. Антон основал первую деревню, она Антон и называется, сейчас там дачи, потом Максим, деревня Максим, сейчас там тоже ничего нет, потом Габэ, теперь это поселок Приуральск, Габриил значит. Потом Еремей и Еп, Ефим, еще называют Сарьюдин»<sup>124</sup>. Рассказчики не забывали упомянуть о своей приверженности старой вере или говорили о том, что «раньше здесь все были староверами»: «Красный Яг – старая деревня. Раньше здесь жили Головины, Мезенцевы, Денисовы. Давным-давно в Красном Яге жили православные ижемцы, затем сюда переселились устьцилемские старообрядцы Тарасовы (сейчас вымерли), от них-то и пошла старая вера в Красном Яге, но это было давно»<sup>125</sup>.

В населенных пунктах, расположенных по притокам р. Печора (Илыч, Подчерем), в рассказах местных жителей об освоении края встречаются упоминания об угорских народах, которых вытеснили коми. Сохранившиеся рассказы свидетельствуют о мирном сосуществовании (торговля), хотя случались и конфликты (разграбление святилищ, споры из-за угодий): «За р. Сарью жили уже остяки, они имели своего царя, кланялись ему, у мольбища устраивали жертвоприношения, закалывали оленей, пили кровь и ели сырое мясо <...> До сих пор остяки приходят сюда покупать лошадей, они их едят <...> Покупали лошадей определенной масти: буланую, чалую, белую, серую, но никогда – красную и черную. Говорили, что им нужна жертва богу. Идолы их будто как люди с человеческий рост, одеты они в шелковые одежды, рубашки, штаны»; «В изгибе р. Илыч есть Ибил из, гора такая. На ней был шалаш – чом. Йогра на Ильин день скачки устраивали на оленях, на нартах. Кто победит, тот главой, царем становится. Ему молятся. Напьются, орут, плачут вокруг своего царя <...> Купят четверть водки, уйдут в лес и свистят, якобы дьяволу верят <...> Все они едят сырое мясо и пьют кровь <...> Здесь, близ Сарьюдина, останавливались, жили. Пойдешь – принима-

ют хорошо. Но грязные очень, изо рта пена и остатки пищи»<sup>126</sup>. Несмотря на то, что в некоторых рассказах ханты/манси фигурируют как основатели верхнепечорских сел, в большинстве случаев представления об этом народе формируются в рамках оппозиции «свои / чужие». Во-первых, подчеркивается конфессиональное отличие (поклонение идолам, которое трактуется как поклонение дьяволу; жертвоприношения). Во-вторых, бытовые нормы (едят сырое мясо, пьют кровь, грязные). В-третьих, различия в хозяйственной сфере, подчеркивается, что до коми на этой территории никто не жил, йӧгра/остяки лишь охотились здесь, поскольку представления коми об освоённости территории связывались с постоянными поселениями, то претензии хантов на данную территорию рассматривались как необоснованные.

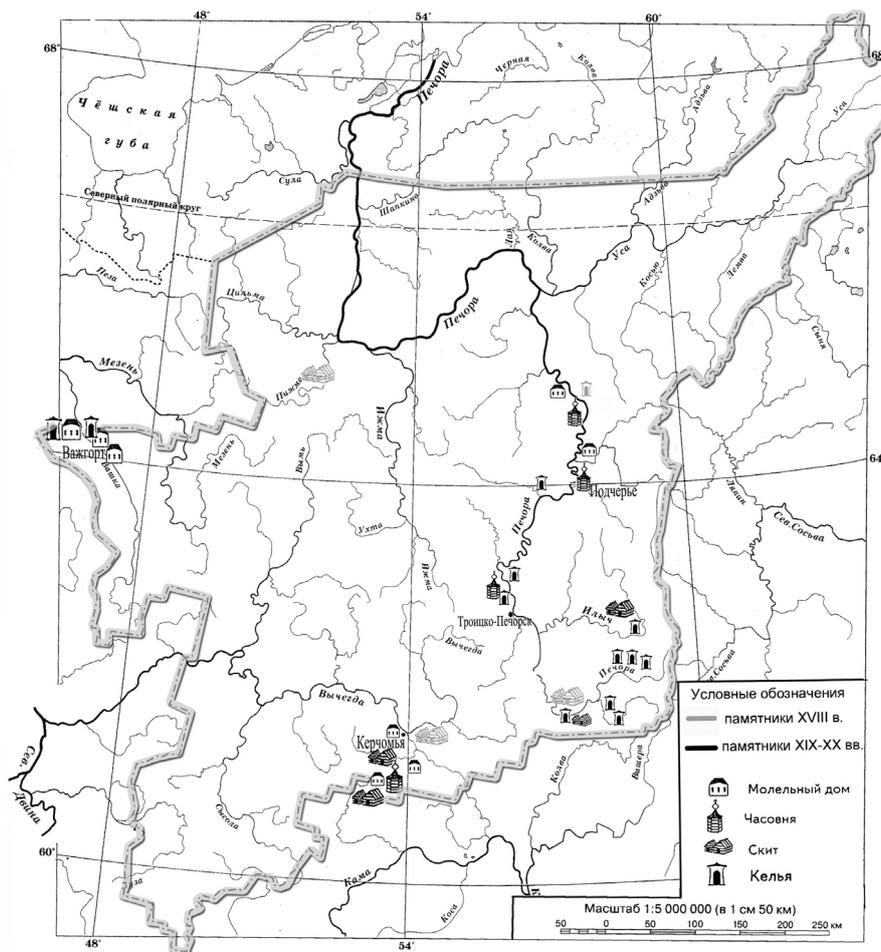
Предания о первопоселенцах, сохраняющиеся в устной традиции, содержат минимум конкретных деталей (имена, места прежнего проживания), некоторые из них акцентируют внимание на основателях-староверах, т.е. значительно «омолаживают» возраст поселений; часто встречаются указания на русские корни первопоселенцев. Иными словами, мы имеем дело с феноменом, о котором писала О.М. Фишман: «... историческая память зачастую воспроизводит символическую реконструкцию прошлого, а не временную последовательность событий»<sup>127</sup>.

### 1.3. Часовни, моленные дома, скиты, кельи в XVIII – начале XX в.\*

Старообрядцы-беспоповцы, лишившись священства и литургического служения, оказавшись в состоянии «смертной нужды»<sup>128</sup>, были вынуждены искать прецеденты не только для совершения таинств без участия священника, но и для проведения совместных молений. Организация скитов, келий<sup>129</sup> и моленных домов способствовала распространению и укреплению староверия на местах, играла значимую роль в старообрядческой колонизации<sup>130</sup>. Ранние документальные свидетельства о культовых строениях староверов, расположенных на территории проживания коми-зырян, относятся к середине XVIII в.

В 1760-е гг. на р. Тимшер существовал старообрядческий скит, с которого, по преданию, начинается история старой веры среди верхневьчегодцев (см. карту)<sup>131</sup>. В начале XIX в. недалеко от с. Керчомъя на урочище Попёль существовал старообрядческий скит, основанный местным крестьянином Василием Андреевичем Самариным. В ходе следствия, проходившего в 1837–1842 гг., выяснилось, что В.А. Самарин, «имевший старческое утверждение», основал этот скит 40 лет назад, т.е. в 1800 г.<sup>132</sup> Скит располагался на р. Пруб, в казенном лесу, и представлял собой две избышки: в одной была

\* Раздел подготовлен в рамках проекта «Сельские почитаемые святыни православного населения Республики Коми (систематическое описание, опыт картографирования и типология)», грант РГНФ № 0601-41101 а/С.



Культовые памятники староверов Удоры, верхней Вычегды и верхней Печоры XVIII – начала XX в.

устроена молельня, вторая использовалась как жилое помещение. Здесь проживало четыре человека (черносошный крестьянин дер. Керчомья Никифор Корнеевич Напалков, мать его Федора Архипова, братья Николай и Михаил Жикины). Н. Напалков «содержал старообрядческую веру секту поповщину», в 1819 г. он ездил в Екатеринбург вместе с В.А. Самариным для пострижения в монахи. На моления в этот скит приходили староверы из коми сел, а также единоверцы из Пермской губернии<sup>133</sup>. Моленная представляла собой ветхую избушку, в которой находились образа, утварь и книги. В перечне изъятого имущества значились медные иконы: «Великомуч. Георгий, Спас, образ Трех святителей, Николая Чудотворца, Зосимы и Савватия Соловецких, Рас-

пятое, складень «Дванадцатые праздники». Писанные иконы: «Илия Пророк, Мч. Флор и Лавр». Книги: «Часослов, Псалтырь, Цветник, канонник, правила старообрядческие на 8 листах (рукописные)». Кроме того, подручники, лестовки, свечи, ладан, аналойное сукно и др.<sup>134</sup> В 1840 г. скит уничтожен по приказу властей.

В 1848 г. священник Владимир Богородский узнал о существовании в Керчомском обществе старообрядческой часовни. Она, якобы, находилась в лесу, в 90 верстах от с. Керчомья. Приехав в августе 1849 г., исправник и священник до часовни не добрались, о чем и донесли начальству: «Дороги в указанное место нет, идти надо прямо пешком, лесом, расстояние не 90, но более ста верст, в летнее время с этим местом по имеющимся в лесах топях и зыбких болот сообщения вовсе не бывает, а можно попасть только зимой и то с большими трудностями»<sup>135</sup>. Зимой 1850 г. исправник и судебные следователи сообщили, что недалеко от дер. Дзель в лесной роще обнаружено небольшое здание, которое, по словам местных жителей, и являлось «часовней». Идет ли речь об одном и том же культовом месте, в настоящее время установить невозможно. Существует описание найденного строения: «В лесной роще над самою рекою Вочью старое холостое строение, а не часовня. Сруб, покрытый драницами на два ската по 6 аршин в длину и ширину, в которое проложен след или тропа <...> в высоту это строение 2 ½ аршина из 4 венцов, лес толщиной от 4 до 5 вершков, внутрь строения дверь чуть-чуть пролезти можно, строение окон не имеет... одна половина внутреннего помещения приподнята от земли на 3 бревна, усланная сверху горбулями, представляет возвышенность, на возвышенности поставлен деревянный крест перед коим поставлена светьля, где вместо свеч употребляется лучина, поперечныя бревна, отделяющие одну половину строения от другой, в одном месте снизу на пол-аршина прорублены, из отверстия этого приходящими поклонниками по благочестивому сознанию к месту, получается земля, или песок и уносятся с собою <...> По снятии с возвышенности горбулей под оными <...> по вскрытии в этом месте земли на два аршина глубины, открылось, что в строении этом во гробе в давние времена <...> было похоронено **человеческое тело**»<sup>136</sup>.

Выяснилось, что местные крестьяне, «придерживающиеся раскола», почитали человека, похороненного в гробнице как святого. Сами же крестьяне сообщили: «От предков своих и по носившейся между народом издавна молве близ нашей дзельской деревни в лесу над рекою Вочью с незапамятных времен в выстроенном холостом анбаре в земле находится погребенное тело Инокоскимника под именем Варлаама, бежавшего с давних времен из Москвы во время перемены старинных книг при патриархе Никоне, который или через Пермскую губернию пришел в этот лес, или бежавши из Москвы в Пермскую губернию поселился в этом пустыре под именем скита». При этом крестьяне единодушно утверждали, что приходили сюда поклоняться **кресту**, установленному над могилой старца, а его «не обоготворяли и за святого не почитали». Поклоняться кресту приходили и староверы из Пермской

губернии<sup>137</sup>. После проведения следствия было принято решение о сносе амбара, крест отправили в Вологодскую духовную консисторию, крестьяне же были «переданы особому попечительству Епархиального Архиерея»<sup>138</sup>.

В 1860-е гг. пермские «старцы» основали скит недалеко от дер. Дзэль. Скитники-старцы Иосиф, Венедикт, Максим, Макарий, Иоанн («из разных мест») перебрались из Соликамского уезда после того, как их предыдущий скит обнаружили власти. Моления скитников регулярно посещали верующие из Керчомья, Вочи, Дзэли, Прупта и соседних пермских деревень. Здесь же шли службы, старцы принимали исповедь, отпевали<sup>139</sup>.

Общие моления вычегодских староверов проходили в домах наставников. П.В. Засодимский, посетивший с. Керчомья во второй половине XIX в., пишет: «Один из особенно чтимых стариков в Керчомью показывал мне свою молельню. Это небольшая комнатка в одно окно, с множеством старинных икон и складней. Старик всеми силами пытался убедить гостя, что это помещение используется только для нужд семьи»<sup>140</sup>. В 1912/13 гг. моленные дома существовали в селах Керчомья, Воч, Дзэль<sup>141</sup>, а вблизи сел – кельи, где жили пустынники<sup>142</sup>.

По сведениям Ю.В. Гагарина, скиты на **верхней Печоре** появились, по всей видимости, во времена основания Великопоженского скита на нижней Печоре (см. карту). В конце XVIII в. на **верхней Печоре** существовал Усть-волосницкий скит, связанный с Великопоженским<sup>143</sup>, основанным в 1730 г. на р. Пижме при участии иноков Выговского Даниловского монастыря<sup>144</sup>. В 1744 г. в «Великих Лугах» (Великопоженский скит) воинской командой был задержан Ефрем Иевлев сын Логинов, черносошный крестьянин Мылдинской волости. Он рассказал, что примерно в 1720-е гг. на Печоре появились два старовера из Выговской пустыни – Никита Евтихеев и Иван, жившие некоторое время в Мылдинской волости, а затем поселившиеся в местечке Усть-Яренцы (*вероятно, Усть-Аранец – В.В.*) «расстоянием от оной волости 500 верст», где занимались ловлей рыбы и зверя. Под их влиянием Е. Иевлев и его семья приняли старообрядчество, продали имущество и перебрались в скит на Пижме<sup>145</sup>.

Наличие тесных контактов между староверами верхней и низовой Печоры подтверждает опубликованное В.И. Малышевым письмо «Диомида Ломаева к великопоженскому писателю Тимофею Ивановичу», написанное в 1794 г. в дер. Усть-Волосница<sup>146</sup>. В 1859 г. гражданскими властями было перехвачено письмо пижемского старца Василия Чуркина жителю дер. Подчерье А.С. Мартюшеву, в котором старец не только давал советы (по-поводу исповеди, женитьбы сына и др.), но и рассказывал о ситуации, сложившейся в Усть-Цильме: «А у нас на Устильме нынче бывшия христианы и крещения все запутались исправою пути сошли почитай все до одного человека. Задумали просить церковь и попа староверского, которое никак не может быть и в писании у святых отцов не сказано на это время, что будет такая церковь и учителя негде взять прежде наших устелемов было ученых людей и в Данилов монастырь того недоходим потому что все до конца потеряно Никоном Еретником»<sup>147</sup>.

В конце XIX – начале XX в. верхнепечорские наставники проходили обучение в нижнепечорских скитах. Например, после смерти наставника В.Шахтарова, проживавшего в дер. Щугор, решено отправить на обучение к старцу, живущему в скиту на р. Цильма, И.Мартюшева, окончившего курс церковной школы<sup>148</sup>. Обучались там и староверы с Колвы, например К.Н. Паршуков, ставший наставником в дер. Шайтановка<sup>149</sup>. В 2003 г. староверы, проживающие в с. Покча, говорили, что «раньше здесь была устьцилемская вера»<sup>150</sup>.

В этом районе существовали и местные моленные дома. Так, в 1853 г. житель дер. Щугор Николай Мартюшев, обвиняемый в распространении раскола, признался: «... во время праздников, как грамотный, за дальностью церкви в своем доме читаю с затепленными свечами церковные книги». Причем власти получили сведения, что на эти службы приезжают жители других деревень (Покча, Скаляп)<sup>151</sup>. В 1859–1862 гг. выявлены и другие «распространители раскола» (наставники), в домах которых проводились общественные моления, например, житель дер. Красный Бор Федор Куньгин.

В 1883 г. одновременно в деревнях Позориха (Даниловка) и Подчерье крестьянами Данилой и Яковом Мезенцевыми выстроены часовни. В ходе проводившегося в 1901 г. следствия выяснены обстоятельства строительства одной из них. По словам Данилы Мезенцева, он построил часовню «по обещанию, по случаю бывшего скотского падежа»<sup>152</sup>. Оба крестьянина заверяли, что используют часовни исключительно для личных нужд и нужд семьи. Пристав же сообщил о них: «Как по внешнему виду, так равно и по внутреннему ... ничуть не оправдывают это название <...> не имеют на себе ни крестов, ни икон, кроме как против первой в дер. Позорихе висят на перекладине столба три подзвонка маленькие колокола. Срублены эти часовни из бревен, покрыты на два ската, концы теснин вложены в жлобья. Внутри же собою холодные, никаких приспособлений, вещей и иных предметов и даже книг, для совершения служб нет»<sup>153</sup>. Эти часовни, по утверждению местного священника, служили местом проведения служб для жителей указанных деревень. В 1907 г. жители Подчерья подали прошение об открытии старообрядческой часовни. Власти ответили отказом, однако часовня была построена и без официального разрешения<sup>154</sup>. Согласно нашим полевым материалам, старообрядческая часовня в первой половине XX в. существовала и в с. Покча: «Здесь церковь очень большая была, все в крестах. Там был клуб, сейчас лава. Часовня была. Около дома Онисия, на месте сгоревшего дома»<sup>155</sup>.

Со второй половины XIX в. на верхней Печоре возникает множество скитов по притокам р. Печора: Щугор, Илыч, Унья. Появляются дела о «водворении крестьян из лесов на постоянное место жительства». Согласно отчетам миссионеров и полицейских, среди печорских и верхневычегодских староверов со второй половины XIX в. **широко распространилось такое явление, как «пустынничество»**. Руководствуясь представлениями о том, что в антихристово время в обществе жить нельзя и ради собственного спасения необходимо покинуть «мир», спасаясь по примеру «святых угодников Бо-

жких» в «пустынях», печорские старoverы незаконно переселялись в леса. В 1897 г. начальству стало известно о существовании подобных «пустыней» на реках Вуктыл, Илыч, Подчерье, Лем<sup>156</sup>. В первой половине XX в. старообрядческий скит, основанный Г.И. Пашниным, существовал в дер. Патраковка (к 1968 г. там никто не проживал). В это же время братья Бажуковы основали скит на Илыче, где наладили переписку книг, специально привезенных из Москвы<sup>157</sup>. Упоминание о существовании старообрядческого храма в дер. Аньюдин (р. Илыч), который описывали как высокий крепкий дом, стоявший на берегу реки, зафиксировано в 2000-е гг.<sup>158</sup>

На наш взгляд, особенность религиозной практики печорских старoverов (популярность пустынночества) способствовала распространению в этом районе бегунского толка. В 1909 г. насчитывалось 27 пустыней по р. Унья, 11 – в верховьях Печоры. В 1914 г. в кельях по р. Унья проживали семь семей, р. Кедровка – три, р. Шежим – шесть, р. Малая Шайтановка – одна, р. Большая Шайтановка – одна. В большинстве из них проживали русские, о чем свидетельствуют фамилии насельников<sup>159</sup>. Позже, в 1930-е гг., страннические кельи существовали в селах Покча, Подчерье и Возино, а по рекам Подчерем, Щугор, Илыч находилось значительное число починков, где жили не только местные, но и приезжие бегуны<sup>160</sup>. В дер. Светлый Родник была устроена келья, где проживали женщины, а в нескольких километрах от Бердыша в Комарове в двухэтажном здании находился мужской скит. Как отмечали информанты, именно в кельях, скитах находились старообрядческие библиотеки, которые уничтожались в ходе ликвидации скитов в середине 1930-х гг.<sup>161</sup> Несмотря на притеснения со стороны властей и разорения скрытнических келий, они продолжали существовать до начала 1970-х гг. (дер. Орловка по р. Подчерем и дер. Скаляп на р. Печора)<sup>162</sup>.

На верхней Печоре в начале XX в. сформировалась сеть небольших страннических скитов, отчасти подобная той, что сложилась у уралосибирских старoverов-часовенных<sup>163</sup>. Подобная форма считалась наиболее удобной: небольшой скит можно легко переместить в случае опасности, а в случае разгрома восстановить в другом месте<sup>164</sup>.

На **Удоре** моления проходили в домах состоятельных крестьян. В ходе следствия 1860–1862 гг. выяснилось, что исповедь принимали в доме П. Бозова наставники с Мезени и Пинегы<sup>165</sup>. В 1912/13 гг. моленные комнаты «при домах» наставников были в с. Важгорт, дер. Острово<sup>166</sup>. В настоящее время нет достоверных сведений о существовании старообрядческих часовен или специальных моленных домов, хотя и священники, и миссионеры постоянно указывали на «особую религиозную дисциплину» удорских старoverов<sup>167</sup>. Можно предположить, что здесь наиболее полно нашли отражение представления старoverов, связанные с цепочкой «церковь – часовня – дом», которая продемонстрирована в работе Р. Робсона на основе архитектурных особенностей севернорусских культовых построек и их символики<sup>168</sup>.

Начиная со второй половины XIX в. широкое распространение на Удоре получает странническое согласие. По данным священников, в 1887 г.

недалеко от г. Карпогоры расположились скиты бегунов, где проходили обучение и местные крестьяне<sup>169</sup>. В 1912/13 гг. в Чупровском приходе находилось пять незарегистрированных моленных домов скритников: в домах крестьян с. Чупрова В.С. Екимова, М.И. Козырева, дер. Муфтноги Н.Ф. Ильина, дер. Верхозерье А.П. Коровина и Н.А. Галева. Как правило, кельи обустроивались в полуподвальных помещениях и имели тайный выход.

В 1999 г. в с. Чупрово нами получено следующее описание страннических келий: «Кельи были сбоку у домов: одна у дома Козырева Авраама (дед его был молящийся), вторая у Екимовой Гликерии Андреевны, ее дед – *Козыр Петра* – молился, третья у Коровиной Гликерии Семеновны (отец Семен Михайлович Козырев молился). Келья была двухэтажная. Первый этаж внизу, под землей. Там были лавка, стол, на стене иконостас, икон очень много. Туда милостыню носили. Первый этаж – люди приносят милостыню, второй – моленная»<sup>170</sup>. На Вашке в тайных кельях странники ткали, вязали, вышивали бисером, писали иконы и переписывали книги на заказ<sup>171</sup>. Иконы, написанные ими, по-прежнему можно увидеть в домах удорских жителей. В полевых материалах Ю.В. Гагарина содержится информация о переписке книг и производстве икон в скитах странников на верхней Печоре<sup>172</sup>.

Скиты, часовни, пустыни, моленные дома, являясь **локальными** центрами религиозной жизни, играли важную роль в формировании культурного ландшафта изучаемых районов. Именно с ними связана история старой веры в местах проживания верхневыхегодских и печорских коми: скит возникал вблизи поселения, жители принимали веру скитников (Керчомья); поселение образовывалось на месте скита (населенные пункты по р. Подчерем). Верующие всех групп (в частности, наставники) поддерживали контакты с центрами, значимыми для всех старообрядцев (Москва, Поморье). На протяжении XIX в. для староверов Припечорья большое значение имели скиты / пустыни, расположенные на нижней Печоре (в частности, Великопоженский).

Можно предположить, что формирование местных религиозных практик происходило под влиянием тех единоверческих общин, с которыми взаимодействовали коми староверы. Например, существовавший на верхней Вычегде склеп Варлаама, который «причислен к лику святых» местными староверами, – явление для изучаемых районов уникальное. В то же время подобная практика распространена среди староверов Среднего Урала<sup>173</sup>.

#### *Литература и источники*

<sup>1</sup> В главе упоминаются следующие старообрядческие согласия: даниловское, нетовское, поморское, федосеевское, филипповское и истинно православные христиане (странствующие). В конце XVII в. после «оскудения благодати священства», т.е. смерти священников дониконианского поставления, так как никто из епископов не перешел в раскол, старообрядцы не имели возможности рукополагать своих священников. По вопросу о возможности принятия «никонианских» священнослужителей старообрядцы разделились на **беспоповцев** и **поповцев**. Беспоповцы утверждают, что в «последние времена», т.е. со времен Никона, не может быть бла-

годатного священства. Они различают церковные таинства на «необходимо нужные» для спасения и просто «нужные». К «необходимо нужным» относятся: крещение, причастие и исповедь. Беспоповцы считают, что крещение и исповедь могут совершать и миряне. Поповцам не удалось сразу создать свою церковную иерархию, поэтому они были вынуждены принимать священников, переходивших по различным причинам из Русской Православной Церкви. Поповцы приемлют все семь христианских таинств, признают необходимость священников при богослужениях и обрядах. В дальнейшем и поповцы, и беспоповцы разделились на множество толков и согласий. **Даниловцы** – первые по времени беспоповцы, или старопоморцы. Название происходит от наименования Данилова монастыря на р. Выг. Даниловцы полностью отрицали брак, не принимали креста с титулом «I.H.C.I.», считали, что молиться за царя не должно; купленные продукты не следует считать оскверненными. В итоге ревизии первоначального учения (появление молитвы за царя) согласие в XVIII в. распалось на **филипповское**, сторонники которого строго придерживались старых обычаев, и **поморское** – с сер. XVIII в. вводят институт брака, молитву за царя. **Федосеевское согласие** – одно из обществ, неприемлющих брак (в XIX в. отношение к браку стало меняться), первоначально допускали поклонение кресту с титулом, считали необходимым отмаливать купленные продукты молитвой Иисусовой с поклонами. **Спасово согласие** (нетовцы) – появилось в XVII в., его последователи учили, что в мире не осталось святых таинств и священства, только молитва Спасу может спасти верующих. П.С. Смирнов указывал, что среди нетовцев в XIX в. существовало разделение на так называемую новоспасовщину (поющую) и глухую нетовщину. Нетовцы не практиковали перекрещивания, заменяя его чтением семиклоного начала. В XIX в. почти повсеместно нетовщина переродилась в новоспасовщину. **Истинно православные христиане (странствующие)** – их же называют скрытниками, бегунами – радикальное течение в старообрядчестве, появившееся во второй половине XVIII в., в центре их вероучения – идея побега. Особенности странников – формальное проведение резкой черты между беглыми и мирскими; только беглые, нелегалы могли удостоиться крещения, вместе с тем здесь были и мирские – странноприимцы. В XIX в. произошло разделение – из страннического согласия выделились статейники, или иерархиты. Все христиане-странники были поделены на пять округов (стран): Ярославский округ, Вичугский, Вологодский, Каргопольский и Казанский. Округа, в свою очередь, делились на пределы, во главе которых стояли «предельные-старшие», согласие возглавлял «преимуществей-старший». Составлено по: Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря / Сост. С.Г. Вургафт, И.А. Ушаков. – М.: Церковь, 1997. – С. 84, 189-191, 229, 287-288; Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. 2-е изд. – СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1895. – С. 122, 123; Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX вв. – Новосибирск: «Сибирский хронограф», 1996. – 268 с.; Кабанов А.Е. Как поссорились Александр Васильевич и Федор Михайлович (старообрядцы-странники в начале XX века) // URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/243-1-0-1197> (дата обращения 06. 2009).

<sup>2</sup> Из религиозно-бытовой жизни зырян Вологодской губернии // Приложение к ВЕВ, 1905. – № 23. – С. 339-342; Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Печорском крае // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 14. – С. 362.

<sup>3</sup> Бернштам Т.А. Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья (сравнительное обобщение) // Современ-

- ное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Сборник научных трудов / Отв. ред. О.М. Фишман. – Л.: ГМЭ, 1990. – С. 137.
- <sup>4</sup> Гагарин Ю.В. Распад печорского старообрядчества // Социалистические преобразования в Коми АССР. – Сыктывкар, 1965. – С. 144 (Историко-филологический сборник; Вып. 9); Гагарин Ю.В. История религии и атеизма ... – С. 101-107, 168-180.
- <sup>5</sup> ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 183. Л. 64-65.
- <sup>6</sup> Там же. Л. 65.
- <sup>7</sup> ЦГИА. Ф. 796. Оп. 135. Д. 308. Л. 17.
- <sup>8</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19227. Л. 6.
- <sup>9</sup> Поездки епархиального миссионера в 1902 г. В Удоре // Приложение к ВЕВ, 1903. – № 6. – С. 148.
- <sup>10</sup> Воронцова Л., Филатов С. Церковь достоинства. Старообрядческая альтернатива: прошлое и современность // Дружба Народов, 1997. – № 5. URL: <http://magazines.russ.ru/druzhiba/1997/5/voron-pr.html> (дата обращения 02.2007).
- <sup>11</sup> ГАВО. Ф.496. Оп. 1. Д. 15806. Л. 29.
- <sup>12</sup> Отчет о деятельности Великоустюжского Стефано-Прокопиевского Братства за 1901 г. // ВЕВ, 1901. – № 21. – С. 340-345; Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Печорском крае. – С. 361-366; Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903. В Керчомье // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 20. – С. 530-534.
- <sup>13</sup> Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства // Приложение к ВЕВ, 1901. – № 21. – С. 341.
- <sup>14</sup> ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 183. Л. 66.
- <sup>15</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15806. Л. 29.
- <sup>16</sup> Жеребцов Л.Н., Лашук Л.П. Этнографический уклад населения верхней Вычегды. – С. 88.
- <sup>17</sup> Гагарин Ю.В. История религии и атеизма ... – С. 105.
- <sup>18</sup> Жеребцов Л.Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми ... – С. 114.
- <sup>19</sup> Гагарин Ю.В. Старообрядчество на Мезени и Пинеге ... – С. 83.
- <sup>20</sup> Власов А.Н., Савельев Ю.В. Некоторые проблемы генезиса старообрядческой культуры Удоры ... – С. 106.
- <sup>21</sup> Гагарин Ю.В. История религии и атеизма ... – С. 105.
- <sup>22</sup> Выбор именно этого временного отрезка объясняется наличием статистических сведений.
- <sup>23</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 11110. Л. 1.
- <sup>24</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15806. Л. 29.
- <sup>25</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15804, 15806.
- <sup>26</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19191. Л. 1-2.
- <sup>27</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 230. Оп. 1. Д. 200. Л. 18.
- <sup>28</sup> Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1902–1903 гг. // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 15. – С. 15.
- <sup>29</sup> Таблица составлена на основе документов: ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 587 (1832 г.), 1435 (1847 г.); Ф. 496. Оп. 1. Д. 4816 (1800, 1810 гг.); Д. 13267 (1864 г.); Д. 14819 (1873 г.); Д. 15613 (1884 г.); Д. 15679, 15806 (1885 г.); Д. 16875 (1897 г.); Д. 18990 (1910); Д. 20108 (1916 г.); ЦГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 308 (1854); Приложение к ВЕВ, 1897. – № 23. – С. 16 (1897); Приложение к ВЕВ, 1905. – № 20. – С. 448 (1905).
- <sup>30</sup> Таблица составлена на основе документов: ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15679 (1885 г.), 15806 (1885 г. по Важгортскому и Чупровскому приходам), 16875 (1896 г.), 18990 (1910 г.).

- <sup>31</sup> Отчет о состоянии и деятельности Вологодского Православного Братства во имя Всемилоштивого Спаса // Приложение к ВЕВ, 1897. – № 14. – С. 261.
- <sup>32</sup> Одинадцатое годичное собрание членов Вологодского православного Братства во имя Всемилоштивого Спаса. Отчет о деятельности Братства. – Вологда, 1897. – С. 20.
- <sup>33</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 78.
- <sup>34</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19227. Л. 2 об.
- <sup>35</sup> ЦГИА. Ф. 796. Оп. 135. Д. 308. Л. 24.
- <sup>36</sup> Ершова О. П. Старообрядчество и власть. – С. 83.
- <sup>37</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 14424. Л. 5.
- <sup>38</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 78.
- <sup>39</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 12116. Л. 1-12.
- <sup>40</sup> ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 1416. Л. 43-43об.
- <sup>41</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1068. Л. 4-16.
- <sup>42</sup> Там же. Л. 9.
- <sup>43</sup> Там же. Л. 11об., 174, 180.
- <sup>44</sup> Там же. Л. 174-203.
- <sup>45</sup> Там же. Л. 4-12.
- <sup>46</sup> Гагарин Ю. В. История религии и атеизма ... – С. 171; Власов А.Н. Введение // Старообрядческий центр на Вашке. – С. 8.
- <sup>47</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15806. Л. 7.
- <sup>48</sup> Там же. Л. 31.
- <sup>49</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1068. Л. 4 -6,184, 194.
- <sup>50</sup> Поездки Вологодского епархиального миссионера в 1902 г. В Удоре // Приложение к ВЕВ, 1903. – № 6. – С. 148.
- <sup>51</sup> Гагарин Ю.В. Старообрядчество на Мезени и Пинеге ... – С. 91.
- <sup>52</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1068. Л. 6.
- <sup>53</sup> Там же. Л. 9.
- <sup>54</sup> Власова В.В. Медное литье в традиции коми старообрядцев ... – С. 12.
- <sup>55</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1068. Л. 192, 193.
- <sup>56</sup> Там же. Л. 12.
- <sup>57</sup> Гагарин Ю.В. История религии и атеизма ... – 107.
- <sup>58</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 9926. Л. 41.
- <sup>59</sup> Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903. В Керчомье // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 20. – С. 531.
- <sup>60</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 640. Л. 20 об.
- <sup>61</sup> Засодимский П. В. Лесное царство // В дебрях Севера. Русские писатели XVIII–XIX вв. о Земле Коми. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999. – С. 129.
- <sup>62</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15804. Л. 17-18.
- <sup>63</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 9926. Л. 146-152.
- <sup>64</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19187. Л. 79 об.
- <sup>65</sup> Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 10 год существования // Приложение к ВЕВ, 1907. – № 13. – С. 289.
- <sup>66</sup> Мылдин – одно из названий современного Троицко-Печорска.
- <sup>67</sup> ЦГИА. Ф. 796. Оп. 28. Д. 79/211. Л. 52.
- <sup>68</sup> Гагарин Ю. В. История религии и атеизма ... – С. 104.
- <sup>69</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 5073. Л. 1-3.
- <sup>70</sup> ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 1435. Л. 60.

- <sup>71</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп.1. Д. 911. Л. 123.
- <sup>72</sup>Там же. Л. 248.
- <sup>73</sup>ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 2497. Л. 12.
- <sup>74</sup>ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 16897. Л. 277.
- <sup>75</sup>ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19191. Л. 2 об.
- <sup>76</sup>Дронова Т. И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы ... – С. 200-201.
- <sup>77</sup>НАРК. Хр. 1. Ф.99. Оп. 1. Д. 911. Л. 2.
- <sup>78</sup>Ф.А. Арсеньев допускает ошибку: Даниловский монастырь – одно из названий Выговского общежительства, известнейшего старообрядческого монастыря на р. Выг в Повенецком уезде. Был разорен в 1854/55 гг. Вероятно, он имеет в виду Великопоженский скит (р. Пижма), имевший тесные связи с Выгом.
- <sup>79</sup>ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 2497. Л. 12.
- <sup>80</sup>Там же. Л. 31.
- <sup>81</sup>ГАВО. Ф.496. Оп. 1. Д. 15801. Л. 60об., 62.
- <sup>82</sup>НАРК. Хр. 1. Ф.7. Оп. 1. Д. 304. Л.35.
- <sup>83</sup>Там же. Л. 35-35об.
- <sup>84</sup>Там же. Л. 70, 79.
- <sup>85</sup>Репина Л.П. Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). – М.: ГУ ВШЭ, 2003. – 44 с.; Кознова И.Е. XX век в социальной памяти российского крестьянства. // URL: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/koznova.html> (дата обращения 01.02.2008) и др. Историческая память понимается как символическая, мифологическая репрезентация исторического прошлого.
- <sup>86</sup>Дронова Т.И. «Историческая память» устьцилемов. – Сыктывкар, 2000. – С. 16-17 (Научные доклады / Коми научный центр УрО РАН; Вып. 430); Фишман О.М. Жизнь по вере ... – С. 348-349; Чувьуров А.А. Социально-хозяйственная деятельность старообрядческих общин коми ... – С. 233.
- <sup>87</sup>ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18314. Л. 14.
- <sup>88</sup>ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15806, 18314.
- <sup>89</sup>Там же. Л. 30.
- <sup>90</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 6.
- <sup>91</sup>ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 16897. Л. 277об.
- <sup>92</sup>Прокуратова Е.В. Общая характеристика // Старообрядческий центр на Вашке. – С. 12.
- <sup>93</sup>Власов А.Н., Рыжова Е. А. Наставники, писцы, книжники. Рахмановы-Матевы-Палевы // Старообрядческий центр на Вашке. – С. 24.
- <sup>94</sup>Бегунов Ю.К., Демин А.С., Панченко А.М. Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры ... – С. 553; Балашов Д.М., Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район ... – С. 422.
- <sup>95</sup>Жеребцов Л.Н., Лашук Л.П. Этнографический уклад населения верхней Вычегды. – С. 88.
- <sup>96</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 78 об.
- <sup>97</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 230. Оп.1. Д. 133. Л. 40.
- <sup>98</sup>Чувьуров А.А. Социально-хозяйственная деятельность старообрядческих общин... – С. 234. Различия в интерпретациях происходят от разного смысла, вкладываемого в противопоставление старая вера – новая вера: в одном случае иудейская вера (старая) противопоставлена христианству (новой), в другом – старая христианская вера – никонианской (Там же).
- <sup>99</sup>ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19191. Л. 2об.

- <sup>100</sup> НАРК. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 39.
- <sup>101</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 5.
- <sup>102</sup> Там же. Л. 9.
- <sup>103</sup> Шахтарова К.И. дер. Скаляп, зап. Ю.В. Гагариным в 1967 г.
- <sup>104</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 22.
- <sup>105</sup> Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. – М.: Наука, 2008. – С. 7.
- <sup>106</sup> Тишков В.А. Реквием по этносу ... – С. 261.
- <sup>107</sup> Жеребцов Л.Н., Лашук Л. П. Этнографический уклад населения верхней Вычегды. – С. 54-61.
- <sup>108</sup> Жаков К.Ф. К вопросу о составе населения в восточной части Вологодской губернии. – С. 6.
- <sup>109</sup> Fokos-Fuchs D.R. Volksdichtung der Komi (Sytjänen). – S. 77.
- <sup>110</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 11. Д. 185. Л. 227.
- <sup>111</sup> Жеребцов Л.Н., Лашук Л.П. Этнографический уклад населения верхней Вычегды. – С. 88.
- <sup>112</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 7.
- <sup>113</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 17.
- <sup>114</sup> Жеребцов Л.Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми ... – С. 22-29.
- <sup>115</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 5.
- <sup>116</sup> Поездки вологодского Епархиального миссионера в 1902. В Удоре // Приложение к ВЕВ, 1903. – № 6. – С. 149.
- <sup>117</sup> Матева А. А., 1926 г.р., дер. М. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Власова В.В., Шлопова Л.Н.
- <sup>118</sup> Сивкова А. Заповеданная книга // Христианская газета Севера России «Вера (Эскём)» URL: <http://www.rusvera.mrezha.ru/5/index.htm> (дата обращения 01.02.2008).
- <sup>119</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 34.
- <sup>120</sup> Лашук Л.П. Формирование народности коми. – С. 230-236.
- <sup>121</sup> Уляшова Г.Я. Духовная культура народа коми Предуралья (бас. реки Илыч). – Приуральский, 2006. – С. 7-21 (рассказ Еремей и йёгра записан от Попова Игнатия Арсеньевича).
- <sup>122</sup> Чувьюров А. А. Социально-хозяйственная деятельность ... – С. 233.
- <sup>123</sup> Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подг. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой; науч. ред. Т.С. Канева. – Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2005. – С. 62-63.
- <sup>124</sup> Бажукова Н.В., 1948 г.р., пгт. Троицко-Печорск, Троицко-Печорский р-н. Зап. 2007 г. Власова В. В.
- <sup>125</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 21. Л. 236.
- <sup>126</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 79. Л. 32-33.
- <sup>127</sup> Fishman O.M. Historical memory as a category of culture of the Tikhvin Karelians // Ingrians and neighbours. Focus on the eastern Baltic Sea Region/ Studia Fennica. – Helsinki, 1999. – P. 213.
- <sup>128</sup> «Великое понятие нужды» – одна из важнейших концепций, выработанная старообрядцами и касающаяся их положения в мире. По мнению А.Ф. Белоусова, «она развивает фундаментальное представление о том, что культура может существовать как бы в двух состояниях: н о р м а л ь н о м, во всей своей «полноте» и совершенстве и и с к л ю ч и т е л ь н о м, когда стесняется и ограничивается исполнение правил, регулирующих поведение ее носителей (тогда-то и наступает та «смертная

нужда». Для которой «закон не лежит»). Белоусов А.Ф. Из заметок о старообрядческой культуре: «великое понятие нужды» // Вторичные моделирующие системы. – Тарту, 1979. – С. 68-73.

- <sup>129</sup> Первоначально старообрядцы четко различали собственно монастырь, где жили лишь иноки или инокини, и скит, небольшое поселение возле монастыря. Позднее термин «скит» объединил эти понятия. Обыкновенно старообрядческий иннок ставил келью в лесу, затем к нему присоединялись новые беглецы, иной раз и семейные, постепенно образовывался скит, заводилось какое-либо хозяйство (Скит // Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. – С. 252). В архивных делах, рассмотренных нами, термин «келья» используется для обозначения домов или помещений в доме, где жили скрытники; лесных избушек, где скрывались «от мира» целыми семьями (по значению аналогично термину «пустынь»).
- <sup>130</sup> Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература. – М., 2002. – Т. I. – 544 с.; Дронова Т. И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы ... – С. 21-70; Сироткин С. В. Белбажские скиты // Старообрядчество в России (XVIII–XX вв.) / Отв. ред. Е.М. Юхименко. – М., 2004. – Вып. 3. – С. 157-191; Данилко Е.С. Старообрядческие скиты на Южном Урале // Старообрядчество в России (XVIII–XX вв.) / Отв. ред. Е.М. Юхименко. – М., 2004. – Вып. 3. – С. 192-201.
- <sup>131</sup> Гагарин Ю. В. История религии и атеизма. – С. 107.
- <sup>132</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 9926. Л. 41.
- <sup>133</sup> Там же. Л. 113, 111.
- <sup>134</sup> Там же. Л. 84.
- <sup>135</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 640. Л. 10.
- <sup>136</sup> Там же. Л. 16–17об.
- <sup>137</sup> Там же. Л. 18.
- <sup>138</sup> Там же. Л. 46 об.
- <sup>139</sup> Таинственный мир // ПЕВ. Отдел неофициальный, 1867. – № 17. – С. 259, 262.
- <sup>140</sup> Засодимский П.В. Лесное царство. – С. 131.
- <sup>141</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19187. Л. 181.
- <sup>142</sup> Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1902–1903 гг. // Прибавления к ВЕВ, 1904. – № 5. – С. 15.
- <sup>143</sup> Гагарин Ю. В. История религии и атеизма ... – С. 104.
- <sup>144</sup> Дронова Т. И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы – С. 21.
- <sup>145</sup> ЦГИА.Ф. 796. Оп. 28. Д. 79/211. Л. 52.
- <sup>146</sup> Малышев В. И. Переписка и деловые бумаги Усть-Цилемских крестьян XVIII–XIX вв. // ТОДРЛ. – М.-Л., 1962. – Т. XVIII. – С. 445.
- <sup>147</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 911. Л. 254.
- <sup>148</sup> Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1903–1904 гг. (с 26 апреля 1903 по 26 апреля 1904) // Прибавления к ВЕВ, 1904. – № 21. – С. 19.
- <sup>149</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп.13. Д. 167. Л. 8.
- <sup>150</sup> Дронова Т.И. Действующие староверческие общины в Республике Коми (последняя четверть XX – XXI вв.) // Староверие на Северо-Востоке европейской части России. Сб. статей. – Сыктывкар, 2006. – С. 12.
- <sup>151</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп.1. Д. 731. Л. 3.
- <sup>152</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 6. Оп. 1. Д. 1912. Л. 77об.
- <sup>153</sup> Там же. Л. 77.

- <sup>154</sup> Гагарин Ю.В. Старообрядчество. – С. 76.
- <sup>155</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф.5. Оп. 2. Д. 739. Л. 7.
- <sup>156</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 6. Оп. 1. Д. 1909. Л. 2, 9.
- <sup>157</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 6.
- <sup>158</sup> Федоренкова Е. Старообрядцы на Илыче (по материалам школьных историко-краеведческих экспедиций 2000 и 2001 года в Троицко-Печорский район по р. Илыч) // URL: [http://uikno.narod.ru/DOC/DOKL/dokl\\_fed.htm](http://uikno.narod.ru/DOC/DOKL/dokl_fed.htm) (дата обращения 16.01.2007).
- <sup>159</sup> Пушвинцев И. Пустынничество // Чердынский край, 1928. – Вып. 3. – С. 17-19.
- <sup>160</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 32.
- <sup>161</sup> Там же. Л. 15-19.
- <sup>162</sup> Там же. Л. 57.
- <sup>163</sup> Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы – часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. – М., 2002. – С. 426-438.
- <sup>164</sup> Там же. С. 434.
- <sup>165</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1068. Л. 6.
- <sup>166</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19187. Л. 80об.
- <sup>167</sup> Отчет о состоянии и деятельности Вологодского Православного Братства во имя Всемилошного Спаса за 11 год существования (с 15 мая 1896 по 15 мая 1897 г.) // Прибавления к ВЕВ, 1897. – № 10. – С. 264.
- <sup>168</sup> Robson R. Izba, Temple, and the Communal Life in Old Believers in Modern Russia. – DeKalb: Northern Illinois University Press, 1995. – С. 64-66.
- <sup>169</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15801. Л. 70.
- <sup>170</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 13.
- <sup>171</sup> Шаратов В. Э. Графическая и свободнокистевая роспись на территории Коми края в XIX – начале XX вв. // Музеи и краеведение. – Сыктывкар, 1997. – Вып. 1. – С. 109.
- <sup>172</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 13. Д. 159. Л. 18.
- <sup>173</sup> Чагин Г.Н. Особо чтимые места старообрядцев Среднего Урала // Старообрядчество. История. Культура. Современность. Материалы IV научно-практической конференции. – М., 1998. – С. 159-160.

## Глава 2. СТРУКТУРА И КАТЕГОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ОБЩИНЫ

### 2.1. Старообрядческие общины коми в XIX–XX вв.

В XIX – начале XX в. в большинстве деревень староверы и сторонники официального православия проживали совместно, причем последние официально составляли большинство, за исключением верхнепечорских приходов. «Взаимоотношения между раскольниками и православными не совсем дружелюбные. Часто слышишь, что раскольники обвиняют православных или, как они их называют, мирских людей за некоторые недостатки в жизни. А православные, в свою очередь, смеются над раскольниками, говоря, что у них нет ни таинств, ни иереев правильно рукоположенных, что раскольники отделились от православных исключительно из-за того, чтобы посытнее поесть из отдельных чашек и чтобы на своих харезнях (*поминках* – В.В.) наедаются до пресыщения», – писал миссионер о ситуации на Удоре<sup>1</sup>. В то же время духовенство отмечало «тайную приверженность» большинства жителей к расколу, что было характерно для верхней Вычегды и Удоры. Например, относительно ситуации в Важгортском, Чупровском и Керчомском приходах: «О влиянии раскольников на православных в тех приходах, где раскол давно, крепко и многими лицами содержится, должно сказать, что оно очень сильно. Православные, за редким исключением, почти все умеют ответить лишь то, что по этому поводу говорят раскольники. Необыкновенная редкость в таком приходе человек, крестящийся троеперстно, все двуперстники, даже самые усердные и преданные церкви прихожане. У многих в употреблении староверские лестовки, подручники, старообрядческие псалтыри и другие книги. Многие православные ходят смотреть и слушать раскольническое богослужение, и не всегда из одного любопытства, а не редко из сочувствия к нему. Есть приходы, в которых влияние раскола так велико, что, по словам приходских священников, ни о ком из числящихся православными нельзя с уверенностью сказать, что не пойдет в раскол»<sup>2</sup>.

Старообрядческие наставники и рядовые верующие «не избегали бесед с мирянами, в надежде увлечь их в свою веру»<sup>3</sup>. Несмотря на то, что до начала XX в. за пропаганду собственного вероучения, как называли ее власти – «сворачивание в раскол», человек подлежал уголовной ответственности. В отчете благочинного за 1895 г. упоминается о том, что печорские староверы, «особо противившиеся» церкви, стали более осторожны после ссылки двух крестьян «за распространение раскола». Крестьянин с. Печорское Василий Пыстин в 1890 г. за «сворачивание в раскол» жены был сослан в Сибирь на поселение, в 1893 г. крестьянин дер. Подчерье А. Мартюшев – в Закавказье «за богохульство и пропаганду раскола»<sup>4</sup>.

Во всех районах весьма непросто складывались отношения староверов и местного духовенства. Как отмечали священники, «раскольники-беспоповцы отличаются упорством и упрямством в своих заблуждениях, положительно ненавидят духовенство <...> крестьяне не прислушиваются к священнику, который в их глазах не имеет никакого авторитета, большее воздействие на них оказывают слова волостных властей и государственных чиновников»<sup>5</sup>. Церковь старалась учитывать конфессиональный и этнический состав населения приходов. В 1884 г. Вологодская духовная консистория приняла решение перевести священника Николая Куратова, служившего в Чупровской церкви, в Ертомскую, объяснив это тем, что он «недостаточно подготовлен научно и не умеет по крутости характера, в духе кротости руководить Чупровским приходом, зараженным расколом»<sup>6</sup>. Начальство указывало, что священники должны вести себя очень осторожно, «не прибегать к другим средствам, кроме достойного примера, ни в каких делах по предмету раскола не обращаться с требованиями или доносами к светским властям, но доводить до сведения своего Архипастыря»<sup>7</sup>. В донесении члена Вологодского Православного Братства содержится упоминание об отце Петре Распутине, который до 1881 г. в течение 23 лет служил в Щугорской церкви. «Он имел на раскольников весьма сильное влияние путем убеждения, советов и разъяснений. При Распутине более проявлялось общение населения с церковью. Жители любили его за ласковое обращение, уважали за правду и бескорыстие. Он был дельным выразителем того нравственного влияния, через которое могло произойти уменьшение раскола. К сожалению, печорское духовенство, мало сказать по неразвитости, а по своему крайнему невежеству, не в состоянии выполнить высокой задачи искоренения заблуждений нравственными мерами и идти путем отца Распутина»<sup>8</sup>.

Далеко не всем приходским священникам удавалось соответствовать этим требованиям. Так, в 1861 г. отмечалось небезукоризненное поведение священника подвижной Савиноборской Николаевской церкви Петра Захарова. Объясняя необходимость замены священника, в документе указывается, что спустя несколько дней после прибытия на место служения, священник вступил в спор с местными староверами и «под конец вошел в такой азарт, что бросил в крестьянскую умывальницу принадлежащие одному из крестьян раскольников четки и икону». Кроме того, он не знал коми языка, в связи с чем «не мог даже если бы и желал разъяснить раскольникам их заблуждения»<sup>9</sup>. В некоторых случаях скрытое противостояние священника и староверов переходило в открытый конфликт. Так произошло в с. Подчерье, где в 1903 г. был выстроен храм во имя Петра и Павла. Местные жители отказались оказывать какую-либо помощь в его строительстве, решающую роль в этом сыграл тот факт, что церковь собирались построить на месте старого старообрядческого кладбища. На работу были наняты вычегодские мастера, однако подчерцы продолжали противиться строительству, которое удалось начать лишь после вмешательства полиции. Щугорский священник Александр Покровский так описал эти события в церковной летописи: «Под-

черцы не давали места под постройку церкви с самого начала, под конец они были почти убеждены в том, что церковь будет вне селения и они восторжествуют, но Бог судил иначе. Церковь построена именно на том месте, где они наименее всего желали. Нужно было видеть как подчерцы – особенно женщины, оплакивали место усыпальницы, которую перенесли далее в сторону, чтобы дать место новому храму <...> И как причитали подчерские старухи, когда рубили лес, выросший на могилах прадедов»<sup>10</sup>. Неудивительно, что в дальнейшем местные староверы неоднократно предпринимали попытки добиться сноса храма.

Новую эпоху в становлении взаимоотношений между государством и староверами открыл Манифест 1903 г. Последующие Высочайший Манифест от 17 апреля 1905 г., Именной Высочайший Указ от 17 октября 1906 г. предоставили старообрядцам свободу вероисповедания, отправления обрядов и создания религиозных общин<sup>11</sup>. В этот период появляются прошения от удорских и печорских староверов о регистрации общин и дозволении свободно исполнять все требы. Несмотря на дарованные права и свободы, отношение местных светских и духовных властей к староверам не изменилось. В жалобе М.В. Бозова, датированной апрелем 1906 г., указывается, что местные чиновники и духовенство не объявили о Манифесте 1905 г.: «... но только нам ничего даже не объявлено, почему же так можно умолчать столь долгое время без объявления столь важного для нас дела»<sup>12</sup>. В Печорском крае заявления об «отписке в раскол» местные крестьяне подавали регулярно, однако их оставляли без внимания. А. Заплатин отмечал: «... убеждение в том, что свобода веры дана только временно, распространено в народе и говорят, что кто не отпишется, детей их опять будут крестить силой»<sup>13</sup>. В 1909 г. чиновники волостного правления, побывавшие на Печоре, отмечали, что староверы стали открыто заявлять о том, что церкви им не нужны, что «особенно рельефно обнаружилось в последние годы после 17 октября, а ранее это было не так в глаза»<sup>14</sup>. Примером этого может служить история Подчерского храма: с 1904 по 1908 г. он не работал, освящение состоялось лишь 12 марта 1908 г., когда прибыл священник. Уже 24 марта к нему в дом пришли лидеры староверческой общины села и показали приговор, подписанный местными крестьянами о нежелании иметь церковь. В 1908–1909 гг. подчерцы подали несколько прошений о ее ликвидации в разные инстанции (Вологодскому губернатору, Епископу Вологодскому и Тотемскому). В ответ губернатор сделал распоряжение отгородить храм от старообрядческого кладбища. Епископ Никон в своем послании указал, «чтобы убрать церковь, нужно обращаться не к православному Архиерею, а искать людей, потерявших веру и совесть». По сведениям священника, подчерцы, не добившись желаемого результата, собирались отправить прошение императору<sup>15</sup>.

Социально-экономические и исторические реалии требовали от староверов создания такой структуры организации конфессионального общества, которая была способна совместить строгие требования, предъявляемые к верующему (аскетизм, неприятие «мира антихриста», сохранение старины),

с необходимостью адаптироваться к постоянно изменяющимся жизненным условиям. Таким религиозным институтом стала старообрядческая община, в рамках которой выделялись социально-функциональные страты: истые, соблюдавшие сложную систему запретов, ограждающую их от антихристиова мира, и мирские, ориентированные на нормы и ценности общины, но не соблюдающие все установления. Структурный состав общин, являясь одним из важных инструментов самоорганизации, обеспечивал их жизненную устойчивость за счет сочетания таких факторов, как стабильность, консерватизм и в то же время изменчивость<sup>16</sup>. Эти положения представляют общетеоретический взгляд на старообрядческую общину, допуская, что между ними существовали значительные отличия, обусловленные как историческими и социально-экономическими факторами, так и особенностями того или иного старообрядческого согласия.

Старообрядческие общины коми, как и во многих других регионах, состояли из *истых* или *верных/старообрядцев* и *мирских*. А. Арсеньев так описывал внутреннее устройство старообрядческих общин конца XIX в. на Печоре: «Они делят себя на *мирских* и *перекрещенцев*, или *верных*, т.е. принявших второе крещение. Первое крещение новорожденных совершается в православной церкви. *Мирским* дозволяется совершать все обряды и таинства православия и даже не очень преследуется курение табаку и употребление чая. *Верные* уже обрядов церкви не исполняют, с *мирскими* не едят из одной посуды и молятся на свой образ. Второе крещение для перехода в число *верных* принимается в большинстве случаев перед смертью или под старость, или во время тяжелой болезни»<sup>17</sup>. Схожая структура общины была и на Удоре: мирские находились в контакте с православными, могли посещать церковь, а в пожилом возрасте после *исправы* переходили в староверы<sup>18</sup>. Упоминаний о существовании подобных терминов в староверческих общинах верхней Вычегды не зафиксировано (хотя в наших полевых материалах сведения о подобном делении встречаются). По информации некоего Константина Успенского, керчомские староверы, посещавшие скит у дер. Дзель, перед тем как начать молиться вместе со старцами, «клали начал» (молитва «Боже, милостив буди мне грешному») и «читали прощение»<sup>19</sup>. Эти данные позволяют предположить, что несмотря на отсутствие четкого деления на страты, керчомские староверы особо выделяли людей полностью «покинувших мир», рассматривая их как ритуально «более чистых».

*Истые* являлись носителями высоких личностных статусов, допускались к сфере сакрального<sup>20</sup>. Права данной категории верующих на активное участие в религиозной жизни общины накладывали на них серьезные обязанности. Они хранили «чистоту» (максимально ограничивали общение с миром). Эта страта была немногочисленна, можно предположить, что именно представители данной категории верующих открыто заявляли о своей конфессиональной принадлежности.

Невозможность сохранять религиозную чистоту даже в общине единоверцев в условиях совместного проживания с официально православными

сделали популярным в конце XIX – начале XX в. на верхней Вычегде и Печоре такой вариант «ухода от мира», как *пустынничество*. Верующие уходили в пустыню, руководствуясь благочестивыми помыслами. Весьма показательна в этом смысле верхневычегодская легенда, записанная Д. Фокошем-Фуксом. В ней рассказывается о том, как старик уходит от своих сыновей в пустыню, где из-за отсутствия образов молится березовой чурке<sup>21</sup>, которая после нескольких лет молитв начинает цвести. Спустя некоторое время, он посещает сыновей, поддавшись их уговорам, приходит на церковную службу. К церкви, расположенной на другой стороне реки, старик идет по воде, лишь слегка замочив ноги. Там он видит, что люди разговаривают между собой во время службы, а трое леших стоят за их спинами и все записывают на лошадиной шкуре. После этого старик с большим трудом переходит реку и говорит сыновьям, что теперь ему предстоит отмаливать свой грех (посещение церкви) в течение 30 лет<sup>22</sup>.

В рапорте 1897 г. пристав второго стана Усть-Сысольского уезда сообщал, что в лесах печорского края проживает 59 чел.: 20 из Троицко-Печорской волости, девять – Савиноборской, 30 – Щугорской. Некоторые проживали в лесу, занимаясь промыслом, но большинство удалилось в леса, руководствуясь примером «многих Святых Угодников Божьих», нашедших спасение в пустынях. Он также указывал на то, что старики идут в леса, чтобы избежать церковного погребения, а беременные женщины, чтобы не крестить детей. В марте 1898 г. полицейские чиновники предприняли попытку выдворить пустынников, обосновавшихся по рекам Вуктыл, Подчерье, Лем, на места их постоянного проживания. Часть пустынников, предупрежденная о планирующихся действиях властей, покинула свои избушки и скрылась в лесах<sup>23</sup>.

Вторая, более многочисленная страта – *мирские / мирской* – состояла из людей, исповедующих староверие, но в силу разных причин не исполняющих всех предписаний. Для них существовали некоторые ограничения: они могли приходить на моления, стоять, молиться, но в присутствии *истых* не крестились. Принадлежность к этим категориям не была строго фиксирована, *мирской* мог стать *истым* после исповеди, в свою очередь, *истый* – обмирщиться.

До начала XX в. охота и рыболовство занимали значимое место в жизни коми; широко было распространено отходничество. Уходя на промысел, мужчина не мог в полной мере соблюдать все правила «старой веры». «Муж (Егор) поехал на охоту вместе с другом, который старовером не был. Сварили кашу, Егор в котелке провел ложкой черту: «Ты ешь с этой половины, а мое не трогай». Первое время так и ели, а потом надоело, стали вместе питаться. Приехал Егор домой, мать первым делом спросила: «Как ел-пил?» Он рассказал, признался, чтобы очиститься, читал молитвы по книге»<sup>24</sup>. «Исправа» при переходе в староверы на Удоре заключалась в шестинедельном посте, усердных молитвах и покаянии, после чего на человека накладывалась епитимья<sup>25</sup>. Подобная практика существовала и у печорских староверов: мужчины, рабо-

тавшие на лесозаготовках, по возвращению домой исповедовались, а затем исполняли наложенную епитимию. Очищение восстанавливало социальную идентичность члена старообрядческой общины, нарушение которой в любом традиционном обществе воспринимается негативно<sup>26</sup>. Допустимость нарушения строгих правил, регулирующих контакты за пределами «общины-собора», позволяла нормально функционировать сельскому сообществу, состоящему из староверов и официально православных. *Мирские* являлись своеобразным буфером, находясь в постоянном контакте и с единоверцами, и с официально-православными, была выработана модель «неправильного» поведения – правила для нарушения правил, которые позволяли человеку обмирщившемуся восстановить свой статус.

Устойчивость старообрядческого микросоциума напрямую связывалась теми ролями, которые исполняли упомянутые выше страты. Наиболее важным инструментом самоорганизации старообрядческих общин, по мнению исследователей, являлся собор, в котором принимали участие представители обоих страт, где обсуждались все важнейшие вопросы как религиозные, так и бытовые<sup>27</sup>. На сегодняшний день документы, содержащие решения соборов, проходивших у коми староверов, не выявлены. Однако сохранились данные, свидетельствующие о том, что они имели место. Можно предположить, что именно на соборах, проходивших на Удоре и верхней Вычегде в 1883 г., составлялись прошения (подписанные всеми членами общины) о предоставлении возможности староверам исполнять требы<sup>28</sup>. Собор мог прибегнуть и к санкциям, подвергая нарушителя отлучению, что произошло с И.М. Матевым. Члены местной общины после его самокрещения «всеочне отлучали и не принимают в сообщении <...> понеже они ныне глаголют, что это прежде было – сами себя крещали, потому что была крайняя нужда»<sup>29</sup>. Идеологические разногласия И.М. Матеева с единоверцами привели к образованию так называемого «рахмановского» толка<sup>30</sup>.

Кроме собраний, на которых присутствовали представители одной общины, проходили «диспуты» между наставниками разных общин. В 1912 г. удорские староверы несколько раз собирались, чтобы избрать наставника<sup>31</sup>. В летописи Подчерской церкви отмечено, что в начале января 1914 г. в приходе состоялось собрание старообрядческих начетчиков, где присутствовали представители из соседней Архангельской губернии, на которых рассматривались вопросы, касающиеся таинства крещения (в связи с появлением самокрещенцев), о картофеле и др.<sup>32</sup>

Немногочисленные данные о проходивших староверческих соборах у коми свидетельствуют о том, что именно здесь происходило утверждение определенных норм, которые включали в себя как общезначимые, характерные для всех староверов, так и специфические, выработанные конкретной общиной. Уверенность в исключительности собственной правоты (закрепленная решениями собора) консолидировала общину, порождая в то же время многообразие местных вариантов интерпретации староверия<sup>33</sup>.

Имеющиеся сведения о половозрастном составе старообрядческих групп коми фрагментарны. Данные, представленные в табл. 3, свидетельствуют о том, что женщин было значительно больше, чем мужчин (их численность иногда в два – три раза превышала численность мужчин, например, в 1864 г.).

Таблица 3

**Численность старообрядцев (мужчин / женщин) в Усть-Сысольском и Яренском уездах в середине XIX – начале XX в., чел.**<sup>34</sup>

Уезд	1832 г.		1840 г.		1864 г.		1888 г.		1898 г.		1905 г.		1910 г.	
	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж
Яренский	4	19	6	13	6	10	45	91	73	161	63	144	105	212
Усть-Сысольский	530	560	974	1202	215	438	381	597	916	1206	916	1300	872	1183

Исследователи установили, что на протяжении XIX в. наблюдался значительный дефицит мужчин у коми в возрастных группах от 20 до 30 лет, а также и в более старших возрастных категориях<sup>35</sup>. Данные, представленные в табл. 4, показывают, что численное преобладание женщин характерно практически для всех приходов, в которых имелись староверы; в то же время, очевидно, что в старообрядческой среде эта диспропорция была более явной.

Таблица 4

**Численность староверов и официально православных (мужчин / женщин) в приходах Яренского и Усть-Сысольского уездов, чел.**<sup>36</sup>

Приходы	1885 г.				1910 г.			
	РПЦ		Староверы		РПЦ		Староверы	
	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж
Важгортский	800	875	28	58	1258	1236	76	154
Чупровский	–	–	–	–	679	686	28	57
Вочевский	1209	1211	3	5	539	581	19	28
Керчомский	–	–	–	–	1372	1320	31	54
Помоздинский	–	–	–	–	1703	1753	7	11
Печорский	229	272	48	74	596	628	17	24
Покчинский	–	–	–	–	53	48	215	272
Подчерский	–	–	–	–	10	8	248	291
Савиноборский	93	163	188	311	91	81	182	247
Усть-Илычский					199	224	10	19
Щугорский	143	170	100	157	82	82	143	237

В настоящее время сложно сказать, было ли это характерно для всех старообрядческих групп. М.В. Пулькин, характеризуя основные демографические тенденции, проявившиеся в старообрядческих скитах на Выге, приводит данные, согласно которым, женщины численно значительно превосходили мужчин: 1780-е гг. – 415 мужчин и около 1000 женщин, 1817 г. – 125

и 700 соответственно<sup>37</sup>. Миссионеры, проповедовавшие среди коми староверов, указывали, что у коми «женщины являются опорой семьи, воспитательницами детей и устроительницами порядка в доме». Именно они ищут «удовлетворения своим аскетическим стремлениям в мнимых подвигах странничества»<sup>38</sup>. Эти рассуждения перекликаются с утверждением П.С. Смирнова, который, анализируя роль женщин в старообрядческом движении, писал, что невозможность полноценного участия в общественной жизни привела к тому, что женщины реализовывали себя в духовной, став «великой силой в русском расколе»<sup>39</sup>.

Информация о возрастных характеристиках также неполна, что обусловлено отсутствием систематического сбора информации. Картину возрастного состава общины можно составить, основываясь на сведениях, представленных за отдельные годы в следственных документах, полицейских и миссионерских отчетах. В семейных списках Яренского уезда за 1844 г. староверами в Погосте Важгортском записаны Петр Афанасьев Бозов, 66 лет, жена его Марья Егорова, 56 лет (Важгорт), вдовы Ирина Панкратова Сурина 76, Дарья Андреева Сурова, 76, Елена Андреева Лукина, 68 (Кривой Наволок) и еще несколько человек в возрасте от 48 до 72 лет из деревень Чирки, Вильгорт, Пучкома<sup>40</sup>. В Керчомском сельском обществе в этом же году в 62 семьях из 242 были те, кто «не признавал священства». В некоторых семьях представители старшего поколения «вовсе не признают священства», тогда как «младшие бывают у исповеди», в других – староверами были и родители, и дети. Например, в семье А.Ф. Ваддорова: он сам, его жена, трое его сыновей 26, 24 и 16 лет, дочь и невестка «не признавали священства»<sup>41</sup>. В 1860 г. под следствие попали крестьяне Важгортского прихода – 12 мужчин (от 33 до 86 лет, трое – от 80 до 86, большинство в возрасте – 50 – 60 лет) и 16 женщин (от 29 до 69 лет, шестеро в возрасте от 60 лет, пятеро – до 47 лет, четверо – от 50)<sup>42</sup>. В судебных делах 1854–1859 гг., проходивших на верхней Печоре, также встречаются указания на возраст староверов: самому молодому – Емельяну Шахтарову – было 18 лет, его перекрестили во время болезни, остальные – старше 30 лет<sup>43</sup>.

В начале XX в. удорский священник Василий Вишерский писал, что «последователи всех сект первоначально получают крещение православного священника и только уже под старость лет они перекрещиваются»<sup>44</sup>. В 1904 г. в Савиноборской волости «случаев оставления детей раскольников без крещения по обрядам Православной церкви не встречается», так же он характеризует и ситуацию в Печорской волости<sup>45</sup>. Миссионеры отмечали, что «дети раскольников, числящиеся обыкновенно православными и еще не перешедшие в раскол <...> позволяют себе все», считая, что им «все простится при переходе в истинную веру», «нигде молодежь не ведет себя так вольно и грубо, как в тех приходах, где силен раскол»<sup>46</sup>. Факты, приведенные выше, позволяют утверждать, что активную позицию в религиозной жизни старообрядческих общин коми занимали люди среднего и старшего возрастов, а молодежь не принимала в ней активного участия. Схожая ситуация харак-

терна для Русского Севера. Например, в Архангельской губернии: «...отход в раскол бывает наиболее с 50 лет, то есть после "мирских походов"»<sup>47</sup>.

Обособленно жили представители радикального старообрядческого согласия – истинно-православные христиане (странствующие). Удорские и верхнепечорские странники принадлежали к толку статейников-иерархистов, первые входили в состав Каргопольского, а вторые – Чердынского пределов<sup>48</sup>. Многие верующие относились к ним с большим уважением, рассматривая уход из мира как духовный подвиг. Вот один из рассказов: «*Крившей вера* – раскольники, их держали на учете. Постоянно молились, жили в отдельных кельях, тайком. Хоронили (*бегунов* – В.В.) тайком, ночью. Люди шли к ним молиться и несли милостыню»<sup>49</sup>. По словам местных жителей, удорские странники жили в специально построенных кельях, иногда на первых этажах двухэтажных домов староверов. Как и в других регионах, они разделялись на собственно странников и странноприимцев. Последние были состоятельными коми крестьянами, приходившимися родственниками комулибо из «скрывающихся». Бегуны полностью отказывались от контактов с миром, хотя на их службах могли присутствовать жители деревни.

В 1920–1930-е гг. учение странников приобретает особую популярность на Удоре и верхней Печоре: во время проведения коллективизации идеи о втором пришествии антихриста, близящемся конце света и необходимости бегства в леса были восприняты значительной частью староверческого населения этих районов. Во время допросов верующие говорили о своем нежелании вступать в колхозы, о скорой войне и падении «безбожной» советской власти<sup>50</sup>. В апреле 1936 г. на Удоре арестовано 10 странниц, которые были отправлены в Сыктывкар.

В это же время проходила ликвидация скитов на Печоре. По данным А.Н. Козлова, принимавшего активное участие в уничтожении скитов, в этом районе число странников доходило до 500 чел., из них свыше 300 жили по Щугору, Подчерему и Илычу. Для их поимки организовали специальную группу из коммунаров и красноармейцев, прибывших из разных регионов России и районов Коми. Всего обнаружено до 300 чел., из которых около 150 были местными жителями. Большую часть верующих переселили на прежнее место жительства, часть арестовали. Их дальнейшая судьба неизвестна<sup>51</sup>. На наш взгляд, важно отметить то, что активное участие в ликвидации скитов принимали приезжие, тогда как местные жители помогали скрываться от властей: предупреждали о времени облав, не сообщали о месторасположении скитов. Практика привлечения людей «со стороны» существовала и в дореволюционный период: испытывая противодействие местного населения при решении вопросов, затрагивающих религиозную жизнь, представители власти обращались к коми из соседних районов. Например, ранее уже упоминалось, что церковь на месте старообрядческого кладбища возводили вычегодские крестьяне. Эти люди были незнакомы с местной религиозной традицией, а значимые для староверов мировоззренческие установки не являлись таковыми для них; эту же тактику применяли и советские власти. От-

метим, что в деятельности странников власти видели прямую угрозу новому режиму, оценивая ее как «контрреволюционную», тогда как против староверов подобных дел не заводилось. В ходе бесед с информаторами выяснено, что многие староверческие семьи раскулачивались, некоторые ссылались, однако это было связано не с их конфессиональной принадлежностью, а состоятельностью многих староверов.

В дальнейшем права и обязанности верующих определялись советским законодательством о культах. Новый виток антирелигиозной борьбы начался в 1959 г. Ужесточение антирелигиозного курса отражалось и в новой партийной Программе, и в новом Уставе КПСС, принятых в октябре 1961 г., затем и в новой редакции некоторых статей Закона о культах 1929 г., принятой в 1975 г.<sup>52</sup> В документах, направленных на места, содержались разъяснения, касающиеся нарушения законодательства о религиозных культах. Статьи 142, 143, 227 Уголовного кодекса РСФСР определяли наказание для руководителя религиозной группы и активных участников за нарушение законодательства о культах: от штрафа в размере 50 руб. до 5 лет лишения свободы или ссылки с конфискацией имущества<sup>53</sup>.

В советский период притеснения затронули представителей всех православных конфессий: с исчезновением из деревенской жизни священников исполнять требы стали миряне. В тех населенных пунктах, где существовали староверческие общины, эти обязанности стали исполнять старообрядческие наставники, так как именно они обладали необходимыми знаниями. В подобных условиях противостояние официально православных и староверов утратило былую остроту, что привело к постепенному размыванию конфессионального самосознания. Этому способствовали и особенности вероучения некоторых согласий. Например, верхневыхегодские староверческие общины изначально были слабо структурированы, нетовцы допускали посещение церкви и т.п. На судьбу старообрядческих общин Коми в XX в. повлияли социально-политические и экономические изменения советского периода: миграционные процессы, инициированные государством, в ходе которых появилось значительное количество переселенцев, являвшихся носителями иных культурных традиций (ссылные, жители лесозаготовительных поселков и т.п.)<sup>54</sup>.

Последние статистические данные о численности староверов содержатся в научных отчетах Ю.В. Гагарина. В 1963 г. в с. Керчомья их насчитывалось 20-30 чел., только трое «истых», несколько большее число (точное количество не указано) проживало в деревнях Вочевского и Дзельского сельских советов<sup>55</sup>. Численность староверов (те, кто заявил о себе так) в этом районе составляла около 100 чел. Это были лица пожилого возраста, преимущественно женщины<sup>56</sup>. В 1967 г. в ходе опроса 698 чел. на верхней Печоре (села Покча, Курья, Усть-Унья, деревни Скаляп, Волосница, Пачгино, Светлый Родник, Бердыш) 293 чел. «признали себя верующими», из них 159 (128 жен., 31 муж.) – староверами, 120 – скрытниками<sup>57</sup>. В Печорском р-не (села Савинобор, Лемты, Лемтыбож, Щугор, деревни Аранец, Даниловка,

Конецбор, Подчерье) из 701 опрошенного 171 чел. (145 жен. и 26 муж.) были староверами, 24 – скрытниками и 48 – официально православными. Староверы составляли большинство верующих в деревнях Даниловка, Аранец, Щугор<sup>58</sup>. Опросы населения проводились в с. Пучкома Удорского р-на: в 1964 г. здесь было 43 верующих – 34 старовера и девять официально православных, в 1970 г. – 31 верующий (30 староверов (22 истых, восемь мирских), один скрытник). Ю.В. Гагарин особо отметил факт исчезновения официально православных в этом селе, объясняя его тем, что они «либо умерли, либо приняли старообрядчество»<sup>59</sup>. Итак, старообрядческие общины коми на верхней Вычегде, Удоре и верхней Печоре состояли из людей старшего возраста, преимущественно женщин; до второй половины 1970-х гг. сохранялось деление на две страты: истых и мирских.

Исследования, проведенные Ю.В. Гагариным, свидетельствуют, что до второй половины XX в. верхнепечорские бегуны, проживавшие в Троицко-Печорском и Печорском районах (села Покча, Подчерье, Курья, деревни по р. Подчерем), поддерживали между собой тесные связи. Возглавлял печорских странников в 1960-е гг. «старик Василий» (П.И. Мезенцев), а центром этого движения стала дер. Скаляп<sup>60</sup>. Упоминания о «зырянах» зафиксированы среди пермских бегунов: «Крепкая вера. Зыряне – они очень крепкие. Мы не зыряне. Мы раньше-то тоже в зырянах жили два года поди. Могли говорить по-зырянски. Отец Никита ездил, там проповедовал, приводил их к вере <...> раньше приезжала Юлия (из Кировской обл. – В.В.) <...> до Талова с ними ездила»<sup>61</sup>.

В настоящее время жители удорских и верхневычегодских сел называют себя мирскими. Представления о «староверах» связаны с рядом признаков: пищевые запреты, соблюдение постов, наличие отдельной посуды и т.п. «Староверкой была Марпа баб, она и мыла, и погребала, и правила. Кормили их отдельно, с собой они носили ложки, тарелки, никогда не мыли их»<sup>62</sup>. «Староверы жили в селе, говорили, что они на молениях не поют, но таких было немного. Молились они по-своему, посты соблюдали. Зайчати-ну вообще не ели, потому что заяц, как собака, ступает. Картофель не ели, не пили чай»<sup>63</sup>. Наши полевые материалы свидетельствуют, что происходит совмещение понятий «мирские» как наименования одной из категорий общины и «мирские» как староверы (никониане)<sup>64</sup>, о чем свидетельствуют записанные нами тексты. «Я была староверкой, в мир вышла, болеть стала. У нас много было бабушек – староверов. Теперь я одна староверка. Надо на великий пост проститься»<sup>65</sup>. «Бабушка была староверка, дед мирской, теперь все мирские»<sup>66</sup>. Пожалуй, наиболее полно эти взгляды нашли отражение в высказывании одной из удорских наставниц: «У староверов свои уставы, своя молитва. У нас крест, а у мирян тшэпэть <щепоть>. У нас хоть и миряне, но все молятся двумя перстами <...> Крестом отличаются староверы от мирских»<sup>67</sup>.

В XIX – начале XX в. большая часть жителей изучаемых районов, числясь официально православными, посещая церковь, крестилась двумя

перстами, «почитала старинные иконы и книги», что сближало их со староверами. В настоящее время главным зримым знаком принадлежности населения к старообрядчеству является двуперстное знамение – пернапас. По мнению местных жителей, существует и «другая вера»: люди, которые ее исповедуют, крестятся чепелью, т.е. тремя перстами. Они подчеркивают, что к этой вере не имеют отношения: «Они были староверы, а мы мирские, те кто чепелью\* молится, эти вообще где-то в стороне, какие-то евреи чепелью любят (*сия кытён кё бокын, кутишмкё еврейяс пё чепель любитё*)»<sup>68</sup>. «Тшепелью в селе никто не молится, так молиться – собаке молиться»<sup>69</sup>. Очевидно, что местными жителями осознается отличие собственной религиозной традиции, хотя староверами считают себя единицы.

На Удоре в ходе бесед, проведенных в 1999 г., выяснено, что лишь немногие пожилые женщины называли себя староверами, несколько человек собирались перейти из мирских в староверы. В селах Керчомья, Нижний и Верхний Воч в 1999 г. все опрошенные нами информанты считали себя мирскими, более того, утверждали, что староверов здесь уже нет. В с. Нижний Воч пожилая женщина назвала «староверами» группу молящихся, которые ходили на поминки<sup>70</sup>. На наш взгляд, подобное отношение отражает ситуацию, сложившуюся в данных населенных пунктах: именно староверы долгое время исполняли здесь требы. В Троицко-Печорском р-не (в деревнях, где издавна было староверие, а большинство населения составляют коми) сохраняется деление на бегунов, староверов и официально православных / мирских. Несмотря на то, что разделение между этими тремя группами верующих существует и осознается, внутриобщинное деление в староверческих общинах отсутствует. Среди местных бегунов можно выделить две группы: отрекшиеся от мира (в 2007 г. четыре женщины, проживали в дер. Скаляп); пожилые женщины (до 10 чел.), готовые принять крещение (они посещают службы, соблюдают посты).

Повсеместно бытуют представления о том, что староверами могут быть только пожилые люди: «*Том морт он ов. Сие том морт вёдзе овны он эры. Шуам йилэмсяньыд ай-мамыд оз лэдзны мирскё петны, а вёдзе ветлодчыны пондан да, тэнэ кудзкё вёдзе и яндзима аслыд староверэ лэвччыны. Мирскё петан*» (Молодой человек быть не может. Молодой так жить не может. Скажем в младенчестве отец и мать не пускают в мир, а выходить начнешь, вот как-то и стесняешься, что старовер. В мирские выходишь)<sup>71</sup>. «*Вёдзе челядьсё кодёс ваяс мамё <...> староверка и челядьсё весь староверэ и пыртис. Ми сизим чоя-вока вёлим, а вёдзе йёзэ петам – вёдзе мирё петам*» (Детей, которых родила мама <...> староверка и всех детей в староверы крестила. Нас семь братьев-сестер было, а потом в люди вышли – в мир вышли)<sup>72</sup>. Схожие воззрения существуют и у истинно-православных на верхней Печоре. «Говорят, что кто не крещенный, того легче дьяволу достать (*некрещенной ёна уна сюре Ёмоляс*). Теперь у нас в деревне нет верующих, крещенных,

\* Чепель – щипок; пальцы, сложенные для щипка.

кто дети постарше, тех крестили. Вот православные (*бегуны – В.В.*) не принимают младенцев <...> наверное, раньше тоже маленьких крестили <...> Мне сейчас 70 лет, если я захочу креститься мне надо отказаться от жизни (*олѡмысь ѡткажитчыны*), отказаться от пенсии и всего. Поэтому и не крестятся молодые, мне 70, а я до сих пор не крестилась»<sup>73</sup>. В настоящее время приобщение женщин к активной религиозной жизни начинается в возрасте 50-60 лет. Схожая ситуация наблюдалась в начале 1990-х гг. у устьцилемов<sup>74</sup>. В некоторых случаях религиозное служение начинают раньше: женщины, не вышедшие замуж, потерявшие близких родственников.

Подобные установки существовали и раньше, о чем свидетельствует возрастной состав общин на протяжении XIX–XX вв. Т.А. Бернштам отмечает, что в основе разделения на молодых – старых (у русских крестьян) лежал биосоциальный признак: способность к браку, человеческому воспроизводству и трудовой деятельности<sup>75</sup>. Строгое следование старообрядческим нормам молодежью и взрослым трудоспособным населением было трудно-выполнимо в условиях совместного проживания с официально православными на Удоре и верхней Вычегде. Оно существенно ограничивало выбор брачного партнера, делало практически невозможной совместную трудовую деятельность и т.д. Дополняя вышесказанное, отметим, что в общинах традиционного типа старость воспринималась как «достойное увенчание жизни верующего человека», время приготовления к смерти и размышлений о спасении души<sup>76</sup>. Таким образом, преобладание пожилых людей в старообрядческих общинах коми во второй половине – конце XX в. вполне закономерно и является продолжением сложившихся еще в XIX в. традиций.

Процессы, происходящие на Удоре и верхней Печоре с середины 1990-х гг., верхней Вычегде с 1970-х гг., схожи с теми, что описала О.М. Фишман у тихвинских карел-старообрядцев: обмирщение общины (растворение и/или слияние страт), феминизация конфессиональной традиции и т.п.<sup>77</sup> В современных староверческих общинах коми активную позицию занимает небольшой круг людей (преимущественно пожилые женщины), которые поддерживают религиозную жизнь сообщества, тогда как большая часть не принимает в ней активного участия, обращаясь лишь в случае необходимости.

## 2.2. Институт наставничества

С конца XVII в. беспоповцы начинают строить свою церковную жизнь вокруг выбранных наставников / учителей<sup>78</sup>. В 1692, 1694 гг. прошли новгородские соборы беспоповцев, в ходе которых подчеркивалось учительское равенство всех членов общины. Идея соборной организации религиозной жизни выдвигается и в знаменитых «Поморских ответах»<sup>79</sup>. К середине XVIII в. в Выго-Лексинском общежительстве формируется институт «учительства», ставший механизмом контроля в области религиозной и общественной жизни<sup>80</sup>. Существовавшее разделение на согласия способствовало

формированию ряда особенностей функционирования данного института. Активное обсуждение вопросов о правах и обязанностях отцов духовных, порядке их выбора и др. на поморских Соборах 1909, 1913 гг. свидетельствует о наличии локальных различий даже в рамках одного согласия<sup>81</sup>.

В XIX в. во главе коми старообрядческих общин стоят наставники из местных крестьян. Для их обозначения жители используют термины *юроев*, *юр нуодысь*, *мольщик* уд., *молитчись* вв., уд., *отче* печ. В местных номинациях наставников отражен их статус (*юроев* – головной) и функции (*мольщик*, *молитчись* – молящийся).

Согласно правилам поморского согласия, представителями которого являлось большинство печорских и удорских староверов, на место наставника предписывалось избирать человека «по общему совету и по отеческому благословению»<sup>82</sup>. Вопрос о статусе наставника обсуждался на Соборах поморцев, где было принято решение, что «наших отцов духовных не следует считать простецами, так как они получают, по избрании приходом и по благословении другого отца духовнаго, преемственно передаваемую благодать Св. Духа на управление Церковью»<sup>83</sup>.

Наиболее полное представление о правилах назначения и смещения наставника, требованиях, предъявляемых к нему, дает прошение, отправленное М.В. Бозовым полицейскому уряднику: «По многократным моим запрещением и после сего от 9 марта 1909 г. через Писаное мое запрещение через крестьянина с. Важгорт Михаила Филиппова Лукина <...> Было мною выписано законныя правила для удаления от наставнической должности неграмотного крестьянина Важгортской волости деревни Кирикской Андрея Савельева Скоморокова, чтоб он самовольно не крестил никого <...> через воспрещение мое он крестил его и погребал <...> Как мне видно из книги Кормчей, иже вновий кесары Св. Всеипивского Собора Гл. 4 на листу 55 на обороте наставнику надо быть сведущему и грамотному **об писания**. Аще и грешен будет да не отлучен того же Собора правило 13 на листу 65 и 66 подтверждает без согласия того местного наставника или настоятеля – преоды бывшего сведущего писания грамотного без его воли никто не может поставить другого наставника, правило 10 Вселенского Собора Гл. 5 л. 34 на обороте. Через сведущего писания хитрости поставится все причет церковный. Есть же кто другие несведущие поставляют то некрепкое и богу противное. Правило Поместного Собора Владикийского. Гл 10 прав. 12 № 13 и 14 <...> Софийского Собора правила все подтверждают то же: Аще кто от несведущих людей несведущего поставляет наставника, они за то на себя грех примут о сем свидетельствует правило 71 и 73 на листе 145 <...> хотя быть наставником да умеет Псалтырь и да разумеет все еже читать; еже читать не просто но со испытанием Священная правила; и святое Евангелие и Апостольские книги и все божественныя книги и писание: Ащели не умеет да не поставляется <...> Небыти никому наставником или причетником непонимающих **хитрости писания** <...> Кто грамоту знает тому и надо повиноваться. Да не будет нога главою а глава ногой»<sup>84</sup>. Главное требование, предъявляемое

наставнику, – умение читать и толковать Писание. Новый наставник может быть поставлен только с согласия местного настоятеля; даже если настоятель грешен, отлучить от должности его нельзя; люди, незнающие Писания и не умеющие его толковать, не могут поставить кого-либо на эту должность.

Итак, наставник мог благословить на должность преемника из числа «достойных». В середине XIX в. у коми старообрядцев Удоры и верхней Печоры существовала практика передачи наставнической должности по наследству. Священник Троицко-Печорской церкви Александр Попов доносил о печорском наставнике Николае Мартюшеве: «... звание Раскольнического попа принятое, им преемственно, как известно, от отца своего, дает ему много веры, уважения и послушания»<sup>85</sup>. Эта традиция сохранилась и в XX в., о чем свидетельствуют полевые материалы. «У нас тоже был мужик – наставник. Илья Олеш. Алексей Семенович Патраков. Это род был, все наставники»<sup>86</sup>. «Отец моего мужа был старовером, наставником. Очень хороший был. Матушка моя наставницей была. Сестра мужа была молящейся»<sup>87</sup>. Практика наследования имела свои преимущества: в семьях наставников дети могли обучаться старославянской грамоте, постигали основы вероучения, здесь же находились собрания старопечатных и рукописных книг, кроме того, знания передавались непосредственно от старших членов семьи младшим.

Наставника могли лишиться его должности, решение об этом принимали на соборе общины: «За погрешение наказывати настоятелей, яко и прочих, но правительствовати им по исправлении дозволяти; за небрежения же и прочия неключимости от настоятельства отрешати»<sup>88</sup>. На основе собранных нами данных (современных) установить, кто именно принимал участие в таком соборе, сложно, можно лишь предположить, что это наиболее авторитетные члены общины (см. прошение Бозова), а также наставники из тех общин, с которыми поддерживались контакты. Это подтверждают указания, содержащиеся в письме пижемского старообрядца Василия Чуркина, касающиеся печорского наставника Н. Мартюшева, который, чтобы возобновить наставническую деятельность, «делать должен принять большую исправу и после того благословица»<sup>89</sup>. В одном из писем к своему духовному отцу И.М. Матев, крестивший себя сам, пишет, что его «всекодне отлучали и не принимают без вторага крещения», так как местные наставники не нашли в имеющихся книгах упоминания о возможности самокрещения и «глаголют, что ето действительно ложно»<sup>90</sup>.

Материалы середины XIX в. позволяют говорить о том, что жители могли выбирать, к какому наставнику следует обращаться. По этому поводу состоятельный печорский крестьянин А.С. Мартюшев обращался за советом к пижемскому старцу и получил весьма определенный ответ. В.А. Чуркин не только писал, к кому именно следует обращаться, но и объяснял почему: «Еще о Федоре Красноборском, я его хулить не знаю как в нем обстоятельства, но только понаслышке его от людей, во-первых он тем лучше Николы (Мартюшева – В.В.) не женат и не ходит к попу и не подписался и не отрицался»<sup>91</sup>. Таким образом, большое значение при выборе наставника имел

его социальный статус и прошлое, в первую очередь, «крепость в вере». В письме упоминается реальный факт: в ходе следствия, проходившего в 1852/53 гг., Николай Мартюшев «подписался в православие», т.е. по существу отрекся от своей веры<sup>92</sup>. Семейное положение, в частности наличие жены, не являлось препятствием для занятия этой должности. Многие известные наставники имели семьи, состояли в браке, причем заключали его в официальной церкви (М.П. Бозов, Н. Мартюшев). Следует отметить, что на верхней Печоре было велико влияние приезжих проповедников (чердынских, устьцилемских), которые благословляли на должности наставников кого-либо из местных «старцев»<sup>93</sup>.

Наставник не только совершал обряды, но и был советчиком в делах личных и общественных. Интересен пример удорского наставника М.П. Бозова, который, по словам епархиального миссионера, «держал в своих руках весь раскол Удоры и силой своего нравственного авторитета, и своим капиталом»<sup>94</sup>. Об этом писали и миссионеры: «Раскольники относятся к своим «отцам духовным» с большим почтением и всегда защищают их, намеренно скрывают от православных их недостатки. Раскольников, отличающихся большой начитанностью и умеющих защищать старую веру, немного, поэтому они пользуются огромным авторитетом»<sup>95</sup>. Как человек, обладающий высоким статусом и определенными полномочиями, наставник привлекал к себе внимание и со стороны единоверцев. Его поведение обсуждалось членами общины, которые отмечали любое неосторожное слово или действие. Но, даже если поведение наставника не соответствовало идеальному, никаких замечаний ему не делалось. Так, среди печорских староверов обсуждалось положение ног при совершении поклонов наставником Е. Чупровым: «растопыривание колен», по их представлениям являвшееся большим грехом, что, однако, не влияло на его авторитет<sup>96</sup>.

Питирим Сорокин в 1911 г. отмечал: «Не вполне верным является то мнение, что зыряне будто бы совершенно не знают русского языка. Напротив, не впадая почти в ошибку, можно сказать, что все зыряне понимают русский язык и большая их часть говорит по-русски ... Что же касается молодежи (а на Удоре почти и всего населения), то почти вся она правильно говорит по-русски»<sup>97</sup>. А.Н. Власов пишет, что двуязычие являлось изначальным состоянием культуры верхнепечорского региона<sup>98</sup>. Однако для чтения богослужебной литературы простого знания русской разговорной речи было явно недостаточно. Наставник не только читал текст, но и переводил наиболее важные (по его мнению) места на коми язык. О подобных явлениях на Удоре и Печоре сообщают А.Н. Власов, Ю.В. Савельев<sup>99</sup>, А.А. Чувьуров<sup>100</sup>. Е.А. Рыжова, основываясь на анализе «Удорского дневника» Рахмановых – Матевых – Палевых, отмечает, что в староверческой среде Удоры функционировали церковнославянский, русский и коми языки. Сфера применения каждого строго разграничивалась, причем это прослеживается даже на уровне типа почерков людей, которые вели записи в дневнике. Церковнославянский язык воспринимался как сакральный и использовался при переписке

богослужебной литературы; русский – для ведения бытовых записей, коми – как разговорный<sup>101</sup>.

Иногда наставники обучали верующих грамоте. В 1848 г. крестьянин погоста Троицкого Родион Кузнецов, «подозреваемый в исполнении поповской должности, у раскольников занимался обучением раскольников и других детей русской грамоте»<sup>102</sup>. К устьцилемским «старцам» для обучения чтению и письму отправляли своих детей старoverы верхней Печоры. «Притом же Вашей чести приношу чувствительную благодарность за милосердие ко мне многогрешному как ты поимел безпокойствие и послал дочь свою ко мне для научения грамоты», – писал пижемец Василий Чуркин в дер. Подчерье. Он указывал, что не осмеливается взять ее на обучение, поскольку эта деятельность преследуется по закону<sup>103</sup>. Один из удорских наставников записал в своем дневнике, что в 1888 г. он учил «читать по-старому» в Великий Пост пять человек из разных удорских деревень<sup>104</sup>. Ф. Прокошев, побывавший на Печоре в 1908 г., писал, что в Щугоре построили огромную школу, в которой нет учеников, в то же время там неофициально существует небольшая старообрядческая школа<sup>105</sup>. Учил грамоте известный на верхней Печоре пижемский наставник Е. Поздеев, по рассказам именно он обучал двух наиболее известных в 1960–1970-е гг. печорских наставников С.А. Мамонтова и Н.Г. Мартюшева<sup>106</sup>.

Роль наставников была столь значительна, что удорские и верхнепечорские старoverы определяли согласие, к которому принадлежали, указывая его фамилию или имя: *бозовы, рахмановы, созоновы, южины; изосимова и гаврилова* веры. В то же время это свидетельствует о существовании противоречий между наставниками и образовании местных вариантов учения. Рассмотрим более детально ситуацию, сложившуюся на Удоре в конце XIX – начале XX в. **В это время здесь существовало несколько местных толков.** Так, Южин был сторонником заключения брака без освящения его православной церковью, Созонов проповедовал безбрачие, Рахманов допускал самокрещение<sup>107</sup>. К началу XX в. большинство удорских общин признали главенство М.П. Бозова (1827 – 22.02.1905)<sup>108</sup>. В начале XX в. произошло объединение «бозовых» и «рахмановых», последние объясняли присоединение тем, что «не стало у нас наставника – руководителя, старики умерли»<sup>109</sup>. Под руководством Михаила Петровича Бозова находилось несколько наставников: каждый имел свой небольшой округ, состоявший из двух деревень, где совершал требы<sup>110</sup>. Наставники «бозовской» веры были в селах Чупрово, Важгорт, деревнях Муфтюга, Пучкома, Острове и Вьльгорт<sup>111</sup>. Через четыре года после смерти М.П. Бозова (в 1909 г.) между удорскими наставниками вновь возникли разногласия. В это время общину возглавлял М.В. Бозов (племянник М.П. Бозова), утверждавший, что вопреки всем существующим правилам (которые он приводит в упомянутом ранее прошении) и его запретам, неграмотный крестьянин А. Скомороков был выдвинут на должность наставника и совершает требы. Он указывает на то, что среди местных старoverов существует заговор с целью лишить его должности. В число заго-

воршиков входят: важгортский крестьянин М.Ф. Лукин, крестьянка из дер. Острове Евдокия Созонова, А. Скомороков и др.<sup>112</sup> В отчете миссионера В. Вишерского за 1900 г. (за пять лет до смерти М.П. Бозова) Михаил Лукин и выльгортская наставница Евдокия упоминаются как наставники «бозовской» веры.

Ситуация, сложившаяся на Удоре в начале XX в., наглядно демонстрирует насколько важна была личность наставника. Очевидно, что личный авторитет М.П. Бозова не вызывал сомнений, сам он служил примером для верующих как человек, «который страдал за веру и был несколько раз заключен в тюрьму»<sup>113</sup>. Возникшие после его смерти конфликты свидетельствуют как о наличии внутренних противоречий в «бозовском» учении, так и об отсутствии столь же авторитетного наставника среди его преемников. Разногласия между «святыми отцами» были серьезной проблемой, которую пытались разрешить на старообрядческих соборах XVIII, XIX вв.: «Пребывати настоятелям между собой мирно и любовно <...> в недостатках настоятели друг друга не проявляти <...> свою паству более смотрети и судити, другие же паствы не судите»<sup>114</sup>.

С появлением странников у удорских поморцев возникла необходимость отстаивать свое вероучение. В 1887 г. М.В. Бозов сообщил местному исправнику, что в Чупровский приход приезжают два старца из Каргопольского уезда. Старцы неоднократно приглашали его и М.П. Бозова «с книгами для толкования старообрядческих правил и соединения в одну секту», но местные наставники считали, что это невозможно, так как многие положения странников противоречили учению поморцев<sup>115</sup>. Даже полицейские чины отмечали, что в тех селениях, где действуют сильные наставники – поморцы, скрытникам не удавалось завоевать сторонников. Например, в 1909 г. руководитель удорских странников П. Ильин для привлечения верующих провел беседу в дер. Выльгорт, однако успеха не имел<sup>116</sup>.

**В XIX–XX вв. не было официально зарегистрировано ни одной общины коми старообрядцев-беспоповцев.** На Удоре предпринималось несколько подобных попыток, однако они ни к чему не привели, поскольку среди наставников начинались ожесточенные споры по поводу того, кто же ее возглавит<sup>117</sup>. В 1906 г. Иван Мартюшев подал прошение о постройке в с. Подчерье моленного дома и школы. В ответ губернское начальство указало, что сначала необходимо зарегистрировать общину, вменив полицейскому управлению «разъяснить Мартюшеву порядок возбуждения ходатайства об образовании старообрядческой общины»<sup>118</sup>. В начале XX в. (после указов 1904, 1905 гг.) официальная регистрация общины давала определенные преимущества. Однако нелегальное существование религиозных институтов староверия на протяжении всей его истории, отношение к любым видам регистрации, как к контактам с «миром антихриста», могли повлиять на негативную оценку возможности регистрации. Местные священники знали, кто именно возглавляет общину в конкретном селе. Например, в списке «незарегистрированных старообрядческих духовных лиц» за 1912 г. указаны име-

на и фамилии наставников. На Удоре странников возглавляли: в дер. Муфтыога – С.Н. Ивкин и девица Мария (Параскева) Прокопьевна Афанасьева; в с. Чупрово – девица Екатерина (Анна) Петровна Коровина, С.В. Екимов (Роман), А.А. Екимов (Кузьма). Наставники «беспоповцев» проживали во всех деревнях Важгортского и Чупровского приходов. В селах Важгорт – М.В. Бозов и М.Ф. Лукин, Чупрово – Н.К. Ивкин, в деревнях Вильгорт – С.М. Южин, Кирик – А.С. Скомороков, Острове – Е. Жданова, Е. Сознова; Тойма – Гликерия Васильева Матева (по прозвищу Рахманова). В с. Керчомья общину нетовцев возглавлял Иоанн Катаев, в дер. Прупт – Илларион Напалков, с. Воч – И.Т. Лодыгин, Е.Н. Касев; дер. Дзель – С.А. Логинов. Наставниками старопоморских общин на Печоре были: Андрей «внебрачный» Мартюшев и Н.И. Мартюшев в с. Подчерье Щугорской волости, Е. Поздеев в дер. Вятский Норис Савиноборской волости<sup>119</sup>.

Власть наставника держалась на личном авторитете, основанном на знании им Священного Писания. В то же время в среде верующих существовали представления о том, что лидеры местных общин являлись обладателями «тайного знания». Пристав второго стана Яренского уезда в своем рапорте сообщает: «Наставники способны держать свою невинную паству под настоящею кабалою, эксплуатируя невежественность ея и суеверие, они запугивают ее всевозможными способами. Даже не брезгают в данном случае приписывать себе чуть ли не сверхъестественную силу»<sup>120</sup>.

В статье А.А. Чувьорова упоминается, что в рассказах верующих о печорском наставнике С.А. Мамонтове говорится как о *тõдысь* (знающем): согласно им, молитвой он мог изгнать нечисть из дома, исцелить. Кроме того, автор упоминает, что и сам С.А. Мамонтов рассказывал о своих встречах / общении со сверхъестественным (в частности, «чудища рогатые и черные, с длинными огненными языками», которых он видел при лечении в бане)<sup>121</sup>. На Удоре также встречаются рассказы о наставниках, которые могли лечить, заговаривать болезни, снимать порчу. Верующие особо отмечали, что при лечении наставники использовали молитвы и заговоры, а не заклятия – *ним кыв*, использовавшиеся колдунами. Такие представления были не характерны для печорских странников, которые даже обращение к *тõдысь* расценивали как грех<sup>122</sup>. Между тем информанты Удоры упоминали о том, что именно скрытницы лечили людей: «Скрытники знали много, лечили. Лечить умели»<sup>123</sup>. «Мать (*была скрытницей, потом вышла в мир – В.В.*) лечила в бане, знала много заговоров»<sup>124</sup>.

Сами наставники верили в свои сверхъестественные способности, избранность. Об одном из них В.П. Шляпин писал: «Сам Петр Бозов настолько уверовал в свою святость, что умирая наказал своим детям лет через 15 отрыть могилу и посмотреть его мощи. Конечно, мощей П. Бозова найдено не было, хотя попытка и была сделана»<sup>125</sup>.

Наставник мог обладать и даром предвидения. Т. Раутолайнен рассматривает традицию пророчеств, существующую в крестьянской среде, как исторически оформленные речевые практики для адаптации и преодо-

ления кризисных ситуаций, реализуемые людьми, играющими важную роль в жизни общины, оперирующими социальными инструментами власти<sup>126</sup>. Сохранились архивные материалы и свидетельства информантов о том, что некоторые наставники могли предвидеть будущее: руководительница удорских скрытников А.И. Карпова, наставники С.А. Мамонтов, В.И. Бажуков, П.И. Мезенцев (старик Василий)<sup>127</sup>. В старообрядческой среде, особенно среди скрытников, попытки узнать будущее оценивались негативно, однако наставники указывали на то, что получили свои знания из священных книг. В 1931 г. наставницы удорских скрытников предсказывали, что произойдет смена власти, имущество будет возвращено прежним хозяевам, а случится это если не в Ильин или Прокопиев дни, то осенью обязательно; предсказывали скорую войну, после которой советская власть рухнет, «подтверждая свою клевету учением Библии»<sup>128</sup>. Печорский старец И.В. Бажуков утверждал, что вся наша жизнь идет так, как предсказано в Писании. Его предсказания касались конкретных сел и деревень, предвещая их скорое закрытие и исчезновение: «Он говорил, что деревня Сарьюдин опустеет. Останется там только одна черноволосая девушка, т.е. дым будет выходить только из одной трубы. И за этим домом будет проведена железная дорога»<sup>129</sup>. Информанты указывают на справедливость слов провидца («так оно и вышло»), истолковывая его слова по-своему: хоть железную дорогу и не построили, но планировали, появился не город, а поселок и т.д. Предметом предсказаний становились события будущего, имевшие непосредственное отношение к конкретному району (коллективизация и раскулачивание удорских крестьян в 1930-е гг., укрупнение поселков и закрытие неперспективных деревень на Печоре). Иногда предсказания касались и глобальных событий: «Старик Василий, имени его не знаю (*Василий – имя, полученное при переходе в истинно православную веру – В.В.*). Давно уже умер. Он жил в Скаляпе, лесная избушка у него была. Когда у нас разговор зашел, я говорю: «Война будет ли?», старик Василий сказал: «С Китаем нет, а вот с Америкой». Да. Так и сказал. Он много что говорил»<sup>130</sup>. Имеющиеся материалы позволяют говорить о том, что, по мнению верующих, наставник обладал знанием о будущем; акцентируя внимание на достоверность пророчеств, рассказчики ссылаются на авторитет Библии, Писания.

В представлениях коми староверов о наставнике нашли отражение и христианский канон, и поверия, восходящие к архаическим традициям. С одной стороны, наставник следил за «чистотой веры», читал и трактовал священные тексты, являлся лидером религиозной общины; с другой – обладал тайным знанием (*тӧдысь*). О.В. Белова отмечает, что для носителей фольклорной традиции «сакральная книга являлась предметом, скрывающим в себе и божественную мудрость и опасное знание, связанное с потусторонним миром»<sup>131</sup>. В то же время непротиворечивое существование синкретических представлений о наставниках было возможно в рамках народной концепции «знания»: у коми и русских номинация лиц, обладающих

сакральным знанием, не конкретизирует его направленность, его разделение – явление позднего характера<sup>132</sup>.

Существенные изменения претерпевает институт наставничества в советский период. Исторически сложившиеся гендерные приоритеты социальной жизни обусловили стратегию поведения властей в России, которая была в большей степени сориентирована на мужчин, и в меньшей – на женщин<sup>133</sup>. Данное утверждение справедливо и для ситуации, складывавшейся в районах со старообрядческим населением во второй половине XX в.: нами были зафиксированы рассказы об арестах известного на Печоре «старца Василия»; о гонениях на печорского наставника С.А. Мамонтова писал А.А. Чувьюров<sup>134</sup>, тогда как активное участие пожилых женщин в религиозной жизни не влекло за собой административного преследования. В то же время уже в конце XIX в. в старообрядческих общинах коми женщины занимали активную позицию в делах веры, повсеместно встречаются упоминания об исправлении ими треб и совершении крещения. Несмотря на трудности, мужское наставничество сохранялось достаточно долго, в разных районах оно фиксируется до начала 1970-х гг. В отчете за 1962 г. содержится интересная информация, которая позволяет судить о возможных вариантах распределения ролей в старообрядческой общине. После смерти уважаемого в селе наставника (верхняя Печора) во главе общины встали отец и сын из числа местных жителей, которые не имели такого авторитета, как их предшественник. Они совершали богослужения, привозили необходимые для обрядов предметы из Москвы, однако погребением и исполнением поминальных треб занималась пожилая женщина<sup>135</sup>. Полевые материалы Ю.В. Гагарина свидетельствуют, что уже в конце 1970-х гг. большинство общин верхнепечорских староверов возглавляли женщины<sup>136</sup>. А.А. Чувьюров, основываясь на своих полевых материалах 1995–1997 гг., отмечал, что духовная жизнь старообрядческих общин Вуктыльского и Печорского районов регулировалась на тот момент «несколькими грамотными старухами»<sup>137</sup>. В 1999 г. на Удоре и верхней Вычегде лидерами религиозных общин также были женщины.

В настоящее время для верующих характерно стремление подчеркнуть связь наставницы с известными в местных общинах старообрядческими фамилиями. Обычно наставница готовит себе смену: выбирает двух – трех женщин, которых учит читать «старые книги» и обучает правилам проведения обрядов. Процедура «назначения» существенно не изменилась: она продолжает традицию либо получает благословение предыдущей наставницы. «В Вочи крестила Мария, она меня и благословила детей крестить, что сказала точно не помню, вроде: «Благословляю тебя младенцев крестить». Прочитала какую-то молитву. Мария была вдовой, я крестила – была замужем, а надо бы 30 лет вдовой пожить»<sup>138</sup>. Главная обязанность *юр нуӧдысь* – совершение обрядов: крещение, проведение служб, погребение; догматические вопросы публично практически не обсуждаются. Определяя правильность тех или иных обрядовых действий и предписаний, современные наставницы зачастую опираются не на книжное знание, а на авторитет предшественников,

устную традицию, указывая, что «так было раньше» или «так наши родители делали». Чтобы воссоздать полноту религиозной жизни предпринимаются попытки восстановить контакты местных общин с единоверцами, обрести «духовного отца». В ходе бесед наставницы Удоры и Печоры указывали, что женщина не может занимать эту должность, они же делают это по необходимости, так как нет мужчин достойных и способных ее занять. Долгое время старообрядческую общину с. Пучкома возглавляла Палева Мария Ивановна, происходившая из известного рода удорских наставников Рахмановых<sup>139</sup>. В 1970-е гг. она возобновила контакты со староверами Москвы, после ее смерти общину возглавила ее сестра, сохранявшая контакты с единоверцами из Москвы и Сыктывкара. В 2002 г. наставник старообрядческой общины г. Сыктывкар И.В. Сокерин по просьбам печорских староверов посетил села Усть-Щугор и Покча. Сыктывкарские служители крестили, исповедовали, разъясняли правила домашней молитвы<sup>140</sup>.

Известны примеры, когда смерть наставника или невозможность найти поддержку со стороны единоверцев приводили к разрушению общин.

В 1932 г. в с. Нижний Воч умер наставник Е.Н. Касев, после смерти которого староверов поддерживали наставники из с. Керчомья. По сведениям Ю.В. Гагарина, в 1960-е гг. вочевские староверы, возглавляемые наставницей Е.П. Гилевой, перешли в православие<sup>141</sup>. Отметим, что в 1999 г. в указанном селе еще сохранялись такие символы староверия, как двуперстное крестное знамение, а также нецерковное крещение и погребение.

Основываясь на личных наблюдениях и беседах с наставницами и молящимися, можно предположить, что именно они в силу своей осведомленности в вопросах веры наиболее остро чувствуют и реагируют на «неполноту» религиозной жизни общины (например, невозможность исповедаться). В современных условиях (восстановление позиций РПЦ, активная миссионерская деятельность РПЦ и представителей других христианских конфессий, изменение социально-экономических условий, влияние СМИ) наставницы стремятся найти поддержку у авторитетных лиц «извне», причем это могут быть и старообрядческие наставники, и православные священники, что в значительной мере определяет дальнейшую судьбу общины.

### 2.3. Религия и брачно-семейные отношения

В сохранении малой конфессиональной группы большое значение имеет внутренняя стабильность, которая достигается преимущественно за счет внутригрупповых брачных связей<sup>142</sup>. Заключение браков строго внутри локального сообщества отмечается как характерная особенность различных староверческих групп<sup>143</sup>.

Известно, что в разных согласиях отношение к этому институту колебалось от его полного неприятия (филипповцы, федосеевцы – до середины XIX в.), до оформления бессвященнического брачного чина (поморцы).

Эволюция взглядов на брак, полемика по этому вопросу и варианты решения этой непростой проблемы в разных согласиях представлены в фундаментальном труде И. Нильского<sup>144</sup>. Среди коми получили распространение старообрядческие согласия, приемлющие брак (исключение – скрытники и немногочисленные филипповцы, проживавшие на Печоре и Удоре), что обусловило специфику брачно-семейных отношений в изучаемых районах.

На протяжении длительного времени вступление в брак являлось делом не только самих супругов, но и всей сельской общины. Непосредственным проявлением этого было заключение браков у коми в XIX – начале XX в. внутри волостной общины, что дополнительно усиливало ее единство и сплоченность, обеспечивало жизнеспособность и гарантии будущего существования<sup>145</sup>. Об этом свидетельствуют и наши полевые материалы. Население, проживавшее в среднем течении Вашки (населенные пункты от Коптюги до Важгорга), стремилось ограничить свои брачные связи этой местностью. Иногда брали в жены русских девушек (*рочанок* – В.В.) из соседней Архангельской губернии. «Замуж обычно выходили лет в 20, русских брали. Мама моя родом архангельская, отец там женился. Мама была староверка. Приехала сюда, жила в миру». «Невест лучше брать со своей деревни, род знаешь. Одна была с Кебы, одна с Пинегы была, наших (*девушек* – В.В.) в Пинегу не брали». «Кони считай стадами, а человека – родами»<sup>146</sup>. «Жениться, выходить замуж предпочитали за своих: род знаешь, видишь какое хозяйство»<sup>147</sup>.

Существовали локальные предпочтения при выборе невесты (жениха). Так, в с. Чупрово (Вашка) считают, что не стоит выходить замуж в Коптюгу или брать оттуда жену: «Вот у нас говорят: *«Коптыё оз ков нывёс сетны и Копты нывыс оз ков»* (В Коптюгу девушку не надо отдавать, и коптюзские девушки не нужны). Так говорили раньше. Говорили еще: *«Коптыса рака, переменный катша»* (Коптюзская ворона, сорока переменная). Не любили почему-то, я там работал два года, не могу сказать, что плохой народ»<sup>148</sup>. Знакомство молодежи происходило в дни престольных праздников, когда молодые люди приезжали в гости. «В Важгорте праздник Пречистой (*Оспожа лун*). Пели, плясали. 21 сентября праздник. Сур варили, все готовили. Приезжали из разных деревень, из Вильгорга. Женихов и невест выбирали»<sup>149</sup>.

В селах со старообрядческим населением конфессиональная принадлежность играла определенную роль при выборе будущих супругов. А.А. Чувьуров указывает, что в дореволюционный период на верхней Печоре преобладали конфессионально однородные семьи, а при заключении брака важна была принадлежность будущих супругов к одному согласию<sup>150</sup>. На Удоре уже во второй половине XIX в. это не являлось препятствием для заключения брака. Определяющее значение играла приверженность к «старой вере» либо старым обрядам – двуперстию, почитание старых икон. Большая часть жителей, числясь официально православными, посещая церковь, крестилась двумя перстами, «почитала старинные иконы и книги»<sup>151</sup>, что сближало их со староверами. Об этом свидетельствуют и наши полевые материалы: «Староверы венчались в церкви, жен себе брали из любых, только

чтобы не щепотники. Невест чаще брали из местных»<sup>152</sup>. Женщины, вышедшие замуж за керчомцев и приехавшие в село, указывали: «Тут люди другие, молятся по-другому. Я так и молюсь щепотью, потому что свекровь сказала, что крест менять нельзя, как научили, так и молись. Родители мужа были против этого брака, потому что подыскали сыну невесту из местных». «У меня свекровь говорила: *«Кутийом крестон тэно пыртёмась дзоя дырсьом (ичет дырсьом) сэтшюм вера, да сэтшюм крест колё нем чёжыд овны и креститчыны»* (Каким крестом тебя в детстве крестили, в такой вере и с таким крестом надо жить и креститься)<sup>153</sup>. Подобные воззрения сформировались под влиянием идеологии нетовцев, не допускавшей перекрещивания, что ставило их в невыгодное положение в сравнении с поморцами. Отношение к смешанным бракам (между староверами и церковно-православными) активно обсуждалось представителями поморского согласия. На первом Всероссийском Соборе (1909) было принято решение: «Смешанные браки церкви воспрещаются. Если такой брак совершится в церкви Христовой, то есть, если отец духовный совершит брак без присоединения еретической половины, то его считать незаконным и расторгать. Если же при этом неверная сторона придет в веру, то брак признать законным. Смешанные же браки, совершенные вне церкви Христовой, признавать терпимыми и не расторгать и христианскую часть на покаяние принимать»<sup>154</sup>.

**В XIX – начале XX в. большая часть браков удорских и верхневьчегодских старообрядцев заключалась в церкви.** В 1843 г. крестьяне дер. Чирки Вильгортской волости Ксения Логинова и Д. Худяков изъявили желание присоединиться «из раскола в православие», так как намеревались вступить в брак<sup>155</sup>. М.В. Бозов в одном из своих прошений указывал, что священник Ваягортской церкви Ф. Колмаков венчал двух его дочерей без его позволения. Более того, священник венчал их, не выяснив степень родства, «тем нарушив правило св. Апостолов, говорит Аще кто священник дерзнет венчати ниже восьмой степеней таковой священник да изверзнется от священства да будет простолюдин». В свою очередь, священник в рапорте указал, что девушки из старообрядческих семей хотят венчаться в церкви, «считая это более надежным»<sup>156</sup>. Представления о «непрочности неоформленного союза» существовали и у устьцилемов<sup>157</sup>. Сохранились свидетельства о том, что заключение брака в официальной церкви встречалось и среди верхнепечорцев. Так, в 1858 г. В. Чуркин писал А. Мартюшеву (дер. Подчерье): «Ежели задумаешь сына женить дак невозможно ли как через деньги **избыть** венчания и без венцов, а венчают так по правилам весьма грешно и тебе тоже будет грех»<sup>158</sup>. В 1895 г. благочинный А. Журавлев писал, что печорские староверы рассматривают церковный брак как «временную и ложную предбрачную измену расколу»; венчаются в православной церкви лишь для того, чтобы получить права.

Удорский наставник М.В. Бозов открыто высказывался, что брак может совершать и мирянин и «повенчал одного вдовца по вымышленному им обряду»<sup>159</sup>. М.И. Палева, вспоминая о семье Бозовых, рассказывала, что один

из сыновей М.П. Бозова, Григорий, венчался в Москве, в «старообрядческой церкви», но местный поп не признал этот брак законным, а родившийся позже ребенок был зарегистрирован как незаконнорожденный<sup>160</sup>. В дер. Острове (р. Вашка) в 1999 г. нами зафиксировано единственное свидетельство о том, что заключение брака проходило не по церковному канону, а в существовавшей там моленной. По воспоминаниям, молодые люди стояли перед иконами, а наставник их «венчал»<sup>161</sup>. В отчете Ю.В. Гагарина содержится упоминание о том, что на верхней Печоре браки также заключались путем благословения наставника и совместной молитвы молодоженов перед иконами<sup>162</sup>.

Помимо браков, заключенных после сватовства с благословения родителей, на Удоре существовали браки *увозом*: «У меня тетку увозом увозили. Взяли ее с лошади, лошадь одну отправили с возом. Хоть она и не хотела. Отец пошел, чтобы обратно взять. На вино и пропил. Сказал: «Пускай живет». Зимой поехал Багаев в Чупрово, как ярмарка началась. С ярмарки увезли. Родители благословили»<sup>163</sup>. Возвращение домой, если невеста была против предстоящей свадьбы, случалось редко, как правило, она оставалась в доме мужа. Браки «убегом/умычкой» встречались и у староверов Южного Урала. Исследователи относят эту форму брака к наиболее древней, бытовавшей в староверческих согласиях, придерживающихся безбрачия, что позволяло обойти религиозные запреты<sup>164</sup>. Можно предположить, что сохранение (или появление) данной формы брака на средней Вашке стало возможным благодаря присутствию здесь филипповцев (отрицавших брак) или их влиянию.

В начале XX в. миссионеры, рассказывая о коми староверах, отмечали, что «к незаконным сожительствам <...> большинство раскольников относится как к явлениям греховным, беззаконным»<sup>165</sup>. Сведений о половой свободе до брака в староверческих селах на Вашке и верхней Вычегде ни в отчетах миссионеров, ни в записках путешественников не встречается. Все отмечали высокую нравственность удорских староверов. «Раскольники Удорского края ведут образ жизни аскетический в большей части. Если и встречаются между ними нарушители нравственных заповедей, то таковые, как «явно павшие», отлучаются от общества <...> Исключение представляют раскольники Печорского края»<sup>166</sup>.

Одним из распространенных и тиражируемых официальными властями и духовенством был тезис о царящем «среди печорских раскольников разврате», причем не только коми, но и русских (устыцилема)<sup>167</sup>. П. Волков писал: «На Печоре по причине раскола страшный разврат. Я нарочно собирал сведения и оказалось, что там три части незаконнорожденных и одна часть прижитых законно (*детей* – В.В.). В Печоре нет почти ни одной девки, которая бы вышла замуж не имевши ранее детей»<sup>168</sup>. Историко-архивные материалы середины XIX в., с одной стороны, также свидетельствуют о свободе половых отношений. Например, в ходе следствия по делу одного из наставников, его дочь Ирина Денисова, принадлежавшая к филипповскому толку, показала: «С кем я прижила незаконнорожденных своих детей именно показать не могу, так как я имела любовную связь с разными неизвестными мне

людьми, проезжающими и проплывающими по реке Печоре мимо нашей деревни Красноборской»<sup>169</sup>. Сделаем небольшое отступление, которое, на наш взгляд, важно для понимания ситуации. Описывая свою поездку по Печоре, Ф.Д. Прокошев пишет, что местные жители настолько знают друг друга, что «каждому известны даже вещи»<sup>170</sup>, схожая ситуация существовала и в других деревнях, где жизнь конкретного человека находилась под пристальным вниманием сельского общества. Материалы следствия о незаконном сожительстве Матрены Коровиной со Стефаном Екимовым, проходившего в 1895 г. в с. Чупрово (Удора), подтверждают это. На вопрос об отце ребенка женщина ответила, что «в миру-то людей много». Хотя и сам батюшка, и односельчане прекрасно знали, кто именно является отцом ребенка, о чем и заявляли в своих показаниях<sup>171</sup>. Можно утверждать, что аналогичная ситуация была и в случае с Ириной Денисовой, которая была незаконнорожденной, однако в следственном деле указывалось, что она – дочь печорского наставника Федора Куньгина<sup>172</sup>.

Позже П.А. Сорокин, путешествуя по Печоре, описывал свободу половых отношений в коми старообрядческих селах: «Сегодня он одну берет, завтра другую, так все делают и так уж исстари ведется», – объяснили крестьяне. Девушки начинают жить половой жизнью с 12-13 лет, и с этого времени каждая девушка уже имеет любовника или вернее несколько любовников»<sup>173</sup>. Побывавший здесь практически в это же время Ф. Прокошев отмечал, что «мнение о необычайной легкости нравов сильно преувеличены, чему причиной то обстоятельство, что церковного венчания здесь нет, браки представляют собой не более как сделку, заключаемую не всегда даже в волостном правлении»<sup>174</sup>. Посетившая в 1950-е гг. верхнюю Печору О.Н. Воздвиженская написала в отчете: «Несмотря на строгий староверский быт, не допускающий никакого общения с посторонними, «мирскими» людьми, в семейно-брачном быту существует значительная свобода добрачных и даже послебрачных связей <...> женившись, мужчина сохранял за собой право иметь по несколько «подруг», даже приводил к себе домой <...> бывало сама жена являлась старой подругой другого мужчины»<sup>175</sup>, в 1960-е гг. эти факты были отмечены Л.Н. Жеребцовым и Ю.В. Гагариным<sup>176</sup>. Интересно, что сами исследователи объяснили рождение детей вне брака в досоветский период культурной отсталостью и влиянием староверия («Паденье Бог простит»), а причины этого явления в 1960-е гг. виделись в «текучести населения, особенно мужского состава». Мужчины, приезжающие работать вахтовым методом, женятся, заводят семьи, а по окончании срока договора уезжают на родину, оставляя и жену, и ребенка<sup>177</sup>. На наш взгляд, это объяснение может быть принято во внимание и при анализе сведений дореволюционного периода: как известно, Печора издавна была основной транспортной артерией Печорского края, здесь торговали, работали выходцы из разных районов Коми края и России.

Архивные и полевые материалы позволяют говорить о том, что до первой половины XX в. во всех старообрядческих группах коми (большая их

доля была на Удоре и верхней Вычегде) практиковалось венчание в официальной церкви. Вопрос о допустимости подобных браков был весьма актуален для староверов разных согласий, хотя решался по-разному. По решению Соборов 1909–1913 гг. браки, заключенные с иноверцем в «иноверческой / еретической» церкви (речь по существу идет о РПЦ), признавались терпимыми, это решение было принято после долгих дискуссий, под влиянием обстоятельств: подобные браки заключались повсеместно<sup>178</sup>. Нетовцы, проживавшие на верхней Вычегде, считали церковный брак единственно возможным. На Удоре и верхней Печоре существовали местные варианты чина бракосочетания. В самом общем виде структура его такова: благословение родителей, благословение наставника, чтение молитв перед иконами, что в целом соответствует чину бракосочетания, принятому у поморцев. В то же время на Печоре отмечены случаи регистрации брака в метрических книгах, без молитвословия, что по правилам поморцев считалось неприемлемым<sup>179</sup>. Существовало и внебрачное сожитие, чаще встречавшееся на верхней Печоре. В советский период смешанные браки стали преобладать. А.А. Чувьуров справедливо связывает это с тем, что обращение к вере происходит в зрелом возрасте, когда люди уже состоят в гражданском браке<sup>180</sup>. В настоящее время, по наблюдениям автора, конфессиональная принадлежность не играет значимой роли при выборе брачного партнера.

Взаимоотношения в семье определялись традициями, которые обуславливали права и место в семье каждого ее члена. По сведениям информантов, главой семьи был отец: «Семья была большая: 6 братьев, 2 сестры. Главный отец был. Дом весь на матери был»<sup>181</sup>. В связи с тем, что большинство мужчин занималось промыслом, основные работы по дому ложились на женщин. «Он во второй раз женился <...> Она как хозяйка по-женски не могла после того, как двойню родила. Ему хозяйка была нужна, он в лес часто уходил, *Ыджыд вёр* называется, может, где-то к Уральским горам. Столько ведь детей надо кормить. Хозяин в лесу, а хозяйка дома да на полях»<sup>182</sup>. При совместном проживании с родителями мужа или жены во главе семьи стояли представители старшего поколения, принимавшие активное участие в воспитании внуков.

Именно в семье дети получали первые знания о старой вере: учили молитвы, постигали основы вероучения. «Постовать начинали с 2-3 лет, как говорить научатся, так сразу, с этого же времени молились, ничего без молитвы не делали»<sup>183</sup>. «Детей учили молитве с малых лет, как сможет сидеть за столом, так и умели креститься»<sup>184</sup>. «С трех лет детям (*во время поста – В.В.*) не дают молока, а с семи лет – рыбу»<sup>185</sup>. Представления о необходимости правильного воспитания с младенчества формируются под влиянием книжности. В одном из удорских Цветников<sup>186</sup> содержится рассказ «Яко отроча в пяти летах в недобре воспитании родителей, обыче злоречити, и за сие от демонов во ад очевидно восхищену бысть», где указывается, что ребенок, умеющий говорить, уже несет ответственность за свое поведение, которое в случае смерти и определит его место в раю или аду («двери царства зле вос-

питанным и ненаказанным затворены»). В свою очередь, вина за недостаточное внимание к воспитанию ребенка лежит на родителях: «Да познает отец свой грех иже малого детища души не берег». Верующие упоминали, что «до 7 лет грехи ложатся на мать / крестных родителей», т.е. сама возможность совершения им греховных поступков не отрицается, однако подчеркивается ответственность родителей.

Уделялось внимание и обучению детей началам старославянской грамоты, этим могли заниматься молящиеся, на Печоре часто это делали скрытницы. «Мелань все рассказывала. <...> Где-то же была книга, она мне говорила, придем да: «Верук, давай, книгу расскажу». Мы смотрели. Она читала, меня она учила, немного могла читать. Это такая буква, это такая буква»<sup>187</sup>. «Меня научила читать по книге старая бабушка (родственница мужа), учила вечерами, буквы я уже знала, родители научили»<sup>188</sup>. По книгам дети постигали не только основы старославянской грамоты, но и основы вероучения<sup>189</sup>.

В советский период антирелигиозная деятельность включала в себя не только проведение мероприятий, связанных с атеистической пропагандой (чтение лекций, специальные программы и книги), но и активную работу с детьми. Полевые материалы 1960–1970-х гг. свидетельствуют, что среди коми староверов влияние семьи на приобщение к вере оставалось определяющим. Исследователи отмечали «негативное» влияние старшего поколения: дети не вступают в пионеры, соблюдают все посты, молятся, носят нательные крестики и т.д. Процитируем некоторые замечания: «... в семье ни один из 8 детей не осмелился пойти против родителей и вступить в пионеры», «мать сказала: «Выброси звезду, а то Бог накажет и тебя, и меня, и бабушку», «староверы оказывают влияние на своих детей и внучат <...> собираются старики и старухи с внучатами, и старик пересказывает им священное писание»<sup>190</sup>. Посетившие в 1962 г. верхнепечорские деревни Ю.В. Гагарин и Л.Н. Жеребцов отметили, что староверы «не занимаются вовлечением в свою веру новых людей», «однако влияют на детей», более активны в этом вопросе были истинно-православные христиане<sup>191</sup>. Память об этих конфликтах между детьми и старшими сохранилась по сей день. «С семьей надо жить, как сам веришь, так и детей воспитывать. Мне, например, очень хотелось вступить в пионеры, дети-то вступали. Очень хотелось, учительница мне галстук дала и повязала, я домой пришла, а бабушка мне говорит: «Змея потом вокруг шеи будет, отнеси обратно». Я понесла обратно, учительница мне говорит: «Носи в школе, домой не носи». Вроде как в школе пионер, а дома нет. Я говорю: «Вы же говорите, нельзя старших обманывать». Дети-то все равно рассказали бы. Вот так я учительнице сказала, она со мной согласилась. Бабушка у меня очень строгая была, у нее перед печкой место было занавешено, там образ был. Она там молилась. Она меня научила молиться»<sup>192</sup>. Приобщение к вере, связанное с ближайшим социальным окружением, основным мотивом которого является естественное стремление к единомыслию с теми, кого любишь, создавало возможность обретения взаимно разделяемых перспектив «общего» жизненного мира, обеспечивая

саму возможность его существования. Такой тип прихода к вере был доминирующим в досоветский период<sup>193</sup>, а в изучаемых нами группах остается таковым по сей день. Наблюдения, сделанные автором в ходе исследования, позволяют утверждать, что в настоящее время дети и молодежь слабо вовлечены в религиозные практики, как правило, они крещены, знают несколько молитв, бывают на поминках или похоронах родственников, крестятся двумя перстами. Службы посещают редко, посты и бытовые запреты не соблюдают и т.д. Как справедливо заметил А.А. Чувьуров, старообрядческая традиция «в значительной степени непереводаима для молодежи в культурологическом смысле». Следование тем или иным предписаниям, соблюдение запретов им «непонятны», поскольку образование, средства массовой информации способствуют формированию других жизненных установок<sup>194</sup>. Кроме того, молодежь мало заинтересована в местном религиозном сообществе, поскольку в дальнейшем покидает родные места, уезжая в города или крупные населенные пункты на учебу, либо в поисках работы, где их принадлежность к староверию оппозиционна конфессиональной принадлежности большинства (РПЦ)<sup>195</sup>. С другой стороны, отсутствие авторитетных наставников, которые могли бы дать толчок к духовным поискам; ориентированность наставниц и верующих на обрядность, а не догматику, ведут к формированию у молодого поколения поверхностных представлений о сути старообрядческого учения.

#### *Литература и источники*

- <sup>1</sup> Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1902–1903 гг. // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 7-8. – С. 41.
- <sup>2</sup> Одиннадцатое годичное собрание членов Вологодского Православного Братства во имя Всемилостивого Спаса. – С. 20.
- <sup>3</sup> Там же. – С. 22.
- <sup>4</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 16897. Л. 279, 281об.
- <sup>5</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 179. Оп. 1. Д. 79. Л. 11.
- <sup>6</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 231. Оп. 1. Д. 4. Л. 12.
- <sup>7</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 231. Оп. 1. Д. 8. Л. 80об.-81.
- <sup>8</sup> ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 2497. Л. 14.
- <sup>9</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 230. Оп. 1. Д. 166. Л. 392-394.
- <sup>10</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 230. Оп. 1. Д. 195. Л. 4об.
- <sup>11</sup> Ершова О.П. Старообрядчество и власть. – С. 133-184.
- <sup>12</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18314. Л. 17.
- <sup>13</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19227. Л. 3об.
- <sup>14</sup> Поездка по Вологодской губернии в Печорский край к будущим водным путям на Сибирь / Сост. Б.В. Безсонов. – СПб., 1909. – С. 83.
- <sup>15</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 230. Оп. 1. Д. 195. Л. 5-7об.
- <sup>16</sup> Поздеева И.В. Книга – личность – община – инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: Материалы научной конференции. – Пермь, 2001. – С. 17-20; Приль Л.Н. «Беседа» староверов: функции социального // URL: <http://www.vsu.ru/science/sch-sem/publication/docs/pril01.html> (дата обращения 04. 2003).

- <sup>17</sup>ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 2497. Л. 12-12об.
- <sup>18</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 70. Л. 5.
- <sup>19</sup>Таинственный мир // ПЕВ. Отделение неофициальное, 1867. – № 17. – С. 259.
- <sup>20</sup>Приль Л.Н. Указ. соч.
- <sup>21</sup>У последователей одного из направлений нетовщины, так называемых немояков, икон не было. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII в. – С. 340.
- <sup>22</sup>Fokos-Fuchs D.R. Volksdichtung der Komi (Syrjänen). – Budapest, 1951. – S. 182-184.
- <sup>23</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 6. Оп. 1. Д. 1909. Л. 3-18.
- <sup>24</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 19.
- <sup>25</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 70. Л. 5.
- <sup>26</sup>Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета: Этнографические очерки. – Л.: Наука, 1990. – С. 15.
- <sup>27</sup>Приль Л.Н. Указ соч.
- <sup>28</sup>ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15804, 15806.
- <sup>29</sup>Письма удорских старообрядцев // Старообрядческий центр на Вашке. – С. 208.
- <sup>30</sup>Прокуратова Е.В. Переписка удорских старообрядцев. – С. 97-98.
- <sup>31</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 79.
- <sup>32</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 230. Оп. 1. Д. 195. Л. 12.
- <sup>33</sup>Приль Л.Н. Указ. соч.
- <sup>34</sup>Таблица составлена на основе документов: ГАВО Ф. 18. Оп.1. Д. 587 (1832 г.), 1388 (1840 г.), 1591 (1854 г.); Ф. 496. Оп. 1. Д. 1582 (1854 г.), 14424 (1869 г.), 14819 (1874 г.), 16111 (1888 г.), 15679 (1898 г.), 18990 (1910 г.). Отчет о деятельности Стефано-Прокопиевского Братства // Прибавления к ВЕВ, 1905. – № 20. – С. 447.
- <sup>35</sup>Вишнякова Д.В., Жеребцов И.Л., Рожкин Е.Н. Этнический состав, рождаемость и смертность населения в XIX – начале XX в. // **Этнический фактор в демографическом развитии Республики Коми (середина XIX – начало XXI вв.)**. – Сыктывкар, 2006. – С. 53.
- <sup>36</sup>Выбор именно этих лет обусловлен наличием материала. ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15679, 15806 (1885 г.), Ф. 496. Оп. 1. Д. 18990 (1910 г.).
- <sup>37</sup>Пулькин М.В., Захарова О.А., Жуков А.Ю. Православие в Карелии (XV – первая треть XX вв.). – М.: Издательский дом «Круглый год», 1999. – С. 131.
- <sup>38</sup>Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1903 г. // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 7-8. – С. 37.
- <sup>39</sup>Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. – С. 57.
- <sup>40</sup>ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 1416. Л.43-43об.
- <sup>41</sup>ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 1416. Л. 67-120, 70 об.
- <sup>42</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1068.
- <sup>43</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 731, 911.
- <sup>44</sup>Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1903 г. – С. 40.
- <sup>45</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 6. Оп. 1. Д. 26. Л. 40, 41об.
- <sup>46</sup>Одиннадцатое годовое собрание членов Вологодского Православного Братства во имя Всемилостивого Спаса. – С. 21.
- <sup>47</sup>Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Раскол среди сельского населения // Труды этнографического отдела императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. – М., 1877. – Кн. V. – Т. XXX. – Вып. 1. – С. 214.

- <sup>48</sup>Прокуратова Е. В. Странническое согласие на Удоре // Арт (Лад), 2000. – № 4. – С. 145; Гагарин Ю. В. История религии и атеизма ... – С. 258.
- <sup>49</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 15.
- <sup>50</sup>НАРК. Хр. 2. Ф.1. Оп. 3. Д. 236. Л. 93-94.
- <sup>51</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159. Л. 33-35.
- <sup>52</sup>Шафаревич И.Р. Законодательство о религии в СССР (Доклад комитету прав человека) // URL: [http://www.belousenko.com/books/Shafarevich/shafarevich\\_religion.htm](http://www.belousenko.com/books/Shafarevich/shafarevich_religion.htm) (дата обращения 30.09.2008).
- <sup>53</sup>Там же.
- <sup>54</sup>Чувьюров А.А. Социально-хозяйственная деятельность ... – С. 242.
- <sup>55</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 130. Л. 123.
- <sup>56</sup>Там же. Л. 124.
- <sup>57</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159. Л. 20, 21.
- <sup>58</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 36, 39, 42, 48, 50, 52, 55, 56.
- <sup>59</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 70. Л. 8.
- <sup>60</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 79, 167.
- <sup>61</sup>Сморгунова Е.М. Духовница матушка Галина // Русские старообрядцы: язык, культура, история. Сб. статей к XIV Международному съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин. – М.: Языки славянской культуры, 2008. – С. 362.
- <sup>62</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 12.
- <sup>63</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 11.
- <sup>64</sup>Фишман О.М. Жизнь по вере ... С. 237.
- <sup>65</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 41.
- <sup>66</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 11.
- <sup>67</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 27.
- <sup>68</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 18.
- <sup>69</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 25.
- <sup>70</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 23.
- <sup>71</sup>Созонова Ф. М. 1917 г.р., дер. Острово, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В.В.
- <sup>72</sup>Калинина Р. А., 1918 г.р., с. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В.В.
- <sup>73</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 11.
- <sup>74</sup>Волкова Т.Ф. Этноконфессиональное самосознание и круг чтения современных старообрядцев Средней Печоры // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 191.
- <sup>75</sup>Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX вв. Половозрастной аспект традиционной культуры. – Л.: Наука, 1988. – С. 262.
- <sup>76</sup>Фишман О. М. Жизнь по вере ... – С. 239.
- <sup>77</sup>Там же. – С. 235-250.
- <sup>78</sup>Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII в. – С. 316-317.
- <sup>79</sup>Там же. – С. 316-331.
- <sup>80</sup>Соколовская М.Л. Складывание института «учительства» в Выго-Лексинском общежитии («об исполнении келейного правила» скитскими старостами) // Мир старообрядчества. Личность. Книга. Традиция. – М.; СПб., 1992. – Вып. 1. – С. 28-45.
- <sup>81</sup>Выписки из книг Деяний соборных о духовных лицах первого и второго Всероссийских соборов христиан-поморцев приемлющих брак // Староверие в документах

- [сайт] URL: <http://starajavera.narod.ru/nastavnikisobor.html> (дата обращения 01.04.2009).
- <sup>82</sup>Смирнов П. С. История русского раскола. – С. 96-97.
- <sup>83</sup>Выписки из книг Деяний соборных о духовных лицах.
- <sup>84</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л.6.
- <sup>85</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 731. Л. 33.
- <sup>86</sup>Сивкова М.И., дер. Вильгорт, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Власова В.В.
- <sup>87</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 42.
- <sup>88</sup>Сборник правительственных сведений о раскольниках. Сост В. Кельсиевым. – Лондон, 1862. – Вып. 2. – С. 209.
- <sup>89</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Д. 911. Л.24.
- <sup>90</sup>Письма удорских старообрядцев // Старообрядческий центр на Вашке. – С. 208-209.
- <sup>91</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 911. Л. 24.
- <sup>92</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 640. Л. 49.
- <sup>93</sup>Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Печорском крае // ВЕВ, 1904. – № 14. – С. 364-365.
- <sup>94</sup>Поездки вологодского епархиального миссионера в 1902 г. На Удоре // Приложение к ВЕВ, 1903. – № 6. – С. 148.
- <sup>95</sup>Отчет о деятельности Великоустюжского Стефано-Прокопиевского Братства // Приложение к ВЕВ, 1900. – № 17. – С. 12.
- <sup>96</sup>Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Печорском крае. – С. 364.
- <sup>97</sup>Сорокин П.А. Современные зыряне // Этнографические этюды. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999. – С. 106.
- <sup>98</sup>Власов А.Н. Книжная традиция Великого Устюга и Сольвычегодска в устных преданиях народов бассейна Печоры (к проблеме формирования севернорусской фольклорной традиции) // Традиционная народная культура населения Урала: Материалы Международной научно-практической конференции. – Пермь, 1997. – С. 167-169.
- <sup>99</sup>Власов А.Н., Савельев Ю.В. Некоторые проблемы генезиса старообрядческой культуры Удоры. – С. 105-111.
- <sup>100</sup>Чувьуров А.А. Из жизни наставника Самарина // Родники пармы: Научно-популярный сборник. – Сыктывкар, 1996. – Вып. IV. – С. 313-314.
- <sup>101</sup>Рыжова Е.А. Сочинения И.М. Матеева // Старообрядческий центр на Вашке. – С. 96.
- <sup>102</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 534. Л. 6.
- <sup>103</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп.1. Д. 911. Л. 24.
- <sup>104</sup> Рыжова Е.А. Сочинения И.М. Матеева. – С. 95.
- <sup>105</sup> Поездка по Вологодской губернии в Печорский край ... С. 84.
- <sup>106</sup> Чувьуров А.А. Роль старообрядческих наставников в воспроизводстве, эволюции и передаче религиозного опыта в среде коми старообрядческого населения // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III научной конференции «Рябининские чтения 99») URL: [http://kizhi.karelia.ru/specialist/pub/library/tjabinin1999/03\\_05.htm](http://kizhi.karelia.ru/specialist/pub/library/tjabinin1999/03_05.htm) (дата обращения 05.2009).
- <sup>107</sup> Савельев Ю.В. Развитие старообрядческого книжного центра на Удоре // Духовная культура: история и тенденции развития. – Сыктывкар, 1992. – Ч. 2. – С. 46.
- <sup>108</sup> Годы жизни М.П. Бозова определены на основании архивных дел. НАРК. Хр. 1. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1068. Л. 5. ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18314. Л. 14 об.
- <sup>109</sup> Отчет о деятельности Великоустюжского православного Стефано-Прокопиевского Братства // ВЕВ, 1901. – № 21. – С. 341.

- <sup>110</sup> Поездки вологодского епархиального миссионера в 1902 г. В Удоре // Приложение к ВЕВ, 1903. – № 6. – С. 148.
- <sup>111</sup> ВУФ ГАВО. Ф. 265. Оп. 1. Д. 119. Л. 48-48об. Цит по: Прокуратова Е.В. Бозовы // Старообрядческий центр на Вашке. – С. 29.
- <sup>112</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 6.
- <sup>113</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18314. Л. 14 об.
- <sup>114</sup> Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках – Лондон, 1862. – С. 209.
- <sup>115</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15801. Л. 70.
- <sup>116</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 39.
- <sup>117</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 79.
- <sup>118</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 6. Оп. 1. Д. 1910. Л. 165.
- <sup>119</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19187. Л. 78.
- <sup>120</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 79.
- <sup>121</sup> Чувьуров А.А. Из жизни наставника Самарина. – С. 313-314.
- <sup>122</sup> Чувьуров А.А. Народная медицина и старообрядческая традиция (по материалам исследований коми старообрядцев-беспоповцев) // Мифология и повседневность: Материалы научной конференции. – СПб., 1999. – Вып. 2. – С. 64.
- <sup>123</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 30.
- <sup>124</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 17.
- <sup>125</sup> Шляпин В.П. Удора (Из воспоминаний о путешествии в Удору в 1888 г.) // За работу, 1921. – № 2. – С. 75.
- <sup>126</sup> Раутолайнен Т. К. Функционалистская система или динамика речевых практик? (Пророчество в среде финноязычных крестьянок Ингерманландии) // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой и др. – СПб.: Изд. Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. – С. 263.
- <sup>127</sup> Чувьуров А.А. Из жизни наставника Самарина. – С. 313; Уляшова Г.Я. Духовная культура народа коми Предуралья (бассейн р. Илыч). – Приуральский, 2006. – С. 21-23.
- <sup>128</sup> НАРК. Хр. 2. Ф. 1. Оп. 3. Д. 236. Л. 91-94.
- <sup>129</sup> Уляшова Г.Я. Указ соч. С. 22-23.
- <sup>130</sup> Логинова В.С., 1929 г.р., с. Покча, Троицко-Печорский р-н. Зап. 2007 г. Власова В. В.
- <sup>131</sup> Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. – М.: «Индрик», 2005. – С. 135.
- <sup>132</sup> Ильина И.В. Традиционная медицинская культура народов Европейского Северо-Востока (к. XIX–XX вв.). – Сыктывкар, 2008. – С. 19-20.
- <sup>133</sup> Богданов К.А. Гендер в магических практиках: русский случай // Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах: Материалы научной конференции (19-21 февраля 2001). – СПб., 2001. – С. 153.
- <sup>134</sup> Чувьуров А.А. Роль старообрядческих наставников ...
- <sup>135</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 79. Л. 183.
- <sup>136</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 42, 48, 50, 52, 55.
- <sup>137</sup> Чувьуров А.А. Роль старообрядческих наставников ...
- <sup>138</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 23.
- <sup>139</sup> Власов А.Н., Рыжова Е.А. Рахмановы – Матевы – Палевы // Старообрядческий центр на Вашке. – С. 21.
- <sup>140</sup> Дронова Т.И. 10 лет староверческой общине Сыктывкара // Календарь Древлеправославной поморской церкви на 2004 год. – М., 2004. – С. 95.

- <sup>141</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 130. Л. 124.
- <sup>142</sup> Липинская В.А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – С. 214; Данилко Е.С. Отношение к браку и некоторые особенности свадебного обряда у южно-уральских старообрядцев // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: Материалы научной конференции. – Пермь, 2001. – С. 184-193.
- <sup>143</sup> Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале ... – С. 180.
- <sup>144</sup> Нильский И. Семейная жизнь в русском расколе. Исторический очерк раскольнического учения о браке. – СПб., 1896. – Вып. 1-2.
- <sup>145</sup> Соловьев В.В. Брачно-семейные отношения коми крестьян в конце XIX – начале XX в. (по материалам метрических книг) // Вопросы этнографии народа коми. – Сыктывкар, 1985. – С. 153. (Труды Ин-та языка, литературы и истории; Вып. 32).
- <sup>146</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 31, 12, 16.
- <sup>147</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 6.
- <sup>148</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 7.
- <sup>149</sup> Там же. Л. 46.
- <sup>150</sup> Чувьюров А.А. Старообрядческая традиция в культуре современного коми населения верхней и средней Печоры (молодежь и старшее поколение: механизмы взаимодействия и межпоколенной передачи религиозного опыта) // Традиции и обычаи народов России. Вторая российская конференция с международным участием: Тезисы докладов и сообщений. – СПб., 2000. – Т. 2. – С. 175-179.
- <sup>151</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 640. Л. 20об.
- <sup>152</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 26, 14.
- <sup>153</sup> Там же. Л. 3, 5.
- <sup>154</sup> Выписки из книг Деяний соборных о браке I и II Всероссийских Соборов христиан-поморцев приемлющих брак // Староверие в документах [сайт] URL: <http://starajavera.narod.ru> (дата обращения 03. 2009).
- <sup>155</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 12116. Л. 10, 11.
- <sup>156</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18314. Л. 11, 15об.
- <sup>157</sup> Дронова Т. И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы... – С. 200.
- <sup>158</sup> НАРК. Ф. 99. Оп. 1. Д. 911. Л. 24об.
- <sup>159</sup> Из дневника вологодского епархиального миссионера за 1902 г. На Удоре // Приложение к ВЕВ, 1903. – № 6. – С. 148.
- <sup>160</sup> Прокуратова Е.В. Бозовы // Старообрядческий центр на Вашке – С. 28.
- <sup>161</sup> Артемьева А.И., 1914 г. р., дер. Вильгорт, Удорский р-н, зап. 1999 г. Власова В.В., Шлопова Л.Н.
- <sup>162</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 30.
- <sup>163</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 38.
- <sup>164</sup> Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале. – С. 182-183.
- <sup>165</sup> Из дневника вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Печерском крае // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 14. – С. 366.
- <sup>166</sup> Отчет о состоянии и деятельности Вологодского Православного Братства во имя Всемилоствиваго Спаса за 11 год его существования // Приложение к ВЕВ, 1897. – № 12. – С. 264.
- <sup>167</sup> Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы... – С. 200.
- <sup>168</sup> Волков П. Раскол в Печорском крае Усть-Сысольского уезда // Вологодские губернские ведомости. Часть неофициальная, 1865. – № 40. – С. 379.

- <sup>169</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 911. Л. 109.
- <sup>170</sup> Поездка по Вологодской губернии в Печорский край ... – С. 84.
- <sup>171</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 16680. Л. 17об., 18-20.
- <sup>172</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 911. Л. 109.
- <sup>173</sup> Сорокин П.А. К вопросу об эволюции семьи и брака у зырян // Этнографические этюды. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999. – С. 60.
- <sup>174</sup> Поездка по Вологодской губернии в Печорский край ... – С. 84.
- <sup>175</sup> НА КНЦ УрО РАН Ф.1. Оп. 13. Д. 21. Л. 178-179.
- <sup>176</sup> НА КНЦ УрО РАН Ф. 1. Оп. 13. Д. 79. Л. 159, 167.
- <sup>177</sup> Там же. Л. 46, 58.
- <sup>178</sup> Выписки из книг Деяний соборных о браке I и II Всероссийских Соборов христиан-поморцев приемлющих брак // Староверие в документах [сайт] URL: <http://starajavera.narod.ru> (дата обращения 03. 2009).
- <sup>179</sup> Там же.
- <sup>180</sup> Чувьуров А.А. Старообрядческая традиция в культуре современного коми населения верхней и средней Печоры ... – С. 177.
- <sup>181</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 6.
- <sup>182</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 18.
- <sup>183</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 29.
- <sup>184</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 33.
- <sup>185</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 79. Л. 161.
- <sup>186</sup> Цветники – сборники, в которые включались тексты эсхатологического характера, посвященные общим судьбам мира и судьбе каждого конкретного человека. В них нередко входили выписки из Златоуста, Маргарита, Альфа и Омеги, Пролога, «Великого зеркала», статьи о постах и покаянии, молитве, о пользе чтения книг и др. Эти книги имели довольно красочное оформление. Цит. по: Прокуратова Е.В. Старообрядческий книжный центр в Удорском крае. Общая характеристика // Старообрядческий центр на Вашке... – С. 13-15.
- <sup>187</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 24.
- <sup>188</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 19.
- <sup>189</sup> Сивкова А. Заповедная книга // Арт (Лад), 2000. – № 4. – С. 138.
- <sup>190</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 79. Л. 155, 160, 179.
- <sup>191</sup> Там же. Л. 170, 179.
- <sup>192</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 17.
- <sup>193</sup> Ипатов Л. П. Современные особенности освоения православной традиции // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред. А.Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 427.
- <sup>194</sup> Чувьуров А. А. Старообрядческая традиция в культуре современного коми населения верхней и средней Печоры ... – С. 177-178.
- <sup>195</sup> Православными в последние годы объявляют себя, по результатам различных опросов, 55-59 % граждан России, либо 82 % русских. Это – 70-85 млн. чел. По предреволюционным данным, старообрядцы составляли в России 10 % населения. Опросы последних лет говорят о менее чем 1 % населения страны, которое идентифицирует себя со старообрядчеством (староверием). Цит. по: Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования, 2005. – № 6. – С. 36-37. В Республике Коми 15- 20 % населения являются прихожанами РПЦ. Из Интервью епископа Сыктывкарского и Воркутинского Питирима БНКоми // URL: <http://www.bnkomi.ru/date/interview/3899> (дата обращения 20.01.2010).

### Глава 3. Обряды – таинства: крещение и исповедь

В православии принято семь таинств: крещение, миропомазание, евхаристия (причащение), покаяние, таинства священства и брака, елеосвящение. По мнению Церкви, обряды, т.е. внешние знаки совершения таинств, необходимы для человека, так как его несовершенная природа нуждается в видимых символических действиях, помогающих почувствовать действие невидимой силы Бога<sup>1</sup>. Лишившись священства и не приемля «беглых» православных попов, беспоповцы обратились к различным исключениям из правил религиозного обихода, допускающим отправление культа без участия священнослужителей, взяв их за основу своего религиозно-бытового уклада, сохранив два таинства: крещение и покаяние<sup>2</sup>. По мнению исследователей, обрядовые акты и предметы являются основным средством передачи культуры, выступая не только в роли канала общения, но и в качестве важного связующего звена в межпоколенном «диалоге»<sup>3</sup>.

#### 3.1. Таинство крещения

Таинство крещения, его локальные варианты, роль и символика освещаются в ряде работ, написанных на основе анализа материалов, собранных среди верующих разных конфессий (официально-православных, староверов). Согласно исследованию Г.А. Носовой, крещение у русских является составной частью комплекса религиозно-церковных и внецерковных обрядов и обычаев, символических действий, норм поведения, поверий, связанных с рождением ребенка, принятием новорожденного в семью и общество<sup>4</sup>. По классификации обрядов, предложенной А.К. Байбуриным и Г.А. Левинтоном, крещение сопоставимо со срединными обрядами, к которым относятся инициационные и свадебные<sup>5</sup>. Т.А. Бернштам, определяя роль и символику таинства крещения, отмечает, что в народном представлении именно очищение матери и крещение ребенка были переходом от смерти к жизни, «разделяя традиционную обрядность на два этапа: родины=смерть и крещение / крестины = жизнь»<sup>6</sup>. Она пишет: «По христианскому учению <...> крещение – это второе и г л а в н о е рождение, п е р е х о д от худшего бытия к лучшему <...> П е р в о с т е п е н н у ю важность имело крещение для определения г о с у д а р с т в е н н о й (этнической) и с о ц и о к о н ф е с с и о н а л ь н о й (разрядка в тексте – В.В.) принадлежности человека»<sup>7</sup>. Описания локальных вариантов крещения встречаются в работах, посвященных староверческим группам, проживающих в разных регионах России<sup>8</sup>.

Беспоповцы проводят обряд в соответствии с чином крещения, изложенным в Потребнике Малом и предназначенном для «хотящих креститься и за не имением православного иерея». В самом общем виде структура обряда такова. Во-первых, приносят воду и наливают ее в купель, вокруг кото-

рой возжигают четыре свечи. Далее наставник читает молитвы: «Начало», тропарь Богоявлению, тропарь Воскресению, тропарь Кресту, тропарь Пресвятой Богородице, тропарь усению Пресвятой Богородицы. После чего крещаемого или восприемника с младенцем на руках поворачивают лицом к западу, наставник читает отрицания сатаны, затем крестный поворачивается лицом на восток и три раза читает «Верую». Настоятель берет младенца и трижды «погружает его к востоку лицом». При первом погружении произносит: «Во имя Отца», при втором – «и Сына», третьем – «и Святого Духа». Каждый раз, возводя младенца, он произносит: «Аминь». После крещения ребенка кладут на полотенце или холст («синдок»), который держит один из восприемников, затем следует чтение псалма «Блажени, имже отпустише беззакония» (трижды); наставник возлагает на крестившегося нательный крест, одевает с молитвами; опоясывает, кадит иконы, новокрещенного и всех присутствующих. Прокимен глас 3: «Господь просвещение мое», затем зачитываются фрагменты из послания апостола Павла римлянам, евангелия от Матфея и Луки, молитвы и отпуст «Иже во Иордане»<sup>9</sup>. Церковь также допускала совершение крещения мирянином («страха ради смертного»), правила которого были изложены в Требнике. В «Настольной книге для священноцерковнослужителей», составленной С. В. Булгаковым, отмечено, что в подобных случаях обязательным условием было лишь троекратное погружение в купель с произнесением «формулы крещения»: «Крещается раб Божий (имя рек) во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь»<sup>10</sup>.

#### ***Возраст крещаемого***

В XIX в. на Удоре и верхней Печоре значительная часть староверов принимала «истинное крещение» в зрелом возрасте. В 1885 г. коллежский советник Ф.А. Арсеньев писал: «на Печоре первое крещение новорожденных совершается в православной церкви <...> второе крещение для перехода в число верных принимается в большинстве случаев перед смертью или под старость, или во время тяжелой болезни»<sup>11</sup>. Окружной миссионер Удорского края В. Вишерский сообщал, что «последователи всех сект получают крещение у православного священника и только уже под старость лет они перекрещиваются»<sup>12</sup>. Верхневычегодские нетовцы крестили своих детей в храме<sup>13</sup>. Некоторые верхнепечорские староверы стремились не допустить церковного крещения, скрывали своих детей, другие – приносили детей в церковь, так как были уверены, что все равно этого не избежать; священники обращались за помощью к местным чиновникам, которые оказывали давление на староверов<sup>14</sup>. В то же время миссионер сообщает, что они сами крестят своих младенцев, а крещеных в церкви – перекрещивают<sup>15</sup>. В одном из прошений удорцы сообщали, что «в прежнее время были у нас по своему обряду крещены дети в младенчестве, но тогда по принуждению духовных и гражданских властей некоторые вторично перекрещивали»<sup>16</sup>. Итак, в XIX – начале XX вв. удорские и печорские староверы крестили / перекрещивали как младенцев, так и взрослых.

На Удоре и верхней Вычегде со второй половины XX в. получила распространение практика крещения в младенческом возрасте. Хотя в большинстве случаев крестили местные наставники, крестить могли пожилые люди из числа *молящихся*. В селах на средней Вашке появились такие понятия, как *мирской* и *староверской пыртысь* (досл. вводящий) / *правитысь* (досл. поправляющий), причем мирскими называли и староверов, и не староверов. Например, одна из информантов сказала, что в дер. Острово крестит наставница из мирских, сама же наставница объяснила, что она крещена по старообрядческому канону, но живет в миру, чтобы перейти в «староверы» ей надо исповедаться. Наставницы, с которыми нам удалось пообщаться, считали, что разницы между мирским и старообрядческим крещением нет, хотя и указывали, что староверами (без повторного крещения) могут стать лишь те, кого крестили наставницы из числа староверов<sup>17</sup>.

#### ***Крещение младенцев / детей***

На Удоре крестят детей в возрасте от трех дней до года, бывают случаи крещения четырех – пятилетних; последние связаны с тем, что уехавшие в города и другие села люди специально приезжают в родное село, чтобы окрестить ребенка. «Крестили на **третий день**, чтобы ребенок не умер некрещеным. Аню крестили, так такая маленькая была, что страшно купать (*крестить* – В.В.). Взрослых не крестили, раньше таких и не было, кто не крещен»<sup>18</sup>. «Крестили когда как, надо **неделю** или дней **десять**, пусть чуть-чуть подрастет. Иногда и **двухмесячных**»<sup>19</sup>. Необходимость крестить в младенческом возрасте верующие объясняли тем, что за некрещеного нельзя молиться, некрещеные дети на том свете будут слепыми. После закрытия церковью крещение младенцев на верхней Вычегде стало проводиться на дому. «Крестили, когда ребенку было три дня, можно и месяц, но некрещеного ребёнка никому не показывали»<sup>20</sup>. «Если ребенка не покрестить, то он слепой будет между небом и землей, почему не на небесах, я не знаю, но есть какая-то книга, там все расписано»<sup>21</sup>. Подобные представления характерны и для верхнепечорских староверов<sup>22</sup>, и для славянской традиции<sup>23</sup>.

Описывая крещение на верхней Печоре, А.А. Чувьуров указывает, что необходимость крещения новорожденного фиксируется в целом ряде фольклорных текстов. По его сведениям, со второй половины XX в. крестить стали только в зрелом возрасте и лишь в редких случаях, по настоянию родителей, – младенцев<sup>24</sup>. В с. Покча, дер. Скаляп информанты указывали, что староверы в отличие от скрытников крестили младенцев: «Младенцев староверы крестили. Воду набирают, крестного или крестную приглашают. Крестили ребенка, окунули в воду, он закричал, женщина, которая крестила, сказала, что его сглазили». «Мама умерла родами, она тяжело рожала, ее в келью (*скрытников* – В.В.) отнесли, там и родила. Келья недалеко была. В келье той крестили, маму <...> меня тоже крестили». «Они называют себя странствующие. Они крестятся перед смертью, имя меняют, если чувствуют, что плохо – крестятся»<sup>25</sup>. Можно заметить, что крещение в зрелом возрасте

рассматривается рассказчиками как отличительная черта, характеризующая обрядовую практику истинно православных христиан, но и они в случае опасности смерти крестили младенцев.

### **Выбор крестных**

Согласно церковным установлениям, при крещении взрослого человека крестные являются свидетелями и поручителями веры и обетов крещаемого. При крещении младенца они произносят «Символ веры» и необходимые ответы, а впоследствии должны «иметь попечительство о научении вере и нравственности»<sup>26</sup>.

Крестные родители (коми *вежань*, *вежай* < *вежа* «священный» + *ай* «отец», *ань* «женщина, мать» букв. «священная мать», «священный отец», *пернянь*, *пернай* < *перна* «крест»)<sup>27</sup> играли значимую роль в жизни крестника, к их выбору подходили весьма серьезно. В начале XX в. в ранних работах известного коми этнолога В.П. Налимова формулируется вопрос о «своеобразном зырянском этикете», регламентировавшем повседневное и ритуальное поведение крестных на основе традиционных представлений о сексуальной морали<sup>28</sup>. Изучая особенности свадебного обряда и свадебной поэзии коми, характер и содержание обрядовых действий и церемоний, Ф.В. Плесовский обозначил роль и функции *вежань/вежай* на разных этапах свадьбы<sup>29</sup>. Вопрос о статусе крестных в иерархии семейно-брачных отношений был поставлен Н. Д. Конаковым<sup>30</sup>. В работах А.А. Чувьюрова<sup>31</sup> и В.Э. Шарапова<sup>32</sup> рассматривается символика действий, совершаемых крестными в ходе обряда крещения, проводимого за пределами храма.

Как правило, крестными младенца становятся родственники родителей, чаще всего дядя или тетка по отцу. Если у отца не было сестер, приглашают его дальних родственников<sup>33</sup>. В старообрядческих селах при выборе крестных советовались с наставником, который мог не согласиться с выбором родителей ребенка. «Матрен баб из Кирика раз отказалась крестить, когда узнала, что крестной выбрали маленькую девочку, сказала, что к маленькой доверия нет, привели взрослую женщину»<sup>34</sup>. Возраст крестных варьировался. Считают, что крестным(ой) могут стать мальчик (девочка) с восьмидесяти лет, молодежь, люди среднего возраста. Вероятно, нижняя граница устанавливалась исповедальным возрастом, который в данном случае совпадает с установленным Церковью – семь лет<sup>35</sup>. На Вашке существует мнение, что если крестными становятся молодые люди, то они не должны состоять в браке. На вопрос почему, дают два ответа: они чистые (не ведут половую жизнь), у них нет детей.

На Удоре в старообрядческих селах обязательно присутствие двух восприемников – крестного и крестной. В других местах, например, на верхней Вычегде, крестного выбирают соответственно полу ребенка (если девочка, то крестная, если мальчик – крестный). Долгое время обязательным требованием, предъявлявшимся к ним, было знание «Верую», хотя в последние годы это редкость, в ходе обряда многие лишь повторяют за наставником слова

молитвы. Отказываться от предложения стать крестным было не принято, но в принципе отказ возможен. «У Вовы быть или не быть крестным решали родители (ему тогда мало лет было 12 – 15), он уже к тому времени два раза был крестным, они не разрешили»<sup>36</sup>. Известно, что в крестные иногда приглашали состоятельных крестьян, чтобы «обеспечить ребенку покровительство в будущем»<sup>37</sup>. Вероятно, это можно объяснить существованием у коми представлений, аналогичных славянским о *доле*, которой крестный делится со своим крестником: богатый крестный – счастливое будущее крестника, в то же время иметь много крестников – значит раздавать им свое счастье<sup>38</sup>.

Крестные родители готовят подарки для своего будущего крестника – рубашку (шьет *вежань*), нитяной пояс, полотенце (на которое ребенка кладут после погружения в купель) или отрез материи, нательный крест.

### **Подготовка к проведению обряда**

Крещение происходит, как правило, в доме, где родился ребенок. Вся подготовка к нему проводится родственниками. Наставница с. Чупрово (Удора) рассказывала: «Все уже готово (*к ее приходу – В.В.*) – вода принесена, полотенце, распашонка, крестик (обязательно на веревке – гайтане), на столе стоит литая икона (*если в семье такой нет, то икону приносит наставница – В.В.*); икону устанавливают на возвышение, для чего используют почтовый ящик, который укрывают полотенцем: перед иконами зажигают свечу, на стул, стоящий перед столом, ставят металлическую ванну»<sup>39</sup>. Воду приносят из колодца, в настоящее время ее нагревают. В качестве купели используют металлическую ванну, ранее использовали металлический котел – *пöрт*. Информанты отмечают, что это может быть новая ванна или та, в которой уже крестили. К крещению готовили и вязаный пояс: «Для маленьких детей раньше плели пояса (из цветных ниток), вокруг тела (*надевали – В.В.*) и носили до года уж точно. Пояс этот хранят потом, я долго под подушкой хранила»<sup>40</sup>.

Действия, предваряющие крещение, на верхней Вычегде в целом схожи с описанными ранее. «Крестили в доме, была специальная посуда – *шомöс* (*деревянная кадка – В.В.*), желательна новую, но можно и старую, только чтобы не из бани»<sup>41</sup>. Воду для крещения брали из колодца, если из реки, то набирали по течению. Информанты отмечают, что в последнее время воду стали нагревать, хотя раньше практиковалось крещение в холодной воде. На верхней Печоре в середине 1990-х гг. более устоявшимся являлось крещение зимой, которое проводилось в доме, вместо купели использовали деревянную бочку – *кантук*, *катча*, сделанную из сосновых досок с черемуховыми ободами<sup>42</sup>.

Повсеместно купель, наполненную водой, кадили ладаном, если его не было – можжевельником (вв., уд.), смолой хвойных деревьев (вп.). Показательно, что воду брали из колодца или реки: по представлениям коми, как и других народов, стоячая вода (озеро) является мертвой, а вода движущаяся – живой (*мича ва*)<sup>43</sup>. На время совершения обряда в комнате организуется «храмовое» пространство: устанавливается «купель», возжигают свечи, кадят помещение.

### *Имянаречение и крещение*

В прошлом родители вместе с наставником выбирали имя по святым. В настоящее время это правило нигде не соблюдается, хотя о нем и помнят. «Если ребенок родится, то назовут именем того святого, праздник которого ближе. Раньше когда ребенок родился, да рядом какой-то *нима праздник* (досл. именной праздник – В.В.), например, у меня был брат, погиб в 1926 году. Приближался праздник *Василей* мама родила и назвала Василием»<sup>44</sup>.

Крещение принято проводить в первой половине дня, на верхней Печоре его проведение возможно было и вечером<sup>45</sup>. Оно имеет разную длительность в зависимости от степени сохранности обрядовых традиций. На Удоре обряд начинается с каждения каждой вещи: нательного крестика, распашонки и полотенца, приготовленных для ребенка, при этом наставница читает *Сусову молитву*. Она же освящает воду: кадит и опускает в нее литой образок на время проведения обряда. По ободку купели ставит четыре свечи. Повернувшись на восток, наставница читает молитвы по Потребнику Малому либо специальной тетради. Далее она предлагает крестным пять вопросов с отрицанием сатаны. После чтения «Верую», кадит воду, а затем трижды погружает младенца в купель: «Во имя Отца (первое погружение). Аминь. Сына (второе погружение). Аминь. Св. Духа (третье погружение). Аминь». Трижды обходит купель, держа окрещенного на руках, передает его крестному на полотенце. Пока крестные трижды обходят вокруг купели, она читает псалом: «Блажени, имже отпустише беззакония». После этого на младенца надевают крест и одевают, не вытирая его<sup>46</sup>.

Рассказы других наставниц короче, но в них есть некоторые интересные нюансы. «Я крещу <...> В воде образа нет. Потом кладут на пеленку, если девочка – крестной, если мальчик – крестному. Три раза обходят они вокруг купели. Крестным надо молитвы читать, но если не знают, пусть стоят, слушают. Мать должна отвечать на вопросы отречения и «Веруешь ли ты во Христа?»<sup>47</sup>. «Свечи стоят перед иконами <...> Я вопросы им дам, они по вопросам отвечают: «Верите во Христа крестикомся, во Христа обрекомса (три раза)». После того, как окунула, передаю крестным на пеленку. *Шонгей бёр* (против солнца – В. В.) ходим (в моей книге написано) <...> родители и я впереди. Кончаем. Волосы сзади отрезаем крестиком. Ножницами»<sup>48</sup>. «У староверов и мирских крещение одинаковое, я боюсь младенцев окутать. Беру три чистые посуды, на дне лежат образа, я этой водой поливаю»<sup>49</sup>. По нашим данным у ребенка могла быть и не одна крестная, а две. Обе присутствовали на крещении, обносили ребенка вокруг купели, но лишь одна из них читала «Верую» и «Отречение», ее называли *ыджыд вежань* (большая или старшая крестная – В.В.), другую – *вежань*. Обычай иметь несколько кумовьев является древним, еще «Стоглав» протестовал против перенесения языческих обычаев на крестных: «... мнозии кумове не были, как у вас прежде было»<sup>50</sup>.

Итак, даже в пределах одной локальной традиции существуют различия, касающиеся разных сторон обряда, которые зависят от крестящего. Как

видим, далеко не все они знают требуемые тексты (молитв) и их последовательность; а также придерживаются строгого соблюдения всех элементов обряда и совершения необходимых действий.

Сведения о крещении наставниками на верхней Вычегде единичны. Как правило, оно совершается пожилыми женщинами (часто близкими родственниками), что обусловило и сильную **деформацию** крещения в местной старообрядческой среде. «Сына Колку крестила **моя мать**, ведь главное – это прочитать все молитвы; она читала Псалтырь»<sup>51</sup>. «Перед образами зажигают одну свечу, зажигает ее **бабушка** – поп, начинают читать <...> Ребенка погружают в воду с головой трижды, при погружении читают: «... во христову, креститесь во христову». Крестные тоже читают молитвы ... Ребенка кладут на новое полотенце, дважды обходят вокруг стола, третий раз несут родители»<sup>52</sup>. «Наливали в таз (*воду – В. В.*), который стоял на табурете, около стола. Воду кадят, окунают металлический образ. И покойников, и при крещении кадят можжевельником <...> После этого **бабушка** берет ребенка и трижды окунает его лицом вниз (*чужо́мнас улö*), говорит: «Крещается раб Божий ... во имя Отца и Сына, и Святого Духа. Аминь»<sup>53</sup>. Есть лишь одна запись от наставницы, получившей в 32 года благословение от своей родственницы. Она считает, что крещение младенцев является богоугодным делом, так как снимает грехи с человека. Крещение происходит днем, молитвы читаются по памяти. Прежде, чем налить воды в таз, его кадят можжевельником и читают молитвы, кадят одежду ребенка, крестик. Ребенка трижды окунают, читая «Во имя Отца...» (*метча ыджыд молитва* – самая главная молитва). После этого кладут его на полотенце, которое держит крестный/ крестная, трижды обходят вокруг стола, затем надевают рубашку, а поверх крестик и пояс»<sup>54</sup>.

На верхней Печоре купель с водой, которую трижды кадит наставник, устанавливают недалеко от печки. А.А. Чувьуров отмечает: поскольку многие современные печорские *пыртыси* плохо знакомы с канонической традицией, обряд крещения значительно упрощен (в ходе обряда не читают «отрицание сатаны», «обещание Христу»), хотя некоторые верующие считают такой обряд неполным. Основным элементом – троекратное погружение крещаемого в воду, после чего ему одевают крестик, рубашку и повязывают пояс (шнур, сплетенный из льняной нити)<sup>55</sup>.

На Удоре и верхней Печоре крещение долгое время проводилось согласно правилам Потребника Малого (в настоящее время, как правило, читаются фрагменты из него). Изменения древних правил были незначительны, так как они более забывались, нежели трансформировались. В качестве отличительной черты верхнепечорского обряда можно выделить широко распространенную здесь традицию крещения в открытых водоемах (впервые зафиксированную еще в середине XIX в.), что требовало от ее исполнителей выработки определенных правил. На верхней Вычегде в большинстве случаев крещение проводится не по старообрядческому канону, а по правилам, установленным для крещения мирянином «страха ради смертного». Вместе с тем есть и некоторые сходства: для освящения воды используют литые об-

разки, обязательно наличие крещальной рубашки и пояска для младенца, на Удоре и верхней Печоре достаточно долгое время сохранялись мужские и женские нательные кресты. Деформация обряда ускорила с начала 2000-х гг., что обусловлено активизацией миссионерской деятельности Православной Церкви. Пожилые женщины, совершающие обряд крещения, делают это «по необходимости».

Повсеместно существовали правила, регламентировавшие поведение участников обряда сразу после его завершения. Практически все информанты указывали на особое обращение с водой, оставшейся после крещения: «Воду выливает крестный в сарай, чтобы собаки и люди не ходили»<sup>56</sup>. «Воду выливают туда, где не ходят собаки и люди»<sup>57</sup>. «После крещения воду выливают (*«ен пелес ыллаас»*), со стороны улицы угол, где божница, чтобы люди не ходили и собаки не гадили»<sup>58</sup>. Крещальный обед устраивали в этот же день – для угощения наставницы, крестных и родственников. Как отмечают информанты, каких-либо специальных блюд не готовили. На этом обеде наставнице дарили подарок – платок.

В дальнейшем роль восприемников была важна в ситуациях, связанных с изменением социального статуса индивида (уход в армию, вступление в брак). В этой связи интерес представляет обычай «замены» крестных в случае их смерти, зафиксированный на Вашке. Крестный, находясь при смерти, мог попросить кого-либо из родственников заменить его: «У бабушкиного отца была родная сестра Елен баб, у нее крестник – Трипон Коля. Когда Елен баб умирала, она завещала бабушке встретить Колю (*после армии – В. В.*) и сказать, что крестная умерла, и сказала крестной ее звать»<sup>59</sup>. Замена происходила и в том случае, если крестные отсутствовали во время сватовства: их роль должны были исполнять их братья и сестры<sup>60</sup>. На Вашке, наряду с «восприемниками от купели», существуют и так называемые *ньоббма вежань* – «купившие крестные», которые появляются при обряде «покупка имени крестного» – *вежань ним ньобны*, проходившем ранее в случае тяжелой болезни ребенка: «Когда ребенок болеет, его покупают. Нина болела сильно, Кирей Вань Ольга ее купила. Купила, подарок принесла. Через закрытое окно спросила:

– Кто есть?

– Кто тебе нужен?

– Говорят у вас есть младенец, рабича божья Нина?

– Есть.

– Я хочу ее **купить**.

Просунула через щель нитку с иглкой. Потом зашла и пила чай»<sup>61</sup>. Другой рассказ: «Есть покупные крестные. После крещения Коля сильно болел. Циганиха купила его через оконную щель. Деньги положила, крест протасила, забрала болезнь Коли. В щель просунула с улицы, бабушка взяла. Покупали и просто, приносили подарки»<sup>62</sup>. Последнее замечание относится к трансформации обычая в так называемое «обновление» родства.

В других районах у коми схожий обряд носил название «продажа ребенка» – *кага вузалӧм*: если причину заболевания объясняли воздействием сверхъестественных сил, то родители выносили ребенка на улицу и «продавали» первому встречному, получая в виде платы мелкую монету. «Купивший» ребенка передавал его через порог или окно родителям как нового, чужого. Ритуал мотивировался возможностью обмануть, ввести в заблуждение духов болезней<sup>63</sup>. Обычай «покупать крестника» имеет сходство с существовавшей у русских традицией приглашать в крестные «первого встречного», особенно в семьях, где дети часто умирали. Показательным является и сходство диалогов участников обряда через закрытое окно, об особом «статусе» которого – канал и фильтр связи – писал А.К. Байбурин<sup>64</sup>. «Покупка крестника» устанавливала отношения между ним и «купившим» по типу восприимчивости. Однако у удорских коми «купившие крестные» имели более низкий статус, чем восприимчивые от купели, тогда как в славянской традиции последние теряли все права<sup>65</sup>.

#### **Крещение взрослых**

До сих пор практикуется староверами и истинно-православными на верхней Печоре, длительное время совершалось на Удоре. А.А. Чувьуров отметил, что на верхней Печоре сформировались «зимний» и «летний» варианты крещения. Первый вариант (крещение происходит дома) является более устоявшимся и практически полностью соответствует канону. Второй, проводившийся в естественных водоемах, имеет ряд локальных отличий (крещение с лодки, берега)<sup>66</sup>. На Удоре староверы крестили и в домах, и в открытых водоемах, что также зависело от времени года, крещение на реке совершали до поздней осени. *«Менам мам вӧлэма томэн тифэн висем, и сия бытӧтӧ вӧдзк кулӧ, а кулӧгеныс миян рӧдствӧыслэн карыс быдӧтӧ староверский модаыс, так мамӧс юын купайтэмны, йи жува кылалиг, и сылы вӧдзе пеляс сетӧма осложненье, мамӧ нэмссӧ глух вӧлі <...> Миян пап лёкмис <...> ыджыд бочка вайлэмаэсь <...> Вася Марэй вӧлі <...> ва – трубаысь, пылтам»* (Моя мама молодой заболела тифом, была при смерти, а перед смертью в нашей семье крестятся по старообрядческому обычаю, так маму купали (крестили – В.В.) в реке, уже пороша была и ей на уши дало осложнение, мама глухой была <...> отец заболел <...> принесли большую бочку (чтобы его окрестить – В.В.) <...> Мария Васильевна была <...> вода из колодца, нагревали).<sup>67</sup> «Взрослых можно крестить. Раньше Рахманов крестил в бочке. Можно крестить в реке, после того как воду освятят. Водой обливают из ведра. Марину возила в Пытшкос к бабушке. Крестили в реке, дала в руки образ и трижды окунула. Тем, кого крестят, надо поститься перед крещением»<sup>68</sup>. В настоящее время для большинства информантов на Удоре крещение взрослого – это редкость (так как «тут нет таких, кто не крещен»), событие неординарное.

Для верхней Печоры подобный вариант обряда является нормой. Интересно, что здесь в середине XIX в. совершались массовые крещения, что не характерно для Удоры и верхней Вычегды: «Трое крестьян в дер. Покча

ночью играли в карты, по окончании игры вышли подышать и увидели на льду реки большое стечение народа, пришли туда увидели, что крестьянин дер. Щугор Николай Мартюшев ... крестил некоторых из собравшихся. Крестившиеся были в одних рубашках, босые, некоторые совершенно нагие»<sup>69</sup>.

В 2002 г. на берегу Печоры старообрядческими наставниками из Сыктывкара крещено несколько человек. «Несколько лет назад староверов приезжал крестить (*наставник – В.В.*) из Сыктывкара. Многие хотели тогда покреститься, крестили в Печоре. Сейчас крестит Н. Взрослых крестят с лодки. Васю крестили в местечке Максим став, выше по Печоре, с лодки, он весь в белом был. У меня в семье бабушка и дед, брат – староверами были, а меня мама благословила в православную веру (*истинно-православные христиане (странствующие) – В.В.*)»<sup>70</sup>. В верхнепечорских деревнях сохраняются представления о необходимости и правильности крещения взрослых, особенно среди бегунов, поскольку после этого верующий должен оставить мир.

### ***Перекрещивание***

Как отмечено выше, в XIX – начале XX в. большинство коми староверов были крещены в церкви. Ю.В. Гагарин справедливо считает, что это связано с практической необходимостью – некрещеные в церкви не могли впоследствии заключить церковный брак, что лишало их гражданских прав, например, наследования<sup>71</sup>. Перекрещивание считалось обычной практикой на Удоре и верхней Печоре. В ходе судебного следствия 1860–1862 гг. «об уклонении в раскол» удорских крестьян выяснилось, что все они крещены во младенчестве в официальной церкви. Впоследствии, по настоянию или благословению родителей или по собственному желанию, они перешли «в раскол». Многие указывали, что «перекрещены в раскол в малолетстве», хотя были и те, кого крестили в зрелом возрасте<sup>72</sup>.

В 1867 г. Константин Успенский (старовер, живший некоторое время в скиту, недалеко от дер. Дзель) описал действия, совершавшиеся при переходе в староверие на верхней Вычегде: «Если станут принимать из православия в кержаки, перво – особничать сколь-нибудь недель, то есть накладывают пост: он не спит вместе с женой, не ест, не молится с православными, но не дают молиться новичку и с раскольниками. Потом прочитают отрицание от ереси приходящим: «Отрицаются аз раб Божий имярек от православных, сарацинских и магометанских и от прочих вер разных и от брадобрития брады ...» После поста и отрицания, при котором проклинается патриарх Никон, совращенный уже вместе с раскольниками»<sup>73</sup>. На наш взгляд, данные действия можно интерпретировать как «символическое перекрещивание». П.С. Смирнов указывал, что среди нетовцев в XIX в. существовало разделение на так называемую новоспасовщину (поющую нетовщину) и глухую нетовщину<sup>74</sup>. Новоспасовцы допускали крещение мирянином, «старческую исповедь», они проводили собственные службы, тогда как представители глухой нетовщины своих служб не имели, крестили только в церкви, исповедовались перед иконой, вычитывая скитское покаяние<sup>75</sup>. Все течения в

нетовщине не признавали второго крещения, ссылаясь на слова Златоуста: «иже второе себя крещаяй, паки Христа распинает». Крещеных в Православной Церкви они принимали либо через отрицание ересей (изложенном в Требнике), либо через семипоклонное начало<sup>76</sup>. Эти сведения еще раз подтверждают, что среди верхневыхегодцев получили распространение оба нетовских толка. Материалы второй половины XIX в. перекликаются с верхневыхегодскими текстами о необходимости «хранить свой крест и веру, в которой тебя крестили», записанными в 1999 г.

Что касается Удоры, то здесь перекрещивание не практикуется, по мнению жителей, в этом нет необходимости: все местные крещены во младенчестве, а приезжие в этом не нуждаются. Воспоминания о перекрещиваниях связаны в деревнях на Вашке со скрытниками. Подробности данного ритуала нам неизвестны, поскольку крещения взрослых не проводились уже давно. «Елен баб крестили в реке, когда она из *мирской веры* решила в *крывшей вера* перейти. Анись баб еще жива была. Репсимья крестить не стала, хотя воды в бочку натаскали, сказала в грехе живешь, грешила много, живи в миру. Работать она еще могла. Потом заболела. Решила, чтобы ее *исправили*, позвала Репсимью. Я позвала, она в это время с какой-то бабушкой из Вильгорта была. В доме Елены была я и ее крестник, она с нами простилась. Пришла Репсимья, сказала, что надо окрестить, если та хотела, вот и бабушка эта здесь. Взяли чистое полотенце, пошли к реке, спустились. Окунули ее с мостка, держа за полотенце. Потом положили крестнику, он домой и понес». «Когда крившие крестили, то давали новое имя. Крестили крившие отца, я воду носила, для этого была специальная бочка, сколько ведер не знаю, двадцать – тридцать, брала воду из Елы. Воду кадили. В воду его опускали на полотенце. Батюшка худой был, я здоровая была, как ребенка отнесла домой на руках. Вода холодная была»<sup>77</sup>.

#### **Самокрещение**

Во второй половине XIX в. один из влиятельных староверов Удоры И.М. Матев совершил обряд самокрещения. Детали данного события неизвестны. Из сохранившейся переписки И.М. Матева с духовным отцом известно, что вызвано это идеологическими разногласиями между Матевым и другими удорскими наставниками. После самокрещения он был отлучен ими, как писал сам Матев его «не принимают в сообщество без второго крещения»<sup>78</sup>. Своего учителя он просит найти подтверждение правильности совершенного им обряда в соответствующей духовной литературе. В дальнейшем И.М. Матев стал главой одного из местных согласий, получившего название по его родовому имени «рахмановское»<sup>79</sup>. В данном случае самокрещение позволило ему стать независимым от местных наставников, возглавляемых М. Бозовым.

В 1914 г. в летописи Подчерской церкви священник упоминает о состоявшемся «собрании старообрядческих начетчиков», которые, среди прочего, рассматривали вопрос «кто и по какому чину должен совершать таинство

крещения», поводом этому послужило возникновение здесь нового толка самокрещенцев<sup>80</sup>.

Приведенные выше материалы свидетельствуют, что в XIX – начале XX в. среди коми староверов крещение не всегда связывалось с рождением, во многих согласиях «истинное крещение» принималось в зрелом возрасте, а младенца могли крестить и в церкви<sup>81</sup>. В советский период в верхневычегодских и удорских селах в отличие от верхнепечорских получает распространение практика крещения в младенческом возрасте. Различия при проведении крещения в исследуемых районах достаточно существенны, что обусловлено историческими реалиями: группы коми староверов формировались изолированно друг от друга, попав под влияние разных старообрядческих согласий. В дальнейшем складывались местные варианты крещения, что привело к обрядовому разнообразию даже в рамках одной группы. Наши материалы о крещении на Вашке и верхней Печоре подтверждают тот факт, что местная традиция формируется на основе учения поморцев. На верхней Вычегде она имеет большее сходство с крещением, проводимым «страха ради смертного», принятым в официальной церкви с некоторыми дополнениями. Сохранившиеся историко-архивные материалы позволяют предположить, что в этом районе получили распространение не только разные беспоповские согласия, но и разные толки нетовщины (глухая, поющая).

Активная деятельность Русской Православной Церкви, ее позитивная оценка в средствах массовой информации способствовали формированию представлений о неправильности крещения по старообрядческому канону (как его называют «бабушкино крещение»): «Говорят, что бабушкино крещение только на три года, а потом надо, чтобы обязательно поп крестил»<sup>82</sup>. «Теперь говорят бабушкино крещение на семь лет. Если хотят, пусть идут и крестятся. Раньше моды такой не было»<sup>83</sup>. Следует заметить, что подобные высказывания встретились нам на Вашке и верхней Вычегде. В настоящее время в большинстве старообрядческих сел и всех групп родители стремятся крестить своих детей «по старому», т.е. так, как крестили их самих и их родителей. Таким образом, обряд сохраняется, в основном, благодаря конфессионально-психологическим установкам, но утрачивает полноту по мере исчезновения хранителей старой веры – наставников и молящихся.

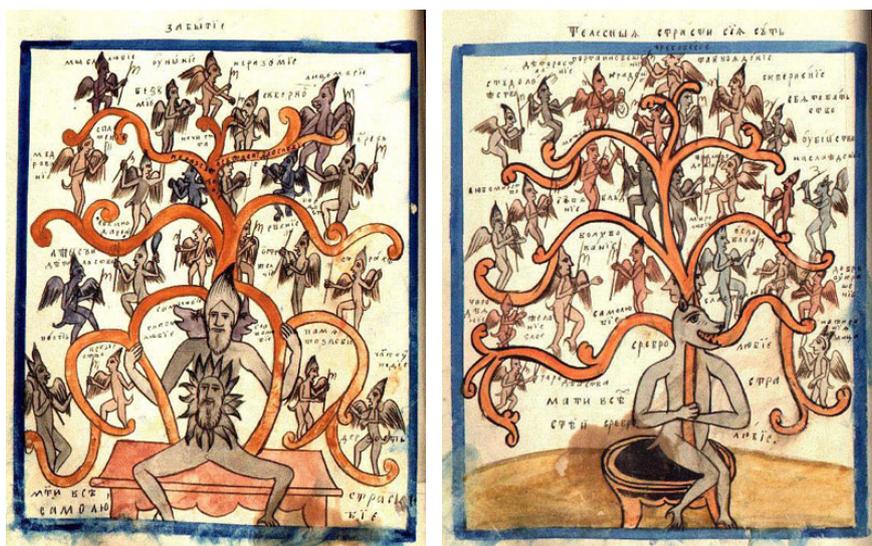
### 3.2. Покаяние и исповедь

Покаяние – одно из семи христианских таинств, установленных самим Христом. Согласно православной традиции, человек, исповедующий устно свои грехи перед священником, при видимом изъятии от него прощения, невидимо разрешается от всех грехов самим Христом<sup>84</sup>. Наиболее солидным трудом на русском языке, посвященным тайной исповеди в Православной Церкви, является двухтомное сочинение А. Алмазова<sup>85</sup>. На основе большого количества источников он сделал попытку воссоздать историю появления и

развития таинства покаяния вообще и исповеди в частности. В последние десятилетия появились исследования отечественных и зарубежных ученых, посвященные значению этих таинств в жизни русских крестьян, а также бытованию их локальных вариантов. Е. Левина (Ive Levin) рассматривает таинство покаяния и исповедь как религиозную институцию, посредством которой церковные идеалы праведного поведения доводились до сведения мирян<sup>86</sup>. В статье М. М. Громыко описана «судьба» покаяния в досоветский, советский и постсоветский периоды, обозначена его связь с представлениями о «грехе и каре Божией». Она отмечает: «... исполнение таинства исповеди – покаяние – несомненно наложило благотворный отпечаток на русский национальный характер»<sup>87</sup>. В работе Н.В. Алексеевой выявлен и представлен круг важнейших проявлений покаянной практики у православных крестьян Русского Севера в XVIII–XIX вв.<sup>88</sup> Т.И. Дронова подробно описала чин исповедания староверов поморцев как его книжный вариант, так и практикующийся в настоящее время среди устьцилемов<sup>89</sup>.

Изучение таинства покаяния невозможно без обращения к понятию *грех*, которое занимает одно из центральных мест в мировоззрении коми староверов. Если в общехристианском толковании *грех* – это «всякое, как свободное и сознательное, так и не свободное и бессознательное, отступление делом, словом и даже помышлением от заповедей Божиих и нарушение закона Божия», то само слово имеет значительно более широкие семантические границы: грехом называется нарушение всякого закона, нормы, правила, будь то закон Божий, закон природы или установленные людьми нормы поведения. Являясь в своей основе эмпирико-психологическим явлением, оно оказывает влияние на поступки и взаимоотношения людей<sup>90</sup>.

Существовавшая среди коми староверов классификация грехов основана на книжной традиции, в частности, «лестницы грехов», представленной в рукописных Цветниках, сборниках духовных стихов и текстах религиозного содержания. Основные темы которых – покаяние и уход из мира для спасения, загробная жизнь души. В среде удорских староверов большой популярностью пользовались Цветники – сборники регламентирующего характера (как бытового, так и богослужебного)<sup>91</sup>. Приведем отрывок одного из текстов, касающихся интересующей нас темы: «Мати всех страстей злых предречеса самолюбие. Душевные суть страсти забытие, уныние и неразумие от сих трех околoduшевные ум помрачает нечестие, злословие, всякая ересь, хула, гнев, ярость, острожелчие, человеконенавидение, памятозлобие, олганье, осуждение, скорбь бесловесная, страх, ужас, рвение, зависть, ненависть, тщеславие, презорство, лицемерство, лжа, неверие, безумие, неразсуждение, сплетение, льстивство, лихоимание, мыслолюбие, пристрастие, мудрование, земное уныние, малодушие, неблагодарствие, роптание, свирепство мнение, нечувство, буесть, любоначалство»<sup>92</sup>.



Иллюстрации из рукописного удорского Цветника:  
«Телесные страсти сия суть», «Забвѣтѣ».

По мнению верующих, каждый шаг человека мог оказаться греховным: «Матрен баб сказала: "Людей без греха не бывает. Ты слепая, но столько лет жила, много грешила. **Каждый час** человек идет на грех"»<sup>93</sup>. «Все грех, даже **мысли** – грех. Мы грешны от Адама и Евы, только ребенок **до семи лет** без греха, его грехи мать берет»<sup>94</sup>. Собранные материалы позволяют говорить о том, что в представлениях верующих грехи разделялись на менее и более тяжкие (*ыджыд грех*). Нарушение бытовых и обрядовых запретов, жизнь в миру, мирские помыслы расцениваются как грех. В то же время лишение жизни (самоубийство, аборт, убийство), погребение самоубийц, смерть без покаяния – как тяжкий грех. «Самоубийство очень большой грех (если кровь вышла – это меньший грех, чем повеситься). Нельзя таких поминать, хоронили их церковники, а так хоронить большой грех. Аборт сделать тоже очень большой грех. Убить человека тоже грех, но тот кого убили он без греха. Умирать без прощения тоже большой грех»<sup>95</sup>.

Верующие считали, что все грехи тяжелым грузом ложатся на душу человека, и ему придется расплачиваться за них во время Суда, на который попадет душа после смерти, – о чем говорится в рукописи из с. Керчомья «Сказ как явился Св. Ангел Макарию»: «*Вистав св. Ангел Господьлѣн, кор торьялѣ лов тэлысь, мый сылы ловѣ и мыйла лолѣны панапидаяс кулѣмяслы и шувис сылы св. Ангел "Кывзы батыѣ, кор торьялѣ лов тэлысь, став лов коллодсьѣ св. Ангел Хранительес кѣд нэбэса выло копыртчивны престолводде. Енлы став кевмисьян, а мусянис и небесаѣдзис эм пос, кодѣс адзилѣма Иаков, сийо поскѣдис кузалаас сувтѣдома Дявѣлеслысь полкѣ став лов кодѣс вайены св. Ангеляс, найос водчалѣны бесас и вайны рукопись грэксид, мытчодлоно-*

ны лов вайис св. Ангелясы и шувёны: вот тайо лов сецём-то воё тёлысьё, лунё и часё вёчёма сэцём-то сэцём грэк и лыддэдлёны ставсё по порядку, пэткёдлёны мэстасё и кутиём мукёд йоз дырий или гусьём и мый думайттин сийё каднас дашко радлин грэк вочигас. Кодкёд сьорнитлин, сёвэтуйчилин или цёктилин дзэбны ассёд мыж вёчёмсё, кодёс вёчлин **7 арсянь** и кувтёдз, сэк лолыд съетё отчёт. А сийё-жё өчэрэдьё енлён Ангеляс пэткёдлёны гижёдыс бур дэло кузя, кодёс вочис св Ангел Хранитель <...> и став войтыс имэитё ассёс дон <...> видлавлин исповедь, юктёдин горшкосьмысьёс. Кор и кодлы увертчилын или жё смиритчилын. Бур вочлин кодлыкё, мыйёнкё юксьилян пожэртвуйтылын. Бёряён и сьёкыд препятствеён ловё грэк кага вайём или рушку дойдём көни зэв гэжёд лов вэрмё проидитны сийё мытарьсь. Мэдбёрья и самой страшной ступэнь блуда, коди лёкысь гуляйтё. Сывёлё мэдым мортсё туйсьис ваитчыны сатанайн мёддёсьё самой йон аслас коварствонас лёк луннас, ылёдчёмнас кодыслён эм ыджыд опыт или тёдёмлун» (Перевод О.И. Уляшева: «Скажи, Ангель Господень, когда отделяется душа от тела, что с ней происходит, и почему бывают панихиды по мертвым, и сказал ему святой Ангел: «Слушай отче, когда отделяется душа от тела, все души сопровождаются Ангелами Хранителями на небо преклониться перед престолом. Богу все молятся, а с земли до небес есть лестница, которую видел Иаков, на этой лестнице сплошь расставлены полки дьявола, все души, которых приводят св. Ангелы, их встречают бесы и несут рукопись (список) грехов, показывают приводящим Ангелам Господним, говорят: эта душа в такой-то год, месяц, день и час совершила такой-то грех и пересчитывают все по порядку, показывают место и при каких посторонних людях или тайно, и что думал в это время, может, радовался при совершении греха. С кем говорил, советовался или просил скрыть свои грехи, которые совершал с **семи лет** до смерти, тогда душа дает отчет. А в то же время Ангелы божьи показывают записи добрых дел, которые записывал Ангел Хранитель <...> и каждая капля имеет свою цену <...> принимал исповедь, поил жаждущего. Когда и кем притеснялся и смирялся. Добро делал кому или чем-то делился, жертвовал. Последним и самым трудным препятствием будет греховное рождение ребенка или повреждение чрева, когда очень сложно будет избежать мытарства. Последней и самой страшной ступенью блуда, кто жестоко гуляет. Чтобы человека сбить с пути, сатаной посылаются самые сильные своим коварством, злобой, ложью, у которых есть большой опыт или знание»). Подобные тексты на коми языке представлены в многочисленных рукописных сборниках, широко распространенных на верхней Вычегде, в том числе и в селах, где проживали староверы, и связаны с местным православным течением – *бурсьылысьяс* (пер. – певцы добра)<sup>96</sup>. Специальные тетради, в которые переписывают от руки тексты назидательного характера, канты, переведенные на коми язык, есть во многих домах с. Керчомья, по своим функциям и содержанию они близки удорским рукописным Цветникам. В одном из них из 66 текстов восемь непосредственно касаются исповеди, из них шесть – объединяет сюжет, который можно условно обозначить как

«о жене, потаившей грех» (прелюбодеяние, убийство незаконнорожденных детей). Один (из книги «Зерцало Великое») повествует о том, что женщина исповедовалась монаху, но из-за стыда не рассказала о «великом грехе» (прелюбодеянии со своим родственником). Вскоре она умерла, а монахи, которые молили Бога, чтобы «он известил о ней на третий день» увидели ее верхом «на страшном и лютом змии <...> два ужа звери великия сосут грызут груди ея, Адова рыся сосуще мозги ея, два же нетопыря кусающее очи ея». В одном из поучений смерть, пришедшая за воином, говорит: «Во святом Евангелии глаголет Господь: будьте всегда готовы, не ведаете пока смерть придет, прежде смерти покайтесь <...> в чем тебя застаю, в том и возьму»<sup>97</sup>. Представления о грехе, наказании и посмертном воздаянии занимали центральное место в мотивации покаянного чувства верующих, путь покаяния рассматривался как единственная возможность очищения от греха и примирения с Богом<sup>98</sup>.

В XVIII–XIX вв. государство попыталось взять под контроль практику церковной исповеди: в «Уставе о предупреждении и пресечении преступлений» обозначено требование об обязательных – раз в году (на Великий пост) – исповеди и причащении<sup>99</sup>. Имеющиеся архивные документы позволяют говорить о том, что в районах распространения староверия местное население редко бывало на исповеди в Церкви и еще реже «приобщалось святых тайн». И чиновники, и священники считали, что подобное отношение к этим таинствам обусловлено старообрядческим влиянием, а люди, «не бывавшие на исповеди», либо являются «раскольниками», либо «придерживаются раскола тайно». В большинстве случаев староверы, хотя бы раз исповедовались в официальной церкви, как правило, это происходило перед вступлением в брак. Так, печорский наставник Н. Мартюшев сообщил, что «на исповеди бывал назад тому 40 лет перед женитьбой»<sup>100</sup>. Схожая ситуация была и на Удоре. В селах Керчомья, Воч, Дзель многие крестьяне бывали на исповеди, но не причащались<sup>101</sup>, что было характерно для религиозной практики нетовцев.

Имеющиеся архивные материалы содержат информацию о существовавшем у коми старообрядцев чине исповеди, поскольку он, наряду с крещением и отношением к браку, позволял чиновникам и священникам определить согласие, к которому принадлежали староверы. В XIX – начале XX в. повсеместно исповедь принимал наставник. В ходе следствия, проводившегося в 1860 г. на Удоре, Бозов М.В. заявил: «На исповедь хожу ежегодно к подобным мне раскольникам, приезжающим в первых числах января месяца»<sup>102</sup>. Верхнепечорские староверы исповедовались и местным наставникам, и приезжавшим с нижней Печоры. В 1850-е гг. здесь совершали требы два наставника Н. Мартюшев из дер. Щугорской и Ф. Куньгин, проживавший в дер. Красноборской. По сведениям священников, путешествуя по печорским деревням «под предлогом покупки оленьего мяса и других припасов», они крестят, исповедуют, погребают. Ф. Куньгин (филипповец) совершал обряды в деревнях Красноборской, Конецборской, Аранецкой, Позорихе и др. Н. Мартюшев (даниловец) посещал деревни Щугорского общества – Крас-

ноборскую, Покчинскую и Кожву. На выбор к кому из наставников ходить на исповедь влияла не его принадлежность к конкретному согласию, а личные качества и благочестивое поведение<sup>103</sup>. На исповеди верующие бывали несколько раз в году, особо выделяя время Великого поста.

В изучаемых районах в XIX – начале XX в. практиковались исповедь мирянину и самоисповедь: «Кумушко, если случится нужда тебе крайняя каешься, ты исповедь **сам** прочитай себе и призови старца хоша и неграмотнаго читай ему прощайся, а он пусть говорит Бог простит, а так не живи без того же»<sup>104</sup>. На Удоре в ходе судебного следствия почти все староверы отвечали одинаково: «Исповедь во грехах своих я приношу дома пред иконой Спасителя»<sup>105</sup>. На Печоре, по словам миссионера, исповедовались следующим образом: «Старик кается старику, мужик – мужику, молодой парень – парню, девица – девице рассказывает свои грехи, улучив удобную минуту в доме, когда никого в нем нет»<sup>106</sup>. Керчомцы же «покаяние в своих грехах в Великий и другие посты не приносят настоятелю <...> они каются в своих беззакониях перед иконой, в уединенной молитве. Любимые их слова при этом случае: «В полунощи восстах исповедатися пред судьбами правды Твоя». Перед смертью многие исповедовались священнику, но отказывались от причастия<sup>107</sup>. Таким образом, в местах распространения поморского и филипповского согласий таинство покаяния предполагало исповедь наставнику, в крайнем случае, допускались исповедь мирянину или самоисповедь, тогда как среди верхневыхгодцев последняя была обычной практикой.

В 1960–1970-е гг. различные варианты чина исповеди, практикующиеся коми староверами, зафиксированы Ю.В. Гагариным. Староверы дер. Лемты исповедовались наставнику местной старообрядческой общины три – четыре раза в год, к нему же приезжали единоверцы из дер. Дутово. В то же время часть верующих предпочитали исповедоваться друг другу, после чего они взаимно накладывали епитимьи. В дер. Лемтыбож староверы исповедовались четыре раза в год, причем местная наставница считала, «чтобы грехи взаимно не знать», лучше делать это «по кругу» – трем замужним или трем незамужним, четверем женатым и четверем неженатым, наставник может исповедоваться **сам себе**<sup>108</sup>. Схожий вариант исповеди (исповедь перед шестью верующими) практиковался среди устьцилемов, проживавших на р. Цильма<sup>109</sup>. Т.И. Дронова предполагает, что этот вариант исповеди является «переложением» монастырского покаяния<sup>110</sup>, возможно, он воспроизводит публичную исповедь, существовавшую в раннем христианстве<sup>111</sup>, в XIX в. практиковавшуюся и в официальной церкви в случае особо тяжелых преступлений<sup>112</sup>. Иной вариант исповеди зафиксирован в с. Подчерье: наставница зачитывала перечень грехов по Потребнику, кланялась образам, за ней кланялись и все *верные*, говоря при этом: «Прости меня, Господи». Затем каждый рассказывал о своих грехах одному выбранному из присутствующих, который накладывал епитимью<sup>113</sup>. После исповеди наставник или мирянин, принявший ее, налагал епитимию, заключающуюся в чтении определенного количества молитв по лестовке (до 15 лестовок). В XX в., согласно материа-

лам, собранным А.А. Чувьоровым, в экстренных ситуациях (болезнь, угроза смерти) при отсутствии *верного* верхнепечорцы могли исповедоваться высокой ели и такая исповедь считалась полноценной<sup>114</sup>. Ю.В. Гагарин отметил, что на Удоре *мирской* исповедовался перед переходом в *староверы*, после чего на него накладывалась епитимия, причем за грешника грехи отмолить мог и другой человек<sup>115</sup>.

В ходе экспедиций нами зафиксированы следующие термины, относящиеся к этому таинству: уд. *висьтасем*, *висьтасетчеліны* (от гл. *висьтаваны* – говорить, рассказывать), *процайтчем* (от рус. прощение), печ. *зачин*, *проститчен* (от рус. прощение).

В 1999 – начале 2000-х гг. исповедь у удорских староверов принимали наставницы, в большинстве случаев лишь раз в год, на Великий пост. «На Пасху исповедовались. Теперь говорят, что грехи не надо говорить, просто: «Простите меня». А раньше говорили. Тот, кто исповедуется, стоит»<sup>116</sup>. «*Выим книга <...> выим, покаяйтчам, грек висьталан, мый тия грек карі. Процайтчан. Ёджыд видз нас. А джагалан кага кё сёин, сия обязательно висьтав, ме, бара, сёи кага*» (Есть книга <...> есть, покаемся, грехи свои говоришь, какие ты грехи совершил. Прощаешься. На Великий пост. Если съел дичь удувленную, то обязательно скажи, что съел)<sup>117</sup>. «*Собиритчиласны. Ёті лыдьысьіс книгасэ кён сія мыйкё <...> сылён покаяния и вёдзэ ставэс сія и вляйтэ. Отдельной покаянье мортлы абу. Кучаэн*» (Собираемся. Одна читает книгу, где она <...> ее покаяние и на всех это влияет. Отдельно не каемся. Все вместе)<sup>118</sup>. В деревнях Острово, Вильгорт, с. Пучкома наставницы принимали исповедь согласно чину, изложенному в Потребнике Малом. Общие исповеди проходили до начала 2000-х гг. на Великий пост, последовательность действий такова: пожилые женщины собираются в доме, далее верующие стоя слушают чтение наставницы, которая сидит под образами, по окончании чтения кладут земной поклон. Верующие вспоминают, что раньше практиковалась и индивидуальная исповедь (несколько раз в году), особенно среди *староверов*, что отличало их от *мирских*, необходимо было перечислить все свои грехи, т.е. если прегрешение не указано в перечне, кающийся сам должен сообщить о нем. Из разговоров следовало, что большое значение для них имеет личность наставницы. Например, рассказывая о наставнице, которая принимала исповеди, пожилая женщина указала, что: «*Сія дева вёлі, вероссайё из мунлі, гаж вылё из сетчы*» (Она дева была, замуж не выходила, соблазну (букв. веселью, радости) не поддавалась).

На верхней Вычегде в 1999 г. местные староверы не исповедовались, хотя некоторые сообщали о том, что ранее наставник принимал исповедь. В то же время обрядовая практика нетовцев допускала самоисповедь перед иконами, включавшую чтение скитского покаяния. Среди верующих стремление исповедаться, покаяться в грехах и получить прощение было сильно. В 1999 г. в с. Керчомья нами обнаружены показательные в этом отношении записи в блокноте, оставшиеся после смерти пожилой женщины староверки, вложенные в переплет от Евангелия, сделанные на коми языке. Приводим их

здесь: «Л.А.С., *гиза на память оли ме ена шудтем морт, таво тыри сизимдас кӱкямис арес оли нем эг адчил бур век толька шог и шог и шог ме быд тиси и ставис быри колмись мем терпенья век вися и вися шогисла и вися ой секид оли шудтем мортли прӱцай прӱцайны все сусед и все рӱдни и сыновья. Эней лӱкен казътилей пожалуйста лӱк эг вочлы некод но бур се вӱчны эже верми, семей вӱли уна да омелик вӱли да прӱсьтитей, пӱжалуйста, Став род, бур ѳз дона пиян казътилей, ассинд мам» (пишу на память. Жила я очень несчастным человеком, в этом году исполнилось семьдесят восемь лет. Жила, век не видела хорошего, все только горе, и горе, и горе. Я нянчилась и все кончилось. Понадобилось мне терпение, все болею и болею от горя, и болею. Ой тяжело жить несчастному человеку. Прости прощайте все соседи и вся родня и сыновья. Не поминайте злом, пожалуйста, худого не делала никому, но и добра тоже не смогла: семья была большая, плохая была и простите, пожалуйста. Весь род, добрые люди, драгоценные сыновья, поминайте свою мать)<sup>119</sup>.*

На верхней Печоре представления о необходимости ежегодной исповеди сохраняются в среде староверов-поморцев, бегуны до истинного крещения не исповедуются. В то же время верующие убеждены в необходимости и спасительной силе исповеди: «Бог простит, надо только исповедаться, нет безгрешных людей, каждый день надо прощаться: «Господи, прости». Поговорка такая есть *«Богыс сизим дас сизимысь проститӱ, только колӱ протитчины»* (Бог семьдесят семь раз простит, только надо исповедаться)<sup>120</sup>.

В старообрядческой среде исповедь, помимо канонических функций, играла роль своеобразного регулятора внутриобщинной жизни. Как мы уже отмечали, принадлежность к разным категориям старообрядческой общины не была строго фиксирована, *мирской* мог стать *истым* после покаяния, *истый*, в свою очередь, мог обмирщиться. На Удоре обмирщившиеся староверы исповедовались на Пасху. *«Водзе том ветлісны мирскӱй: мужен оли, верӱссайын, кык челядь вӱлі <...> Гӱдӱвой Пасха корасны, тӱ кӱсьян бӱрӱ старонерӱ пырны. Сэн тія первӱй процайтасны, водзе силан силайтасны. Пасха лӱдзны»* (Молодая была (букв. ходила – В.В.) мирской: была замужем, было двое детей <...> Годовую Пасху встречают, ты хочешь снова старовером стать. Тогда тебя сначала исповедуют, потом песни поют. Пасха пришла)<sup>121</sup>. В с. Подчерье обмирщившемуся во время исповеди на спину клали Псалтырь<sup>122</sup>. На Удоре и Печоре в некоторых селах старообрядческие наставницы отказывались погребать человека, если он не покался (достаточно было фразы: «Простите меня грешника / грешницу»). Печорские староверы считали: *«Сыа кӱ мортыс покаяниӱн кулӱма – сылӱн став грекыс прӱститӱма и бесьяслӱн гижӱдыс нинӱм мортыслы оз мӱрччы»* (Если человек умрет покавшись – все грехи ему простятся и бесовские писания не будут иметь власти над человеком)<sup>123</sup>.

В настоящее время, как и в советский период, покаянная практика проявляется и вне таинства – в обыденной жизни верующих<sup>124</sup>. Среди староверов она была основана на главной черте христианского аскетизма – покор-

ности воле Божьей и смирении. Верхнепечорские наставницы указывали на необходимость жить с «сердцем смиренным», путь к спасению видели в посте, молитвах и соблюдении обрядово-бытовых норм<sup>125</sup>. Значительное место в повседневной жизни занимает ежедневная молитва, чтение духовной литературы и ритуальные «прошения». Повседневная моленная практика включает молитвы в полночь («полуночица»), утреннюю, дневную и вечернюю, счет велся по лестовке, обязательно было чтение от двух до пяти лестовок<sup>126</sup>.

В с. Покча в 2007 г. зафиксирован вариант необходимых ежедневных и еженедельных молитв: «Молитвы надо каждый день читать. В понедельник, вторник: Слава тэбэ Боже наш, слава тэбэ (столько, сколько можешь). Среда: Слава Господи Кресту Твоему Честному. Четверг: Святые Апостолы моли Бога о нас и святитель Христов Николае; Пресвятая. Пятница: Слава Господи; Пресвятая Богородица. Суббота: Святей всем (один раз обязательно, а потом сколько сможешь). Если брал *милостину*, то читаешь Упокой Господи души усопших раб твоих. Надо три поклона положить. Воскресенье: Слава Господи Воскресению Твоему – два раза. Слава Господи Кресту Твоему и воскресению. Иисову молитву и Пресвятая надо читать каждый день. Счет молитвам ведется по лестовке»<sup>127</sup>. Несколько иной перечень молитв мы видели в дер. Вильгорт (Вашка), он был записан в специальную тетрадь – «Молитвы: приходное начало, утрення молитва, вечерняя молитва, молитвы при принятии пищи, канон за единоумершего, канон за умерших» (здесь были и рукописные записи и печатные тексты, привезенные хозяйке из Москвы): «Понедельник: Святый Архангел и Ангел моли Бога о нас, вторник: Святый великий Иоанне претече Господне моли Бога о нас; среда и пятница: Слава Господи Кресту Твоему честному; четверг: Святый Апостолы моли Бога о нас, Святителю Христово Николае моли Бога о нас; суббота: Всякие си моли Бога о нас, Присятая Госпожае Богородица спаси нас, Ангеле Христов Хранитель мой спаси мя грешную рабы твоею». Повсеместно существуют определенные этикетные правила, которые самими жителями расцениваются как вариант покаяния. «В день надо хотя бы троим сказать: «Господи, прости меня грешницу». Может тогда Бог простит <...> Ваня сейчас мучается, мучаться и надо, а то кого-то ударит, да умрет, даже проститься не может. Без прощения, ничего хорошего нет»<sup>128</sup>. Все пожилые женщины, с которыми беседовала автор в ходе экспедиций, указывали, что перед сном необходимо прочесть молитвы и проститься («Господи, прости меня грешную»). На Удоре, прощаясь, женщины часто произносят: «*Прѣститѣ менѣ, грешничаѣс*» (Прости меня, грешницу). После чего следует ответит: «*Аминь Бог прѣститас. Тэ менэ прѣстит*» (Аминь. Бог простит. Ты меня прости). В том случае, если человек находится при смерти, односельчане приходят с ним «прощаться», причем данные действия расцениваются верующими как «прощение грехов». «Перед смертью приходят прощаться. Вот, например, поругались, а другой умирает, ты пришел проститься: «прости меня», а он говорит: «нет, не прощу», он грешит, если отказывает. Надо говорить «Бог простит»<sup>129</sup>.

А.А. Чувьуров описал покаянные молитвы окружающей природе, бытующие на верхней Печоре (с. Соколово, дер. Кожва). Эти молитвы читаются утром, по пробуждении, и вечером перед сном. Обращаясь к Печорематушке, солнцу, луне, молящийся просит: «*Прѹститѹй менѹ грѣшникѹс и благѹсловитѹй менѹ – асывнас сувта, а гашкѹ, нин, рытсѹ ог аддзы*» (Простите меня грешника и благословите меня – утром пробудился, а вечера, может, и не увижу)<sup>130</sup>. Обязательным для всех молитв является формульное словосочетание «*проститѹй и помилуйтѹй*». А.А. Чувьуров считает, что распространение подобных форм исповеди (земле, воде) может рассматриваться как эволюция церковного института исповеди без духовника. Схожие явления: исповедь лесу, земле, бытовавшие среди устьицелемов, описаны Т.И. Дроновой<sup>131</sup>.

Как отмечает Т.А. Бернштам, православные русские крестьяне отдавали первенство таким таинствам, как крещение, венчание, и тремам погребально-поминального цикла, «включив их в общий переходный комплекс главных вех жизненного пути, куда исповедь и причастие «как бы и не относились»<sup>132</sup>. В старообрядческой среде отношение к этому таинству было иным. Сформировавшиеся под влиянием книжной традиции представления о греховности человека, необходимости быть готовым предстать перед Господом в любой момент лежали в основе норм религиозного поведения коми староверов, в том числе и покаянной практики. Кроме того, у староверов исповедь исполняла и несвойственные ей функции: позволяла человеку обмирщившемуся восстановить свой социальный статус. Отметим, что в изучаемых районах присутствовали все варианты исповеди, принятые у староверов: коллективная и индивидуальная, самоисповедь. Кроме того, существовали и местные варианты: исповедь представителю своей социо- и половозрастной категории: старик – старику, замужние – замужним и т.п. На верхней Печоре бытовали покаянные молитвы окружающей природе.

#### *Литература и источники*

- <sup>1</sup> Православные таинства // Православная энциклопедия. – М., 1998. – Т. II. – С. 145.
- <sup>2</sup> Белоусов А.Ф. Из заметок о старообрядческой культуре ... – С. 70.
- <sup>3</sup> Шеффел Д. Старая вера и русский церковный обряд // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 26.
- <sup>4</sup> Носова Г.А. Традиционные обряды русских (крестины, похороны, поминки). – М., 1999. – С. 41.
- <sup>5</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – С. 191.
- <sup>6</sup> Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. – С. 100.
- <sup>7</sup> Там же. – С. 113.
- <sup>8</sup> Листова Т.А. Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в

- странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 207-213; Фишман О.М. Жизнь по вере ... С. 214-223; Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы... С. 82-93; Чувьуров А.А. Таинство крещения коми старообрядцев-беспоповцев // Старообрядчество: история, культура, современность, 2002. – Вып. 9. – С. 30-37; Власова В.В. Современный обряд крещения у верхневьегодских и удорских коми староверов // Этнокультурная история Урала XVI –XX вв.: Материалы Международной научной конференции. – Екатеринбург, 1999. – С. 117-119.
- <sup>9</sup> Потребник Малый. – Вильнюс, 1988. – С. 1-26.
- <sup>10</sup> Настольная книга священноцерковнослужителей. Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства / Сост. С.В. Булгаков. – М., 1913. (Репринт. – М., 1995). – С. 894.
- <sup>11</sup> ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 2497. Л. 12-13.
- <sup>12</sup> Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1903 г. // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 7-8. – С. 40.
- <sup>13</sup> Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Керчомье – С. 531.
- <sup>14</sup> Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1903 г. // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 7-8. – С. 17.
- <sup>15</sup> Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Печорском крае. – С. 365.
- <sup>16</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15806. Л. 7.
- <sup>17</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 26, 34, 41 -42.
- <sup>18</sup> Коровина А.А., 1915 г.р., с. Чупрово, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Власова В. В., Шлопова Л.Н.
- <sup>19</sup> Калинина Р.А., 1918 г.р., с. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Власова В. В., Шлопова Л.Н.
- <sup>20</sup> Громова К.И., 1916 г.р., с. Керчомья, Усть-Куломский р-н. Зап. 1999 г. Власова В. В.
- <sup>21</sup> Кочанова М.Е., 1924 г.р., с. Н. Воч, Усть-Куломский р-н. Зап. 1999 г. Власова В. В.
- <sup>22</sup> Шарапов В.Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. – Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 1996. – С. 310-311.
- <sup>23</sup> Бернштам Т. А. Указ.соч. – С. 199.
- <sup>24</sup> Чувьуров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности ... – С. 25.
- <sup>25</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 12, 20.
- <sup>26</sup> Настольная книга для священноцерковнослужителей. Ч. 9 / Сост. С.В. Булгаков. Препринт 1913. – М., 1993. – С. 906.
- <sup>27</sup> Конаков Н.Д. Вежай-вежань // Мифология коми. Энциклопедия уральских мифологий. – М.; Сыктывкар: ДиК, 1999. – Т. I – С. 105-106.
- <sup>28</sup> Налимов В.П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. – Сыктывкар, 1991. – С. 5-23. (Труды Ин-та языка, литературы и истории; Вып. 49).
- <sup>29</sup> Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1968.
- <sup>30</sup> Конаков Н.Д. Вежай-вежань. – С. 105.
- <sup>31</sup> Чувьуров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности ... – С. 22-44.
- <sup>32</sup> Шарапов В.Э. Таинство крещения в традиции коми христиан // Историко-культурный атлас Республики Коми. – М.: ДиК, 2001. – С. 204-205.
- <sup>33</sup> Плесовский Ф.В. Указ. соч. – С. 14.
- <sup>34</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 9.
- <sup>35</sup> Бернштам Т. А. Указ.соч. – С. 120.

- <sup>36</sup>Шлопова Л.Н. 1976 г.р., с. Чупрово, Удорский р-н. Зап. 2001 г. Власова В.В.
- <sup>37</sup>Плесовский Ф.В. Указ. соч. – С. 14.
- <sup>38</sup>Кормина Ж.В. Институт крестных родителей в традиционной культуре // Проблемы социального и гуманитарного знания. – СПб., 1999. – Вып. 1. – С. 226.
- <sup>39</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 14.
- <sup>40</sup>Там же. Л. 10.
- <sup>41</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 3.
- <sup>42</sup>Чувьуров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности ... С. 26-27.
- <sup>43</sup>Шарапов В.Э. Богородичные праздники у современных коми. – Сыктывкар, 1995. – С. 13 (Научные доклады / Коми НЦ УрО РАН; Вып. 359).
- <sup>44</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 31.
- <sup>45</sup>Чувьуров А. А. Таинство крещения коми старообрядцев-беспоповцев. – С. 32.
- <sup>46</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 572. Л. 3-4.
- <sup>47</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 28.
- <sup>48</sup>Там же. Л. 42.
- <sup>49</sup>Там же. Л. 26.
- <sup>50</sup>Стоглав: Собор бывший в Москве при великом государе царе и великом князе Иване Васильевиче (в лето 7059). – СПб.: Воскресение, 1997. – С. 63.
- <sup>51</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 28.
- <sup>52</sup>Там же. Л. 6.
- <sup>53</sup>Там же. Л. 27.
- <sup>54</sup>Там же. Л. 23-24.
- <sup>55</sup>Чувьуров А. А. Таинство крещения коми старообрядцев-беспоповцев. – С. 31-32.
- <sup>56</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 3.
- <sup>57</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 3.
- <sup>58</sup>Там же. Л. 6.
- <sup>59</sup>Шлопова Л.Н., 1976 г.р., с. Чупрово, Удорский р-н. Зап. 2002 г. Власова В.В.
- <sup>60</sup>Плесовский Ф. В. Указ соч. – С. 14.
- <sup>61</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 9-10.
- <sup>62</sup>Там же. Л. 19.
- <sup>63</sup>Ильина И.В. Кага вузалом // Мифология коми. Энциклопедия уральских мифологий. – М.; Сыктывкар: ДиК, 1999. – Т. I. – С. 178.
- <sup>64</sup>Байбурин А.К. Окно в звуковом пространстве // Евразийское пространство: звук и слово. Тезисы и материалы. – М., 2000. – С. 76.
- <sup>65</sup>Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. – М.: «Ладомир», 2001. – С. 663.
- <sup>66</sup>Чувьуров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности... – С. 26-32; Шарапов В.Э. Таинство крещения в традиции коми христиан. – С. 204-205.
- <sup>67</sup>Калинина Р. А., 1918 г.р., с. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Власова В. В., Шлопова Л. Н.
- <sup>68</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 26.
- <sup>69</sup>НАРК. Ф. 99. Оп. 1. Д. 731. Л. 9.
- <sup>70</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 17.
- <sup>71</sup>Гагарин Ю.В. Преследование старообрядчества в коми крае православной церковью и самодержавным государством // Вопросы истории коми в XVII – начале XX вв. – Сыктывкар, 1975. – С. 120. (Труды Ин-та языка, литературы и истории; Вып. 16).
- <sup>72</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1068. Л. 4-12, 184-197.
- <sup>73</sup>Таинственный мир // ПЕВ. Отдел неофициальный, 1897. – № 17. – С. 265.

- <sup>74</sup>Судя по описаниям, «глухая нетовщина» и «поющая нетовщина» – самоназвания (у П.С. Смирнова «согласие названо, стала называться» и т.д.). «Поющие» переводятся как *сьлысь*, можно предположить, что этимология названия религиозного движения *бурсьлысьяс* связана с местным названием старообрядческого согласия.
- <sup>75</sup>«Скитское покаяние» – это покаянная молитва к Богу, предназначенная для келейного употребления и, соответственно, использовалась она монахами, главным образом, отшельниками. У беспоповцев его применяли в качестве устава самоисповеди, т.е., казалось бы, в древнейшем значении этой молитвы. Но если в древности покаяние использовалось только монахами-отшельниками, то у старообрядцев оно стало общеупотребительным. Петрова А.Е. «Скитское покаяние» в русской духовной традиции // Богословский сборник. Изд. ПСТБИ, 1997. – № 1. – С. 179-192.
- <sup>76</sup>Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. – С. 120-124.
- <sup>77</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 11, 18.
- <sup>78</sup>Письма удорских старообрядцев // Старообрядческий центр на Вашке. – С. 208-209.
- <sup>79</sup>Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1899–1900 гг. // ВЕВ, 1900. – № 17. – С. 11.
- <sup>80</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 230. Оп. 1. Д. 195. Л. 12.
- <sup>81</sup>Кормина Ж.В. Институт крестных родителей ... – С. 223.
- <sup>82</sup>Булышева Е.А., 1914 г.р., с. Н. Воч, Усть-Куломский р-н. Зап. 1999 г. Власова В. В.
- <sup>83</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 572. Л. 4.
- <sup>84</sup>Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 18.
- <sup>85</sup>Алмазов А. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Опыт внешней истории. – Одесса, 1894. – Т. I-III.
- <sup>86</sup>Левина Е. Секс и общество в мире православных славян 900–1700 гг. (Перев. с англ. В.В. Львов) // «А се грехи злые, смертные ...». Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X – первая половина XIX вв.) / Отв. ред. Н.Л. Пущкарева. – М.: «Ладомир», 1999. – С. 239-491.
- <sup>87</sup>Громько М.М. Покаяние в народной жизни. Понятие греха и кары Божией // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М.: Наука, 2001. – С. 202-229.
- <sup>88</sup>Алексеева Н.В. Покаяние в православной традиции русских крестьян XVIII–XIX вв. (по материалам Европейского Севера России): Автореф. дис... канд. ист. наук. – Вологда, 1998. – 18 с.
- <sup>89</sup>Дронова Т.И. Таинство исповеди в обрядовой практике нижнепечорских староверов // Старообрядчество. – М., 2002. – Вып. 9. – С. 38-45.
- <sup>90</sup>Цыбульский Л.С. Концепт греха в древнерусской культуре: проблемы реконструкции // Источниковедческая компаративистика и историческое построение: Тез. докл. и сообщений XV науч. конф. – М., 2003. – С. 371.
- <sup>91</sup>Прокуратова Е.В. Общая характеристика // Старообрядческий центр на Вашке. – С. 15.
- <sup>92</sup>Из Цветника О. Коровиной, принадлежащего П.Ф. Лимерову.
- <sup>93</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 572. Л. 6.
- <sup>94</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 26.
- <sup>95</sup>Там же. Л. 24.
- <sup>96</sup>Чувьюров А.А. Материалы фольклорно-этнографических и археографических исследований коми (тексты и комментарии) // Материалы по этнографии: народы Прибалтики, Северо-Запада, Среднего Поволжья и Приуралья. – СПб.: Изд. «Деловая полиграфия», 2004. – С. 179, 261, 262.

- <sup>97</sup>Из Цветника О. Коровиной, принадлежащего П.Ф. Лимерову.
- <sup>98</sup>Алексеева Н.В. Указ. соч. – С. 13.
- <sup>99</sup>Громько М.М. Указ. соч. – С. 207; Алексеева А. В. Указ. соч. – С. 14.
- <sup>100</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 731. Л. 33.
- <sup>101</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 640. Л. 18-28.
- <sup>102</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1068. Л. 6.
- <sup>103</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 911. Л. 31, 123, 128об.
- <sup>104</sup>Там же. Л. 24 об.
- <sup>105</sup>НАРК. Хр. 1. Ф. 100. Оп. 1. Д. 1068. Л. 5.
- <sup>106</sup>Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Печорском крае. – С. 365.
- <sup>107</sup>Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Керчомье. – С. 531.
- <sup>108</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 13. Д. 167. Л. 42, 48.
- <sup>109</sup>Дронова Т.И. Тайнство исповеди ... – С. 42.
- <sup>110</sup>Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы ... – С. 100.
- <sup>111</sup>Алмазов А. Указ. соч. – Т. I. – С. 38-78.
- <sup>112</sup>Алексеева Н.В. Указ. соч. – С. 14.
- <sup>113</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 13. Д. 167. Л. 56-57.
- <sup>114</sup>Чувьуров А.А. «Печора-матушка, прости, помилуй меня, грешного ...» // Арт (Лад), 2000. – № 4. – С. 131.
- <sup>115</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 70. Л. 5.
- <sup>116</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 27.
- <sup>117</sup>Созонова Ф.М., 1917 г.р., дер. Острово, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В.В.
- <sup>118</sup>Калинина Р.А., 1918 г.р., с. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В.В.
- <sup>119</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 5.
- <sup>120</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 16.
- <sup>121</sup>Дорофеева А.И., 1936 г.р., дер. Острово, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В.В.
- <sup>122</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 13. Д. 167. Л. 56-57.
- <sup>123</sup>Чувьуров А.А. Материалы фольклорно-этнографических и археографических исследований ... С. 191.
- <sup>124</sup>Алексеева Н.В. Указ. соч. – С. 15-16.
- <sup>125</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 167. Л. 49.
- <sup>126</sup>Там же. Л. 41.
- <sup>127</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 18.
- <sup>128</sup>Коровина А.А., 1915 г.р., с. Чупрово, Удорский р-н. Зап. 2000 г. Власова В. В.
- <sup>129</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 16.
- <sup>130</sup>Чувьуров А.А. «Печора-матушка, прости, помилуй меня, грешного ...». – С. 134-135.
- <sup>131</sup>Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы ... – С. 101-102.
- <sup>132</sup>Бернштам Т.А. Указ. соч. – С. 86.

## Глава 4. Поддержание групповых границ: эсхатология и система запретов

### 4.1. Эсхатологические представления

Определяя роль эсхатологии в формировании идеологии старообрядцев А.Ф. Белоусов писал: «... староверы беспоповцы с самого начала существуют накануне светопреставления – в безотрадной атмосфере «антихристового царства», наступившего с утверждением еретических «новшеств» в русской церкви»<sup>1</sup>. Ученые рассматривают воздействие эсхатологии на процессы повседневной коммуникации, ее роль в выделении беспоповских согласий<sup>2</sup>, влиянии на отношение староверов к государству<sup>3</sup> и системы старообрядческого предпринимательства<sup>4</sup>. Особое внимание уделяется народной эсхатологии<sup>5</sup> – эсхатологическим представлениям, бытующим в конкретных старообрядческих группах<sup>6</sup>.

В 1885 г., обосновывая свое желание обустроить собственную моленную, удорские староверы писали: «Св. Пророки и Апостолы Христовы писали и древнии толковники разъясняли, предсказывали и научали род человеческий как <...> прочитав в 24 и 25 гл. или зачин Евангелия от Матфея о признаках кончины мира между прочим, что все будут ненавидимы ради Имени Христова, а ныне во всем <...> ненавидимые тем, которые в совершенном смирении исполняют богослужение по древним правилам и Уставам Св. Отец и вселенских учителей, а им то и нет позволения иметь богоугодные храмы напротив в этом отношении свободно пользуются произвольным правом не только разные не принадлежащая к Велико-русской церкви исповедания, но и язычники, не исповедующие имя Христа и Спасителя. 13 и 20 гл. Апокалипсиса, Св. Даниил Пророк, Ипполит Папа Римский, Иоанн Златоустый, Апостол Павел и др. Ефрем Сирий и многие др. книги Иоанна Златоустого, о вере Кирилла Иерусалимского <...> свидетельствуют о скором конце мира, появлении ложных учителей Еретиков, пастырей Волков, о разрешении Сатаны и о царствии Антихристове, порабощении заблудившагося и верующего ему рода человеческого, печать его, и затем о славном втором пришествии Христа Спасителя. Все это убеждает нас искать душевного спасения в смирении и скромном произношении Господу Богу молитвы, а для этого необходима свобода в исполнении преемственных от предков и родителей наших обрядов»<sup>7</sup>. Прошение составлено местными наставниками,<sup>8</sup> оно давало представление о профессиональном толковании текстов Писания, со ссылками на произведения, популярные и широко известные в старообрядческой среде<sup>9</sup>. Они указывают на многочисленные приметы «конца света», которые, по их мнению, уже можно наблюдать в обществе и Церкви, а спасение можно найти лишь в общине единоверцев. Эти воззрения оказывали значительное влияние на повседневную жизнь и поведение<sup>10</sup>, в основе которого лежало

стремление максимально оградить себя от общения с «миром антихриста». В определенные моменты (значимые даты, социально-экономические изменения) эсхатологические ожидания приобретали особую остроту, как это случилось в 1912 г. Среди удорских и верхнепечорских староверов распространились слухи о грядущем конце света, поскольку Благовещение совпало с Пасхой. Местные священники писали: «...многие удалились в Великую субботу в леса, одели все чистое белое»<sup>11</sup>. «Около Великого поста три дня продолжалась очень бурная погода. Многие собирались в одно место, чтобы если умереть, то всем вместе»<sup>12</sup>. Т. Чисталева пишет: «1912 год. Мой отец (ему тогда было 19 лет) находился в Лешукони, шил в Олеме (Архангельской губернии). Дедушка прислал ему письмо: "Дорогой сын, приезжай скорее домой. Сей год пасха и благовещенье будут в один день. Это не к добру. Ожидается второе пришествие. Люди шьют уже саваны"»<sup>13</sup>. Воспоминания о том, что многие шили саваны и готовили гробы, живы в памяти местного населения и по сей день и воспринимаются как забавный эпизод.

Новый виток напряженности связан с послереволюционным периодом. Эсхатологические ожидания, существовавшие среди удорских и верхнепечорских староверов, недовольство новой политикой способствовали распространению в этих районах учения истинно православных христиан (странствующих). Агитация бегунов, как и в дореволюционный период, базировалась на положении о «воцарении антихриста» и оценке официальной власти как «антихристовой». Верующие и местные жители связывали наступление «последних времен» с действиями советской власти (раскулачивание, организация колхозов, атеистическая пропаганда). На Удоре верующие, примкнувшие к бегунам, отказывались вступать в колхозы, некоторые бросали свои хозяйства и уходили в леса<sup>14</sup>. На верхней Печоре в 1930-е гг. в лесах скрывалось более 500 чел. В середине 1930-х гг. часть верующих арестовали, часть – водворили на прежнее место жительства, однако были и те, кто не желал подчиниться. В 1939 г. после того как власти обнаружили на р. Унья двух скрытниц, они, «не желая выходить в мир», бросились в воду и утопились<sup>15</sup>.

Полевые записи середины 1960–1990-х гг. могут дать представление о народной эсхатологии. Характерной чертой рассказов о последних временах является указание информантов на соответствие своих слов Писанию, при этом речь идет не о конкретном произведении, а некоем обобщенном образе священной книги. Все чаще ссылаются даже не на Писание, а на авторитет наставников, знающих людей, которые «читали, знали», что характерно для современной православной традиции в целом<sup>16</sup>.

Рассказы о «последних временах» – *последней олѣм* (последняя жизнь), *пом олѣм* (конечная жизнь), *бѣрѣя кад* (последнее время) – записаны в большинстве своем от представителей старшего поколения. Последние времена – это период, предшествующий светопреставлению, переходный этап в жизни всего человечества. О текущих временах как о «последних» говорят, основываясь на ряде примет, набор которых довольно устойчив на протяжении XX в.

Согласно классификации, предложенной А.Ф. Белоусовым<sup>17</sup>, нами выделяются приметы разного происхождения. Это пищевые, технические и социальные **новшества**. В XIX–XX вв. епархиальные миссионеры в своих отчетах сообщали, что староверы все новое называют «антихристовой прелестью»: самовар («антихристово животное»), картофель, керосин, пороховые свечки, «подозревая в их быстром зажигании что-то неестественное, антихристово»<sup>18</sup>. Первые пароходы, появившиеся на Печоре во второй половине XIX в., произвели сильное впечатление на местных жителей, вызвав волну слухов о близком конце света<sup>19</sup>.

В XX в. ряд этих новшеств пополнился самолетом, железной дорогой, радио, телевизором: «В последние времена будут птицы с железными клювами летать. Так и есть – вон, самолеты летают. В последние времена земля будет охвачена железными поясами. Уже сейчас провода везде»<sup>20</sup>; «Перед концом света люди будут летать (а сколько уже самолеты летают), будет железный конь, один хлеб из одной печи (все же сейчас в магазине покупают)»<sup>21</sup>. «*Му вылас öти сер оз ло. Кört вöв пондас гөрны ас <...> Тайö тöдöмайсь нин пöрысь людис. Трактор гөрö – кört вöв. Серйöс öти эз лоны, ставыс общöй му лоö. Ставыс эжмис. Немтор оз ло*» (На земле ни одной межи не останется. Железный конь будет пахать <...> Это старые люди знали. Трактор пашет – железный конь. Межи нет ни одной, все общая земля. Все поросло травой. Ничего не будет)<sup>22</sup>. Появление этих текстов связано с тем, что изъятие и обобществление земли рассматривалось местными крестьянами как нарушение установленного испокон веков порядка.

Информанты не только перечисляют «приметы – образы», свидетельствующие о скором наступлении конца света, но и сами поясняют, интерпретируют текст. Присутствующие в рассказах образы железных птиц и коней, представления об общем или едином хлебе, отсутствии межи встречаются у русских староверов<sup>23</sup>. Исследователи отмечают, что со временем некоторые образы утрачивают свой первоначальный смысл, что приводит к их произвольному истолкованию. Например, образ «антихристовой сети», первоначально понимавшийся как окончательная победа зла, дьявольские козни, постепенно утрачивает свой метафорический смысл, используется его прямое значение (провода)<sup>24</sup>.

Приметами грядущих последних времен являются социальные и природные **изменения**: «Перед концом света <...> все перемешается (бабы ходят как мужики), никто отца и мать уважать не будет»<sup>25</sup>; «не будет различий между мужчиной и женщиной, все будут носить брюки и шапки, перемешаются национальности, исчезнут звери и птицы»<sup>26</sup>. «Кто в Господа верит, кто не верит. Мне бабушка говорила, что раньше таких баб не было. Лицо красят, волосы отрезают, штаны носят, каблуки большие оденут не знаешь мужчина или женщина. Иногда стоит, не знаешь, баба или мужик. Это всегда она (*бабушка – В.В.*) мне говорила. *Кулöм лун* (день гибели) приближается. Теперь и мужчины и женщины курят, пьют»<sup>27</sup>. «Теперь, наверно, и есть: люди умирают плохой смертью (самоубийства, болезни), самолеты падают – вот

последние времена и есть»<sup>28</sup>. Информанты подчеркивают, что общество в последние времена противоположно «нормальному». Повсеместно указывают на то, что стирается разница между внешним обликом и поведением мужчин и женщин, нарушаются традиционные социальные связи (родители / дети), люди не верят в Бога. Наступившее время как последнее характеризует, по мнению верующих, и искусственное изменение природных условий. Например, в XIX в. П.В. Засодимский писал о верхневыхгодцах: «У зырян существует поверье, что в то время, когда на канаве\* в третий раз построят город, тогда наступит светопреставление и придет миру конец»<sup>29</sup>. На верхней Печоре эти изменения связывают с хозяйственным освоением территорий: «Конец света наступит когда вырубят все леса, а сейчас сколько леспромхозы вырубают»<sup>30</sup>.

О наступлении последних времен свидетельствует и **разрушение** установленных социальных **границ** добра и зла: люди становятся как бы «автономным источником зла»<sup>31</sup>. Для староверов это вторжение мира в их общину, бывшую некогда безопасным пространством, противостоящим «миру антихриста». Посетив во второй половине XIX в. с. Керчомья, П.В. Засодимский писал о местных старообрядцах: «Для них весь мир заключается в Керчомье. А все, что находится за межей их владений, рисуется им в неясных, расплывчатых очертаниях. Там, за этою чертой, живет всякая нечисть, живет грех, царство антихристово стоит»<sup>32</sup>. Важнейшим нарушением установленного издавна порядка считается отход от религии: «Темными люди стали, потому что плохо живут. Раньше говорили: «В старину сатана много по-всякому कुдесничал – пугал, и являлись эти безобразные». А сейчас, в последние времена, он ничего такого не будет делать, не будет показываться, потому что и без него люди сами так живут – пьют, ругаются, а Бога забыли и не веруют»<sup>33</sup>.

Образ антихриста, по-прежнему, является неотъемлемой частью представлений о «последних временах». Во второй половине XX в. распространено мнение о воцарении на земле **духовного** антихриста. Печорский наставник П.И. Мезенцев объяснял: «Антихриста как такового нет, любой человек, не верящий в Бога, – это часть антихриста, даже если истинно-православный христианин изменит хоть одному правилу, то и он становится тоже частью антихриста»<sup>34</sup>. Историко-архивные документы (записи священнослужителей о беседах с наставниками) свидетельствуют, что коми староверы в большинстве своем были сторонниками теории «духовного антихриста»<sup>35</sup>. В 1911 г. священник Подчерской церкви записал, что у него состоялась беседа с Е. Чупровым, «который говорил, что в православной церкви сидит антихрист, приводя свидетельства из Книги о вере и толкования Св. Иоанна Златоуста на 14 послание Апостола Павла», далее он пишет, что «со стороны священника было доказано, что антихрист еще не явился, а явится в чувственном

\* Речь идет о Северо-Екатерининском канале, который должен был соединить Южную и Северную Кельтму. Строительство началось в 1775 г., завершилось в 1822 г. По сообщению П.В. Засодимского, местное население считало, что уже дважды там пытались построить город.

виде и сядет в церкви жидовской, а не христианской (кириллова книга 50)»<sup>36</sup>. Можно предположить, что в районах проживания староверов, где часто проходили «беседы» миссионеров / священников с наставниками и верующими, население было знакомо с разными вариантами учения об антихристе.

В советский период приход антихриста повсеместно связывали с господствовавшей атеистической идеологией: «Антихрист был изгнан на землю тысячу лет назад, находился в закованном состоянии, потом освободился и стал руководить миром. Он действовал и до революции, но после революции активизировался – это безбожная власть и неверие»<sup>37</sup>. Подобные суждения достаточно долго существовали среди староверов верхней Печоры. Все они принадлежали к беспоповским толкам, учение которых основывалось на постулате о воцарении со времен патриарха Никона духовного антихриста (=ереси), наиболее полно сохранившееся среди истинно православных христиан. Представления о «печати антихристовой» фиксируются на верхней Печоре на протяжении XX в., **можно выделить две разновидности ее толкования**, связанные с пониманием природы антихриста (духовной или физической). В первом случае это, скорее, метафора. Например, паспорт, подпись при получении пенсии или в выборных листах также воспринимались как «запись у антихриста»<sup>38</sup>. В настоящее время скрытники, уходя из мира, по-прежнему отказываются от паспорта и пенсии. Во втором, речь идет об определенных знаках на теле людей.

На верхней Вычегде и верхней Печоре существуют представления об антихристе как о **конкретном** человеке. «*Бөрья кадас сэтйом морт локтас – антихрист. Ставыс сылы поклонитчасны. Ачыс морткодъ, а сылөн бõж, хвост эм, кыдзи беслõн. Вот сыа антихрист сыõн и кузь пальто кышалас, мед бõжыс оз тыдо. Сыõн пõ на и кузь пальтотõ грек новлыны. Вот сыа мортыс, антихрист, пондас руководитны последней времяас. Сыа царь лõб, ставсõ кутас ылõдлыны. Печать лõб – веськыд ки вылад да плешад числõ кутасны пуктыны – числõ 666. Код печатьсõ примитас, висьталасны, кутам пõ бесплатнõ вердны*» (В последнее время придет такой человек – антихрист. Все ему поклонятся. Сам как человек, но у него хвост, хвост есть, как у бесов. Вот этот антихрист поэтому и длинное пальто наденет, чтобы хвоста не было видно. Поэтому и грех длинное пальто носить. Вот этот человек, антихрист, будет руководить в последние времена. Он станет царем, всех начнет прельщать. Печать будет: на правой руке и голове будут ставить число 666. Будут говорить, что кто печать примет, того будут бесплатно кормить)<sup>39</sup>. «Мачеха из Дзёли была, много знала, из староверского рода, говорила: «Придет плохой человек, не сможете оградиться. Когда будет у вас поп Алексей, настанут плохие времена», а сейчас попа Алексеем зовут»<sup>40</sup>. В ряде случаев антихриста отождествляют с нечистой силой. «Антихрист – плохой человек. Бес он. Антихрист хорошего не делает, плохое делает. Может что угодно сделать, и болезнь, и боль, что хочешь. Те, кто повесился – это антихрист заставил. Дьявол и антихрист одно и то же»<sup>41</sup>. Таким образом, антихрист – это и *плохой человек*, и *бес*, дьявол, появление которого связано со скорым на-

ступлением конца света. Он олицетворяет и «нечистую силу», даже внешне отличается от людей (имеет хвост). В 1999 г. в с. Керчомъя ходили слухи о появлении в одном конце села *беса / дьявола* с красными глазами и звериной мордой, причем пожилые люди сообщали об этом, как об одной из примет приближающегося конца света, тогда как подростки воспринимали рассказ как страшную историю.

Завершение последних времен – «конец света и Страшный Суд» – *му вежõм* (земли изменение), *му сотчõм* (земли сожжение), *страинõй вежõм* (страшное изменение). Точное **время** его неизвестно, о нем можно лишь предполагать: «Дату конца света Господь сказал Иоанну Богослову, тот хотел поведать об этом народу, но сразу застыл с открытым ртом»<sup>42</sup>. Называют «круглые даты»: 7500, 8000 год от сотворения мира<sup>43</sup>, 2000<sup>44</sup>. На Удоре считают, что конец света случится в праздник Пасхи (без указания года), и потому, возвращаясь с пасхальных ночных служб, верующие благодарят Бога, за то, что этого не произошло. «*Високоснõй во 2000. Важ Писанье гижема ... Ыджыд лун воэ пом олõм. Молитчам вой быд да гашкõ бара оз ло. Мольба помогитас*» (2000 високосный год. В старом Писании написано ... на Пасху придет последний день. Будем молиться всю ночь, может снова не будет. Молитва помогает)<sup>45</sup>. «*А Ыджыд луннад коркõ аб югдэма, да кõнкõ чистõ пасьтасема, еджыд платтьоõн, Кирикõн õ Дõын. Сие водзе бытьтõ пом олом лозма, оз югды. Четыре часа югдыны понде. Водзе саванасяс. Вотьти ваан бытьтõ карзлема, кõвчеген, да этэн спаситчема, о õни, может, биэн карас, да ставыс сотчас*» (А на Пасху как-то не просветлело, так где-то в Кирикее или Острове все одели белую одежду. Будто конец света настанет, если не посветлеет. В четыре часа стало светать. Саваны одели. Раньше, когда был потоп сделали ковчег и спаслись, а если огонь будет, так все сожжет)<sup>46</sup>. Схожие тексты зафиксированы и на Печоре: «*Писаниеас гижõма, мый 2000 воыс оз тыр, – кончина муыслы локтас, Страинõй суд лоас. Муыс нелямын сажень вылõ кутас сотчыны. Онõ ставыс матькõны, ставыс куритõны, ставыс бес кодьõсь нин лõбмась*» (В Писании написано, что 2000 год не наступит, придет миру конец, будет Страшный суд. Земля будет гореть на 40 сажений вниз. Теперь все матерятся, все курят, все как бесы стали)<sup>47</sup>. Когда в 1956 г. на Вуктыле загорелся газ, вырвавшийся из скважины, жители дер. Возино, увидевшие его, стали утверждать, что наступил конец света. Этот казус связан с распространенным среди печорских старообрядцев представлением о том, что «Бог придет с востока, окруженный огнем, будет судить», «с востока пойдут два огненных столпа»<sup>48</sup>. Можно предположить, что представления о «великом пожаре» сформировались под влиянием старообрядческих Цветников: «Тогда по Господнему повелению река огненная изыдет от востока зело люта <...> начнет жещи землю <...> небеса погибнут»<sup>49</sup>.

По мнению верующих, наступление конца света произойдет, когда будут **заполнены** ад и рай. «Страшный Суд будет, когда ад грешниками заполнится, а в раю все венцы будут израсходованы на невинных. А теперь с абортами, сколько венцов на невинных младенцев уходит»; «Земля не может

быть без крови, молодежь пьет, ругается, грех впитывается в землю. Поэтому нужна кровь, чтобы смыть его, когда будет столько грехов, что крови не хватит, даже если война страшная пойдет, наступит судный день»<sup>50</sup>. Эти рассказы демонстрируют представления о тесной связи между миром людей и *иным миром*. Как отмечал А.Ф. Белоусов, мир людей может существовать лишь за счет имеющейся в *ином* пустоты<sup>51</sup>. На верхней Печоре верующие считали, что Страшному Суду будет предшествовать война, после которой останется людей «столько, сколько на одном бревне поместится»<sup>52</sup>. «Где-то же была книга, она мне говорила, придем да: «Верук, давай, книгу расскажу». Мы смотрели. Там было написано «Страшной книге». В больнице я с женщиной лежала, она русская, говорила мне: «Вера, не будут тут люди жить, скоро будет конец земли». Старик Василий тоже говорил»<sup>53</sup>.

Окончательное решение человеческих судеб – Страшный Суд состоится на земле. Рассказы о нем примерно одинаковы: «Страшный Суд придет с востока, Христос спустится с небес с крестом в руках. Во время Страшного Суда все восстанут из гроба, с неба будет падать каменный дождь, от которого никуда не спрятаться. На Печоре будет три костра, вокруг которых, в зависимости от греха, соберут людей. Самых достойных выведут из леса, а остальные будут сожжены»<sup>54</sup>. «Когда наступит Страшный Суд, все люди пробудятся. Вновь примут свой облик <...> Книги откроются, в них вся жизнь человеческая расписана <...> все грехи человека. Если покается человек, то бесовские писания не будут иметь силу»<sup>55</sup>. «*Ставсё Мелань висьталас. Коді кулёма, кытчё кулёма, вёрё кулёма, кытчё кулёма. Богыс лэччас кык андел костын, гижёма сэччё. Андельяс костын лэччё. Отчыд гымыштас не гыма-лэма. Отчыд чардыштас тятей каас возья и Христосыс лэччас улё, пондас судитны йёз. Коді кулёма. Вёрё кё вошёма, вёрысь локтас, ваё кё вёйёма, ваысь локтас. Ставсё гижалис. Аборт вёчысьяссё змей нёньяссё нёньялёны. Да. Пёрьясьясес, коді пёрьясьё куйёд кышедёма*» (Мелань все рассказывала. Кто умер, где умер, в лесу умер, где умер. Бог спустится между двумя ангелами, написано там. Загремит не гроза. Засверкает, младенцы поднимутся на небо, и Христос спустится вниз, будет судить людей. Кто умер. Кто в лесу потерялся из лесу выйдет, кто утонул – из воды. Все написано. У тех, кто аборт делал, змеи грудь сосут. Да. Обманщики, которые врут, навозом покроются)<sup>56</sup>. Именно в этот момент решится судьба всех людей и умерших, и живущих. Для большинства информантов (пожилых женщин и мужчин) Страшный Суд связан с окончательным определением места пребывания души.

Мир в «последние времена» представляется не только как противоположный существующему, но и как время, приближающее момент воздаяния, слияния жизни земной и неземной. В старообрядческой среде, где «большая» и «малая» эсхатологии неразрывно связаны, на первый план выходит проблема спасения. Представления об окружающем мире как «мире антихриста» сформировали в рамках старообрядческой культуры определенный тип поведения, особенностью которого было сочетание эсхатологического ожидания с активным поиском возможности спасения, проявившимся в эскапизме<sup>57</sup>.

## 4.2. Система запретов и конфессиональные символы

В тех случаях, когда социум оказывается в положении изгоя, бытовое поведение наделяется особым смыслом и дополнительными функциями, а обыденное обретает знаковый статус<sup>58</sup>. Сложившаяся в старообрядчестве система запретов и предписаний регулировала поведение группы и отдельных ее представителей (внутри и за ее пределами), позволяя идентифицировать членов коллектива по принципу «свой» / «чужой»<sup>59</sup>. Собранные нами сведения о запретах систематизированы в соответствии с теми сферами, к которым они относятся. Кроме того, их можно подразделить на безусловные, т.е. действующие во всех ситуациях, и условные – такие ограничения, наказание за нарушение которых зависит от ситуации<sup>60</sup>.

Во всех районах существует довольно устойчивый набор бытовых признаков, которые рассматриваются как атрибуты староверия и нестарообрядческим населением, и верующими. Начнем с пищевых запретов, сохранявшихся во всех группах в течение XIX–XX вв.

В начале XX в. миссионеры отмечали: «В 1903 г. раскольники печорские изменили свой взгляд на создание Божие – картофель. Есть картофель прежде здесь считалось величайшим грехом и употребление его православными ставилось в вину церкви»<sup>61</sup>. В 1910-е гг. была записана верхневьчегодская легенда (дер. Прупт) о происхождении табака и картофеля: «Дочь царя согрешила с кобелем, их убили, останки закопали. Через некоторое время на месте их захоронения выросло красивое растение, которое люди стали выращивать, высушивать и нюхать. Это был табак. Через некоторое время мужик решил посмотреть, откуда растут эти травы, выкопав яму, он обнаружил, что табак растет из зада дочери царя, а картофель из кобелиной мошонки»<sup>62</sup>. Этот текст имеет аналогии с рукописью, известной с середины XIX в. среди русских староверов<sup>63</sup>. Вероятно, эта легенда о происхождении картофеля нашла отражение и в его локальных названиях: *вижля мѡшня* (кобелиная мошонка) вв., *пон кольк* (собачьи яйца) вп. «Картошка слишком многоплодная, это «блудное» растение». «Местное название картошки – *вижля мѡшня* (кобелиная мошонка). Назвали так, потому что быстро родится – 3 месяца и готово»<sup>64</sup>. На верхней Вычегде информанты отмечали, что местные жители картофель не ели довольно долго, хотя и выращивали на продажу<sup>65</sup>. Негативное отношение к картофелю в конце XIX в. существовало не везде. Так, А. Сивкова пишет, что Иван Малахеевич Матов, происходивший из известного на Удоре староверческого рода Рахмановых, был здесь первым картофелеводом<sup>66</sup>. Достаточно долго во всех регионах существовал запрет на чай, кофе, сахар. Можно заметить, что представления о нечистоте относились к «новым», неизвестным растениям и продуктам. На верхней Печоре до середины XX в. бытовали рассказы о том, что при производстве сахара используют человеческие кости<sup>67</sup>. Чай заменяли традиционные напитки – квас, заварки зверобоя, шалфея, чашелистиков морошки, черемухи<sup>68</sup>.

Долгое время сохранялись запреты на мясо некоторых животных (кони-на, зайчатина, медвежатина) либо мясо, заготовленное без соблюдения определенных правил. «Зайчатину грех есть – у зайца на лапах когти как у собаки, да и не жвачное он животное» (вп.)<sup>69</sup>. «Зайцев ели, медвежатину не ели, птицу, которая в силки попадала не ели (*джагадчем / лэчка кага*), я и сейчас не ем. Почему мясо медведя не ели, не знаю. Катя баб шуку не ела» (уд.)<sup>70</sup>. Прямого запрета на мясо убитой дичи нет, но в Библии присутствует фраза, что «если кто <...> поймает зверя или птицу, которую можно есть, то он должен дать вытечь крови ее и покрыть землю» (Лев 17:13), можно провести параллель и с библейской фразой «душа тела в крови» (Лев 17:11). На верхней Вычегде, наряду с представлениями о зайчатине как нечистом мясе, существовало и другое. «Зайчатину вообще не ели, потому что заяц, как собака, ступает», «Заячье мясо не ели (*неж* – нечистое), грех его мясо есть: у него уши черные». «Зайчатину есть можно, у него черные отметины»<sup>71</sup>. В Библии заяц отнесен к числу нечистых животных (Лев 11:6; Втор 14:7). Согласно коми мифологическим текстам, зайцы сотворены и Омӧлем (темный demiург, после христианизации отождествляется с дьяволом), и Еном (Бог). После долгих споров они пришли к компромиссу, и зайцы были признаны общей собственностью<sup>72</sup>. Отсюда, вероятно, и двойственное отношение верхневыхгодцев к зайцам.

Легенды о проклятии и благословении домашних животных записаны автором в 1999/2000 гг. Согласно им, мясо лошади – проклято, тогда как мясо коровы (уд.), свиньи (вв.) – благословлено. «*Вӧв яй беслэн. Ся нилэдэ, кыскасе, шатласе. Богородица из лэдз некытче вайны, первой вӧвлэ пырас, вӧв яслиӧ кӧсьес. «Мед же ме тан, вӧв яслиӧ вая, шоныд, туруна». И вӧв яслиӧ пырас пытшикас. «Тані, – шуас, – ме ог вермы рӧдитны. Ме мӧлита, мед тэ сэтшиӧм немтӧ груз кыскавны и немтӧ кокни тор». Водзе ся пырас мӧс яслиӧ. Мӧс яслиӧ пырас, мӧс нюлас ся, нюлас <...> ся любитас, сэтче ся и вае. Сэтшиӧм мӧс бур карема. «Но, – шуас, – матенка, ме молита, мед тэ нем йӧл да яй сӧйны. Вердасны став свет йӧлӧн да яйӧн»* (Мясо лошади бесово. Она потеет, таскается, шатается. Богородицу никуда не пускали рожать. Она пришла к лошади, хотела в лошадиных яслях родить. «Пусть я здесь рожу, тепло, травы много». Зашла в лошадиные ясли. «Не могу, – говорит, – я здесь родить. Я буду молиться, чтобы тебе всю жизнь груз таскать, груз и тяжести». Потом Она зашла в ясли к корове, корова облизала Ее <...> она там и родила. Вот так корова хорошо сделала. «Но, – говорит, – матенка, я вымолю, чтобы ты молоко да мясо давала. Весь свет кормила молоком и мясом»<sup>73</sup>. Схожая легенда о проклятии лошади и благословении свиньи (Христос сумел убежать и пытался спрятаться в яслях, лошадь копытами разворошила сено, а свинья пыталась Его укрыть) была записана в с. Н. Воч<sup>74</sup>. Легенды о проклятии лошади и благословении коровы / свиньи записаны на верхней Печоре<sup>75</sup>.

Перечень продуктов, запрещенных к употреблению, практически идентичен таковому в русских старообрядческих группах (устыцилемы, старооб-

рядцы Южного Урала, Верхокамья)<sup>76</sup>. В число «запрещенных продуктов» до начала XX в. (а в некоторых семьях до середины XX в.) входили: картофель, чай, некоторые сорта рыб и мясо, добытое или приготовленное без соблюдения определенных правил.

Со временем почти все запреты стали «условными» или исчезли вовсе, уже с начала XX в. староверы всех групп ввели в свой рацион картофель и чай, а епархиальные миссионеры отмечали, что в старообрядческие села постепенно проникают пагубные привычки – курение, пьянство. К.Ф. Жаков, посетивший в начале XX в. с. Керчомья, записал объяснение старообрядческого наставника, что «водку употреблять нельзя, потому что первым вином делом был Кузь-бѣжа (антихрист)»<sup>77</sup>. Длительное время сохранялись ограничения на употребление спиртного, в первую очередь, в обрядовых трапезах. «Вина много пить нельзя. Сразу после погребения едят на кладбище, молятся, всех приглашают, всем подносят, никого не обходят. Мужики пьют, женщины нет», «Раньше на *карезьях* (*поминках* – В.В.) не пили, такого чуда не было»<sup>78</sup>. В настоящее время вино (водка) являются неперменным атрибутом поминальной трапезы на верхней Вычегде и Вашке, но информанты отмечают, что подобной практики раньше не было. Одна из наставниц на вопрос о допустимости употребления спиртного зачитала отрывок из Устава Соловецкого, который, по ее мнению, свидетельствует о том, что в небольших количествах пить вино допустимо<sup>79</sup>.

Дольше остальных в старообрядческой среде держался запрет на употребление **табака**. В начале XX в. удорский наставник М.В. Бозов писал: «До этого табака не было, этот же благочестивый государь (М. Ф. Романов – В.В.) принимал все меры, чтобы табак не был принят к употреблению, и особенно духовным лицам совсем воспрещено употреблять, таковое вредное влияние на отогнание Св. Духа»<sup>80</sup>. «Курить табаку нельзя, потому что его цветы не увяли в день Распятия Христа»<sup>81</sup>. «Табак не курили, не нюхали. Почему, не хочу говорить. Умерла одна женщина, голую ее похоронили, из лобка вырос табак»<sup>82</sup>. Мотив о произрастании табака из праха грешного человека в разных вариантах существует и у русских, и у других европейских народов<sup>83</sup>. Т.Ф. Волкова отмечает, что в старообрядческой среде получили широкое распространение и письменное закрепление обличительные легендарные сюжеты, отличающиеся резкой негативной оценкой пристрастия к табаку<sup>84</sup>. В настоящее время курение является распространенным явлением среди мужчин, курение женщин по-прежнему оценивается крайне отрицательно.

Запреты, связанные с **одеждой**, касались ее отдельных элементов, относились как к повседневной, так и обрядовой. Так, на Удоре отмечали, что одежда *староверов* и *мирских* отличалась не сильно. На верхней Печоре существовало мнение, что староверки носили сарафаны «простые, узкие», тогда как «никониане» – со сборками<sup>85</sup>. Женщины предпочитали длинные сарафаны темных тонов, темные платки, рубашки с высоким воротом и длинными рукавами, полностью закрывавшие руки и шею. Практически все информанты указывают, что к середине XX в. сарафаны уже не носили. На смену



Староверки, дер. Верхозерье 1960–1970 гг. Из библиотеки дер. Муфтыга, Удорский р-н.

сарафанному комплексу пришли покупные вещи: юбки, платья, рубашки, блузки, хотя среди верхнепечорских староверов и в середине XX в. считалось большим грехом носить юбку в складку, так как «ее носит сатана»<sup>86</sup>. Ранее все замужние женщины носили платки, сейчас их носят лишь пожилые.

По-прежнему сохраняется ряд требований к моленной одежде, главными критериями которой являются длина, темный цвет, наличие пояса и платка. «Мама всегда длинные сарафаны и рубашки носила, с длинными рукавами, короткие недопустимы, нельзя с короткими рукавами молиться. Закон такой, без пояса нельзя молиться, фартук иногда одевают, мама без фартука молилась. Шея закрыта. Темный платок»<sup>87</sup>. «На карезни ходим в черном, рукава длинные. Нельзя ходить с открытыми руками и ногами, нельзя, чтобы тело было видно»<sup>88</sup>. Наличие платка у женщины обязательно на общественных и домашних мо-

литвах. Поскольку в настоящее время на общественные моления ходят, как правило, только женщины, то выяснить, как должен быть одет мужчина, довольно сложно. На Удоре в ходе бесед пожилые женщины говорили, что мужчины молитвы не творят, но сердцем верят. На верхней Печоре мужчины в пожилом возрасте (после 60 лет) бросают курить, не бреют бороду, начинают посещать службы.

В комплекс **бытовых** запретов входили и поведенческие правила, регулировавшие повседневное общение староверов и не староверов, обращение с посудой и др. Запреты на контакты с мирскими и необходимость последующего очищения обуславливались представлениями старообрядцев об окружающем мире как «мире антихриста». Ранее (см. главу 2) мы описывали ситуацию с обмирщением члена общины и действия, которые необходимо предпринять, чтобы восстановить прежний статус. Отступление от установленных норм – тесное общение с иноверцами – обуславливалось хозяйственной необходимостью и допускалось во многих старообрядческих общинах<sup>89</sup>.

Существование отдельной посуды является, пожалуй, наиболее ярким атрибутом, характеризующим, по мнению обывателей, старообрядческий быт: «Староверы считают грехом общаться с *мирскими*, пользоваться общей с ними посудой»<sup>90</sup>. «Сунис мед тѡдам, если староверский гѡсть воис, да мед тѡдам, что тая ложка староверскѡй, сэтче сунис дѡмав, ог и пугайтэ

*мирскöйес. Сунис съод, ложка еджыд. Кодкö кö босьтас – мирщитчас, бокынджык и вида. Ложка пуысь. Обычно сия пуысь карасны»* (Нитку повязывали, чтобы знать, если пришел в гости старовер, то это староверская ложка, нитку навязи и не спутаешь с мирской. Нитка черная, ложка белая. Если кто-то возьмет – обмирщится, в стороне и держим. Ложка деревянная, обычно они деревянные делали)<sup>91</sup>. Информанты отмечают, что староверы готовили еду отдельно, ходили со своей посудой в гости, вытирались особым полотенцем. Существовали правила, позволявшие очистить «замирщившуюся» посуду или освятить купленную. «Когда на сенокос ходили, дети пили из ее (*матери – В.В.*) кружки, просто, чтобы побаловаться. Она ругалась, говорила: «Опять мою кружку мирщили». Бросала с молитвой в огонь, если дома, то в печку»<sup>92</sup>. «*Мирскöй кö босьтас – нинöм оз ло, мирскöй лоас. Магазинысь кö ньöби, мыськи и должен кадитны <...> кутишöм вера миян – разнöй посудайсь сёй, веруйтö кö*» (Если мирской возьмет – ничего не случится, мирской (*посуда – В. В.*) станет. Если в магазине купил, надо вымыть и покадить <...> какая вера у нас – ешь из отдельной посуды, если веруешь)<sup>93</sup>. «У меня брат женился на важгортской, так там у каждого своя чашка, ложка, если тронешь, то могут и проклясть»<sup>94</sup>. Таким образом, «чашничество» у коми, как и у русских, являлось одним из наиболее устойчивых признаков старообрядчества, расценивалось как конфессиональный маркер и староверами, и их соседями.

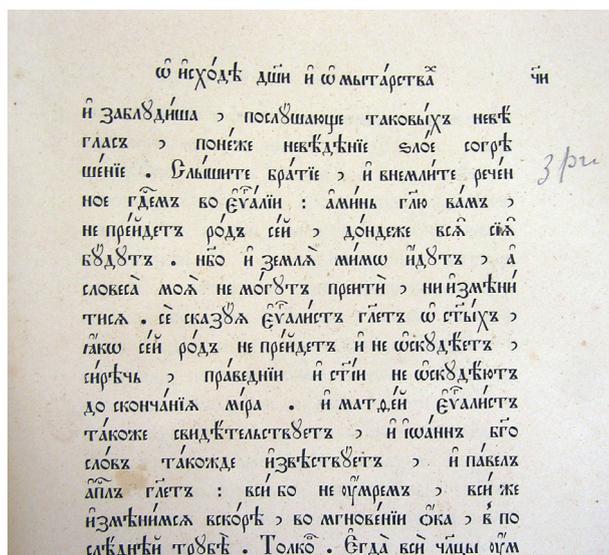
В начале XX в. миссионеры отмечали, что печорские староверы «не любят вещей, где имеется проба, так что зазарают носящих серебряные кресты, где пробита проба. Не прививают оспу, даже хвалятся, выздоровев от болезни, своим изрытым оспой лицом, так как между ними распространено мнение, что по смерти в могиле все ямочки, образовавшиеся от оспы на лице, покроются золотом»<sup>95</sup>. Материалы Ю. В. Гагарина<sup>96</sup> и собственные наблюдения автора свидетельствуют, что на протяжении XX в. в страннической среде на верхней Печоре существовало негативное отношение к документам, которые связывали человека с «миром антихриста», поэтому «ушедшие из мира» отказывались от паспорта, пенсии, медицинского обслуживания. В 1970-е гг. от пенсий отказывались и староверы: «Пенсию получать грех, надо своим трудом жить. Если искалечен на войне или всю жизнь трудился, то можно, а для нас, которые в своем хозяйстве живут, она даровая»<sup>97</sup>. Однако мотивация этих поступков была иная, чем у бегунов: восприятие этих денег как «незаслуженных».

Бытовали и другие правила «запретного» характера. На верхней Печоре перед умыванием перекрещивали воду, вытирались осторожно, чтобы не стряхнуть ее с рук, «иначе не успеешь обтереться, как на пальцы бесы насыдут». Поверх открытого сосуда с водой кладут палку – *вуджёр*, объясняя это тем, что в противном случае ее осквернят бесы. Следует отметить, что подобный обычай существует и в районах с нестарообрядческим населением. В одном из Цветников (с. Чупрово) приведен рассказ о встрече старца и беса, который «осквернился от блудных жен» и говорит старцу, что Бог «по-

велевает ангелу водному отгонять нас оружием огненным» от источников и рек, умывается же бес «в домах христиан», где найдет незакрытые сосуды. Верхнепечорские староверы считали, что вилок пользоваться нельзя: на том свете за это тебя черти будут тыкать вилами в бок<sup>98</sup>. В настоящее время во многих семьях предпочитают есть ложками, хотя прямого запрета нет, практически везде запрет на использование вилок распространяется на обрядовые трапезы.

Долгое время строго регламентировалось поведение за столом, хотя сейчас эти традиции соблюдаются не везде. Пожилые женщины читают молитву до и после еды, на совместных трапезах молитвы читают все присутствующие. Одной из черт, характеризующих староверов и их образ жизни, являлось строгое соблюдение поста. В старообрядческой среде до настоящего времени говорят о необходимости соблюдать как многодневные посты (Великий, Петров, Успенский, Рождественский), так и однодневные – в среду и пятницу, редко – в понедельник (Удора). «Прежде, чем сесть за стол, обязательно молились. Первым садился отец, потом братья по старшинству. Кто где сидит – там и сиди. Вилки раньше не было, рыбу и мясо ели – *мачкали, мачитны (брали пищу, при помощи кусочка хлеба и пальцев – В.В.)*. Прежде чем взять какой-то кусок, присмотришься, потом уже и бери, а не выбирай. Суп ели из одной тарелки <...> За столом нельзя громко говорить – грех. Раньше соблюдали все посты, в основном мама, детям не давала молочного. В пост (*кос лун*) ели рыбу, капусту, свеклу, редьку. В обычные дни (*уль лун*) мясо, молоко, масло. Хлебный квас всегда на посту был, в туесе хранили. Когда хлеб ешь, то нельзя отщипывать, надо ломать, говорили хлеб *ен дар божий*»<sup>99</sup>. «Староверы много молятся, бога знают, молитв много читают. Соблюдали все посты. Едят, перекрестятся, до еды перекрестятся», «Перед едой обязательно молились: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас. Мама стоит у печи, подает на стол. Ели все вместе из одной большой тарелки. Постовать начинали с 2 – 3 лет, как говорить научатся, так сразу, с этого же времени молились, ничего без молитвы не делали»<sup>100</sup>.

По мнению О.М. Фишман, обособленность старообрядческих общин закреплялась в числе прочего и «системой материализованных этноконфессиональных символов»: лестовки, подручники, одежда, иконы, книги, которые являлись неотъемлемой частью повседневной жизни. Сопровождая человека в течение всего жизненного пути, они способствовали культурной консолидации группы<sup>101</sup>. Государство и официальная церковь вели активную «противораскольническую» деятельность, частью которой являлось изъятие богослужебных книг, а также предметов, свидетельствовавших об «уклонении в раскол». В 1872 г. у важгортских крестьян Бозовых «изъяты 8 книг, 7 холщевых подколеников, кожаные порванные четки, медные отливные иконы и кресты – 18 штук»<sup>102</sup>. В 1851 г. в с. Керчомья у крестьян старообрядцев «отобраны иконы, книги и другие вещи до богослужения относящиеся, отосланы в Духовную консисторию на распоряжение с тем, чтобы если



Пометки на полях «завещанной» книги, с. Пучкома, Удорский р-н, 2006 г. Фото В.В. Власовой.

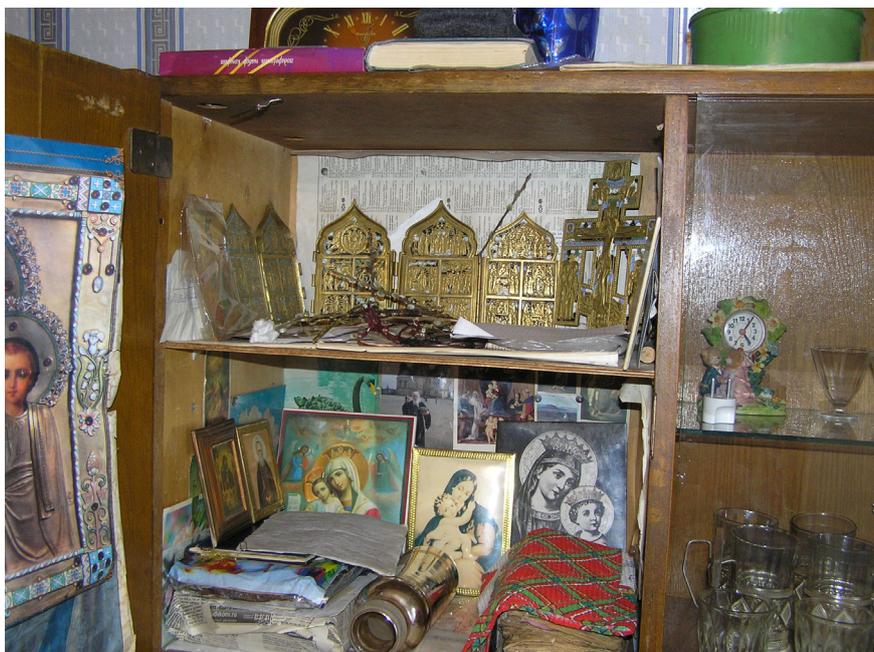
те книги окажутся противными православию и единоверию, доставить их в Министерство внутренних дел»<sup>103</sup>.

Книга являлась непреложной основой всего комплекса религиозных и социально-культурных явлений в системе христианской культуры, старообрядчество сохранило древнюю «дониконовскую» книгу – основу своей веры и культуры<sup>104</sup>. Предыдущие главы демонстрируют, насколько важна книга в жизни коми староверов: на книжном знании и умении толковать Писание основывался авторитет наставников, базировалась обрядовая и повседневная жизнь верующих. В конце XIX – начале XX в. на Удоре и верхней Печоре была налажена переписка книг. Исследователи отмечают, что большое количество рукописных сборников, распространенных среди удорских староверов, созданы людьми, отличавшимися большой начитанностью в области духовной литературы. Среди представителей известных старообрядческих династий Удоры навыки составления и переписки книг передавались по наследству (например, род Рахмановых – Матевых – Палевых)<sup>105</sup>. В конце XIX в. книгописание появляется в селах на Печоре: Медвежском, Аранце, Щугоре и Подчерье<sup>106</sup>. В это время, по информации Ю.В. Гагарина, в пустыни на р. Илыч переписывали книги братья Бажуковы (умерли до 1910 г.), которые специально ездили в Москву, где покупали книги для переписки. Книги писали тетеревиным пером, а чернила изготовляли из ягод и смолы<sup>107</sup>. В 1920-е гг. книги переписывали в деревнях по рекам Щугор (Климады, Большой и Малый Поток, Горд-ю, Сед-ю, Кедровый) и Подчерем (Емель-Устье)<sup>108</sup>. Меньше всего информации сохранилось о рукописной традиции

верхней Вычегды, в 1976 г. Л.С. Грибова в с. Керчомья видела несколько рукописных книг. Их владельцы сообщили, что рукописные книги «делал» Дзоя Иван (Иван Иванович Катаев), рукописную Псалтырь, хранившуюся у пожилой женщины, переписывал «некто Егор из Катыдпома», причем он же делал и оклад<sup>109</sup>. Появление в конце XIX – начале XX в. местной рукописной традиции свидетельствовало, по мнению А. Н. Власова, о «расцвете» старообрядческой культуры у коми<sup>110</sup>. Верующие трепетно относились к своим святыням: в случае опасности книги перевозили, прятали. В 1860 г. Федор Куньгин перед тем как скрыться от местных властей спрятал в лесу мешки книг. Его односельчанин П.А. Мезенцев (РПЦ) нашел один из тайников (ящик с восьмью книгами), но местные жители не позволили ему отдать их священнику<sup>111</sup>. В 1960–1970 гг. ходили рассказы о книгах, спрятанных в лесу. Так, по рассказам жителей, в 1930–1940-е гг. И.И. Шахтаров вывез из с. Щугор четверо полных саней книг<sup>112</sup>.

В настоящее время навыком чтения на церковнославянском владеют единицы. Это одно из основных требований, предъявляемых к кандидату на должность наставника. На Удоре наставница, подготавливая себе преемницу, обучает ее читать и разбирать тексты, а также «гласу» (пению молитвословий на службах); на верхней Печоре обучение грамоте происходило в скрытнических кельях, практически везде есть люди, которые осваивали старославянскую грамоту самостоятельно. Нельзя не отметить тот факт, что сейчас при проведении обрядов все чаще зачитывают выписки из соответствующих богослужебных книг. Повсеместно было принято «завещать» книги и иконы родственникам или односельчанам. Иногда они содержат пометки, оставленные предыдущим владельцем, указывая на какие именно фрагменты читающий должен обратить свое внимание.

Не менее значимый символ – иконы. Печорский наставник Николай Мартюшев в ходе следствия сообщил, что «иконам мы, если не в церкви и сами по себе поклоняемся, в особенности предпочитаем медные иконы, также и деревянные, с изображением на них двуперсто-сложенного креста»<sup>113</sup>. В настоящее время верующие также подтверждают правильность собственных позиций, ссылаясь на авторитет наставниц, родителей и святых, изображенных на иконах. «Креститься надо двумя перстами, как на образах – это крест, а тремя пальцами – это *щепель*»<sup>114</sup>. Наблюдатели XIX в. отмечали, что в своем доме староверы имели и чествовали свои особенные иконы, ставили их в разные углы и завешивали платом, чтобы они не осквернились от созерцания их другими. Иконам в переднем углу члены семьи не поклонялись, так как они предназначались для приходящих (являлись «нечистыми»), даже если они были древнего письма<sup>115</sup>. В настоящее время данная аргументация не утратила свою актуальность лишь на Печоре, где сохраняется деление на староверов, официально православных и скрытников. В других районах иконы хранят в укромном месте в силу традиции или из-за боязни кражи. Интерес, который проявляют к ним не только исследователи, музейные работники, но и собиратели антиквариата, способствует формированию отно-



Иконы в шкафу, с. Покча, Троицко-Печорский р-н, 2007 г. Фото В.В. Власовой.

шения к иконам не только как к святыням и семейным реликвиям, но и как к вещам, представляющим значительную материальную ценность.

Как правило, владельцы икон знают, какой именно святой или сюжет изображен (это касается изображений Богородицы, Св. Николая, Христа, Распятия), хотя какие-то сюжеты верующим незнакомы. Пожилая женщина, показывая икону «Спас Благое молчание», утверждала, что это изображение Богородицы. Гораздо лучше знают иконографию местные наставницы и молящиеся: демонстрируя автору литые иконы, одна из наставниц не только называла изображение, но и рассказывала, в каких случаях надо обращаться к тем или иным святым. Например, образу «Преподобного Нифонта – прогонителя бесов» надо молиться об избавлении супруга от пьянства, Богородице – о семейном благополучии и женском здоровье<sup>116</sup>. Вероятно, именно таким образом происходила передача знаний от наставника рядовым членам общины.

В повседневной жизни обращение с иконами в значительной степени ритуализировано. Практически повсеместно существует убеждение, что их необходимо доставать из божницы только правой рукой, так как левая – «нечистая». Ни в коем случае нельзя класть икону изображением вниз, данное правило распространяется и на литые, и на писаные образа. Среди староверов Вашки существует обычай класть литой крест – Распятие в колыбель младенцу вместе с хлебом и солью, чтобы уберечь его от сглаза и болезни. Литые образа являются атрибутами ритуалов, маркирующих конфессиональную принадлежность – крещения (см.



Божница, с. Керчомья, Усть-Куломский р-н,  
1999 г. Фото В.В. Власовой.

главу 3), погребально-поминальной (см. главу 5) и праздничной обрядности. Повсеместно на Пасху образа чистят, используя при этом известь, брусничную воду (*лувья ва*), простоквашу (*шома йӧв*). Воду, которой мыли образа, выливают либо на улицу со стороны красного угла (так же поступают с водой, оставшейся после крещения младенца), в такое место, где никто не ходит, либо поят ею скот. На Удоре и верхней Печоре считают, что литой образок должен быть в лесной избушке, где, как и в доме, обустроено специальное место для икон. В настоящее время охотничьи домики (*вӧр керка*) посещают не только охотники из числа местного населения, но и приезжие, не знающие и не соблюдающие многих обычаев. В этой связи иконы в избушках не оставляют (так как бывали случаи воровства), охотник носит небольшой образок с собой<sup>117</sup>. Образки или небольшие складни ставят с внутренней стороны над дверями

амбаров и хлевов. Следует отметить, что зачастую они имеют дефекты: изображения затерты (не видны лики). Как и раньше, литые иконы принято давать в приданое.

Непременный атрибут верующего – нательный крест – *перна*. Несмотря на то, что все чаще можно видеть кресты разных форм и размеров, в старообрядческой среде сохраняется память об их «правильной» форме и разделении на женские и мужские. Некоторые информанты указывают, что в отличие от «никонианских» на старообрядческих отсутствует изображение Христа. «Обычнӧй крестас Крестос тай рисуйтэма, распятъе, а староверскӧй абу. Сэн голый. Куш крест. Потому что любӧй морт вермас Крестоснас пӧртчины. Да, сӧяс староверэ и отделитчӧс. Никонианскӧй вераыс сӧе и лои» (На обычных крестах есть изображение Распятия, а на старообрядческих нет. Чистый крест. Только крест. Потому что любой человек может стать Христом. Да, такие и отделились в староверы. Поэтому и образовалась никонианская вера)<sup>118</sup>. На верхней Печоре современные нательные кресты называют *гут кок* (досл. нога мухи), поскольку они меньше старообрядческих. Объясняют это тем, что, согласно преданию, когда Хри-

ста распинали, стали вбивать железные гвозди, в это время на грудь Ему села муха, приняв муху за шляпку гвоздя, стражники не вбили гвоздь в сердце<sup>119</sup>. Вероятно, этот термин появился в советский период, когда любой (даже «никонианин»), носящий крест, имел надежду на спасение – в отличие от «безбожников» – атеистов. В советское время нательные кресты, столь необходимые для верующих, на Печору и Удору привозили наставники из Москвы. На Удоре местные мастерицы сами отливали крестики, иногда их делали из металлических пуговиц (*пугвич*), которые срезали со старых сарафанов. На верхней Печоре нами зафиксирован термин *мир перна*: «*Мир перна*, у меня свой крест нательный, в котором ходишь, в том и можно похоронить»<sup>120</sup>. Вероятно, он связан с крещением пожилых людей, которые должны были заменить нательный крест, когда принимали «истинное крещение»: «У нас только стариков крестят. У детей, даже некрещеных, крест нательный есть, после крещения новый крест одевают. Вот, кто поповской веры, у них крест другой. У нас крест различается мужской, меньше размером, и женский крест – больше, чем мужской»<sup>121</sup>. Нательный крест, как и двуперстие, долгое время был знаком принадлежности к группе: «*Неправильно креститасны, сця мыжжасны, проверитасны. Ми мунам коркё рёдня, староверскёй бабье динё, прёверитасны кудз тэ молитчан. Кудз чуньтё пуктан. Этая крестъяс весь колё йёрлыны, да весь кадитасны*» (Если неправильно крестишься, они разделяют, проверяют. Мы как-то поедем к родне, к бабушке староверке, проверят как молишься. Как пальцы складываешь. Надо полностью крест выгащить, да все покадят)<sup>122</sup>.

Еще один обязательный атрибут – лестовка – традиционный для всех старообрядцев тип четок (*лестовка, листовка*). Она представляет собой ленту, на которой имеются ступени, называемые бобочками. В месте соединения концов ленты пришиваются лапостки, между ними семь передвижек, все детали лестовки имели символическое значение<sup>123</sup>. У коми они различались по материалу: сшитые из ткани (лента из ткани, сложенная в несколько слоев, *ступени-бобочки* образуются за счет сборки ткани, каждая ступень прошивается отдельно), тканевая со ступенями из бисера, кожаные (встречаются редко, поскольку их уже не изготавливают). Технология изготовления лестовки, существующая в с. Пучкома, была описана в одном из выпусков христианской газеты «Вера (Эскём)». Сначала плетется нитяная основа с бисерными *бобочками*, после чего пришиваются матерчатые лапостки<sup>124</sup>. В с. Покча и дер. Скаляп бисер нашивается на матерчатую основу, одна ступенька состоит из трех-четырех бисерин, передвижки сделаны из семи бисерин, нанизанных на нитку, концы которой вшивают между лапостками. Названия ступеней – *тшупёд* вв., впеч. – ступень, зарубка, *моль* уд. – бусина. По лестовкам вели счет молитвам в ходе служб, домашних молитв, их вкладывали в руку усопшего. Одно из преданий, записанное Ю.В. Гагариным, повествует о важности лестовки: «Когда Христос в ад пошел, то и мать Его Мария тоже и лестовку с собой взяла. Ей говорят: «Зачем берешь с собой?»



Фрагмент лестовки, с. Покча, Троицко-Печорский р-н, 2007 г. Фото В.В. Власовой.

Она отвечает: «А как же я без нее, как воин без ружья»<sup>125</sup>. По мнению *истых* староверов, «не есть тот христианин, кто семь лестовок в день не молится»<sup>126</sup>.

Предметы культа, правила поведения, принадлежность к определенной страте старообрядческой общины обретали особое значение в ходе проведения служб. В начале XX в. их проводили в небольших часовнях, моленных домах или специальных комнатах при жилых домах. Епархиальный миссионер указал на специфику служб верхнепечорских староверов: «... в храмах молитва Иисусова читается без твердого произношения тех звуков, которые изображаются буквой «е», вместо нее они произносят «э» (например, тэбэ). Староверы объясняли это тем, что они следуют «указаниям четырехчастной псалтири»<sup>127</sup>. Подобное произношение при чтении молитв сохраняется верующими по сей день, например, в с. Покча. В исследуемых районах существует традиция проведения годовых праздничных служб. Как правило, они проходят в доме наставницы или в домах, куда молящихся приглашают хозяева. На противоположной от входа стене устанавливаются иконы, для чего используют деревянные полочки, вдоль стены или напротив икон ставят деревянные скамейки. Поведение староверов, принадлежавших к разным стратам общины, различалось: *«Тан мян старовер бабъес ордё локтёны деревняис асланыс, чисто татчё локтёны Тойна и Путишкёмаа. И дедъяс вёлі бур молитчись. Аб кё старовер, тэ только эн молитчы, а желайтё кё*

*кывзыны мольбасе <...> тэ сувт»* (Тут к нашим бабушкам староверкам приходила вся деревня, только сюда приходили из Тоймы и Пучкомы. Старики (мужчины) тоже хорошо молились. Если не старовер, ты только не молись, а хочешь слушать молитвы <...> ты стой)<sup>128</sup>. Информанты на Вашке отмечали, что *мирские* стоят у входа, т.е. максимально удалены от центра с иконами. Вместе с тем, встречаются упоминания о том, что *мирские* и *староверы* молились в разных комнатах (но не помещениях); возможно, ранее это было одно помещение с перегородкой. Во всяком случае, такая практика «разделения» молящихся существовала у проживавших по соседству русских староверов<sup>129</sup>.

Система бытовых запретов и предписаний связана с самоидентификацией, несмешением с «чужими», с людьми иной веры, любое нарушение приводило к нежелательному изменению ритуального статуса лица, нарушившего правила (омирщению). Более строго контролировалось соблюдение групповых норм и правил, относящихся к сакральной сфере (богослужения), тогда как большая часть бытовых запретов была нестабильна и существовала преимущественно в устной традиции. Разделение в посуде, ношение одежды определенного цвета и покроя, отказ от ряда продуктов, почитание книг и икон «древнего письма», ярко выраженная религиозность определяли конфессиональную принадлежность индивида как на внутригрупповом, так и межгрупповом уровнях. В то же время в старообрядческих запретах нашли отражение идеи христианского аскетизма, неприятия никонианского мира и общехристианская идея спасения.

#### *Литература и источники*

- <sup>1</sup> Белоусов А.Ф. Последние времена // АЕQUINOX. Сборник памяти о. Александра Меня. – М., 1991. – С. 9.
- <sup>2</sup> Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII в. – С. 340-375; Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой литературе периода позднего феодализма. – Новосибирск, 1988. – С. 17- 60; Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. – С. 90-98.
- <sup>3</sup> Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. – Новосибирск: Наука, 1974. – 394 с.; Чистов К.В. Заметки об эскапизме в эсхатологических представлениях староверов // Христианство в регионах мира. – СПб.: МАЭ РАН, 2002. – С. 179-193.
- <sup>4</sup> Керов В.В. Эсхатология старообрядчества конца XVII – первой половины XVIII в. и новая хозяйственная этика старой веры // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). Сб. научных трудов. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 405-433.
- <sup>5</sup> Народная эсхатология – функционирование эсхатологических преданий и верований в не специализированном, фольклорном контексте. Цит. по: Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. 2-е изд. – М.: ОГИ, 2004. – С. 353.
- <sup>6</sup> Фишман О.М. Жизнь по вере ... – С. 94-101; Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале ... – С. 97-103; Чувьуров А.А. Эсхатологические представления коми старообрядцев-беспоповцев Верхней и Средней Печоры: Тезисы XIII Коми республиканской молодежной научной конференции. – Сыктывкар, 1997. – С. 24.

- <sup>7</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15806. Л. 29-30.
- <sup>8</sup> Там же. Л. 3.
- <sup>9</sup> Чистов К. В. Указ. соч. – С. 182.
- <sup>10</sup> А.А. Панченко условно выделяет два типа «эсхатологического поведения»: *эсхатологические ожидания*, которые не оказывают кардинального воздействия на жизненный уклад и поведенческие модели их носителей, и *эсхатологические движения*, участники которых, обычно возглавляемые харизматическим лидером, отказываются от традиционного образа жизни. Он отмечает, что эти два типа поведения находятся в постоянном взаимодействии. Панченко А. А. Указ. соч. – С. 353-354.
- <sup>11</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 230. Оп. 1. Д. 195. Л. 10об.
- <sup>12</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19227. Л. 5.
- <sup>13</sup> Чисталева Т. Боже, сохрани наш род // Архив христианской газеты Севера России «Вера» (Эскöм) URL: <http://vera.mrezha.ru/11/4.htm> (дата обращения 01.02.2008).
- <sup>14</sup> НАРК. Хр. 2. Ф. 1. Оп. 3. Д. 236. Л. 91, 95.
- <sup>15</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159. Л. 19.
- <sup>16</sup> Панченко А.А. Указ. соч. – С. 355-356.
- <sup>17</sup> Белоусов А.Ф. Последние времена. – С. 12-20.
- <sup>18</sup> Из дневника Вологодского епархиального миссионера // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 15. – С. 395.
- <sup>19</sup> Ивоницкий Н.А. Вологодская Печора // Вологодские губернские ведомости, 1886. – № 21. – С. 6.
- <sup>20</sup> Шарапов В.Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев. – С. 315.
- <sup>21</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 29.
- <sup>22</sup> Коровина А.А., 1915 г.р., с. Чупрово, Удорский р-н. Зап. 2000 г. Власова В.В.
- <sup>23</sup> Панченко А.А. Указ. соч. – С. 358-361.
- <sup>24</sup> Белоусов А.Ф. Последние времена. – С. 12-13.
- <sup>25</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 29.
- <sup>26</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 46.
- <sup>27</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 24.
- <sup>28</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 25.
- <sup>29</sup> Засодимский П.В. Лесное царство. – С. 129.
- <sup>30</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 13. Д. 167. Л. 40.
- <sup>31</sup> Белоусов А.Ф. Последние времена. – С. 16.
- <sup>32</sup> Засодимский П.В. Лесное царство. – С. 130.
- <sup>33</sup> Шарапов В.Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры. – С. 314.
- <sup>34</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.13. д. 159. Л. 37.
- <sup>35</sup> Согласно этому учению антихрист воцарился в русской церкви с 1666 г. и царствует духовно, проявляясь в ересь, которое содержит послениконовское православие. Таким образом, под антихристом здесь понимается не особый человек, а дух зла. Цит. по: Белоусов А. Ф. Последние времена. – С. 21.
- <sup>36</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 230. Оп. 1. Д. 195. Л. 8об.
- <sup>37</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 13. Д. 167. Л. 47.
- <sup>38</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 13. Д. 167. Л. 39.
- <sup>39</sup> Чувьуров А.А. Материалы фольклорно-этнографических и археографических исследований коми. – С. 190.
- <sup>40</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 25.
- <sup>41</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 572. Л. 6.
- <sup>42</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 13. Д. 167. Л. 49.

- <sup>43</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.13. д. 159. Л. 28; Ф.1. Оп. 13. Д. 167. Л. 46.
- <sup>44</sup>Лимеров П.Ф. Удорские староверы // Родники пармы. – Сыктывкар, 1996. – С. 37; Конаков Н.Д. Му вежом // Энциклопедия уральских мифологий. Мифология коми. – М.; Сыктывкар: ДиК, 1999. – Т. I. – С. 249.
- <sup>45</sup>Коровина А.А., 1915 г.р., с. Чупрово, Удорский р-н. Зап. февраль 2000 г. Власова В.В.
- <sup>46</sup>Екимова Е.А., 1915 г.р., с. Чупрово, Удорский р-н. Зап. 2000 г. Власова В.В.
- <sup>47</sup>Чувьуров А.А. Материалы фольклорно-этнографических и археографических исследований. – С. 189.
- <sup>48</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159. Л. 37; Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 53.
- <sup>49</sup>Из Цветника О. Коровиной, принадлежащего П.Ф. Лимерову.
- <sup>50</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159. Л. 37; Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 53.
- <sup>51</sup>Белоусов А.Ф. Последние времена. – С. 31.
- <sup>52</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 52.
- <sup>53</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 22.
- <sup>54</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 40, 46, 49.
- <sup>55</sup>Шарапов В.Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев средней Печоры. – С. 319.
- <sup>56</sup>Логинова В.С., 1929 г.р., с. Покча, Троицко-Печорский р-н. Зап. 2007 г. Власова В.В.
- <sup>57</sup>Эскапизм – стремление отдельных людей социальных, сословных, конфессиональных или иных групп к изоляции, ограничению или полному разрыву контактов с лицами и сообществами, принадлежащими к более широким общностям, чтобы уйти из-под их власти и влияния. Цит. по: Чистов К. В. Указ.соч. – С. 179-180.
- <sup>58</sup>Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале ... – С. 137.
- <sup>59</sup>Чернов А.И. О семиотике запретов // Труды по знаковым системам. Вып. III. – Тарту, 1967. – С. 45. (Ученые записки Тартуского государственного университета; Вып. 198).
- <sup>60</sup>Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхотамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – С. 98.
- <sup>61</sup>Отчет о деятельности Православного Стефано-Прокониевского Братства // Приложение к ВЕВ, 1904. – № 7-8. – С. 19.
- <sup>62</sup>Fokos-Fuchs D.R. Volksdichtung der Komi (Syrjänen). – S. 239-241.
- <sup>63</sup>«Царь именем Мамерь имел дочь едину и держал ее в особой палате, и при ней водилась девица служанка, которая усмотрела, что она по дьявольскому действию совокуплялась со псом. Царь велел ее воврски в ров глубокий и пса наверх ея, и завалить земле, в древние годы было. А в последнее время, в пришествии противников закона, поседми тысящи прихода его, открылась всем на пагубу; в Персию человек послан был собирать цветы для исцеления, обнаружил неизвестную траву. Раскопали место – жилы и по жилам круглые яицы и докопались до костей, и вышла из тайных удь и костей и они сплетении яица и стали лечить человека очень расслаблена и вылечили» (ЦГИА. Ф. 797. Оп. 14. Д. 33811. Л. 4).
- <sup>64</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 13, 30.
- <sup>65</sup>Там же. Л. 20.
- <sup>66</sup>Сивкова А. Н. Заповедная книга // Арт (Лад), 2000. – № 4. – С. 139.
- <sup>67</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159. Л. 27.
- <sup>68</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 79. Л. 32.
- <sup>69</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 79. Л. 176.
- <sup>70</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 27.
- <sup>71</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 10, 19, 13, 30.

- <sup>72</sup>Конаков Н. Д. Мифология народов коми о «братьях наших меньших» // Где ты живешь. Гипермедиа энциклопедия. – Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2006. 1 CD-ROM. Загл. с этикетки диска.
- <sup>73</sup>Коровина А.А., 1915 г. р., с. Чупрово, Удорский р-н. Зап. 2000 г. Власова В. В.
- <sup>74</sup>Булышева Е.А., 1914 г.р., с. Н. Воч, Усть-Куломский р-н. Зап. 1999 г. Власова В.В.
- <sup>75</sup>Чувьюров А.А. Материалы фольклорно-этнографических и археографических исследований... – С. 191-193.
- <sup>76</sup>Бобрецова А.В. Некоторые особенности питания старообрядческого населения Нижней Печоры (устыцилемов) в XX в. // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. – М.: Наука, 2001. – С. 89-92; Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале. – С. 136-157; Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре ... – С. 99.
- <sup>77</sup>Жаков К.Ф. К вопросу о составе населения в восточной части Вологодской губернии. – М., 1908. – С. 7.
- <sup>78</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 20, 10.
- <sup>79</sup>Там же. Л. 15.
- <sup>80</sup>НАРК. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 6.
- <sup>81</sup>Жаков К.Ф. К вопросу о составе населения в восточной части Вологодской губернии. – С. 7.
- <sup>82</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 27.
- <sup>83</sup>Волкова Т.Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры. Межвузовский сборник научных трудов. – Сыктывкар: СыктГУ, 1994. – С. 79.
- <sup>84</sup>Там же. – С. 83.
- <sup>85</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 22. Оп. 1. Д. 36. Л. 4об.
- <sup>86</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 79. Л. 38.
- <sup>87</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 27.
- <sup>88</sup>Там же. Л. 42, 46.
- <sup>89</sup>Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале ... – С. 141.
- <sup>90</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159. Л. 7.
- <sup>91</sup>Калинина Р. А., 1918 г.р. с. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В.В.
- <sup>92</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 22.
- <sup>93</sup>Дорофеева А.И., 1936 г.р., дер. Острово, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В.В.
- <sup>94</sup>Пархачева А.К., 1932 г.р., с. Кослан, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Власова В.В.
- <sup>95</sup>Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Печорском крае. – С. 395.
- <sup>96</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167.
- <sup>97</sup>Там же. Л. 53.
- <sup>98</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 79. Л. 175, 176.
- <sup>99</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 7.
- <sup>100</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 17, 29.
- <sup>101</sup>Фишман О.М. Жизнь по вере ... – С. 201.
- <sup>102</sup>НАРК. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 59.
- <sup>103</sup>НАРК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 133. Л. 40.
- <sup>104</sup>Поздеева И.В. Книга – личность – община ... – С. 11.
- <sup>105</sup>Власов А.Н., Рыжова Е.А. Рахмановы – Матевы – Палевы // Старообрядческий центр на Вашке. – С. 20.

- <sup>106</sup> Балашов Д.М., Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район... – С. 421.
- <sup>107</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159. Л. 6.
- <sup>108</sup> Балашов Д.М., Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район... – С. 421.
- <sup>109</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 39. Л. 73об., 74.
- <sup>110</sup> Власов А.Н. Проблемы бытования традиционной книжности среди населения коми... – С. 19-21.
- <sup>111</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 99. Оп. 1. Д. 911. Л. 40.
- <sup>112</sup> Балашов Д.М., Бегунов Ю.К. Поездка за рукописями в Печорский район... – С. 421.
- <sup>113</sup> НАРК. Ф. 99. Оп.1. Д. 911. Л. 65.
- <sup>114</sup> Попова А.С., 1917 г.р., с. Керчомья, Усть-Куломский р-н. Зап. 1999 г. Власова В.В.
- <sup>115</sup> Обзорение пермского раскола так называемого «старообрядства» / Сост. А.П. [архим. Палладиум]. – СПб.: Типография духовного журнала «Странник», 1863. – С. 181.
- <sup>116</sup> Сивкова А.И., с. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Власова В.В.
- <sup>117</sup> Шлопов А.А., 1936 г.р., с. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В.В.; Растворов Л.А., 1929 г.р., с. Покча, Троицко-Печорский р-н. Зап. 2007 г. Власова В.В.
- <sup>118</sup> Калинин Ю., с. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В. В.
- <sup>119</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 19.
- <sup>120</sup> Там же. Л. 13.
- <sup>121</sup> Там же. Л. 14.
- <sup>122</sup> Калинина Р.А., 1918 г.р., с. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л. Н., Власова В. В.
- <sup>123</sup> Сказание о лестовке // Панихидник. – М.: Издание старообрядческой митрополии, 1994. – С. 255; Лестовка // С.Г. Вургафт, И.А. Ушаков. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. URL: [http://www.semeyskie.ru/en\\_1.html](http://www.semeyskie.ru/en_1.html) (дата обращения 03.2008).
- <sup>124</sup> Выгин М. Лестовка // Вера (Эскбм), 1993. – № 93-94. – С. 8.
- <sup>125</sup> Собинов К.Е., с. Курья, Троицко-Печорский р-н. Зап. 1967 г. Гагарин Ю. В.
- <sup>126</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 22. Оп. 1. Д. 36. Л. 3об.
- <sup>127</sup> Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Печорском крае. – С. 393.
- <sup>128</sup> Созонова О.М., 1917 г.р., д. Острowo, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В. В.
- <sup>129</sup> Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Раскол среди русского населения. Гл. IX. // Труды этнографического отдела ИОЛЕАЭ. – М., 1877. – Кн. V. – Т. XXX. – Вып. 1. – С. 213.

## Глава 5. Погребально-поминальная обрядность

Погребально-поминальная обрядность наиболее консервативна, как и сами представления о смерти, о связи живых и умерших. Соблюдение всех ритуальных действий, важных для судьбы души в загробном мире, – долг и моральная обязанность живых по отношению к умершему<sup>1</sup>. Православный обряд погребения включает в себя действия до смерти, в момент смерти, непосредственно после смерти и поминаения. Государство и Церковь, со своей стороны, следили и за должным погребением православных (отчеты священников о количестве проданных венчиков и разрешительных грамот, записи в метрических книгах), и за обустройством кладбищ, пресекая их незаконное возникновение, диктуя определенные правила (например, время захоронения, глубину могилы, уход за могилами и т.д.). Согласно решению властей, староверов должны были погребать на отдельных кладбищах: «... раскольников вместе с православными христианами не хоронить, ибо по предложению Комитета Г.Г. Министров 1812 г. 7 мая отводятся им для погребения особые места, в отдалении от селений. Наблюдение за ними должен осуществлять приходской священник, Благочинный и земская полиция»<sup>2</sup>.

Для верующих «правильное» погребение (погребение по старообрядческому канону) весьма значимо, о чем свидетельствуют материалы конца XIX – начала XX в. Поскольку многих коми староверов крестили в официальной церкви, а зарегистрированных общин не было, совершение таинств и треб по старообрядческому канону являлось незаконным. В XIX в. несколько наставников и крестьян (печорцы Н.Г. Мартюшев, Ф.М. Куньгин, удорцы А. Ивкин, М.И. Козырев, И.Т. Козырев и др.) привлекались к ответственности за погребения по «раскольническому обычаю». В распоряжении консистории, отправленном благочинному третьего округа Яренского уезда священнику Важгортской церкви Иоанну Попову, указывалось, что «погребение их (*староверов* – В.В.) не может быть совершено по чину православной церкви, секретный указ Синода от 5 апреля 1845 г. № 141 п. 3. Раскольники должны быть лишены христианского погребения и молитв церкви, похороны должны быть переданы на обязанность полиции»<sup>3</sup>. В коми деревнях, находившихся на значительном расстоянии от церкви, в условиях бездорожья верующие традиционно хоронили без участия священника. Например, в первой половине XIX в. священник Троицкой Печорской церкви в своем рапорте писал, что «люди, живущие далеко от церкви умерших своих родственников к церкви для отпевания и погребения не привозят»<sup>4</sup>. В упоминавшихся ранее прошениях 1886–1888 гг. керчомских и важгортских староверов в числе прочего была просьба выделить место под отдельное старообрядческое кладбище, в чем им также отказали. Имеющиеся данные позволяют говорить, что погребение по старообрядческому канону и старообрядческие кладбища существовали нелегально практически повсеместно, например, «раскольнические кладбища» во второй половине

XIX в. в селах Чупрово (Вашка), Керчомъя (верхняя Вычегда)<sup>5</sup>. На верхней Печоре практически в каждой деревне имелось свое кладбище (более 30), где погребались и староверы, и официально православные, причем старообрядческое кладбище существовало «без разрешения начальства в заречной слободе с давних времен» в самом Троицке; на Вычегде собственные кладбища находились в деревнях Большой и Малый Воч, Дзэль, Прупт. Миссионеры и священники отмечали, что староверов погребали и на церковно-приходских кладбищах<sup>6</sup>.

Архивные документы и описания миссионеров не позволяют составить полную картину погребально-поминальной обрядности коми староверов. Основываясь на них, можно выделить отдельные ее этапы: исповедь перед смертью, погребение и поминовения. Погребение верхнепечорцев описано Н. Следниковым: «Своему брату (*староверу – В.В.*) исповедается и умирающий. У печорцев похороны умершего происходят без всяких церемоний и даже в большинстве случаев без чина погребения <...> Погребение состоит только в том, что известный старик или старуха – раскольница покадит покойника, обходя кругом посолье гроба его, а окружающие, кто умеет, пропоют несколько раз: «Святой Боже». С этой песнею провожает братия покойного до могилы. На голову умершего возлагается венчик – бумажная лента с нарисованными на ней красными чернилами тремя восьмиконечными крестами, а на руку надевается лестовка. Кладбища у печорцев находятся на высоких местах под сенью вековых кедров и сосен. Здесь над покойным известными лицами совершается пение трисвятого и каждение, а в Покчинском, по сообщению священника, женщина певица расставляет над вырытой могилкой ноги и при опускании гроба голосит: «Земля ты и в землю пошла». Земляных насыпей на месте погребения своих родственников печорцы не делают, а устраивают вместо того деревянные памятники – надгробия, на правой стороне их они прорубают небольшое четырехугольное отверстие, через которое они в поминальные дни кладут на землю угольки и ладан»<sup>7</sup>. Эти сведения записаны миссионером со слов приходского священника, что необходимо учитывать при оценке их достоверности. О погребениях на Удоре и верхней Вычегде известно немного. Одной из особенностей поминальной обрядности удорских староверов называли «харезни» (поминальные трапезы): «...православные в свою очередь смеются над раскольниками <...>, что они отдалились от православных исключительно из-за того, чтобы посытнее поесть из отдельных чашек и чтобы на своих харезнях наедаться до пресыщения»<sup>8</sup>. Отмечается также, что удорские бегуны хоронят своих умерших неизвестно где, в тайне от всех и поминки не справляют<sup>9</sup>. Представленные описания неполны и предвзяты, поскольку нацелены на обличение «темноты и невежества раскольников». Несмотря на это, они позволяют утверждать, что в XIX – начале XX в. погребально-поминальная обрядность являлась одним из значимых конфессиональных маркеров. Более полно ее позволяют охарактеризовать полевые этнографические материалы.



Короб с погребальной одеждой, дер. Муфтыга, Удорский р-н, 2006 г.  
Фото В.В. Власовой.

### ***Приготовление к смерти\****

Подготовка к загробной – «вечной» жизни начинается заранее, для верующего человека важно подготовить себя к этому последнему жизненному шагу духовно, т.е. успеть сделать необходимое для спасения души<sup>10</sup>. На Удоре переходили в категорию *староверов* в пожилом возрасте, чтобы в дальнейшем удостоиться спасения и правильного погребения. Печорские староверы крестятся в зрелом возрасте (последнее в большей степени касается бегунов), что объясняется невозможностью сохранить чистоту веры из-за контактов с окружающим миром<sup>11</sup>, так что крещение истинно-православных христиан можно рассматривать как один из этапов подготовки к смерти. С 60 лет (иногда и раньше) женщины начинают принимать активное участие в религиозной жизни: посещают праздничные и поминальные службы, стараются соблюдать посты. На верхней Печоре мужчины в этом возрасте не бреют бороду, бросают курить, начинают принимать участие в службах.

Одним из главных актов в приготовлении к смерти, который отмечается и самими информантами, является подготовка **погребальной одежды** (*кулъм паськӧм*). Перечень необходимых вещей, их цвет, покррой строго регламентированы. Приведем некоторые рассказы, записанные в ходе полевых экспедиций.

\* Раздел выполнен в рамках проекта «Традиционная одежда русских и коми староверческих групп населения, проживающих на территории Республики Коми (систематическое описание, типология, семантика)», грант РГНФ № 09-01-41102 а/С.



Женская погребальная рубашка,  
дер. Муфтыга, Удорский р-н, 2006 г.  
Фото В.В. Власовой.

**Удора:** «Родителей хоронили в белом, а теперь и не разбираются, в чем хоронить. Одежда должна быть белой и у мужчин, и у женщин. Теперь хоронят в какой есть: мужиков в костюмах, женщин в платьях. Из полотна шили белые подштанники – *улыс гач*, рубашку, а *вылыс гач* – штаны не одевали. На ноги тапочки, раньше *упаки* (здесь *суконная обувь* – В.В.) специально шили, *роч чуки* – русские чулки (*льняные* – В.В.), *кõмкот* (*кожаная обувь без голенища* – В.В.). Мужчинам обязательно надо пояс поверх рубахи. Шапку белую, теперь любую кладут. Саван». «Говорят на том свете без савана не пускают. На Страшном Суде все в саванах будут». «Белые штаны из льняного холста, *чуки* или *упаки* шерстяные, делали специально для умершего. Для женщин надо *сос*,

*кунтей и от* (рубаха, сарафан, платок), все белое, сарафан, какой есть»<sup>12</sup>. Кроме того, обязательны были и некоторые атрибуты, например, лестовка. В с. Чупрово считают, что лестовку можно положить в руки лишь *истому*. Если человек умер не своей смертью, то ему в руки кладут нитку с сотней узелков. Местные жители считают, что на том свете нечистый покойник должен замаливать свой грех, читая молитвы по этой нитке. В с. Пучкома для погребения специально изготавливают лестовку белого цвета. На **верхней Вычегде** «всегда готовили одежду, для женщин – чулки, платье, халат, два платка; для мужчин – штаны, рубашка, носки, обязательно и для тех, и для других – тапочки тканевые, саван, свечи, ладан, лестовку, венчик. Женская одежда должна быть длинной – платье до щиколоток, с длинными рукавами. Если лестовки нет, то завязывают 40 узлов на бинте. По лестовке на том свете молитвы будешь читать. Женщине одевают 2 платка: один узлом завязывают на затылке, второй – под подбородком». «Смертную одежду готовят заранее, раньше всегда хоронили в домотканой одежде: женщине – рубашка (*дõрõм*), мужику – штаны и рубашка, делали шапку из того же материала. На ноги – *кõмкот*, чулки. Трусы не одевали, да и не было их раньше, не носили. Теперь-то, что лучшее, то и оденут. Сверху саван»<sup>13</sup>. **Верхняя Печора:** «И маму, и бабушку хоронили в белом, делали саван, сейчас тоже саван делают, сошьют материал и все. Саван надо по закону. Лестовку обязательно кладут, кто-то делает. Лестовку делают из ткани, из бисера-то нет, просто из материала. Старушки делают»,

«Кто крещеный, того хоронят в белом, все белое. Лестовку кладут в гроб, если не жалко, у некоторых есть запасная. Саван шьет девушка, она научилась, работает соц. работником. Но какая вера, может и не принять (*саван, сшитый на заказ – В. В.*). Мне, может, и нельзя взять, но буду просить, чтобы Господь допустил. Для мужчин белые брюки, белая рубашка, крест, саван. Обязательно надо пояс. Для всех делают пояс, можно хоть из чего сделать, все равно в земле сгниет»<sup>14</sup>.

До середины XX в. погребальную одежду шили из домотканой материи, о чем помнят наши информанты, в настоящее время ее заменил покупной материал. Хранят одежду в специальном ящике, сундуке или чемодане, о котором знают близкие родственники. Как и раньше, предпочтение отдается тканям светлых тонов. Белый цвет одежды умершего символизировал младенческую чистоту его души. Сейчас допускаются отступления от правил: хоронят в покупной одежде, не обращая внимания на ее цвет. На ноги и мужчин, и женщин надевается традиционная обувь – *кѡмкот*, если ее нет, то матерчатые тапочки. Повсеместно верующие отмечают, что в руки усопшего вкладывали лестовку, которая также готовилась специально. Сами жители, независимо от того, считают они себя староверами, мирскими или вообще далеки от религии, указывают, что лестовка нужна обязательно. В том случае, если ее нет, усопшему кладут нитку со ста узелками (Чупрово) либо бинт с 20 или 40 узелками (Керчомья, Н. Воч). В первом случае количество узелков на нитке приближается к их числу на лестовке; завязывание 20 и 40 узелков на «лестовках», вероятно, связано с популярным в старообрядческой традиции фрагментом «Жития Василия Нового» – «Хождением Феодоры по воздушным мытарствам»<sup>15</sup> либо с рассказами о мытарствах души до сорокового дня, распространенными в современной рукописной традиции верхневычегодцев. Как правило, в гроб кладут ногти и волосы умершего, которые он сам собирал в последние годы жизни. Обязательным атрибутом считался нательный крест. Информанты на Удоре отмечали, что крест должен находиться поверх одежды. По сведениям В.Э. Шарапова, верхневычегодские и печорские коми староверы считали недопустимым захоронение человека с серебряным или медным крестом. Специально для умершего изготавливали деревянный нательный крест (*пу перна*)<sup>16</sup>. Можно предположить, что коми староверы следовали древней традиции, по которой человек заранее приготавливал к своему погребению особый нательный крест – «кипарисовый» (деревянный). Такие кресты носили на теле иноки и инокини, принявшие пострижение в великую схиму, т.е. при жизни совершенно отрешившиеся от внешнего мира<sup>17</sup>.

### ***Приход смерти***

Нормальной считается смерть в преклонном возрасте; смерть же молодого человека или младенца воспринимается как событие экстраординарное, а насильственная смерть – как погибель души.

«Хоронили ребенка (умер при родах – В. В.) в ящике, на грудь положили бумажный крест ... в конце кладбища, никакого знака не поставили. Вот этот ребенок – некрещеный будет слепым, как и тот, которого я родила и который умер при родах без крещения»<sup>18</sup>. Схожие представления о невинности и слепоте некрещеного ребенка существовали и на Удоре, и на верхней Печоре: «*Пырттём челядьыс мөдар югыдас синтём лоас. Райын лөб, только синтём. Сылён дзоля челядьыслён грек абу: мыйкө лёк кө вöчö, сыа грекыс рөдительясыслы муно* (Некрещенные дети на том свете будут слепыми. В раю только слепые. У маленьких детей греха нет: что-то плохое если сделают, их грехи на родителей идут)»<sup>19</sup>. Как отмечают информанты, современное погребение и поминание отличается от прошлых традиций. Вместе с тем желание родителей «отмолить» грехи некрещеного младенца вполне понятно. Так, в 1999 г. в с. Керчомья мною зафиксированы записи, сделанные в середине XX в., – «молитва за некрещеного младенца»: «Сверток А. С. Л. умершему книгу Господи помилуй чадо моих, умерших во утробе моей или без прощения за веру и слезы мой милосердия Твоего ради Господи не лиши их света твоего Божественнаго. Аминь. Аминь. Покой Господи душу усопших раб Своих (идет список имен) Елика вжитий сем яко человек согреша Ты же яко человеколюбец. Бог прости их и помилуй вечная муки избави небесному царствую пригосни»<sup>20</sup>. Отношение к младенцам, умершим некрещеными, было двойким. С одной стороны, на их могилах не ставили никаких знаков, существовал запрет на их поминовение; согласно некоторым рассказам, некрещенные дети превращались в нечисть<sup>21</sup>. С другой – их считали «безгрешными»: они попадали в рай, но были слепы. Подобные воззрения характерны и для славянской традиции<sup>22</sup>.

Отрицательным остается отношение к самоубийцам, в ходе бесед в с. Покча, дер. Скаляп местные жители отметили, что случаев суицида они не помнят. «Умерших плохой смертью раньше не поминали, нельзя на кладбище было хоронить. Самоубийц Матрен баб не погребала, на карезьни не ходила, молитвы не читала, говорила – грех»; «*Например, миян татен выим мирскöй правитысь, сия бара мортэс погребайтас, мед и лек смертен кулэ. Вотти карисны жö, но полэ душа некод из лэбэдэ, староверэ полö*» (Например, у нас тут есть мирская наставница, она вот людей погребает, пусть и плохой смертью умер. Раньше тоже так делали, но боялись, что душа (*и у того, кто хоронил, и кого погребали – В.В.*) не вознесется, староверы боялись)<sup>23</sup>. «Самоубийство очень большой грех, если кровь вышла – это меньший грех, чем повеситься. Нельзя таких помянуть, хоронили их церковники, а так хоронить большой грех»<sup>24</sup>. В настоящее время и для этой категории умерших делают значительные послабления: «У нас тут недавно повесился, да я погребала. Родители на колени встали перед иконой и сказали: «Хороните, молитесь, а грех мы возьмем, сами не могли воспитывать». После этого и погребали. Повесился, так на кладбище и не погребали старые люди. Кто повесился, тому одежду не меняли и гроб не делали. Это старообрядческий обычай. Хоронили не на кладбище, а в стороне»<sup>25</sup>.

Представления о том, что умершие неестественной смертью опасны, недостойны христианского погребения сохранялись на протяжении XX в. во всех старообрядческих группах<sup>26</sup>. Категория нечистых покойников (в данном случае самоубийц) неоднородна, верующие выделяли более и менее грешных / опасных. Подобные воззрения характерны и для славянских народов, например, считалось, что душа висельника идет в пекло, минуя мытарства<sup>27</sup>. По представлениям коми-зырян, как и других народов, кровь была не только физиологической, но и магической субстанцией, носителем жизни и жизненной силы. Коми считали, что каждый человек имеет *бур/югыд вир* (хорошую/светлую кровь) и *лэк/сьöd вир* (плохую/черную кровь). Считалось, что при ранениях вначале выходит черная кровь, а вместе с ней и негативные чувства: злость, страх, недоброжелательство<sup>28</sup>. Вероятно, именно с этим связаны представления о том, что люди, покончившие с собой так, что при этом «вышла кровь», совершили меньший грех. Можно провести параллель и с библейскими словами «душа тела в крови» (Лев 17:11). Неоднозначным, как и у славян<sup>29</sup>, было отношение к случайной и внезапной смерти или гибели человека. В одном из удорских сел рассказывали, что когда родственники умершей внезапно женщины староверки (смерть произошла на глазах у односельчан, на улице) обратились к наставнице, та сначала выяснила, успела ли она проститься (произнести фразу: «Простите меня, грешную»). Узнав, что нет, она отказалась ее погребать.

Старообрядцы не погребали людей, умерших не своей смертью (*лэк смерть*), лишь в последние годы стало практиковаться погребение самоубийц, как правило, это делают *мирские* наставницы, однако поминки по ним не проводят, имена их не упоминаются в ходе общих поминальных служб. Эти отступления объясняются изменением мировоззрения, что вызвано влиянием СМИ, различными изданиями религиозного содержания, в которых написано о допустимости подобных погребений, что очень важно для людей, потерявших близкого человека.

К человеку, находящемуся при смерти, приходят односельчане, чтобы *проститься*. Люди, бывшие в ссоре, должны сделать это, пока человек в сознании. Пришедший говорит: «Прости, меня грешного», – на что умирающий должен ответить: «Аминь, Бог простит», – после чего сам прощается. Если человек умирает тяжело, читают молитву на отход души, кадят помещение. Следует отметить, что в настоящее время тяжелая смерть не всегда соотносится с греховностью человека. Например, существует мнение, что душа не хочет покидать тело до тех пор, пока не увидит кого-либо из родственников или знакомых, чтобы проститься (с. Чупрово). Представления о том, что душа покидает тело при третьем вздохе, распространены повсеместно.

Сразу после того, как человек умер, не разрешается плакать, так как это может вернуть умершего к жизни, после чего он будет не вполне нормальным – *выжив*. Запрет на причитания связан, вероятно, с христианскими воззрениями на смерть как переход от жизни временной к вечной: «смерть – святым блаженство,

праведным – радость, грешникам – скорбь, нечестивым – отчаяние»<sup>30</sup>. Запрет на голошение в течение первого часа после смерти существовал и у устьцилемов<sup>31</sup>. О смерти сообщают родственникам, которые приходят в дом умершего. Если у человека не были заранее приготовлены гроб и намогильный памятник, практически сразу начинается их изготовление.

Стружки, оставшиеся после изготовления гроба, сжигают вместе с соломой и одеждой умершего. На верхней Вычегде и Удоре долгое время использовали долбленые гробы-колоды, которые зачастую изготавливали заранее вместе с намогильным памятником. Конструкция таких гробов не требовала использования гвоздей. В 1999 г. автор видела гроб-колоду, наполненную зерном, в с. Керчомья, который хранился в сарае (*кум*). Супруг хозяйки сделал два гроба и намогильные памятники – для себя и жены. В настоящее время гробы делают из досок. На верхней Печоре долгое время гроб делали без гвоздей, скрепляя доски деревянными шипами или завязками из рогожи и бечевы. На верхней Вычегде и Печоре в гробу делали *мас* – к крышке гроба прибивали поперечный брусок на уровне груди, а в стенках гроба вырезали для него специальные пазы<sup>32</sup>. При изготовлении гроба на Удоре используют *швэдз* – тонкие палки, с помощью которых снимают мерку с покойного, ею определяют размеры гроба, могильной ямы, после погребения крепят к намогильному памятнику (рис. 1 а). В настоящее время гробы обшивают, хотя старшее поколение относится к этому негативно, считая, что лучше отдавать ткань как *милостыню*: «Гроб у нас не обшивают, в поселке обшивают, а у нас нет»<sup>33</sup>.

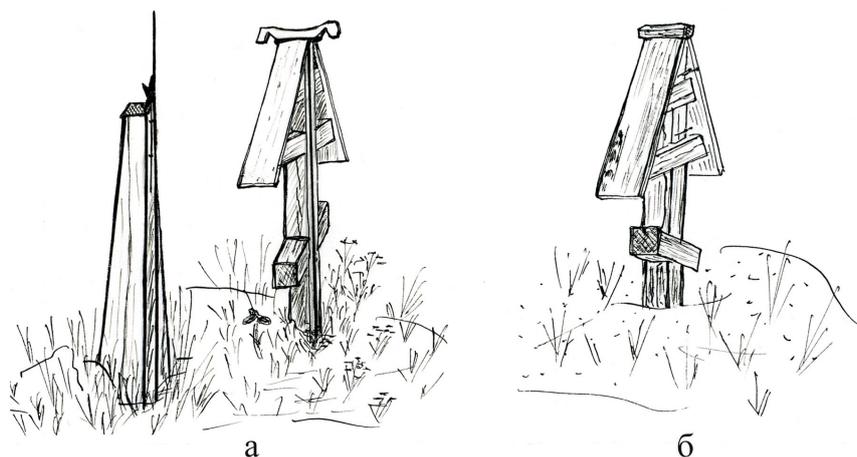


Рис. 1. Намогильные памятники на Удоре: а) с прикрепленной меркой; б) с гвоздями для икон. Художник Л.Я.Канева.

На Удоре, как и на верхней Печоре, преобладающим типом намогильных памятников является восьмиконечный крест, имеющий двускатную кровлю с охлупнем (*шугор чуля уд.*). Вместе с тем, на кладбищах встречаются

столбы разной высоты, имеющие квадратное поперечное сечение, ровные грани, верхушки стесаны на нет. На одних имя покойного отсутствует; иногда прибита металлическая табличка; на других надписи вырезаны (имя умершего, даты жизни, титла Христова, единично – текст из Писания). На вертикальной перекладине, в верхней части памятников, имеются углубления, в которые раньше ставили металлические образки, в настоящее время их заменяют фотографии умерших, а для установления металлических образков на Вашке (Чупрово, Муфтюга) в памятник вбивают несколько гвоздей (рис. 1 б). Намогильные кресты различаются по высоте, толщине использованных на их изготовление бревен. На верхней Вычегде намогильные памятники более разнообразны. Здесь встречаются и восьмиконечные кресты (аналогичные описанным выше) и памятники в форме столбов и лопастей – *пас*, которые часто соотносят со староверами. «Крест большой на могилу нельзя ставить, тяжело человеку (*на том свете – В.В.*) его таскать. Староверам ставили *пас*»<sup>34</sup>. Выделяются несколько видов памятников, различающихся по форме лопасти: биконический лопастной пас (стесан на конус сверху и снизу), моноконический (стесан только сверху или снизу) и столбовой (круглый в сечении)<sup>35</sup>, встречаются антропоморфные (рис. 2.). В представлении местных жителей эти памятники связаны со староверием, В. А. Галиопа считает возможным рассматривать их как архаические, соотнося с древним мифологическим образом дерева. В то же время он указывает, что на формирование данного вида памятника могла оказать влияние старообрядческая традиция (голбцы)<sup>36</sup>. Действительно, среди староверов считалось суетным делом изображать нечто от «пестрин мирских» на надгробиях, ярким воплощением этой идеи стал «голбец» – высокий гладкий столб с длинноскатной крышей и укрепленной на нем иконой или крестом<sup>37</sup>, однако верхневычегодские памятники имеют значительные отличия и по форме, и по технике исполнения. Вероятнее всего, эти памятники, характерные для локальной традиции, со временем стали рассматриваться как старообрядческие.

По представлениям удорских староверов, крест (чистый крест) представляет собой единственно возможную форму намогильного памятника. Верхневычегодцы (керчомцы в частности) считают, что возможно и даже желательно ставить на могилу *пас*, так как кладбищенский крест могут осквернить животные. Некоторые информанты отмечают, что кресты раньше ставили лишь уважаемым мужчинам (*ыджыд мужык*). В коми старообрядческих селах, как и в других местах, для детей изготавливали намогильные кресты меньшего размера.

Относительно деревянного материала гроба и атрибутов умершего существовали разные мнения, примеры которых приведены ниже.

**Удора.** «Гроб лучше всего делать из сосны, крест тоже, но крест лучше делать из лиственницы. В готовый гроб кладут топор, стружку. Перед тем, как наставница начнет кадить гроб, топор вынимают»<sup>38</sup>; «...для младенцев крест маленький ставят. Памятники это очень плохо, надо крест обязательно, без креста молиться никому нельзя. Крест должен быть восьмиконечным,

без узоров. Чистый крест»<sup>39</sup>. **Верхняя Вычегда.** «Гроб заранее готовят, хранят в сарае. Делали из еловой чурки, не из сосновой. Раскалывают чурку по середине, часть – крышка, другая – низ. Гроб из чурки лучше, чем из досок»; «Кресты ставят только уважаемым мужикам <...> Отец говорил, что крест не надо ставить, а то по кладбищу бегают собаки, могут нагадить, лучше поставить *нас*»<sup>40</sup>. **Верхняя Печора.** «Ставят крест в ногах. Когда младенец умрет маленький крест делают»; «Материал заранее готовят, но крест и гроб не делают, хранят где-нибудь в сарае»<sup>41</sup>.

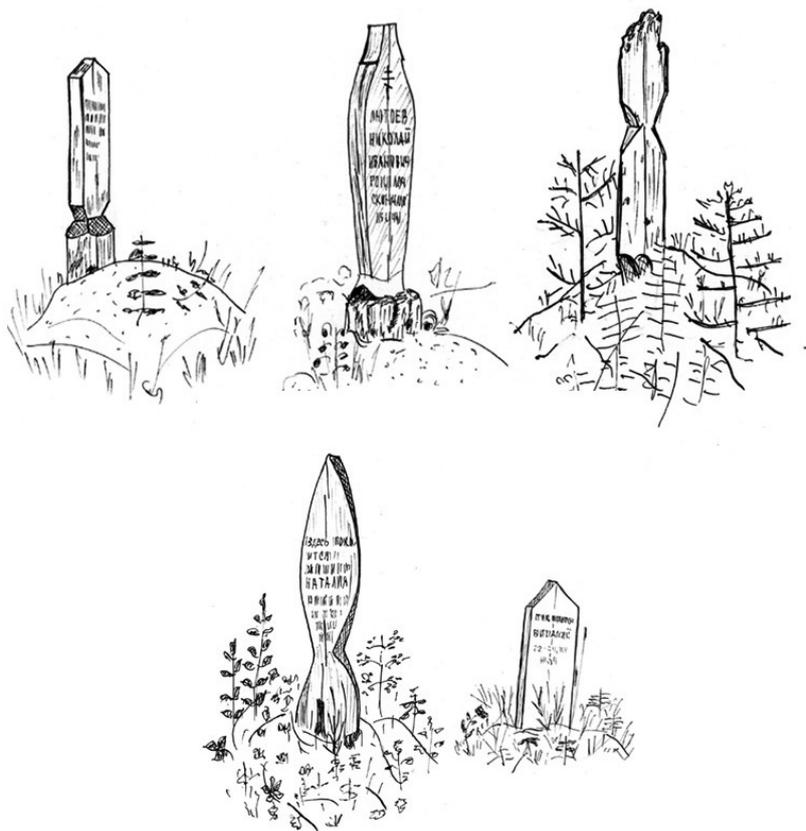


Рис. 2. Намогильные памятники (*нас*) на верхней Вычегде (села Керчомья, Н. Воч).  
Художник Л.Я. Канева.

#### **Подготовка усопшего к погребению**

Смерть мыслилась дорогой в иной мир, обмывание, обряжение покойного и другие действия по подготовке к похоронам – как сборы в дорогу. Все действия были строго регламентированы.

На **Удоре**, по словам информантов, обмывание проходит следующим образом: «Моют покойника в положении сидя, на полу расстилают солому. Одежду, в которой умер человек, солому – сжигают. Платье, в котором умер, хранить нельзя, лучше отдать кому-нибудь, а то еще кто-нибудь умрет. Мыть теперь приходит много народу, раньше 2-3 человека приходили. Говорят, что родне мыть нельзя. Если я умру, то детям меня мыть нельзя, гроб носить тоже – грех это. Покойнику от этого тяжело будет»; «Ветошь, которой вытирали, мыло на берегу сжигают. Куда дым пойдет, в том доме и будет покойник»<sup>42</sup>. Обмывание на **верхней Вычегде** происходило следующим образом. «Покойника моют 2-3 человека, потому что с мертвым возиться тяжело. Мужчину – мужчины, женщину – женщины. Моют на полу, на полотне, на соломе. Одевают, если гроб не готов, кладут тело под образа. Мыло, которым обмывали покойника, сжигают вместе со стружками от гроба, одеждой, в которой умер человек. Теперь, если одежда хорошая, ее стирают и отдают бедным». «Моют на полу, воду льют от себя; приносят траву, раньше солому от ржи; вытирают ветошью. Воду берут из колодца, греют. Солому сжигают. Мылом моют не всех, а только тех, кто долго болел; тех, кто умер быстро, мылом не моют». «Мыть начинают с головы (сначала лицо), потом грудь, в последнюю очередь «нечистые места» – *неж места*»<sup>43</sup>. На **верхней Печоре** обмывать покойного начинают с головы, потом грудь и верхнюю часть живота, затем тело переворачивают на правый бок и обмывают спину, после чего укладывают на доски, установленные на поленья или кирпичи. Сверху доски выстилают сеном, поверх которого кладут простыню<sup>44</sup>.

Порядок действий во время и после обмывания, число участников, запреты и предписания, существующие в исследованных районах весьма схожи. Обязательно присутствие двух-трех обмывальщиков одного пола с умершим. Обычно один из обмывальщиков поливает покойного водой от себя, другие моют его, используя для этого ветошь (так как нельзя прикасаться к телу голыми руками), в ходе обмывания постоянно читается Трисвятое: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас». Во время обмывания смотрят, чтобы вода с тела не попала на пол (его застилают соломой), после ее выливают в такое место, где «никто не ходит». Предметы, использовавшиеся в ходе ритуала (солома, ветошь, мыло), одежда, в которой умер человек, как правило, сжигают. Обычно это происходило на берегу реки либо за пределами собственного двора. Необходимость сжечь эти вещи объясняют тем, что, в противном случае, они могут быть использованы для наведения порчи. Одно из различий, фиксируемое на этом этапе, – положение тел умерших при обмывании. На Удоре покойника моют в сидячем положении, а на верхней Вычегде и Печоре тело кладут на пол или лавку.

В результате омовения человек лишается последних признаков живого существа<sup>45</sup>. Новое состояние закрепляется его переодеванием в смертную одежду. После обмывания покойного одевают и кладут в гроб, если гроба еще нет – на лавку под образа. Перед тем, как положить тело в гроб, его кадят, затем готовят *постель*. Для ее изготовления используют листья бере-

зовых веников (от трех до семи), которые накрывают белой тканью; кладут небольшую подушку, набитую куделью. Информанты отмечают, что сейчас часто стали использовать готовые перьевые подушки, чего не было раньше. После того, как *постель* готова, умершего кладут в гроб. На Вашке существует примета, что если при положении в гроб тело согнулось (т.е. еще не окоченело), то в этой семье до девятого дня умрет еще кто-либо (с. Чупрово). Руки умершего складывают на груди крестообразно – правая поверх левой. Пальцы правой руки должны изображать крестное знамение, а в левую вкладывают лестовку. На грудь кладут литой образок или маленький складень: женщинам – образок с изображением Богородицы, мужчинам – с изображением святых или Распятия.

#### ***Обряды во время нахождения покойника в доме***

В течение трех дней гроб с телом находится в доме. На **Удоре** гроб стоит на полу на поленьях, у икон или на столе горит свеча. Здесь существует обычай приносить в дом умершего *милостину* – набор продуктов, состоящий из домашней выпечки (колобки, рыбники), крупы. В настоящее время приносят и покупные продукты, в том числе чай, конфеты, сахар. «*Милостину* приносят, чтобы умерший передал родителям. Тот, кто приносит, вспоминает родителей. Надо говорить: «*Кормилича маменька мян кэнко мать сыра земля лежит. В свету светитчены, возле боку да посадитчены. А передайте бара веси челобитье, кызд ме поживайта*»<sup>46</sup>. Данный текст представляет смесь из коми и русских слов примерно такого содержания: «Моя маменька кормилица лежит где-то в сырой земле. Прошу, передайте челобитье, как я поживаю». В течение трех дней наставница или молящиеся читают в доме усопшего Псалтырь, утром третьего дня служат панихиду, которая длится 1,5-2 ч. (села Чупрово, Пучкома). В ходе панихиды наставница кадит дом, принесенные продукты, в конце – умершего. Следует отметить, что верующие знают тексты необходимых молитвословий наизусть. Сами они отмечают, что в каждом селе свой «глас» (мотив песнопений), которые, по их мнению, значительно отличаются друг от друга.

После службы, пока гроб находится в доме, односельчане и родственники прощаются с умершим: сначала мужчины, после женщины. Перед выносом гроба через него передают *милостину* «на помин души», которая состоит из продуктов и посуды, скомпонованных в определенном порядке. В *чась* (глубокую тарелку) с крупой кладут нитку (катушку ниток) и иголку, накрывают ее плоской тарелкой – *лэд*, на которую ставят блюдо с ложкой, чашку, сверху кладут рыбник. Все это один из близких умершего передает двумя руками родственнику либо кому-то из присутствующих через гроб с телом. Принявший эту *милостину* должен молиться за усопшего. Набор предметов имеет сходство с *пажуном* (мешочек с обедом) летских коми, а сам обряд аналогичен ритуалу «милостина через гроб» севернорусских русских<sup>47</sup>.

На **верхней Вычегде** гроб в течение трех дней стоит под образами на лавке. Его ставят таким образом, чтобы лицо покойного было обращено к иконам, под образами горит свеча. Во время нахождения гроба в доме *молящаяся* читает Псалтырь или выписки из нее. Как и на Удоре, здесь существует представление, что покойника в доме одного оставлять нельзя. Пока тело находится в доме, приходят соседи, знакомые, приносят хлеб, рыбки. В настоящее время вместо продуктов стали приносить деньги, которые кладут на грудь покойного. Приходящих проститься угощают рыбниками, сладкой кашей – *шыдõса рок*.

В течение всего периода до погребения на **верхней Печоре** над телом читают Псалтырь, умершего не оставляют одного. За 2 ч. до выноса гроба староверы рассаживаются в изголовье покойного, зажигают четыре свечи (у изголовья, в ногах, по бокам) и поют Трисвятое<sup>48</sup>. А. А. Чувьуров отмечает, что в с. Соколово в погребальный обряд включают различного рода неканонические молитвы, поскольку верующие не владеют навыком чтения на церковнославянском языке<sup>49</sup>. В селах, где наставницы знакомы со старообрядческой богослужебной литературой, служба проходит в соответствии с канонами (с. Покча). На Печоре сохраняется четкое разделение по конфессиональному признаку, которое отчетливо проявляется в ходе погребально-поминальных обрядов, о чем говорят и сами верующие. Практически нет информации о похоронах истинно-православных христиан (бегунов), ушедших «из мира».

Несмотря на локальные отличия, можно выявить элементы, характерные для всех групп: во время нахождения тела умершего в доме наставница или *молящаяся* читает Псалтырь. В течение трех дней, пока тело находится в доме, односельчане приходят проститься с умершим.

#### ***Вынос гроба, дорога на кладбище***

В деревнях на **Вашке** перед выносом сначала крышку, а затем и гроб трижды поворачивают (по часовой стрелке), чтобы «покойник не вернулся в дом»; те, кто боится, должны в это время трижды пройти под гробом. Ранее гроб выносили через взвоз (в настоящее время это правило не соблюдают, поскольку во многих домах взвозы отсутствуют); после выноса гроба дверь трижды открывают и закрывают с молитвой. По представлениям местных жителей, это должно обезопасить родственников от вредоносного влияния покойного. После выноса гроб устанавливают на лавке перед домом, где родственники и односельчане прощаются с умершим. Сразу отметим, что данная практика существует во всех исследуемых группах. Можно предположить, что эта традиция появилась в советский период, когда повсеместно получила распространение гражданская панихида. На Удоре гроб до кладбища везут закрытым, причем близкие родственники умершего садятся на гроб, который стоит в кузове машины. По дороге на кладбище поют Трисвятое. В с. Пучкома помнят, что по дороге на кладбище было принято стрелять из ружей<sup>50</sup>. Жители отмечают, что ранее гроб несли до кладбища на руках.

На **верхней Вычегде** покойника также выносят ногами вперед, после чего дверь трижды открывают и закрывают с молитвой. Те люди, которые боятся, что умерший будет их тревожить, должны сесть на лавку, на которой стоял гроб, до того, как ее вынесут из дома. Гроб несли на руках (в настоящее время везут на машине), останавливаясь около дома (ов), где жил умерший и в строительстве которых участвовал. Согласно мнению информантов, это делается для того, чтобы он мог отдохнуть. За гробом идут молящиеся и родня, по дороге на кладбище они поют Трисвятое. Как правило, в доме остаются две женщины, они моют полы, лавку, на которой стоял гроб, готовят поминальный стол<sup>51</sup>.

В **верхнепечорских** селах перед выносом гроб кадят, читая при этом Трисвятое, после этого выносят крышку гроба, а затем и сам гроб. А.А. Чувьюров отмечает, что в селах Печорского района старообрядцы и мирские провожают умерших по разным дорогам, поскольку «при жизни они придерживались разной веры». В селах Родионово, Уляшево, Соколово гроб на кладбище несут шесть человек на полотенцах, в зимнее время его везут на санях, которые тащат за веревки несколько человек. В селах Даниловка и Концебор гроб несут на кладбище на сосновом шесте (гроб охватывается по краям веревками, за которые подвешивается к шесту)<sup>52</sup>. В с. Покча и дер. Скаляп, по словам местных жителей, гроб везут на кладбище на машине либо тракторе, при этом молящиеся читают Трисвятое.

#### **Обряды на кладбище**

Могильную яму копают мужчины в день похорон. И на Вашке, и на Вычегде считают, что яму нельзя оставлять без присмотра: «Яму копают в день похорон, если оставляют одну, то надо поставить *вуджёр* – жердь, через могилу. На дно ямы кладут дрова, принесенные из дома»<sup>53</sup>. В с. Чупрово в качестве *вуджёра* используют две жерди: одну кладут поперек ямы, а другую одним концом опускают в яму. Объясняют это тем, что если мышь попадет в яму, по этой жерди она сможет подняться. «*Мед шыр каас, усе кӧ гуас*» (Пусть мышь поднимется, если в яму упадет). В коми быличках мышь чаще всего представляется вестницей иного мира, смерти, болезни или одной из ипостасей души<sup>54</sup>. Летом яму начинают копать после прибытия похоронной процессии на кладбище. Для определения размера ямы мужчины используют *швэдз* (дер. Муфтюга). После того, как яма готова, на ее стенах рисуют два окна напротив друг друга.

#### **Прощание у могилы**

На **Удоре** гроб ставят над ямой на специально установленных жердях. Наставница читает молитвословия, в это время родственники и все пришедшие на кладбище прощаются с умершим. В с. Чупрово наставница кадит яму, спускаясь в нее по специальной лесенке, хранящейся на кладбище. Кадило она держит двумя руками, кадит стены ямы крестообразно. «Когда яму кадят, поют: «Все от земли, вся землю». Поют единый канун и канун умер-

ших»<sup>55</sup>. Она же развязывает руки и ноги покойного, а веревку и предметы (цветы, яйца и др.), находившиеся в гробу, бросает в яму. Лицо умершего закрывают, на грудь крестообразно насыпают землю. Здесь, кстати, выделяют два способа погребения – *погребайтёны над телом* или *погребайтёны землей*, что зависит от того когда читается «молитва, чтобы земля приняла» (вероятно, «Господня есть земля, и исполнение ея»). В первом случае, крышку гроба закрывают после выноса тела из дома и больше не открывают, а если и открывают, то лицо покойного остается закрытым, во втором – лицо открывают во время прощания на кладбище<sup>56</sup>. После этого гроб закрывают крышкой, в настоящее время ее прибивают гвоздями. Во время нахождения в доме и до момента закрытия поверх крышки лежит вышитое полотенце, которое убирают перед тем как закрыть гроб и передают родственникам. На **верхней Вычегде** гроб также устанавливают над ямой, пришедшие на кладбище прощаются с умершим. *Молящаяся* с молитвой трижды крестообразно кадит яму и гроб можжевельником или ладаном. Затем в яму кидают деньги (мелочь), чтобы «купить место». «Из дома берут совок, бересту, можжевельник, совок используют как кадило. Гроб трижды кадят с молитвой, кадит женщина, которая не живет с мужем (вдова). Яму выкупают: кидают деньги ... В яму спускается кто-нибудь, кто не важно, кадит молитвой: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий»<sup>57</sup>. На верхней Печоре гроб кадят, читая Трисвятое, затем его ставят на доски над ямой, после чего развязывают руки и ноги покойного, лицо укрывают саваном. Перед тем как закрыть гроб, из него вынимают литые иконы.

Устройство специальных сооружений в могильной яме и последующее погребение представляли собой завершающие обрядовые действия с телом умершего. Как правило, этим занимаются мужчины. В селах на Вашке и верхней Вычегде в противоположных сторонах на дно ямы кладут два полена, на которых гроб стоял в доме; опускают гроб, для чего используют два полотенца (или куски материи). Сверху его накрывают рубероидом или берестой. Яму засыпают землей, причем в этом действии участвуют все присутствующие (каждый должен бросить горсть земли). В верхнепечорских деревнях над гробом сооружают настил из досок, которые устанавливают на стойки, расположенные по углам гроба, после чего яма засыпается землей и делается насыпь.

Одна из характерных черт старообрядческих кладбищ – наличие домовин, которые в свое время были запрещены Синодом<sup>58</sup>. В настоящее время в удорских селах домовина представляет собой рамку из четырех досок, формирующую намогильный холм, сверху прибивают несколько досок, закрывающих холм лишь наполовину. Более ранние варианты представляют собой дощатые сооружения (высотой порядка 50 см) с разными вариантами крыши: плоской, двускатной, сделанной из досок. Намогильные кресты или памятники установлены либо с торца домовины (в ногах), либо в специально сделанном в крыше домовины отверстии (рис. 3 а, б). Дощатые домовины с вырубленными окошками встречались и у устьцилемов (на

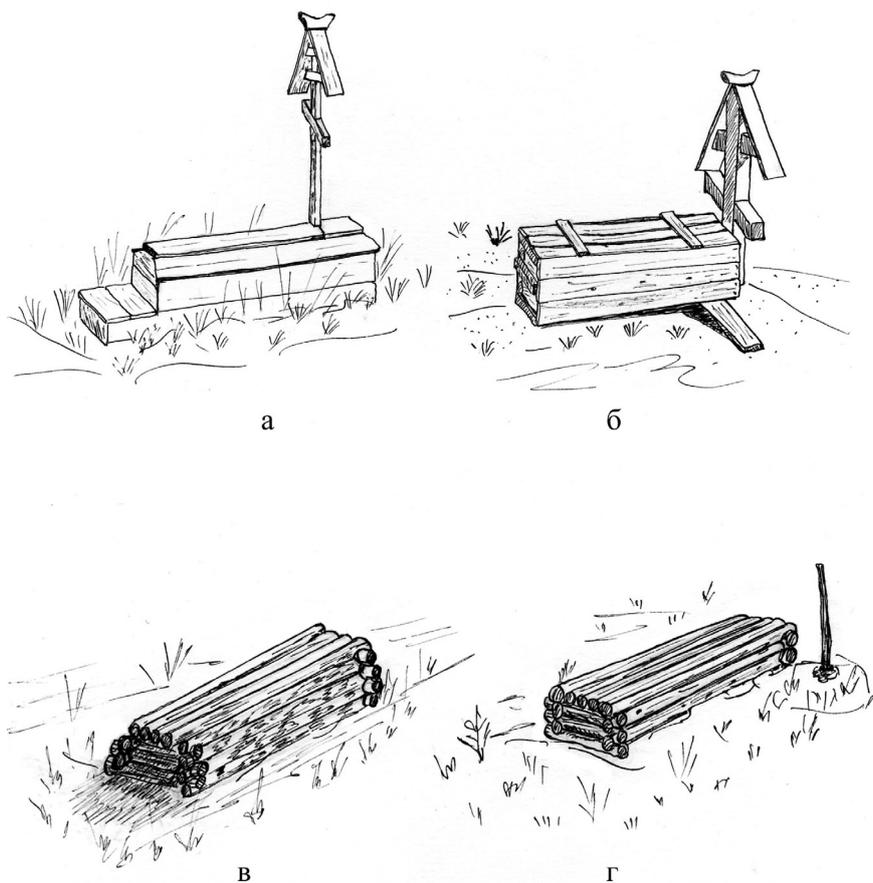


Рис. 3. Домовины: а, б – Удора; в, г – верхняя Печора. Художник Л.Я.Канева.

р. Тобыш)<sup>59</sup>. До середины 1970-х гг. над могилами староверов на **верхней Печоре** (Лемты, Возино, Курья) сооружались домовины из необтесанных бревен (высотой в три бревна или выше), с правой стороны прорубали специальное окошко, открывавшееся на поминках, причем креста или какого-либо вертикально стоящего памятника не устанавливали (рис. 3 в, г)<sup>60</sup>. Намогильные сооружения со срубом зафиксированы в деревнях Сарюдин, Аранец, с. Подчерье, а также в районах проживания русских на верхней Печоре (Якшинский, Курьинский и Усть-Иньинский с/с). Побывавший в этих районах в 1976/77 гг. А.И. Терюков отметил, что постепенно данный тип памятника уходит в прошлое<sup>61</sup>. Он указал, что его существование на верхней Печоре могло быть как результатом влияния старообрядческого населения Приуралья, так и свидетельством «каких-то ранних зыряно-остяцких контактов»<sup>62</sup>. Действительно, с одной стороны, эти памятники близки намогильным со-

оружениям народов манси и ханты, представлявшие собой сруб из бревен, балок или плах с двускатной крышей и окошком в боковой (правой) либо фронтовой части (высота сруба – три бревна)<sup>63</sup>. С другой – имеют аналоги среди старообрядческих надгробных памятников Беломорского Поморья (в то же время здесь обязательным элементом, связанным с домовиной, является крест либо голбец), Северного Урала<sup>64</sup>.

Отметим, что и в первом, и во втором случаях домовины получили распространение в коми селах со старообрядческим населением, что позволяет предположить, что данный тип памятника связан с влиянием конфессиональной составляющей местных религиозных практик. В то же время технология их изготовления имела существенные различия (бревна – доски) и могла быть связана с влиянием этнической среды.

### ***Намогильная тризна***

Повсеместно сразу после сооружения надгробного холма ближайшие родственники раздают вещи (как правило, полотенца) на помин души умершего. В с. Н. Воч принято отдавать «бедным» шубу умершего, которая лежала поверх гроба. На **Удоре** наставница устанавливает на кресте литую иконку, которая до этого была на груди умершего. Затем она читает молитвы, кадит могильный холм, крест, присутствующих и принесенные продукты. После этого родственники выставляют еду, принесенную из дома, а также водку на дощатый стол, сделанный прямо на могильном холме. Они же наливают каждому пришедшему по рюмке. В число продуктов входят – рыбники, колобки, рыба, сейчас к этому перечню добавились салаты и соленья. На **верхней Вычегде** обязательным атрибутом надгробной трапезы считалась сладкая каша, которую присутствующие ели по очереди одной ложкой. Считается недопустимым принести остатки трапезы в дом, поэтому все, что осталось, необходимо раздать пришедшим на похороны. Наши материалы и данные А.А. Чувьорова свидетельствуют, что для **верхней Печоры** поминальное угощение на кладбище не характерно<sup>65</sup>. В с. Покча всех присутствующих на кладбище угощают кашей<sup>66</sup>. В дальнейшем могилу посещают в дни поминовений, как правило, за ней следят, подновляют, в то же время существует мнение, что чем быстрее «упадет» крест, тем лучше посмертное существование того, кто там похоронен<sup>67</sup>, в связи с чем на некоторых могилах кресты просто лежат на могильном холме.

На **Вашке** жители часто рассказывают о похоронах скрытников, которые отличались от похорон старообрядцев: «Умер у бабушки отец, хоронили его **ночью**, гроб делали без гвоздей, чтобы никто не услышал, завязывали веревками. Хоронили в лесу – *Чойув яг*, хоронили на своих лугах», «<...> хоронили сами, ночью <...> Пеопан, был скрытником, он умер, да внутри хлева и похоронили»<sup>68</sup>. Информанты акцентируют внимание на том, что похороны проходили ночью, тайно. В ряде случаев умерших погребали в подвале дома. Могилы скрытников были тайными, никаких знаков не ставилось.

На **верхней Печоре** (с. Покча) можно увидеть семейные захоронения, находящиеся в лесу, вдалеке от общего кладбища. «Здесь хоронят каждый

около своих полей, не меже (*межаэс дзебины аслам му бокас*), здесь земля, рядом и кладбище. Там наверху *Елек му. Демид чукор*, все вместе похоронены»<sup>69</sup>. Обычай хоронить умерших родственников недалеко от дома существовал и на верхней Вычегде (с. Верхний Воч), в 1999 г. автор наблюдала надгробные кресты в непосредственной близости от жилых домов.

### **Система поминовений**

Была выработана Православной Церковью как способ помощи представителям двух миров (сего мира и мира горнего) в их духовных переходах к лучшему состоянию до второго пришествия Спасителя<sup>70</sup>. В современной рукописной традиции **верхней Вычегды** широко представлены тексты о посмертном существовании души и необходимости поминовений. Например, в рукописи «*Висът кыдзи явитчилёма Св. Ангел Макарийлы*» объясняется почему надо отмечать 3-, 9-, 20-, 40-й дни: на 3-й день душа летит к престолу Божьему, после чего ее отправляют на проверку на землю; на 9-й – снова поднимается, молитвы же необходимы, чтобы помочь ей. С 9-го по 20-й – душе показывают райские обители и жизнь святых, она встречается с родными и близкими, видит тех, кого человек не знал при жизни, но при этом знает их имена. После 20-го дня душа вновь летит на поклонение престолу, и ее отводят в ад, где демонстрируют мучения, показывают родственников, душа дрожит и трясется, боится совершенных грехов. Святой Ангел пытается дать знать родным умершего, чтобы они молились за него усерднее; в это время, по допущению Господа, родственники видят сны об умершем. 40-й день – последний поклон души земле, она предстает перед Господом Вседержителем, совершается предварительный суд, далее душа ждет Страшного Суда<sup>71</sup>. Поминовение умершего на 3-, 9- и 40-й дни практикуется повсеместно.

Самыми важными считаются поминовения 40-го дня, ибо в этот день душа последний раз приходит в дом, после чего покидает землю, ей определяется окончательное место на небесах: «На сороковой день двери не закрывают, в этот день покойник приходит домой спать»<sup>72</sup>. «40-й день самый страшный для умершего. Открывают юшку, душа приходит в дом поесть, если не устроишь поминки, так и будет голодная ходить»; «До 40-го дня душа ходит дикой, а тут место получает»<sup>73</sup>. Повсеместно до 40-го дня раздают одежду умершего. На верхней Вычегде в этот день устраивают специальную «баню». «На 40-й день надо натопить баню, чтобы там помылись те, кто обмывал тело. Отдать им одежду покойного. В этот день берут полотенце с божницы, заворачивают в него тарелку, ложку, чашку, еду. Трижды с молитвой обходят стол, впереди идут те, кто мыл. Выходят на улицу и отдают полотенце (*тому, кто мыл – В.В.*), в дом вносить полотенце нельзя, надо унести. Остальные возвращаются, читают «Богородице», «Милосердие». Когда читаешь «Милосердие», открываются двери рая»<sup>74</sup>. Схожие обряды существуют и в других верхневычегодских селах (Пожег, Вольдино, Дон), где полотенце и завернутые в него предметы так же отдают «на помин

души», существует мнение, что заносить его обратно в дом нельзя, так как это приведет к новой смерти. Верхневыхегодский обряд сорокового дня близок коми-пермяцкому обряду *лов кольлалом* (проводы души на 40-й день), хотя последний более четко оформлен (выбирается заместитель покойного, собирается *котама*, после трапезы на улице происходят проводы «умершего») <sup>75</sup>.



Алтарь на поминках, с. Чупрово, Удорский р-н. Фото Л.Н. Муравьевой.

В дни поминовения служба (*панихиды, панapidы* вв., *карезни* уд.) проходит в доме умершего. Наставница и молящиеся собираются к 9-10 часам утра, перед иконами зажигают свечи, наставница кадит помещение и присутствующих, в ходе службы она кадит все принесенные продукты. На **Вашке** перед началом службы наставница кадит нательные кресты собравшихся, после чего прощается с ними («Простите меня грешную»). Как правило, службы ведут по книгам или выпискам из них, поскольку навыками чтения на церковнославянском владеют не все. «Специально приглашают читать Псалтырь, человек 10, за чтение молитв им платят, рублей 10, теперь – 20» <sup>76</sup>, «Вечером до четырех читают и молятся. Панapidы: Триодь долго читают, на девятый, сороковой дни также. Полгода общий канун по Псалтырю читают. У моих родителей был Псалтырь, они всегда кого-нибудь из родни приглашали почитать» <sup>77</sup>. Существуют определенные требования, которые предъявляются к одежде молящихся, пришедших на поминки. Она должна быть темных расцветок, платье или рубаха с длинными рукавами, обязательно наличие платка и пояса. В настоящее время многие предписания сохраняются лишь в устной традиции; рассказывая, информанты, как правило, говорят о том «как должно быть», что не всегда соответствует современным реалиям.



Кодрасян, с. Чупрово, Удорский р-н. Фото Л.Н. Муравьевой.

Первая поминальная трапеза (на 3-й день) проходит по возвращении с кладбища. В некоторых удорских селах трапеза для молящихся предусмотрена и до выноса гроба из дома, туда приходят не все, а только родственники, молящиеся и те, кто обмывал умершего, делал гроб, копал яму. В дни поминовений односельчане приносят в дом умершего *кодрасян* (поминальное), *милѳьстина* уд. (выпечка, рыба и др.). Считалось, что молитвы и приношение *милѳьстины* способны улучшить загробную жизнь умерших: «<...> мать не принесла милостыню, сын (*умерший – В.В.*) ей во сне показался и сказал: «Вот, мама, милостыню не принесла и меня не накормили»<sup>78</sup>». Представление о том, что приносимые на поминки продукты представляют «родительский пай», характерны для коми в целом.

Поведение в ходе трапезы, чередование поминальных блюд строго регламентированы. Раньше на поминках староверы ели отдельно от мирских, мужчины от женщин, во время трапезы пользовались только ложками. На стол подают сначала суп, затем – рыбу, далее – кашу и кисель. Суп, в зависимости от того на постный или обычный день выпадают поминки, может быть мясным, с добавлением молока и масла или постным (*нурья шьид*). Вместе с супом на стол ставят творог и простоквашу. Обязательно присутствует разнообразная выпечка: шаньги, колобки, манники, пироги. После супа подают мясное блюдо (отварное мясо, мясо с картошкой); на верхней Вычегде – пельме-

ни (мясные или грибные). Следующее блюдо – рыба. На Удоре приготовленную рыбу подают в следующем порядке: отварная свежая (сначала мелкая: елец, плотва, окунь, затем более крупная – хариус, щука, в конце (если есть) – семга, в том же порядке подают отварную соленую рыбу. На некоторых поминках количество перемен может достигать до восьми. После этого подают несладкую кашу и молоко, на Вашке в отдельных тарелках выставляют на стол сусло (*сюва*). Поскольку в настоящее время приготовить сусло сложно, его заменяют покупной патокой или напитком из черемухи (ягоды черемухи заливают водой, ставят в печь на несколько часов, добавляют сахар). На верхней Вычегде и Печоре именно сладкой каше придается особое значение, ее берут на кладбище в день похорон, едят из общих тарелок в ходе поминок. Последнее блюдо – кисель, который подают в тарелках, по словам местных жителей раньше его готовили из ржаной муки (*шома кисель*). На Вашке он получил название *рѳзгѳна* (ср. на Русском Севере – погонялка<sup>79</sup>), так как завершает поминальную трапезу. Для жителей средней Вашки поминальная трапеза (ее обилие, набор продуктов и порядок чередования) стала маркером, который наряду с «красотой службы» выделяет их из окружающего населения<sup>80</sup>.

В дальнейшем справляют полугодовые и годовые поминки по умершему, через год его вспоминают в ходе общественных поминовений, которые проходят на Пасху и родительские субботы, причем долгое время поминали сначала *староверов/истых* и только затем *мирских*: «Начинают канун читать, поминают только староверов, закончат – начинают Богородице молиться – можно мирских поминать»<sup>81</sup>. В эти дни обязательно посещают кладбище, обходят могилы всех умерших родственников и знакомых. Верующие убеждены: «Родители нам с того света помогают, молятся за нас. Если тридцать лет не поминаешь, будут проклинать»<sup>82</sup>.

Представления коми староверов о смерти, этапы погребального обряда аналогичны таковым у православных коми и у русских. Своеобразие поминальной традиции формируется за счет ряда правил и предписаний ритуального характера, которые регулируют как групповое, так и индивидуальное поведение, позволяя идентифицировать членов коллектива по принципу свой / чужой<sup>83</sup>. Значительное влияние на ее формирование оказали «уставные» представления староверов о смерти и грехе. Наряду с поминальными службами, проводящимися по «старым книгам», удорские *карезьни*, намогильные сооружения средней Вашки, верхней Вычегды и Печоры стали своеобразными «визуальными символами» староверия.

#### Литература и источники

<sup>1</sup> Кремлева И.А. Похоронно-поминальная обрядность у староверов Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 72.

<sup>2</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 230. Оп. 1. Д. 104. Л. 38-40.

- <sup>3</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 231. Оп. 1. Д. 8. Л. 24.
- <sup>4</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 230. Оп. 1. Д. 103. Л. 176.
- <sup>5</sup> НАРК. Хр. 1. Ф. 231. Оп. 1. Д. 8. Л. 80; Ф. 6. Оп. 1. Д. 184. Л. 101.
- <sup>6</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 11330. Л. 60.
- <sup>7</sup> Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 г. В Печорском крае. – С. 366.
- <sup>8</sup> Отчет о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1903 г. // Приложение к ВЕВ, 1904. – №. 7-8. – С. 41.
- <sup>9</sup> Там же. – С. 40.
- <sup>10</sup> Кремлева И.А. Указ.соч. – С. 73.
- <sup>11</sup> Чувьуров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности коми ... – С. 25.
- <sup>12</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 15, 21, 24-25.
- <sup>13</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 7, 21.
- <sup>14</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 12-13.
- <sup>15</sup> «Хождение Феодоры по воздушным мытарствам» наиболее полное описание загробных испытаний в греховности – мытарств. «Мних» Григорий, от имени которого ведется повествование, был удостоен чудесного откровения. В ночном видении к нему явилась старица Феодора, прислуживавшая при жизни их общему духовному отцу Василию Новому, и рассказала о своей смерти, о муках ада, райском блаженстве и пройденных ею 21 (20) мытарствах. В XVII–XIX вв. «Житие» приобрело особую популярность в старообрядческой среде, причем в устной традиции закрепилось представление о «сорока ступеньках – сорока мытарствах». Из «Жития Василия Нового». Хождение Феодоры по воздушным мытарствам // Публикации ИРЛИ РАН [сайт] URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5134> (дата обращения 06.04.09).
- <sup>16</sup> Шарапов В.Э. Перна – наперсный крест // Арт (Лад), 1998. – № 3. – С. 138.
- <sup>17</sup> Приготовление усопшаго к погребению // Старопоморы – федосеевцы [сайт] URL: [http://www.staropomor.ru/Ustav\(2\)/prigotovlenie.html](http://www.staropomor.ru/Ustav(2)/prigotovlenie.html) (дата обращения 10.2008).
- <sup>18</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 26.
- <sup>19</sup> Чувьуров А.А. Материалы фольклорно-этнографических и археографических исследований ... – С. 189.
- <sup>20</sup> Записано в 1999 г. Власовой В.В.
- <sup>21</sup> Чувьуров А.А. Материалы фольклорно-этнографических и археографических исследований ... – С. 186.
- <sup>22</sup> Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов. – С. 196.
- <sup>23</sup> НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 11, 34.
- <sup>24</sup> Там же. Л. 24.
- <sup>25</sup> Там же. Л. 37.
- <sup>26</sup> Дронова Т.И. Русские старoverы-беспоповцы. – С. 122; Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале. – С. 201.
- <sup>27</sup> Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов. – С. 206.
- <sup>28</sup> Уляшев О. И. Вир // Мифология коми. Энциклопедия уральских мифологий. – М.; Сыктывкар: ДиК, 1999. – Т. I. – С. 108.
- <sup>29</sup> Бернштам Т. А. Указ.соч. – С. 194-195.
- <sup>30</sup> Неминуемость смерти и подготовка к ней // Семейские – старoverы Забайкалья [сайт] URL: [http://semeyskie.narod.ru/prav\\_mystery.html](http://semeyskie.narod.ru/prav_mystery.html) (дата обращения 22.02.2009).
- <sup>31</sup> Дронова Т.И. Русские старoverы-беспоповцы Усть-Цильмы ... – С. 124.
- <sup>32</sup> Чувьуров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности коми ... – С. 32.

- <sup>33</sup>Шахтаров И.И., 1936 г.р., дер. Скаляп, Троицко-Печорский р-н. Зап. 2007 г. Власова В.В.
- <sup>34</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л.14.
- <sup>35</sup>Галиопа В.А. Использование древесной символики и некоторых архаичных форм поминальных знаков из дерева при топографическом маркировании сакрального пространства в культуре коми // URL: <http://www.komi.com/pole/archive/pole/5.asp> (дата обращения 05.02.2009).
- <sup>36</sup>Там же.
- <sup>37</sup>Фризин Н. Н. Деревянные надгробия Русского Севера: некоторые варианты развития пространственной структуры // Ставрографический сборник. Сб. статей. – М.: Дрвлекранилище, 2001. – Кн. 1. – С. 218.
- <sup>38</sup>Калинин Ю., с. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В.В.
- <sup>39</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 28.
- <sup>40</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 10, 12.
- <sup>41</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 21.
- <sup>42</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 24, 34.
- <sup>43</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 7, 10, 24.
- <sup>44</sup>Чувьуров А. А. Традиции и новации в семейной обрядности коми ... – С. 32-33.
- <sup>45</sup>Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993. – С. 107.
- <sup>46</sup>Палева М.В., 1916 г.р., с. Пучкома, Удорский р-н. Зап. 1999 г. Шлопова Л.Н., Власова В.В.
- <sup>47</sup> У летских коми этот мешочек с посудой и продуктами (тарелка, чашка, ложка, нитка с иглками, полотенце, выпечка, яйца, чай и др.) выносят в день похорон до выноса гроба, несут впереди процессии и отдают первому попавшемуся человеку. Цит. по: Сорвачева Ю.И. К вопросу об одном из элементов погребальной обрядности летских коми // Рябининские чтения: Материалы научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. URL: <http://kizhi.karelia.ru/specialist/pub/library/tjabinin2007/2> (дата обращения 29. 07. 2009). У русских Северного Урала существовала традиция «милостины через гроб»: во время нахождения тела в доме, родственники умершего передавали его вещи «на помин души» через гроб. Цит. по: На путях их земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии севернорусского крестьянства XVII–XX вв. / Отв. ред. А. Александров – М.: Наука, 1989. – С. 297.
- <sup>48</sup>Чувьуров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности коми ... С. 34-35.
- <sup>49</sup>Там же. – С. 35.
- <sup>50</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 25.
- <sup>51</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 4, 8, 21.
- <sup>52</sup>Чувьуров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности коми ... – С. 36.
- <sup>53</sup>Там же. Л. 28.
- <sup>54</sup>Уляшев О.И. Шыр // Энциклопедия уральских мифологий. Мифология коми. – М.: Сыктывкар: ДиК, 1999. – Т. I. – С. 391.
- <sup>55</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 14.
- <sup>56</sup>Шлопова Л.Н., 1976 г.р., с. Чупрово, Удорский р-н. Зап. 2006 г.
- <sup>57</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 4.
- <sup>58</sup>Фризин Н. Н. Указ.соч. – С. 202.
- <sup>59</sup>Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы. – С. 137.
- <sup>60</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 43, 48. Д. 168.
- <sup>61</sup>Терюков А. И. Погребальный обряд печорских коми. – С. 84-85.
- <sup>62</sup>Там же. – С. 86.

- <sup>63</sup>Гемуев И.Н. Семейная обрядность // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. – М.: Наука, 2005. – С. 275; Федорова Е.Г. Погребальный обряд // Салымский край. – Екатеринбург: «Тезис», 2000. – С. 230.
- <sup>64</sup>Медведев П.П. Некрокультовые сооружения Беломорского Поморья (к вопросу о взаимосвязи поморской культуры и традиции старообрядчества) // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. Сб. статей. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – С. 195-210; Фризин Н.Н. Указ. соч. – С. 215-216; На путях их земли Пермской в Сибирь. – С. 297; Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы. – С. 138.
- <sup>65</sup>Чувьуров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности коми. – С. 40.
- <sup>66</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 22.
- <sup>67</sup>Там же. Л. 17.
- <sup>68</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 13, 19.
- <sup>69</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739. Л. 12-13.
- <sup>70</sup>Бернштам Т. А. Указ. соч. – С. 167.
- <sup>71</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 15-17.
- <sup>72</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 10.
- <sup>73</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 21, 25.
- <sup>74</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 25.
- <sup>75</sup>Чугаева С.В. «Проводы души» в структуре погребально-поминального обряда коми-пермяков: православный канон и традиционные представления // Уральский исторический вестник, 2008. – № 4 (21). – С. 131-137.
- <sup>76</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570. Л. 4.
- <sup>77</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 10.
- <sup>78</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 42.
- <sup>79</sup>Алексеевский М.Д. Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX – XX вв. (на материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 2005. – С. 8.
- <sup>80</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 3, 10, 40 и др. Д. 570. Л. 3, 15, 28 и др.
- <sup>81</sup>НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 569. Л. 23.
- <sup>82</sup>Там же. Л. 17.
- <sup>83</sup>Чернов А.И. О семиотике запретов // Труды по знаковым системам. Вып. III. – Тарту, 1967. – С. 45, 50 (Ученые записки Тартуского государственного университета; Вып. 198).

## Заключение

Первые документальные свидетельства о появлении староверия в районах проживания зырян датируются серединой XVIII в. Его начальная история связана с русскими переселенцами, искавшими «спасения» в удаленных и малозаселенных землях Вологодской губернии, где вскоре появляются последователи этого учения из числа местных жителей – зырян. На наш взгляд, успеху старой веры способствовали не только социально-экономические условия России XVIII в., характер религиозности местного населения, но и внутренняя готовность коми к восприятию ее основных идей. Как отмечает К.В. Чистов, обмен ценностями в сфере духовной культуры затруднен, что объясняется существованием так называемого «языкового барьера», связанного с культурной, социальной и политической ориентациями этнических групп<sup>1</sup>. Вот почему закрепление старообрядческой традиции не могло произойти без опоры на уже существовавший у коми культурный потенциал (в данном случае речь идет о православной традиции). Группы коми старообрядцев не были едины в силу территориальной удаленности друг от друга (удорская), принадлежности к разным согласиям (верхнепечорцы и -вычегодцы). В исследованных районах большинство верующих принадлежали к беспоповским согласиям, за исключением незначительного числа поповцев, проживавших на верхней Вычегде (сер. XIX в.) и Вашке (нач. XX в.). В XIX в. на Удоре получили распространение даниловский / поморский и филипповский толки, на верхней Вычегде – разные направления нетовщины (глухая, поющая), на верхней Печоре – поморский и филипповский. В конце XIX – начале XX в. на Удоре, а затем и на верхней Печоре появляются сторонники наиболее радикального старообрядческого толка – «истинно-православные христиане» (странствующие), или, как их называли удорцы, *кывшей*. Для коми староверов большое значение имели контакты с крупными старообрядческими центрами, откуда они получали помощь и поддержку, там же приобретали необходимую литературу, предметы культа и др. Для удорских старообрядцев таким центром являлись Москва и религиозные общины Архангельской губернии (Пинега и Мезень), а для скитников – каргопольские скиты; верхневычегодцы тяготели к общинам Пермской губернии, верхнепечорцы поддерживали тесные связи с устьцилемами и чердынскими староверами, позже Чердынский уезд стал одним из центров страннического согласия.

Важную роль в формировании и функционировании религиозной традиции играли скиты, часовни, пустыни, моленные дома. Именно с ними связана история старой веры в местах проживания верхневычегодских и печорских коми: скит возникал вблизи поселения, жители принимали веру скитников (Керчомья); поселение появлялось на месте скита (Усть-Волосница). В скитах и кельях находились святыни старообрядцев (книги, иконы), была налажена переписка книг, писались иконы, проходило обучение наставников,

иногда скитники учили грамоте и основам вероучения детей. Эти культовые памятники, объединявшие мирскую единоверческую округу, способствовали закреплению и трансляции религиозных знаний.

В XIX в., несмотря на репрессивную политику государства и Церкви, количество староверов, проживающих в Усть-Сысольском и Яренском уездах, увеличивается. На фоне статистических данных о русских староверах, официальная численность которых в середине XIX в. составляла 749 981 чел., в 1912 г. – 2 206 621<sup>2</sup>; число коми староверов невелико: 1 017 чел. – в 1854 г., и 2 026 – в 1910 г. (даже если учесть, что реально их численность была в три – четыре раза выше), незначительно их процентное соотношение и к общей численности зырян (1860 г. – 101 472 чел., 1917 г. – 193 тыс.<sup>3</sup>). Однако в Чупровском и Важгортском (Вашка), Керчомском и Вочевском (верхняя Вычегда), Печорском, Щугорском, Савиноборском, Покчинском, Подчерском (верхняя Печора) приходах старообрядцы составляли значительную часть населения. Например, в приходах на Печоре (за исключением Печорского Троицкого) в 1910 г. – от 70 до 83 %; на Удоре и верхней Вычегде – более 40 % (по неофициальным данным, по официальным – менее 10 %). Историко-архивные данные не позволяют судить о формировании этноконфессиональных групп, поскольку сведения, содержащиеся в них, фрагментарны, что обусловлено их практическим назначением. В этой связи особую ценность представляют этнографические материалы, позволяющие выявить (а на период начала XX в. реконструировать) основные признаки, характерные для данных общностей, в первую очередь, конфессионального сознания.

Исторические предания, зафиксированные в данных районах на протяжении XX в., содержат указания на вероисповедание первопоселенцев, что свидетельствует о значимости этих вопросов для местного населения. Стремление подчеркнуть древность староверия, его исконность нашло отражение в его местных номинациях (*коренной вера* уд.). Представления о собственной вере, ее истоках, значимости и основных символах говорят о наличии такого важного признака группы, как конфессиональное самосознание. В то же время в конфессионально однородных районах (по рекам Илыч и Подчерье), где население до первой половины XX в. было преимущественно старообрядческим, ключевыми в исторических преданиях стали сюжеты о *йӧгра / остяках* (манси, ханты), сформировавшиеся в рамках традиционной оппозиции свои / чужие (физический облик, специфика хозяйства и быта, обряды).

Значительное влияние на формирование образцов и норм поведения оказала существовавшая у коми староверов система общинно-конфессиональных связей. Как и в других регионах России, местные религиозные общины состояли из двух основных страт: *истые (верные, староверы)* и *мирские*, различия между которыми существовали как на обрядовом, так и бытовом уровнях. Вместе с тем, возможность перехода из одной страты в другую была очень важна для сохранения целостности общины и поддержания равновесия между строгими конфессиональными требованиями и

хозяйственно-экономическими реалиями. Повседневные нужды крестьянского хозяйства, проживание совместно с официально православными оказали влияние на половозрастной состав старообрядческих общин коми, в которых преобладали люди пожилого возраста, прежде всего, женщины. Это, впрочем, характерно для староверия на Европейском Северо-Востоке в целом. Более размыта структура общин на верхней Вычегде, что связано с идеологией нетовского согласия, где не существовало четкого разделения на страты, хотя и здесь были представления о «разной» ритуальной чистоте ее членов.

Одним из важнейших элементов религиозной жизни старообрядческих общин был и остается институт наставничества. У верхнепечорских и удорских коми наставник (*юроевэй, юр нуддысь, отче*) – хранитель «чистоты веры», он совершал богослужения, таинства, исполнял требы. Обладая высоким социо-ритуальным статусом, он должен был соответствовать ряду требований, которые касались его личной жизни и моральных качеств. Знание наставником церковнославянского языка, умение читать и толковать Писание являлись важнейшими условиями, предъявляемыми к нему верующими, поскольку того требовала языковая среда. Как и в других староверческих общинах, у коми книжное знание стало краеугольным камнем личного авторитета наставника<sup>4</sup>. До второй половины XX в. наставником, в соответствии со старообрядческими требованиями, мог стать только мужчина. Репрессивная политика советского государства в области религии привела к тому, что с середины XX в. многие старообрядческие общины коми возглавили женщины, традиционно более ориентированные на обрядность (рассмотрение догматических вопросов – привилегия мужчин), что, в свою очередь, привело к постепенному снижению значимости догматической составляющей в религиозной жизни верующих. В конце XIX – начале XX в. одним из факторов жизнеустройства верхнепечорских и удорских общин, впоследствии утраченным, были местные «соборы», в которых принимали участие наставники разных общин, а иногда и согласий. В их функции входило принятие не только единого решения по конкретному вопросу, но и мер в отношении членов общины, совершивших прегрешения. Институт наставничества, практика проведения «соборов» позволяли упорядочивать и контролировать жизнь общины, способствовали укреплению межобщинных связей.

В XIX – начале XX в. большая часть браков коми старообрядцев заключалась в церкви, поскольку это гарантировало соблюдение гражданских и имущественных прав супругов и детей, причем данная практика существовала повсеместно. На верхней Печоре нежелание венчаться в официальной церкви стало одной из причин распространения внебрачных сожительств. В каждом из изучаемых районов сформировался круг деревень, жители которых заключали браки между собой. Зачастую первоочередное значение имела принадлежность к определенному территориальному сообществу, в рамках которого происходила основная жизнедеятельность индивида. Локальная идентичность была весьма значима и для других групп коми<sup>5</sup>, но именно

в условиях совместного проживания верующих разных конфессий она обретает особый смысл. Уже в XIX в. влияние религиозных представлений староверов на обрядовую практику официально православных было очень сильно (в частности, распространение двуперстия, почитание икон «древнего письма»), что способствовало «стиранию» конфессиональных различий. Эти факты, наряду с особенностями вероучения поморцев, привели к тому, что межконфессиональные браки рассматривались как вполне допустимые. Исследователи отмечают, что в «традиционных обществах» конфессиональная принадлежность изначально предзадана фактом рождения в этом обществе, которое всегда относилось к той или иной религиозной традиции<sup>6</sup>. Значимая роль в сохранении и передаче духовных ценностей принадлежит семье, где происходит приобщение детей к вере. Полевые материалы свидетельствуют о том, что до середины XX в. дети (трех – пяти лет) не просто наблюдали, но и активно приобщались к религиозным практикам (посты, молитвы), участвовали в богослужениях, что позволяет говорить о серьезном освоении старообрядческой традиции. Значительную роль в процессе приобщения к ней играли представители старшего поколения, которые являлись активными участниками религиозной жизни общин.

Центральное место в вопросах догматики, социального устройства, обряда и повседневной жизни занимала эсхатология, являвшаяся одним из ведущих компонентов старообрядческого учения<sup>7</sup>. Представления о «последних временах», конце света и Страшном Суде являлись предметом профессиональных толкований Писания, богословской и апокрифической литературы, кроме того, активно функционировали в фольклорном контексте. Большинство зафиксированных нами нарративов основано на книжных и рукописных текстах, которые были широко распространены среди староверов разных регионов России. Массовые «бегства» в леса первой половины XX в. наиболее ярко демонстрируют влияние эсхатологических представлений на повседневные коммуникации и их зависимость от культурно-исторического контекста<sup>8</sup>.

Реализация мер, которые исключили бы староверие как конфессиональную и социальную общность из сферы действия антихриста, отразилась в своде правил, затрагивающих все сферы жизни и призванных оградить верующих от неправильного / греховного поведения. Оформленные в виде системы запретов они способствовали сплочению членов религиозной общины, сохранению единства группы. Особое место в трансляции и сохранении религиозной традиции занимают визуальные конфессиональные символы, для коими ими по сей день являются двуперстие, старопечатные и рукописные книги, медные иконы, лестовки. В отличие от других старообрядческих групп здесь меньше внимания уделялось моленной одежде: в середине XX в. встречались единичные экземпляры традиционного костюма, в настоящее время сохраняются лишь требования к внешнему виду молящегося. Важнейшими конфессиональными маркерами являются таинства крещения, покаяния и погребально-поминальные требы. Различия в учениях согласий

обусловили существование разных форм крещения и исповеди: вариации касаются разных сторон обряда и в большей степени зависят от его исполнительницы.

Основываясь на историко-архивных и полевых материалах, можно говорить о существовании в конце XIX – **первой половине XX в. трех этноконфессиональных групп** коми староверов: удорской, верхневычегодской и верхнепечорской. Как и у других финно-угорских народов<sup>9</sup>, принятие староверия не означало утрату языковой и этнической специфики, оказав существенное влияние на самосознание, обрядовую и бытовую сферы жизни. Во всех группах коми староверов в начале XX в. внутри- и межэтнические связи выстраивались по конфессиональному принципу, чему способствовала структура и замкнутость старообрядческих общин. Существует мнение, что на верхней Печоре четко выделяющихся групп не сложилось<sup>10</sup>. Однако несмотря на значительные расстояния между населенными пунктами, ее единство поддерживалось за счет принадлежности верующих к одному согласию (поморскому), общности религиозных центров, деятельности местных и устьцилемских наставников, которая способствовала унификации обрядовых практик, что позволяет говорить о единой группе верхнепечорских староверов до начала XX в. Исследователи отмечают, что факторами, влияющими на устойчивость этноконфессиональных групп, являются: компактность, или «близкая дисперсность», заметная доля в одноэтничном населении (не менее 10–15 %), соединение «высокой» (письменной) и бытовой традиций, их длительное укоренение<sup>11</sup>. В конце XIX – первой половине XX в. эти черты были присущи старообрядческим группам коми и свидетельствуют о наличии потенциала для дальнейшего развития. Однако начавшиеся в 1920-е гг. социально-политические и экономические преобразования (коллективизация, индустриализация, промышленное освоение территорий), насаждение атеистической идеологии повлияли на их дальнейшую судьбу в XX в. Условно можно выделить два пути их развития.

Первый характерен для верхневычегодской и удорской староверческих традиций. Отметим, что старообрядческие поселения в этих районах расположены компактно, их жители традиционно связаны семейно-брачными отношениями, в изучаемых селах проживают преимущественно коми<sup>12</sup>, многие из которых родились и выросли здесь же. В 2002 г. в целом по районам коми составляли 40,9 %, русские – 45,4 в Удорском р-не; 79,1% – коми, 15,5 – русские в Усть-Куломском<sup>13</sup>. Закрытие церквей, гонения на веру, с одной стороны, феминизация староверия и отход от книжной традиции – с другой, привели к постепенной нивелировке разногласий между представителями разных конфессий. Эти процессы в сочетании со значимостью локальной идентичности способствовали сложению местной религиозной традиции при доминирующей роли староверия. Несмотря на то, что многие жители в обрядовой практике следовали старообрядческому канону (двуперстие, крещение, требы, службы), они были далеки от понимания сути вероучения, основными символами староверия для них стали бытовые за-

преты. Со временем обрядность стала формой вероучения, а в настоящее время – едва ли не единственным способом его выражения практически уже утраченного. На верхней Вычегде этот процесс начался в 1950–1960-е гг.; на Удоре – в середине 1990-х гг.

Промышленное освоение северных территорий, повлекшее за собой приток значительного количества мигрантов, являвшихся носителями иных культурных и этнических традиций, привело к иному развитию событий на верхней Печоре. В Троицко-Печорском р-не число коми составляло в 2002 г. 27,8 %, а русских – 59 %, сами жители часто говорят, что «у нас только два коми села – Покча и Еремеево». В Вуктыльском р-не – 67,7 % русских и 11,9 коми; в Печорском – 68,9 и 15,4 соответственно<sup>14</sup>. Верхнепечорские староверы, проживающие в отдельных селах и деревнях, составляют меньшую часть населения, какие-либо контакты между верующими разных районов отсутствуют, что не дает возможности говорить о них как о группе, скорее как о разрозненных религиозных общинах. Вместе с тем, традиционное для этого района скрытое противостояние между верующими (поморцами, бегунами и официально православными) требует от них постоянной мобилизации, обращению к истории собственной конфессии, более глубокому осмыслению основ вероучения, что способствует сохранению высокого уровня конфессионального сознания на локальном уровне.

Наблюдения, сделанные автором в коми старообрядческих общинах, показывают, что самоидентификация современных коми староверов ситуативна. В повседневной коммуникации главную роль играет этническая принадлежность (в первую очередь, знание коми языка); конфессиональная принадлежность важна при участии в обрядовых действиях (прежде всего, такие внешние признаки, как перстосложение, произношение слов молитвы). Особенности религиозных практик по-прежнему отличают местные сообщества на локальном уровне.

#### *Литература и источники*

- <sup>1</sup> Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. – Л.: Наука, 1986. – С. 25.
- <sup>2</sup> Ершова О. П. Старообрядчество и власть. – С. 75, 80.
- <sup>3</sup> Вишнякова Д.В. и др. Этнический состав, рождаемость и смертность населения... – С. 29; Жеребцов И.Л. Административно-территориальное деление и демографическая ситуация // История коми с древнейших времен до конца XX в. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2004. – Т. 2. – С. 22.
- <sup>4</sup> Поздеева И.В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения Верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – С. 44.
- <sup>5</sup> Соловьев В.В. Брачно-семейные отношения коми крестьян в конце XIX – начале XX вв. (по материалам метрических книг) // Вопросы этнографии народа коми. – Сыктывкар, 1985. – С. 152-153 (Труды ИЯЛИ; Вып. 32).
- <sup>6</sup> Ипатова Л. П. Современные особенности освоения православной традиции // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред. А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 420.

- <sup>7</sup> Керов В. В. Эсхатология старообрядчества конца XVII – первой половине XVIII вв. – С. 406-407.
- <sup>8</sup> Панченко А.А. Эсхатология и аккультурация // Христовщина и скопчество. – С. 353.
- <sup>9</sup> Данилко Е.С. Механизмы сохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин ... – С. 48-49; Фишман О. М. Жизнь по вере... – С. 349-350, 358.
- <sup>10</sup> Чувьуров А.А. Локальные группы коми верхней и средней Печоры ... – С. 19.
- <sup>11</sup> Викторин В. М. Устойчиво-переходные этноконфессиональные группы Евразийского приграничья (рубеж XX–XXI вв.) // URL: [http://www.rbt1.ru/evrazia/r\\_s/R\\_Viktorin.rtf](http://www.rbt1.ru/evrazia/r_s/R_Viktorin.rtf) (дата обращения 01.02.2008).
- <sup>12</sup> Например, на 1.01.1999 г. в Керчомском с/с было 1659 чел., трое – молдаван, 76 – русских, 1580 – коми.
- <sup>13</sup> Города и районы Республики Коми. Социально-экономические показатели. Сб. статей. – Сыктывкар, 2006. – С. 73-74.
- <sup>14</sup> Там же.

### Список сокращений

- вв. – верхневыхегодская  
ВЕВ – Вологодские епархиальные ведомости  
вп. – верхнепечорская  
ВУФ ГАВО – Великоустюгский филиал Государственного архива Вологодской области (г. Великий Устюг)  
ГАВО – Государственный архив Вологодской области (г. Вологда)  
ИОЛЕАЭ – Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете  
ИЯЛИ – Институт языка, литературы и истории Коми научного центра  
НА КНЦ УрО РАН – научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук  
НАРК – Национальный архив Республики Коми (г. Сыктывкар)  
ПЕВ – Пермские епархиальные ведомости  
РПЦ – Русская Православная Церковь  
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы  
уд. – удорская  
ЦГИА – Центральный Государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург)

## Географический указатель

- Антон дер. 33  
Аньюдин дер. 39  
Аранец дер. 4, 26, 57, 98, 121, 147  
Архангельск г. 23  
Архангельская губ. 4, 6, 18, 53, 55, 70, 109, 156  
Архангельская обл. 5  
Бердыш дер. 4, 57  
Большая Шайтановка р. 39  
Большой Поток дер. 121  
Важгорт с. 9, 23, 31, 22, 48, 39, 55, 61, 64, 66, 70  
Важгорт погост 31, 55  
Важгортская вол. 19, 61  
Важгортский приход 19, 21, 20, 22, 48, 54, 55, 66, 157  
Великопоженский скит 25, 37  
Вендинга погост 31  
Верхний Воч с. 9, 31, 59, 149  
Верхозерье дер. 23, 27, 40  
Возино (Пырдинская) дер. 26, 113, 147  
Вологодская губ. 4, 6, 156  
Волосовская вол. 27  
Воч дер. 25, 37, 66, 98, 133  
Воч р. 30, 31, 36  
Вочевский приход 18, 20, 54, 157  
Вуктыл р. 39, 52  
Вуктыльский р-н 8  
Выговский монастырь 25, 37, 54, 60  
Вильгорт (Выргора) дер. 9, 22, 23, 27, 31, 55, 64, 65, 66, 70, 100, 102  
Вильгортская вол. 71  
Вятская губ. 4, 19  
Габово дер. 30  
Габэ дер. 33  
Горд-ю дер. 121  
Даниловка (см. Позориха) дер.  
Данилов монастырь 37  
Дзэль дер. 25, 30, 36, 37, 51, 92, 98, 112, 133  
Дутово с. (дер. Дутовская) 26, 99  
Екатеринбург г. 35  
Емель-Устье дер. 121  
Еремей (Еп, рус. – Еремеево) дер. 33  
Ертомский приход 20  
Закавказье 19, 48  
Илыч р. 32, 33, 38, 39, 56, 121  
Канач (Каначская) дер. 27  
Каргопольский у. 27, 65  
Каргополь г. 27, 40  
Карельская АССР 5  
Кеба дер. 70  
Кедровка р. 39  
Кедровый дер. 121  
Кельтма р. 25  
Керчомская вол. 25  
Керчомский приход 18, 19, 20, 21, 22, 48, 54, 157  
Керчомья с. 9, 22, 25, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 40, 57, 59, 66, 69, 96, 97, 100, 111, 113, 117, 120, 122, 133, 136, 137, 139, 141, 156  
Кимжа с. 27  
Кирик дер. 27, 31, 61, 66, 86, 113  
Климады дер. 121  
Кодач дер. 26  
Козьтыбож дер. 26  
Колва р. 38  
Комарово починок 39  
Концеборская (Концебор) дер. 26, 58, 98, 145  
Коптюга дер. 9, 27, 31, 32, 70  
Красный Яг (дер. Красноборская, дер. Красный Бор) пос. 26, 33, 38, 73, 98, 99  
Кривой Наволок дер. 22, 55  
Кривой Наволок погост 31  
Курья с. 57, 58, 147  
Кожва с. 99, 103  
Лем р. 39, 52  
Лемты дер. 26, 57, 147  
Лемтыбож дер. 26, 57, 99  
Летский приход 19, 20  
Максим дер. 33  
Малая Шайтановка р. 39  
Малый Поток дер. 121  
Медвежская дер. 121  
Мезень р. 24, 39, 156  
Москва г. 30, 36, 40, 69, 156  
Муфтюга (Мучтюга) дер. 9, 27, 31, 40, 64, 140, 145  
Мылдинская вол. 25, 37

Нижний Воч с. 9, 31, 59, 69, 116, 148  
 Олема дер. 109  
 Онега р. 27  
 Орловка дер. 39  
 Острово дер. 5, 9, 23, 31, 39, 64, 66, 72, 100, 113  
 Патраковка дер. 39  
 Пачгино дер. 57  
 Пермская обл. 5  
 Пермская губ. 18, 25, 35, 36  
 Печора р. 3, 33  
 Печорский край 21, 32, 72  
 Печорский приход 20, 54, 157  
 Печорский р-н 8  
 Печорское (погост Троицкий) с. 26, 48, 64  
 Пижма р. 37  
 Пинега р. 24, 39, 70, 156  
 Подчерем р. 39, 52, 56, 58, 121  
 Подчерье с. (дер. Подчерская) 26, 37, 38, 48, 49, 58, 64, 65, 99, 101, 121, 147  
 Подчерский приход 20, 21, 54, 157  
 Позориха (Даниловка) дер. 26, 38, 57, 98, 145  
 Покча (дер. Покчинская) с. 9, 26, 29, 39, 57, 58, 69, 85, 91, 99, 102, 125, 126, 137, 144, 145, 148, 149  
 Покчинский приход 20, 21, 54, 157  
 Помоздинский приход 20, 54  
 Поп-ель 34  
 Пруб р. 34  
 Прупт дер. 37, 66, 115, 133  
 Пучкома (Усть-Пучкома) с. 9, 22, 23, 31, 55, 58, 64, 69, 100, 125, 127, 135, 144  
 Пырдинская (см. Возино) дер. 26, 39  
 Родионово с. 145  
 Савинобор дер. 26  
 Савиноборская вол. 26, 52  
 Савиноборский приход 19, 20, 21, 54, 157  
 Санкт-Петербург г. 23  
 Сарью р. 33  
 Сарьюдин дер. 33, 147  
 Светлый Родник дер. 39, 57  
 Сев. Двина р. 3  
 Сед-ю дер. 121  
 Сибирь 19, 24, 48  
 Скаляп дер. 9, 26, 38, 39, 57, 58, 59, 85, 125, 137  
 Соликамский у. 37  
 Соколово с. 4, 33, 103, 144  
 Сыктывкар г. 56, 69  
 Тимшер р. 18, 30, 34  
 Тойма (Тоимская) дер. 27, 31, 32, 66, 126, 127  
 Троицко-Печорский р-н 4, 8, 59  
 Удорский край 21  
 Удорский р-н 4, 8  
 Уляшево дер. 145  
 Унья р. 38  
 Усть-Бердыш (см. Бердыш)  
 Усть-Волосница (Волосница) дер. 37, 156  
 Усть-Илыч с. (дер. Усть-Илычская) 26  
 Усть-Илычский приход 20, 54  
 Усть-Кула дер. 23  
 Усть-Кулом с. 31  
 Усть-Куломский р-н 4, 8  
 Усть-Сысольский у. 3, 18, 19, 20, 21, 22, 31, 54, 157  
 Усть-Унья с. 57  
 Усть-Цильма с. 37  
 Усть-Цилемский р-н 4  
 Усть-Яренцы дер. 37  
 Устьволосницкий скит 25  
 Цыльма р. 38, 99  
 Чердынский у. 18, 31, 156  
 Чупрово (Ельтюга, Ёвкӧдз) с. 5, 9, 23, 24, 27, 31, 40, 64, 66, 70, 73, 87, 119, 133, 135, 136, 138, 140, 143, 145, 150, 151  
 Чупровский приход 20, 21, 27, 40, 48, 54, 65, 66, 157  
 Чирки дер. 22, 23, 55, 71  
 Шайтановка дер. 38  
 Шежим р. 39  
 Щугор (Усть-Щугор) с. 26, 38, 64, 69, 122  
 Щугорский приход 18, 20, 21, 54, 157  
 Якшинский с/с 147  
 Яренский у. 3, 19, 20, 21, 22, 29, 54, 66, 157  
 Ярославль г. 27  
 Ярославская губ. 25

## Именной указатель

- Алексеева Н.В. 95  
Алмазов А. 94  
Арефьевы 32  
Арсеньев А. 51  
Арсеньев Ф.А., коллежский советник 26, 84  
Артемов Д.С. 23  
Артемов Ф.А. (дер. Верховозерье) 23  
Афанасьева Мария (Параскева) 66
- Багаевы 32  
Бажуков В.И. 67  
Бажуковы, братья 121  
Байбурин А.К. 83, 91  
Белицев В.Н. 4  
Белова О.В. 67  
Белоусов А.Ф. 108, 110, 114  
Бернштам Т.А. 16, 60, 83, 103  
Богородский Владимир, священник 36  
Бозов Г. 72  
Бозов М.В., наставник 24, 28, 50, 61, 64, 65, 66, 71, 93, 98, 117  
Бозов М. П., наставник 17, 23, 24, 28, 63, 64, 65, 72  
Бозов С.А. 23, 24  
Бозов П.А. 23, 24, 39, 55  
Бозова М.Е. 55  
Булгаков С.В. 84  
Бутырев Л.С. (дер. Усть-Кула) 23  
Бутырева Е.Г. 22
- Ваддаров А.Ф. 55  
Варлаам, инок 36  
Венедикт, старец 37  
Вишерский Василий, священник 65, 84  
Владимир из Каргополя, старец 27  
Власов А.Н. 6, 7, 18, 63, 122  
Воздвиженская О.Н. 73  
Волков П. 72  
Волкова Т.Ф. 117
- Гагарин Ю.В. 5, 6, 7, 16, 18, 24, 26, 37, 40, 57, 58, 68, 69, 72, 73, 75, 92, 99, 100, 119, 121, 125  
Галев Н.А. 40  
Галиопа В.А. 140  
Гилева Е.П., наставница 69  
Головины 33
- Грибова Л.С. 122  
Громыко М.М. 95
- Денисовы 33  
Денисова Ирина 72, 73  
Дронова Т.И. 26, 95, 99, 103  
Еварест (Еварет) 27  
Евтихеев Никита, старовер Даниловского монастыря 37  
Екимов А.А. (Кузьма) 66  
Екимов В.С. 40  
Екимов С. 73  
Екимов С.В. (Роман) 66  
Екимов С.П. 24  
Екимова Г.А. 40  
Екимовы 32
- Жаков К.Ф. 4, 30, 117  
Жданова Е., наставница 66  
Жеребцов Л.Н. 5, 18, 31, 73, 75  
Жикин 25  
Жикин М. 35  
Жикин Н. 35  
Журавлев А., благочинный 26, 71
- Заплатин А., епархиальный миссионер 17, 22, 26, 50  
Засодимский П.В. 22, 37, 111  
Захаров Петр, священник 49  
Зеньковский С. 3  
Зинченко С.С. 27
- Ивкин А. 132  
Ивкин Н.К., наставник 66  
Ивкин С.Н. 66  
Иевлев Ефрем 37  
Ильин Н.Ф. 40  
Ильин Павел (он же Орлов Прохор) 27, 65  
Иван, старовер Даниловского монастыря 37  
Иоанн, старец 37  
Иосиф, старец 37
- Карпова А.И., наставница 67  
Касев Е.Н., наставник 66, 69  
Катаев Иоанн, наставник 66  
Катаев И.И. (Дзоля Иван) 122  
Клочков Стефан, епархиальный миссионер 32

- Козлов А.Н. 56  
 Козлов И.Д. 23  
 Козлова М. 23  
 Козырев Авраам 40  
 Козырев И.Т. 132  
 Козырев М.И. 23, 40, 132  
 Козырев С.М. 40  
 Козыревы 32  
 Кокшаров В., протоирей 22  
 Колмаков Ф., священник 71  
 Конаков Н.Д. 86  
 Коровин А.П. 40  
 Коровина Г.С. 40  
 Коровина Екатерина (Анна) 66  
 Коровина Т.С. 23  
 Коровина Матрена 73  
 Коровины 32  
 Кочев М.П. 27  
 Кузнецов Родион 64  
 Куньгин Ф.М. (Федор Красноборский)  
 26, 38, 62, 73, 98, 122, 132  
 Куратов Н., священник 49  
  
 Лашук Л.П. 5, 18, 31  
 Левина Е. 95  
 Левинтон Г.А. 83  
 Логинов Л.М. (дер. Чирки) 23  
 Логинов С.А., наставник 66  
 Логинова Ксения 71  
 Лодыгин И.Т., наставник 66  
 Ломаев Диомид 37  
 Лукин М.Ф., наставник 61, 65, 66  
 Лукин Т.М. (с. Важгорт) 23  
 Лукина Е.А. 55  
 Лютоев Ф.А. 30  
  
 Макарий, старец 37  
 Максим, старец 37  
 Мальшев В.И. 4, 37  
 Мамонтов С.А., наставник 64, 66, 67, 68  
 Мартюшев А. 48  
 Мартюшев А., наставник 66  
 Мартюшев А.С. 37, 62, 71  
 Мартюшев И. 38  
 Мартюшев Иван 65  
 Мартюшев Н.И. 66  
 Мартюшев Н.Г., наставник 64  
 Мартюшев Н.Г. (никола Щугорский),  
 наставник 26,38, 62, 63, 92, 98, 122, 132  
  
 Матев И.М., наставник 53, 62, 93, 115  
 Матеева Г.В. (Рахманова), наставница 66  
 Матевы 32  
 Мезенцев Данила 38  
 Мезенцев П.А. 122  
 Мезенцев П.И. (старик Василий), на-  
 ставник 58, 67, 68, 114  
 Мезенцев Яков 38  
 Мезенцевы 33  
 Микушев А.Ф. 30  
  
 Налимов В.П. 86  
 Напалков Илларион, наставник 66  
 Напалков Н.К. 25, 35  
 Никон, патриарх 16, 17, 28, 29, 36, 37, 112  
 Никон, епископ 50  
 Нильский И. 70  
 Носова Г.А. 83  
  
 Палев Е.Н. 23  
 Палева И. 23  
 Палева Ирина 23  
 Палева М.И., наставница 69, 71  
 Паршуков К.Н., наставник 38  
 Пастухов Д.С. 33  
 Патраков А.С. 62  
 Патраков И.И. 32  
 Плесовский Ф.В. 86  
 Поздеев Е., наставник 64, 66  
 Покровский Александр, священник 49  
 Попов Александр, священник 62  
 Попов Андрей, учитель 17, 18  
 Попов Г., священник 19  
 Попов Иоанн, священник 18  
 Прокошев Ф.Д. 64, 73  
 Прокуратова Е.В. 7  
 Пулькин М.В. 54  
 Пыстин В. 48  
  
 Распутин П., священник 49  
 Раутолайнен Т. 66  
 Рахмановы 32  
 Рахманов, наставник 91  
 Рахманов Ф. 32  
 Робсон Р. 39  
 Роноевы 32  
 Рыжова Е.А. 63  
  
 Савин И. 18  
 Савельев Ю.В. 6, 63

Самарин В.А. 25, 34, 35  
Сивкова А. 115  
Скомороков А.С., наставник 61, 64, 66  
Следников Н., епархиальный миссионер 133  
Смирнов П.С. 55  
Созонова Евдокия, наставница 65, 66  
Сокерин И.В., наставник 69  
Соколов Тимофей 33  
Сорокин П. 4, 63, 73  
Сурина И.П. 55  
Сурнин В. 26  
Сулова Д.А. 55  
Сухоева У.Е. 23  
Тарасовы 33  
Терюков А.И. 147  
Тукоев И. М. 22  
Тукоев Л.П. (дер. Выльгорт) 23, 24  
Тукоев Л.С. (дер. Усть-Кула) 23  
Уляшев О.И. 97  
Успенский К. 51, 92  
Феофан из Кимжи, старец 27  
Фишман О.М. 34, 60, 120  
Фокош-Фукс Д. 52  
Худяков Д. 71  
Чистов К.В. 156  
Чувьуров А.А. 7, 29, 32, 63, 66, 68, 70, 74, 76, 85, 86, 89, 91, 100, 103, 144, 145, 148  
Чупров 31, 32  
Чупров Е., наставник 63, 111  
Чуркин В. 26, 37, 62, 64, 71  
Шарапов В.Э. 86, 136  
Шахтаров В., наставник 38  
Шахтаров И.И. 122  
Шахтаров Е. 55  
Шляпин В.П. 66  
Южин, наставник 64  
Южин Михаил 23  
Южин С.М., наставник 66  
Южина У.С. 24

## Тематический указатель

- Аборт 96, 114  
Ад 74, 113, 149  
Алтарь 150  
Антихрист 109, 110-113, 159
- Беспоповцы 3, 16, 22, 25, 26, 34, 49, 60, 65, 83  
Билингвизм 7, 63  
Благовещение 109  
Брак 69, 158  
– церковный 71, 74, 92  
– по старообрядческому чину 71, 72  
– внебрачное сожителство 72, 73  
Бозова вера 24, 64, 65
- Великий пост, *Біджыд видз* 99, 100, 109  
Венчание 24, 103  
Вероисповедальная политика  
– дореволюционная 19, 48, 50, 98  
– советская 57  
Вода в обрядах 87, 88, 89, 90, 91, 93, 142  
Волосы 88, 136
- Гаврилова вера 64  
Грех 75, 95-98, 111, 114, 159  
Гроб, *горт* 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 151
- Группы  
– этнографические 5  
– этноконфессиональные 8, 157, 160
- Даниловцы 23, 24, 156  
Дети 74, 75  
Домовина 146, 147, 148  
Душа 136, 138, 148, 149, 150  
Двуперстие, *крест, перна пас* 48, 58, 71, 125
- Епитимия 52, 99, 100  
Запрет 115-120  
Заяц 58, 116
- Иголка 90, 143  
Идентичность  
– локальная 158, 160  
– конфессиональная 30  
Изосимова вера 64  
Икона 25, 35, 40, 70, 87, 88, 99, 120, 122-124, 127, 143, 148, 159
- Имянаречение 88  
Исповедь, *висьтасем, висьтасетчеліны*  
*процайтчены, зачин, проститчены*  
24, 37, 53, 69, 83, 92, 98-101, 133, 160  
Истинно-православные христиане (странствующие), бегуны, скрытники 27, 29, 30, 56, 57, 58, 59, 65, 93, 101, 109, 119, 133, 134, 144, 156, 161  
Историческая память 28, 34  
Истые 51, 58, 100, 157
- Картофель, *пон кольк, вижля мёшня* 58, 110, 115, 117  
Каша 144, 148  
Келья 34, 39, 40, 122  
Кисель, *рѳзѳна* 152  
Кладбище 117, 132, 133, 144, 146, 148, 149  
Книга 67, 68, 109, 114, 120-122, 156  
Конфессиональное самосознание 8, 28, 29, 57  
Корова 116  
Крест нательный, *перна* 87, 88, 89, 90, 124, 125, 136, 150  
Крест намогильный 139, 140, 141  
Крещение, *пытѳм* 23, 25, 55, 68, 69, 83-92, 103, 160  
Крестные, *вежань, вежай, пернянь, пернай* 86, 87, 90  
Кровь 96, 114, 116, 138  
Купель 83, 87, 88, 89  
Конец света 109, 110, 113
- Лестовка 36, 48, 120, 125, 126, 135, 136  
Лошадь 116
- Мерка, *швѳдз* 139, 145  
Милостыня, *кодрасян, милѳсьтина* 143, 151  
Мирские 51, 52, 53, 58, 59, 101, 127, 152, 157  
Могила 133, 146, 148  
Молитвы 51, 66, 84, 88, 100, 102, 126, 143, 145, 146  
– ежедневные 102  
– еженедельные 102  
– покаянные 103  
Мышь 145
- Намогильные сооружения 139-141, 146-148

- Наставник, *юрвей*, *юр нубдысь*, *мольщик*, *молитчись* 58, 60-69, 71, 72, 74, 84, 85, 87, 77, 93, 94, 98-101, 108, 109, 111, 122, 138, 143, 145, 148, 150, 158, 160
- Нетовцы 18, 25, 29, 57, 74, 92-94, 98, 100, 156, 158
- Нитка 90, 119, 143
- Ногти 136
- Обмывание 142, 143
- Община 50-62, 65, 67-69, 101, 111, 118, 120, 126, 157-160
- Одежда 117, 118, 150, 159
- платок, *от уд.*, *чышьян* 90, 118, 135
- погребальная одежда, *кулём паськём* 134-136
- пояс *вёнъ вв.*, *вп.*, *йи уд.* 87, 89, 90, 135, 136, 150
- рубаха, *сос уд.*, *дөрём вв.* 118, 135, 136
- сарафан, *сарпан*, *кунтэй* 118, 135
- крестильная рубаха 87-90, 92
- Пасха, *Ыджыд лун* 101, 109
- Перекрещивание 55, 84, 92, 93
- Писание 61, 62, 66, 67, 109, 113, 140
- Подручник 36, 48, 120
- Полотенце 84, 88, 93, 145, 146
- Покаяние 83, 94, 95, 100, 103
- Покупные крестные, *ньоббма вежань* 90, 91
- Поминки, *карезьни*, *панатиды* 59, 68, 117, 118, 133, 138, 148-152
- Поповцы 24, 25, 35, 156
- Поморцы, поморское согласие 18, 23, 24, 26, 61, 69, 71, 74, 94, 99, 101, 156, 159, 161
- Последние времена, *последней олём*, *пом олём*, *бөръя кад* 109-114
- Пост 58, 76, 92, 120, 151
- Псалтырь 48, 89, 143, 144, 150
- Пустынничество 38, 39, 52
- Пустынь 28, 30, 39, 40, 52
- Рай 113, 149, 150
- Рахманова вера 53, 64
- Рыба 74, 152
- Самокрещение 53, 62, 93, 94
- Самолет 110
- Самоназвание 29
- Самосознание 8, 29, 57, 157
- Самоубийство 96, 137, 138
- Символы этноконфессиональные 120, 152, 159
- Свеча 84, 87, 88, 143, 144, 150
- Скит 4, 28, 31, 34, 36-38, 40, 56, 156
- Служба 37, 38, 48, 76, 150
- Смерть 132, 134, 136-139
- плохая смерть, *лэк смерть* 137, 138
- Собака 58, 59, 90, 115
- Собор 53, 61, 62
- Страшный Суд, *му вежём*, *му сотчём*, *страшной вежём* 113, 114, 149
- Сусло, *сюва* 152
- Суп 152
- Табак 117
- Трактор 110, 145
- Трапеза 117, 120, 151, 152
- Троеперстие, *тиэпэть*, *тишпель*, *чепель* 48, 58, 59
- Убийство 96
- Федосеевцы 18, 26, 69
- Филипповцы 23, 24, 26, 69, 99, 156
- Цветник 74, 95, 97
- Чай 115
- Часовня 34, 36, 38, 40, 126
- Чашничество 119
- Эсхатология 108, 115, 159
- Южина вера 64
- Яма 145, 146, 151

## Оглавление

Введение .....	3
<b>Глава 1. Формирование групповых признаков .....</b>	<b>16</b>
1.1. Появление и распространение старообрядчества: XVIII – начало XX в. ....	16
1.2. Историческая память: рассуждения о вере, предания о первопоселенцах .....	28
1.3. Часовни, молельные дома, скиты, кельи в XVIII – начале XX в. ....	34
<b>Глава 2. Структура и категории старообрядческой общины .....</b>	<b>48</b>
2.1. Старообрядческие общины коми в XIX–XX вв. ....	48
2.2. Институт наставничества .....	60
2.3. Религия и брачно-семейные отношения .....	69
<b>Глава 3. Обряды – таинства: крещение и исповедь .....</b>	<b>83</b>
3.1. Таинство крещения .....	83
3.2. Покаяние и исповедь .....	94
<b>Глава 4. Поддержание групповых границ: эсхатология и система запретов..</b>	<b>108</b>
4.1. Эсхатологические представления .....	108
4.2. Система запретов и конфессиональные символы .....	115
<b>Глава 5. Погребально-поминальная обрядность .....</b>	<b>132</b>
Заключение .....	156
Список сокращений .....	163
Географический указатель .....	164
Именной указатель .....	166
Тематический указатель .....	169

Научное издание

Виктория Владимировна Власова

**СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ГРУППЫ КОМИ: КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ  
ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ И ОБРЯДОВОЙ ЖИЗНИ**

Рекомендовано к печати  
Ученым советом Института языка, литературы и истории  
Коми НЦ УрО РАН

Редактор О.А. Гросу  
Оригинал-макет – Н.К. Забоева  
Художник П.Г. Микушев

Лицензия № 0047 от 10.01.99 г.  
Компьютерный набор. Подписано в печать 18.11.2010.  
Формат 60 x 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 10,75. Уч.-изд. л. 10,75. Тираж 300. Заказ № 45.

---

Информационно-издательский отдел Коми научного центра УрО РАН  
167982, ГСП-2, г. Сыктывкар, ул. Первомайская, 48.