

Е.Б. Смилянская

ЖЕНСКОЕ СЛУЖЕНИЕ В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ
ОБЩИНЕ КОНЦА XX ВЕКА
(ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ ПОЛЕВОГО АРХЕОГРАФА)

УДК 394; 398.541

В России XX в. во многих старообрядческих беспоповских общинах женщины стали выполнять традиционно мужские обязанности в богослужении, совершать обряды крещения и принимать покаяния. Женщины встали на пастырство поневоле ради личного спасения и сохранения общин, но с их приходом актуализировались поиски новых форм использования символического языка ритуального действия; изменилась и традиция религиозного учительства, базой для которого стали наряду с канонической книжностью устные и письменные апокрифы, разного происхождения фольклорные сюжеты.

Ключевые слова: старообрядчество, гендер, православный ритуал, фольклорный нарратив

Key words: Old Belief, gender, Eastern Orthodox ritual, folk narrative

После раскола в русской православной церкви с середины XVII в. значительная часть православной паствы отказалась принимать и исправленные “никонианские” книги и рукоположенных по “новым книгам” священников. Для наиболее непримиримых и бескомпромиссных старообрядцев ответ был найден в конце XVII в. в отказе от священников – и именно в это время стали формироваться течения беспоповства. Совершенно очевидно, что в отличие от протестантов Запада (с которыми поклонники Макса Вебера порой пытаются сравнить староверов) русские старообрядцы-беспоповцы отказались от священства не по идейным соображениям: ими были отвергнуты лишь священники, поставленные “никонианскими” архиереями, а не священство как таковое. При этом отказ от полноты церковной жизни и от многих ритуальных практик, совершаемых иереем, с самого начала осмысливался старообрядцами в категориях эсхатологии: пресечение “правильной” церковной иерархии и передачи благодати священства становились для старообрядческих проповедников важными знаками воцарения Антихриста и наступления “последних времен”¹.

Между тем до “Конца времен” в общинах старообрядцев-беспоповцев организация духовной жизни легла на плечи мирян, выполнявших многие пастырские функции при совершении

богослужения, проповедовавших вероучение, осуществлявших наставничество, выполнявших таинства, которые по уставу в исключительных случаях допускалось совершать мирянину – крещение и покаяние. Как представляется старообрядцам донине, наступившие “последние времена” и стали тем самым исключительным случаем – случаем “ради страха смертного”, когда крещение и исповедь, вседневные и праздничные богослужения, совершенные *мирянами*, еще оставляют верующему надежду на спасение.

Кем были эти *миряне*? Порой это были мужи иноческого жития, однако наставниками, духовниками, “*отче*” в согласиях, приемлющих брак, могли быть и отцы семейства. Одно очевидно: в первые три века существования старообрядческого беспоповства безусловное преимущество в несении пастырской службы и в писании поучительных и полемических трактатов принадлежало мужчинам.

Все изменилось в XX в.: в середине 30-х годов, когда почти все наставники старообрядческих соборов попали под раскулачивание, погибли или были отправлены в ссылку. Довершила дело война: из немногих пришедших с войны мужчин лишь единицы готовы были соблюдать строгие конфессиональные запреты и тем более возглавлять старообрядческие общины.

Таким образом, в послевоенные годы в какой-то степени повторилась ситуация конца XVII в., не оставившая беспоповским общинам выбора: на этот раз “ради страха смертного” не просто миряне, но женщины-миряне должны были возложить на себя тяжкое бремя “духовничества” (выполнения обрядов крещения и принятия покаяния), женщины постепенно оказывались и главными в толковании устава. Когда в 1970–1990-х годах в составе археографических экспедиций МГУ мне приходилось вести исследования в Европейской России, религиозную жизнь большинства беспоповских общин на Севере и в Приуралье поддерживали исключительно женщины, вместо духовников и наставников общины возглавляли *духовницы* и *уставщицы*, которых, правда, порой продолжали называть *отче*².

Данная работа выполнена преимущественно на материалах полевых записей, собранных в общинах беспоповцев поморского согласия в Верхокамье в пограничье Пермского края и Удмуртии в 1970–2000-х годах³. Безусловно, рассматриваемыми ниже примерами не исчерпывается опыт женского служения в старообрядческих общинах беспоповцев. В иных локальных культу-

рах замещение женщинами пастырских ролей в общинах могло иметь и иные последствия. Но на микроуровне при многолетнем наблюдении лишь одной локальной традиции, как представляется, легче уловить детали конструирования малого религиозного социума и понять индивидуальный вклад его членов, в нашем случае – женщин⁴. В частности, записи многолетних бесед с хранительницами устоев старообрядческой религиозной традиции позволяют исследовать вопросы о том, как в считавшейся исключительно *патриархальной* и консервативной конфессиональной среде создаются “новаторские” интерпретационные модели, объясняющие замещение женщинами мужских ролей? какую функцию при этом выполняет “языковой код” религиозного ритуала? что меняется в традиции религиозного учительства, когда за него берутся женщины?

ЖЕНСКОЕ VS МУЖСКОЕ

Старообрядческое общество потратило немало усилий на доказательство незыблемости не только древних ритуальных практик, но и традиционного русского жизненного уклада. Во имя сохранения равновесия между традиционализмом и вызовами модернизации каждое поколение старообрядцев вынуждено было возвращаться к обсуждению *запрещенного и дозволенного* для членов общины, и в этой системе неизменно находилось место закреплению стереотипов “правильного” гендерного поведения. Авторитетные съезды–соборы наставников⁵ придавали *религиозный* смысл “*непротивного Богу*” или, напротив, *ублажающего силы Ада* закреплению строгих различий даже во внешнем облике – прическе, уборе, традиционной одежде жен и мужей. Вот как звучали подобные правила: “Женам одежд мужских не носить, ни шапок, ни чабаков необычных, ни внешних отнюдь бы не носить, а иметь бы одеяние обычное: женам женское, кое *неблаженное и весьма неукорное и Богу непротивное...*” (1805 г., поморцы)⁶; “Молиться должно в кафтанах мужем по 3 борка на стороне в по-сатках”; “Женам в черных сарафанах, и на главах черныя платы или коноватныя” (1723 г., часовенные)⁷; “Можно ли женщине носить мужескую одежду, как то шапки и шляпы? – Ответ: Недопустимо носить женщине мужескую одежду, а мужчине женскую” (1925 г., спасовцы)⁸; “Произошло большое безчинство и безстыдство – мужика от женщины не различить” (поповцы Румынии, XX в.)⁹ и др.

Недопустимой в этом сообществе кажется и возможность перемены не только платья, но и гендерных ролей. Первенство мужчин перед женами доказывали в беседах с нами даже представительницы тех общин, в которых мужчин нет или они за неграмотностью были не способны исполнять пастырские обязанности.

Причину превосходства мужей перед женами одни видели в ветхозаветной истории сотворения Евы и грехопадения:

“Адам жил-жил, надо ему че-то делать пару. Он взял у его ребро добыл, в ребро душу вдунул, тоже сделал человека, Еву, она ведь из ребра, Ева-то, вот и на двоих с женой посадил царство-то, в саду пускай там ходят, они ходили-ходили, все жили, и надо, че-то новое взбрело, давай, сношение как-то сотворили и скрылися, а с их все спало, сношение-то сотворили, и спало все. Бог он вот Иисус пришел туды, ну как вы? где вы? Адам да Ева? Мы тут. А че не выходите? Я ведь знаю, что обножились, судит. Мы, говорит, обножились. Знаю, что обножились. Давайте выходите. Прикрыли листочком свои места, поганые, скверно. Ой, он их: вот почему съели не то дерево-то? С того дерева не надо было яблочко-то съесть, они бы такие не были. Съели не с того дерева-то. *А это сумо-стила Ева Адама-то. А че Адам, Еве-то ведь не положено хозяйство вести, распоряжаться, должен муж распоряжать, не женщина* [Здесь и далее выделено мною. – Е.С.], а нынче везде женщины распоряжаются... тогда-то уж их спустил на землю, когда они обжились все тут у него” (Васса Фадеевна, с. Сепыч, 2011 г.)¹⁰.

Та же рассказчица в 2000 г. говорила: «А муж да жена – одна сатана, сотворили блуд. Думали, Иисус не увидит, а он мысли каждого читает, не то что в Раю, там ведь все, как на ладошке. А с них одежда спала, одежда у них была, что ногти. Спала одежда, а они с листочком за деревом спрятались. Приходит Иисус, и говорит: “Знаю, знаю, что вы голые уж, выходите”. Тут Адам стал на жену говорить, что это она виновата, так теперь женщины не свечей ставить не должны, в алтарь входить не должны. А мы делаем: некому ведь».

В иных случаях объяснения мужскому превосходству наши собеседницы искали в “слабости” женщин или в их “трусости”, правда, и здесь религиозный дискурс сочетался с бытовыми аргументами:

“Женщина слабый-то пол. Мужика шибко Господь любит и скорее прощат, мужика легче Господь прощат, а женщину тяжелыше... потому что на каждом слове женщину можно уговорить етак етак и все везде готово, а мужик не так... Женских имен меньше, чем мужских. *Женщины они трусливые – плохо на мученья шли*, не то что мужчины. Потому в Свяцах мужских имен много больше....” (Анна Федоровна, д. Ваненки, 1997).

Из этих рассуждений следовал и канонический вывод о том, что в конфессиональной общине преимущества при отправлении духовных дел, безусловно, принадлежат мужчине. Например, собор 9 марта 1960 г. в Верхокамье, на котором большинство составляли женщины, постановил: “Женщина мушчину на духовное дело не благословляет. Ежели желайте быть в општестве с нами, что впереди написано, все исправте, что подышыте человека на благословение духовнова дела, 48 псалом Давыда пророка, какой должен быть пастырю”¹¹. Через десятилетия память об этом решении и его обосновании авторитетом Писания трансформировалась, но все-таки не была утрачена:

“Мужчина должен мужчине прощаться, женщине не должен, у женщины не будет к мужчине настоящего сочувствия” (Анна Федоровна, д. Ваненки, 1992 г.).

«Без мужчины ставить пастыря нельзя. Плохая примета: умрет. “У нас Агафью поставили, так мужик ее покойный стал тревожить”. Умерла» (Ирина Никитьевна, д. Павличата, 1976 г.).

Итак, правила, казалось бы, не оставляли женщинам возможности занять в конфессиональной общине руководящую роль. Но действительность доказала обратное.

Уже в первый век существования Раскола женские роли в старообрядчестве стали определяться во многом благодаря прославлению женского подвижничества. Сторонникам старой веры было хорошо известно о благочестивом житии и подвижничестве боярынь Федосьи Морозовой, Евдокии Урусовой, спутницы Аввакума протопопицы Настасьи Марковны, основательницы Лексинской пустыни Соломонии Денисовой и др. Однако подвиги этих женщин в старообрядчестве традиционно оценивались через соответствие подвижницы *мужскому* образцу. И. Пярт, специально анализировавшая гендерные аспекты истории старообрядчества, справедливо отмечает, что в беспоповских течениях (и в особенности у федосеевцев) в XVIII в. можно найти утверждения относительно того, что после крещения достигается *духовное равенство* жен и мужей, но это более похоже не на равенство, а на *подобие мужскому образцу*. Именно “*мужество*”, воспринимавшееся как высочайшая добродетель, позволяло жене праведной сравняться с мужчинами¹².

В XIX в. женщины старообрядческих общин не только выполняли функции чтиц и прислужниц на молитвенных собраниях, они заняли места певчих на клиросах, учителей в старообрядческих школах (книгописание в женских пустынях и скитах

было развито с XVIII в. и на Севере, и в Поволжье). Грамотность и влияние женщин в старообрядческих религиозных общинах к XIX в. повсеместно оказалась выше, нежели в приходах православной церкви¹³. Очевиден в XIX в. и рост статуса не только женщины-подвижницы, но и женщины-лидера. Говоря о положении женщин в беспоповских согласиях во второй половине XIX в., изучавший современное ему старообрядчество А.С. Пругавин находил, что статус женщин и мужчин не только в семейной, но и в общественной жизни уже был одинаков: «Муж и жена, совершенно равноправные лица. И тот, и другой имеют одинаковое право и в собраниях, и в жизни. На собраниях женщины являются в тех же ролях, как и мужчины, т. е. поют псалмы и песни, говорят проповеди, импровизируют молитвы, комментируют и уясняют смысл священного писания. Дома они не только хозяйки, но и вообще полновластные лица. Короче, в семье фактически существует полнейшая равноправность между всеми»¹⁴.

И если на всероссийском уровне поморский старообрядческий собор еще в 1912 г. мог живо обсуждать вопрос, допустимо ли участие женщин в собраниях общин¹⁵, то на местах женский голос звучал все более отчетливо.

Так, и в Верхокамье уже в 60–80-е годы XIX в. женщины активно включились в конфессиональные споры. В рукописях, описывающих разделение единой поморской общины на два враждующих согласия – деминских и максимовских, фигурируют имена женщин, стоявших в руководстве конфессиональных общин, – некой Офимьи Семеновны, выбранной на «духовное дело», и «диаконисы Татьяны Петровны». Последняя осуждается именно за то, что содействовала раздору между духовными руководителями-мужчинами, желая «сверхъ мужескаго полу распоряжение и власть поиметь». Тогда женское вмешательство в духовные дела у части паствы еще вызывало осуждение, но примечательно, что в спорах об этом громче всего звучал *голос женский*: «жена Марья возгласила: «...противо закона и правила, 80-го книги Кормчей, лист 199, женам глаголати в церкви не повелено есть»». Вероятно, далее раскрыв книгу Торжественник, та же Марья, продолжила: «Толкование: аще бо и хотят нечто жены уведати, в домех своих мужей да вопрошают... не повелевает апостол Павел женам в церкви глаголати, ни людей учити, ни чину иерейска совершати, ибо написа: «Жены ваша в церкви да молчат». Слышаше сего слова, Пречистая Дева, ибо не токмо в церкви, но на всяком месте молчание сохрани!»¹⁶.

В XX в. в Верхокамье на старообрядческих соборах, принимавших решения “по каноническим и догматическим вопросам”, соотношение мужчин и женщин неуклонно изменялось в пользу жен: в 1924 г. – 16 мужчин (женских имен в постановлении нет); 1960 г. – 10 мужчин и 19 женщин; 1999 г. – 8 женщин и только два мужчины (причем руководили духовницы-женщины)¹⁷.

Таким образом, активная позиция женщин в беспоповских общинах, определившаяся по меньшей мере со второй половины XIX в., привела патриархальное конфессиональное сообщество во второй половине века двадцатого к необходимости поиска не легких компромиссных решений, в которых мужская исключительность в отправлении богослужбных практик и апостольское поучение о “молчащих в церкви женах” должны были согласовываться с доминированием женщин во всех сферах приходской жизни, включая богослужение. И, как кажется, “благочестивые жены” этот компромисс нашли.

РИТУАЛ: НЕЗРИМОЕ ОТЕЧЕСКОЕ ПРИСУТСТВИЕ И ПРЕДЕЛЫ ДОПУСТИМОГО ДЛЯ ЖЕН

Частное богослужение и уединенная молитва, по общему представлению наших собеседниц, не заменяют богослужения общественного: “Дома толку нету молиться одной, если на праздник идти, праздник есть – иди на праздник. Праздник иди в церковь молиться, я повесть читала”, – сообщила нам Устинья Андреевна, сетовавшая, что сама из-за хозяйственных забот пропустила прошлую пасхальную службу в своей общине (д. Егварь, 1997 г.).

Таким образом, когда в общинах остались только женщины, общественные богослужения не прекратились, на них продолжали из разных окрестных деревень сходить молебщицы. Но как изменилось с этого времени “моление” беспоповцев Верхокамья?

Покаяние святым отцам. По церковному уставу любое молитвенное собрание старообрядцев беспоповцев открывает общее “прощение”, усеченный вариант чинопоследования покаяния. Кланяясь духовному отцу и друг другу, молящиеся произносят полагающиеся по уставу слова: “простите, *отчи святые*”, “простите, братья и сестры!” и отвечают “Бог простит!”.

Когда на молитвенное собрание стали приходить только “сестры”, выход был найден в том, чтобы отсутствие мужчин среди молящихся было восполнено... *образами* святых мужей на иконах:

“–А кому праздник, так он глядит все. А нет иконы – вот Илья, нет иконы-то, а там святые [иконы которых есть в доме. – Е.С.] все одно скажут ему, что Бога просят, тебя, ты чтобы, Илья, поклонился Богу за нас. Богородица чует ведь и скажет Сыну своему, что у Бога просят Илью... мы под ладонью у Бога-то, и какие у нас мысли, он все знает. Какие мысли на нашем сердце. Мы знаем, если никого нету – одни образа могут простить... Каждую павечерницу прощаешься – очи живые на иконах-то, ведь сам Господь [прощает]” (Анна Федоровна, д. Ваненки, 1997 г.).

То же мы услышали и от другой собеседницы: “А когда на праздник идем, мы ложим все начал, тогда прощаюсь перед духовником, а если дома – я так привыкла – перед иконой: Святые отче, простите меня!... Я так привыкла, дымаю, вот мы, люди, фотографируемся – Господь Бог и Богородица вот тоже на иконке есть, так как фотографию считаю я” (Аксинья Леонтьевна, д. Киршонки, 1997 г.).

И не только при индивидуальном, но и при общественном богослужении в отсутствие “отче”-духовников просьбу о прощении стали обращать к святым отцам, изображенным на иконах. Вот как это объясняла одна из участниц молитвенных собраний:

– «у нас в соборе нет мужчины-то, дак “простите, отчи святые” [говорим иконам], а вот с сестрами [говорим:] “Простите сестры, а вас Бог простит!”... Мы знаем, если никого нету – одни образа могут простить...». При этом наша собеседница специально отметила одно существенное отличие, при “прощении” у “святых отец”, изображенных на иконах: им не надо было говорить вторую часть формулы: “А вас Бог простит!”: «“простите братья – а вас Бог простит” не говорите, они и так святые, только “братья простите”, а мужикам святым али иконам не надо говорить “а вам Бог простит”. Это когда мужиков в соборе нету...» (Анна Федоровна, д. Ваненки, 1997 г.).

Левое – это женское. При вынужденной смене гендерной принадлежности духовника и наставника в богослужении спасительным стало и переосмысление ритуального действия через использование символического значения *правого-левого* в сакральном храмовом пространстве. В старообрядческих храмах разных согласий – и там, где у беспоповцев в общине есть мужчины, и там, где у попавцев существует священство и полнота церковной жизни, – обычно сохраняется условное членение пространства на левое (женское) и правое (мужское) или на переднее (восточное, ближе к алтарю) мужское и заднее (западное, у дверей – женское). Что же произошло в старообрядческих общинах Верхокамья, где “правое”-мужское пространство опустело?

Следует отметить, что само понятие храмового пространства в ряде старообрядческих общин не всегда привязано к церковному строению – храму или часовне. Молитвенных домов как таковых в Верхокамье всегда было немного, а ныне не осталось ни одного, и на моления старообрядцы собираются в частный дом по принципу “кто позовет”. Избу к молению хозяева готовят согласно обычаю: пекут хлеба и готовят традиционные угощения для трапезы, выносят или (как чаще стало ныне) накрывают тканью телевизор, но главное в доме появляется высокая лавка, называемая “налой” (местный вариант анаоя). Собираясь в жилую избу для праздничных или поминальных молений по приглашению далеко не всегда соборного старообрядца, молящиеся каждый раз “строят” свою символическую церковь при помощи нехитрых предметов – этого наоя, а также литых икон и распятия и, конечно, богослужбных книг, разложенных на налое. Утрата храма со всеми священными атрибутами, отличающими церковь от светского строения, ныне уже мало кем ощущается как вынужденное “антихристовым временем” отступление, напротив, с началом моления именно это пространство избы становится сакральным, а угол между иконами и налоем с момента начала моления получает название и значение “алтаря”. Как в храме, перед налоем справа стоять было положено мужчинам, слева или позади мужчин – женщинам. В избе, как в церкви, в течение всей службы хождение или даже лишние движения молящихся осуждаются: “Что ходить, как мышей топчешь?” – замечала строгая духовница Екатерина Кирилловна (д. Мартиленки, 1993 г.).

В прошлом доступ “в алтарь”, *за налой*, всегда с правой стороны имел только духовник, разжигающий кадило, кадящий иконы и зажигающий свечи. В настоящее время, когда в большинстве общин-соборов мужчин нет, доступ в “алтарь” стал дозволен духовнице, которая, однако, вступает туда только с левой стороны. Кадить, подходя к иконам *слева*, иногда допускалась специально благословленная старушка, отличавшаяся “чистой”, в идеале монашеской жизнью. И если в 70–80-е годы XX в. вопрос о том, можно ли все-таки женщине разжигать кадильницу и кадить, еще обсуждался в общинах-соборах Верхокамья, то к началу XXI в. женщины могли кадить уже повсеместно. Таким образом, и в этом случае выход был найден, и общественное богослужение не прекращено.

Духовница – духовная отче. Статус и роль духовного руководителя старообрядческой беспоповской общины были определены старообрядческими соборами так: “Наставники, или духовные

отцы и руководители, стоящие во главе христианских приходов, должны почитаться как неимеющие священнослужительской степени, нерукоположенными пастырями Церкви. Духовные права и обязанности наставников определяются Священным Писанием, до нерукоположенных пастырей относящимся, и обычаем, оставленным Церквью блаженной памяти предками нашими. Избрание народное и благословение отца духовного на служение Церкви возводит наставника на почетное и первенствующее место в приходе”¹⁸. В начале XX в. речь о пастырях-женах, кажется, даже не заходила. Тогда при избрании мужчины-духовника учитывались и его авторитет книжника, наставника, и его репутация в деревенском сообществе. Позднее, когда общины оскудели, искали уже любого мужика (правда, готового соблюдать ряд ограничений: не “мешаться в посуде”¹⁹, не брить бороды, не курить табак, не пить водку), лишь бы только согласился взять на себя бремя руководства старушечьей паствой. Но и такого найти было нелегко: так, в селе Кулига в конце 90-х годов XX в. женщины старались уговорить старика, регулярно приходившего на моления, вступить в их общину-собор, но он категорически не соглашался, “объясняя это тем, что его *мужики засмеют*: мол, один среди женщин”²⁰.

Постепенно вместо пастыря-мужчины женщина-духовница становилась ключевой, “первенствующей” фигурой малого религиозного сообщества. На нее выпадала в прошлом исключительно мужская обязанность совершать *таинства*²¹ *крещения и покаяния*. И в этом случае общинам пришлось найти некий компромиссный выход из канонического тупика: служение духовницы-женщины изначально ограничили, дозволив женщине принимать покаяние только у женщин (тогда как духовник принимал “прощение” у всех членов общины-собора, сам отправляясь для покаяния к пастырю-мужчине из другой общины).

Отмечу, что *покаяние* – общее или индивидуальное (духовнице с глазу на глаз) – для беспоповцев, лишенных в отсутствие священника таинства евхаристии, осталось, по сути, главным объединяющим верующих в общину-собор духовным действием:

«Начал положить и на исправу сходить. Сдай духовнику [грехи] и в собор попадешь, начал кладут, прощаются, грехи, что наделал, нагрешил, я дак чо делала? Пела и плясала, молода была, пьяна бывала, Господи! Все сказать, какие грехи... Исправа – все грехи написаны ведь – [духовница] читает [имеется в виду текст чина покаяния, по тексту которого духовник задает вопросы о прегрешениях], а мы повторяем, за все грехи кланемся, сам за себя. Повторим и кланяемся “прости, Ивановна”. У нас теперь Ивановна [духовницей], а Ивановна прощает: вас

де Бог простит. [А потом Ивановна, обращается к ликам святых]. Она всем отчим: простите, отчи святые, Господь Бог простит Вас²². Перед иконами», – описывала религиозные практики своей общины Устинья Андреевна (д. Егварь, 1997 г.).

Грамотные и опытные духовницы, принимая покаяние, считали своим долгом не только “прощать” грехи, но и назначать исповедующимся епитимьи. В этом они следовали традиции, завещанной их предшественниками, еще в 1924 г. строго-настрого указывавшими в постановлениях (“Деяниях”) местного съезда-собора “по догматическим и каноническим вопросам”: “Учение святой церкви епитимия необходима: без епитимьи покаяние не действительно” (далее в решениях приводятся ссылки из Кормчей, Златоуста, Пандектов Никона Черногорца о том, что “священницы должны исповедающих им грехи везыти”²³). Епитимьи бывали весьма строгие: грешниц отрешали от участия в общих молениях, предписывали значительное число дополнительных земных поклонов²⁴. В рукописных и печатных номоканонах и “епитимийниках”, хранящихся в соборных библиотеках, есть указания на такие покаянные практики. Однако в конце 1990-х духовницы стали все реже прибегать к строгим мерам, тогда и роль духовницы в обряде все чаще ограничивалась лишь слушанием и прощением:

“Духовница-то тоже, может быть, [простит грехи], но она только по-здешнему, по белому-то свету должна простить-то... здесь-то мы должны прощаться, если мы ей попросимся, расскажем, что мы делали, эти грехи простятся тоже, Господь Бог это принимает тоже.

– Кто решает простить или нет, духовница?

– Духовница, она отказать не имеет право, потому что она поставлена на это, она должна нас простить, не простить не должна. А откуда она знает – грех простимый или непростимый, кто должен простить, если я каюсь. Она говорит: Пускай Бог простит! Духовница благословленная на это дело духовником другим. Две духовницы друг другу прощаются” (Аксинья Леонтьевна, д. Киршонки, 1997 г.).

В конце XX в. людей, готовых взвалить на себя духовную ответственность за свою общину, стало недоставать и среди женщин, и это сказалось на снижении уровня требований к самим духовницам, часто подолгу отказывавшимся принять на себя этот чин²⁵. “Незнание” того, кто и как “должен” прощать “простимые или непростимые” грехи, думается, останавливает современную духовницу. В узком женском кружке она все реже назначает строгие епитимьи, например, за такие грехи против церковных установлений и заповедей морально-этического свойства, кото-

рые в большей степени отражают повседневные заботы женской крестьянской жизни: “земляные работы в воскресенье [делала]”; “много поминать дают [т.е. “милостину” не отмаливает]”; “Ем досыта, пью, сколько хотела, не постовала”; “Пост начался, а мы еще молосное едим”; “Много слышу, много вижу – людям завидую”; “На людей завидую: людям хорошо – мне всё плохо”; “Сны всякие вижу бесовские”; “Мысли бесовские, каки попало, в голову лезут на моленьи”; “На скотину изъедаюсь – на котов, на курочок”; “Людей стыжу”; “С мирскими сойдуся, всех обжу”; “Дай мне, Господи, терпение и смирение – на мужика не выдержала, заругалась, сказал, что болен – работать не пойдет, а через 15 минут смотрю – пьяный!”, “Вот мы все виним, что дети наши не молятся, они не виноваты – это я их родила, я и виновата”²⁶.

Не склонна духовница ныне и тяжело наказывать прегрешения, связанные с нарушением ритуальных запретов. Сама система запретов постепенно ослабевает, соблюдать некогда строгие запреты на присутствие в доме курящих, на ношение “магазинной” одежды и обуви, на допущение в жилище радио или телевизора для *женщин*, живущих с не-религиозными родственниками, становится все труднее. Вот и “прощает” духовница Кирилловна: “Прости нас, Кирилловна, совсем одолел табак”; “Табачишем несет – ребята курят”; “Радио люблю послушать”, “Сын телевизор смотрит допоздна – иногда при телевизоре молиться приходится” (или: “Прости, Кирилловна, грешницу – сын ко мне приехал починить телевизор. Я все сидела там с ним и смотрела, как он чинил. Слава Богу – не починил!”); “На машине проехала”; “Халат [вместо дубаса²⁷] поверх рубахи ношу”; “В юбке хожу”; “Молюсь в голошах иной раз”, “Прости мя грешную – почти как мирская стала, чашкой мешаюсь”; “Я в баню ходила, грешная, невыдранная” (или: “Ангела остыдила – тело осквернила”, т.е. в бане²⁸ мылась).

Помимо этого сами женщины-пастыри, осознавая свою “малость” и “худость”, вспоминают о хранителях христианского благочестия и духовниках-книжниках минувших времен. В отличие от них современные духовницы чаще всего отличаются лишь *женской добропорядочностью* – “девством” или однократным вступлением в брак (аналог – невозможность второго брака для священника!).

Вот типичные рассуждения о достоинствах духовниц конца XX в. На вопрос исследователя, хорошо ли *читает* на службе духовница Е.И., информатор с осуждением ответила: “она слишком бойкая, слишком торопится”. Тогда почему ее избрали? Как вы-

яснилось, при “поставлении” Е.И. дело было не в ее грамотности, просто другая духовница “признала, что у нее *грехов-то меньше*, чем у нашова брата, *детей-то у нее от одново, она не выходила замуж, дети у нее есть от одново мужчины*”. Отметим, что дети у Е.И. родились *вне брака*, но это никак не умаляло ее добропорядочности: верхокамские старообрядцы принадлежат к направлению поморцев-“небрачных”, и брак здесь никогда не благословлялся религиозным наставником (новобрачных благословляли родители), однако и здесь повторные супружества принимались с осуждением²⁹. Сама же наша рассказчица, считающаяся в данной общине грамотной уставщицей, пойти духовничать отказывалась вовсе, ссылаясь как раз на свои “женские” грехи: “меня цапали в духовницы, а я заплакала, залезла под стол. У меня грехов много; *четыре ребенка от разных отцов*, не могу быть духовницей” (Аксинья Леонтьевна, д. Киришонки, 1992 г.).

Итак, стремясь сохранить в неизменности религиозную жизнь сообщества даже после того, как традиционно мужскую пастырскую роль приняли на себя женщины, старообрядцы-беспоповцы сумели проявить гибкость и умение приспособиться к уставным правилам, написанным для священнослужителей-мужей. В этом помог, думается, отработанный за три с лишним столетия существования старообрядчества опыт решения сложных канонических вопросов через овладение мастерством церковного толкования. Даже с общим “оскудением” книжного знания и после ухода из жизни книжников и уставщиков-мужчин в общинах нашлись благочестивые жены, не утратившие способности пусть с ограничениями, но поддерживать слабо теплящуюся религиозную жизнь общины, переосмысливая и по-новому истолковывая отеческое служение, символы храмового пространства и церковный ритуал. Сложнее обстояло дело с выполнением женами учительной роли пастырей-мужчин.

ЧТО ИЗМЕНИЛОСЬ В РЕЛИГИОЗНОМ УЧИТЕЛЬСТВЕ С ПРИХОДОМ УСТАВЩИЦ-ЖЕНЩИН?

В Верхокамье за женщинами, вероятно, еще при мужском руководстве общинами-соборами закрепились функции хранительниц общинных книжных собраний. Решение Максимовского собора начала XX в. гласит: “При семь сколь есть всехъ книгъ по общему совету духовных отец, по доверию их и по завещанию Максима Егоровича. Божественныя все книги должны быть

по телесному охранению у Фотиньи Федоровой вобщее съ Анной Федоровой и с Осиповной, есть ли она будет находится с ними вьместе и вь добром здорови. По жизни века сего, кто будет занимается или прав[и]ть (?) добре дело, чтобы и те были участники сему...”³⁰

В дальнейшем многие хранительницы книг стали считать своим долгом не только заботу о сохранности общинной библиотеки, но и о распространении *книжного знания*. Однако до поры они едва ли могли конкурировать с мужчинами.

Образцы “идеальной” передачи конфессионального знания многие наши собеседницы на исходе XX в. еще держали в памяти. Так, нам рассказывали, что в 20-е годы в деревне Кишонки в старообрядческой школе “до 40 человек собирались. Молодежь учили грамоте. Нарошно собирали: призовут и уцят. Просто уцyli по старым книгам: перво – Азбука, пенью пеньём. Приходи уциця, кто хотел” (Екатерина Кирилловна, д. Мартиленки, 1992 г.); “Учили раньше по книгам. Устиньи из Егваря дядя – к нему ходили, как школьники, читать и *толковали...*” (Марья Давыдовна, д. Кишонки, 1997 г.); “Полная изба набивалась, а на полатах *полным-полно мирских* (...) Бывало, после моления беседные книги читывали старики: пастырь читает, а наставник *объясняет*” (Ирина Евдокимовна, д. Развал/Сосновка, 1992 г.).

Познавать основы вероучения полагалось и детям, и взрослым, и не только в старообрядческой школе. Важной частью любого молитвенного собрания считалась “беседа” – чтение и устное толкование святоотеческих поучений из Пролога, Книги о вере, Слов и поучений Ефрема Сирина и аввы Дорофея, Кирилловой книги, Сборника 71 слова и др. Еще в 70–80-е годы XX в. в каждой соборной библиотеке было довольно “учительных” и “прочетных” книг в изданиях преимущественно XVII в., впрочем, до начала XX в. излюбленные поучения и жития еще и многократно переписывались местными писцами и включались в рукописные “цветнички”³¹. Такой тип чтения именуется доньне “чтением на рассуд” (т.е. чтением с рассуждением)³², и его повсеместно практиковали грамотные наставники общин-соборов, что, безусловно, играло определяющую роль в формировании христианского мировоззрения членов поморских общин.

Первым признаком утраты традиции учительства, на мой взгляд, стало именно сокращение или прекращение “бесед о божественном” и чтения “на рассуд”. Произошло это не сразу: вначале (примерно с начала 30-х годов XX в.) эту часть долгого молитвенного собрания сокращали из-за страха репрессий³³,

затем из-за отсутствия грамотных толкователей, и наконец, обычай “божественных бесед” стал уходить в прошлое, в чем ныне живущие собеседницы, прежде всего, винят *женскую болтливость и суетность*: “Ныне на молении не то, помолились и разбежались по своим делам, а в перерывах и вовсе о мирском толкуют”; “Это читать можно, читают, да не слушают!, лялякают: там у меня корова заболела, у меня то не выросло, другое не выросло, то у меня вот ... вот все и разговоры, все про свое” (Прасковья Евдокимовна, д. Киршонки, 1997 г.); «Так не беседуем, да, как бы есть, есть беседные книги, раньше все читали. У нас мама говорила: “Промолятся до 10 до 11 часов, начнут читать, дак потом под вечер только кончат, потом только пойдят, читают – рассказывают, читают – рассказывают”, а нынче ить кто расскажет нам?! Беседны книги ведь нарошно есть. – *Исследователь: А почему не рассказывают?* – У.А.: Так не понимаем-то ведь! Что рассказывать-то, не понимаем, чо написано – слова нерусские [т.е. церковнославянские! – *Е.С.*], как-то написано, не знаем» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1997 г.).

Обеспокоенность подобным состоянием дел неоднократно звучала из уст грамотных членов общины, несущих бремя вины за недостаточные усилия на ниве учительства. Они сетовали:

“Неграмотному лучше спастись, потому что он законы ничо не знает (...), так чо с него?” (Аксинья Леонтьевна, д. Киршонки, 1997 г.);

“Неграмотному Иисову молитву творить, а мы вот читать может, так вот надо нам – не прочитаешь, так вот нам грех. Грамотному-то хуже. Надо читать, все надо по правилу делать, да чо не успеваем, чо делать?!” (Устинья Андреевна, Егварь, 1997);

“Грамотнаму спастись тяжельше. Надо за людей отвечать 7 километров кругом, грамотному-то тяжельше”, “[Бесы] все время около нас, а на грамотных еще побольше, тьмами на грамотных, а неграмотному легче спастись, что он, ничево не надо, только молитву твори Иисову... Грамотному не легче – должно еще людей научить...” (Анна Федоровна, д. Ваненки, 1997 г.).

Старообрядческая культура, невзирая на все утраты, сохранила понимание особой роли книжного текста в сохранении веры и достижении спасения. *Книга* и в конце XX в. продолжала считаться важнейшим аргументом в рассказах о вере, как грамотных, так и неграмотных старообрядцев, и любое свое повествование, любой ответ даже малограмотные члены общины старались всегда подтвердить ссылкой на книжный источник: “я, это, книги читала, с книг маленько беру”, “в книгах писано”, “по книгам все

по-разному, темно, старинно”, “мама в книге читала и рассказы-вала”, “сказывала Марья Евсеевна, у которой дедушко грамотной был” и т.п. Однако в действительности к концу XX в. – началу XXI в. *книга* все чаще оказывалась лишь *опорой*, а не источником знания³⁴.

Предотвратить угасание церковного учительства, возродить “беседы” и “чтение на рассуд” грамотные уставщицы почти нигде так и не сумели. Следствием этого стало значительное сужение круга религиозных вопросов, занимавших членов конфессиональных сообществ, знание христианских догматов становилось все более избирательным и несистематичным.

Вакуум, образовавшийся после падения книжного знания, между тем, не остался незаполненным. Почти во всех случаях, когда речь наших собеседниц заходила о событиях священной истории – об Адаме и грехопадении, о потопе и Ноевом ковчеге, о предательстве Иуды, суде Пилата или Вознесении – даже лучшие *книжницы* своих соборов с готовностью, со ссылками на “книги” выказывали осведомленность, но... чаще пересказывали не книжные тексты, а *устные апокрифы*, значительно трансформированные фольклорной традицией сюжеты смешанного происхождения – из канонической книжности, письменного апокрифа (прежде всего, “Сна Богородицы” и “Иерусалимского свитка”), духовных стихов³⁵.

Так, рассуждая об Иуде Искариоте, те рассказчицы, что были более искушены в учении книжном, использовали имя Иуды, связывая с ним грехи предательства и самоубийства: “Июда – тот же черт, он Христа предал и задушился со страсти” (Мария Давыдовна, с. Киршонки, 1992 г.). У повествовательниц, склонных к рассуждению, получает развитие тема наказания Иуды за *грех гордыни*, за нежелание *покаяться*, и у них рассказ о прегрешении Иуды дополняется размышлениями об упущенной Предателем альтернативе – возможности спасения: “*Исследователь: А Иуду Господь простит?* А.Ф.: Нет, он удавился, не простился. Надо было на здешнем свету не давиться, а плакать. Вот ведь чо... Надо каждому про себя...” (Анна Федоровна, д.Ваненки, 1997 г.); “Иуда, предал ведь он, как можно сказать, брат Иисусу Христу был, предал он ево, но ведь Он ево простил, Иуду, простил ведь, он со страху повесился, вот из-за етого, я думаю, и грех такой, чтоб вешаться, ещо бы Господь бы простил ево – он бы, может быть” (Прасковья Евдокимовна, с. Киршонки, 1997 г.).

Наконец, развернутые повествования об Иуде могли приобретать в устном нарративе дополнительные подробности апокрифи-

ческого происхождения, позволяющие усилить негативный образ антигероя, и тогда Иуда становился средоточием уже всех мыслимых грехов человеческих вплоть до отцеубийства и инцеста:

«Матери его [Иуды] Саре сон привиделся, что родится у нее сын всем на погубу. Родился он, она его в бочку запечатала и отправила в море, а он к берегу прибился, его царская дочь взяла, потом у нее свой сын родился. Так Иуда его убил, убежал, по людям ходил. Потом к Иисусу Христу в апостолы пролез... А до того Иуда отца своего под яблоней убил. Иуда-то шибко красивый был, женился на своей матери, она взяла Иуду в дом и не знала, что сын. И жили они три года. Потом в бане они разговорились, она его спрашивает, откуда он родиной, а он говорит и хартия есть: “Иуда я Искаротский, по морю пущен был” – она узнала, что сын, и устрашилась» (Ефросинья Ефимовна, д. Красноселье, 1976 г.).

“Христос по земле 33 года ходил. Его распяли, были вредные. Христос – есть поморска вера, он по морям ездил. Он на сборищах, как клубы собираются, много бывал. Книжники, фарисеи распяли его. Ученики его апостолы 12, 40 учеников, Иуда ученик предал его. У Иуды мать Апостолия, отец – Херувим. Ей сказали, что сына родишь всем на пагубу. Родители отправили его маленьким в бочке по морю. Прибило бочку к берегу и нашла ее царица. У царицы не было детей. Его унесли домой, и она сама забеременела. Растили Иуду вместе с сыном царицы. Потом Иуда убил родного сына царицы и убежал. В работники нанялся к отцу и убил его камнем, а мать взял за себя в жены. Христос набирал учеников, и Иуда ушел к нему. Продал его за 30 серебряников. Христос говорит, что не миновать чаша сия. С ним распяли и еще двух разбойников. Мертвецы радовались, что Христос родился. С ним после распятия они ушли на небо. А нас кто поведет?” (Татьяна Дмитриевна, с. Сепыч, 1990 г.)³⁶.

Фольклоризации не избежали повествования и на другие сюжеты Священного Писания: например, о сотворении мира, о Ноевом потопе, о зачатии Христа, о Страстях Господних и т.д.³⁷, а также агиографические нарративы. В этой женской “народной агиографии” предпочтения одного святого другому часто оказываются вовсе не связанными с осмыслением житийных текстов, почитание святого формируется по иной схеме: на него влияет иконография святого, его “специализации” в помощи человеку, календарный день памяти. Наиболее частые эпитеты святых, по рассказам верхокамских женщин: “строгий”, “грозной”, “сильный” (Прокопий, Илья, который “дождем руководит”), “милостивой” (Никола), “шибко гра-а-мотный, шибко прямо пишет” (Иоанн Златоуст); “Егорий что посулит – выполнит”, “голова

болит – Кузьме молимся, зубы – Антипе”). Устинья Андреевна, например, так говорила: “Богородица, она близкая, ближе всех, ее попроси – дак она на помощь придет. ... А о чем, вишь, молишься, чо надо. Михайлу Архангелу молится, дак бесов отгонят, а вот великомученик Георгий, так он скоту помогает, о чем ведь молится – о том и проси, помоги, пособи. О здоровья – Богородицы молись. [А зубы заболят?] Так зубной ведь Антипа есть. 11 апреля по старому, зубной Антипа святой помолиться надо” (Егварь, 1997 г.).

Постепенно книжные сюжеты в их фольклорной трансформации становятся важны лишь как этиологические легенды, связанные с “нарративной мотивацией религиозных и бытовых обрядово-ритуальных действий”³⁸, их смысл упрощается, а значение все более “снижается” до сферы обыденного. Ссылка на “священную историю” в этих случаях приобретает откровенно подчиненный характер: “Муху не бракуют, она Божья. Когда Иуса распяли, муха села ему на грудь, думали, что это гвоздь, от лишних мук она избавила”; “Свинья – божье животное. Когда Ирод искал Христа-младенца, чтобы его убить, свинья зарыла его в землю, скрыла”³⁹; “... осина – чертова лесина. На ней Июда повесился” (Мария Давыдовна, с. Киршонки, 1992 г.).

По близкому сценарию изменяется в устном переложении и эсхатологический нарратив, как уже отмечалось выше, всегда имевший для старообрядчества особое значение.

Время “женского учительства” совпало в конце XX в. с периодом всеобщего усилившегося эсхатологического ожидания, и старообрядцы, всегда черпавшие эсхатологические идеи из определенного круга книжных текстов – из Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского, из Слова Ефрема Сирина о кончине мира, повести “о 12 снах Шахайши”⁴⁰, слов Палладия мниха о втором пришествии Христе и Страшном Суде⁴¹, Ипполита папы римского “О скончании мира, Антихристе и втором пришествии Христе”⁴², из текстов духовных стихов о Страшном суде⁴³, – с легкостью готовы были поверить и “внешним”, некнижным, а ранее и вовсе запретным источникам⁴⁴. В далекой деревне Егварь Устинья Андреевна посетовала: “Вот *сейчас по радио* рассказывают, что Антихрист придет на Землю, будет печати ставить на лоб, придет вместе с коммунистами. Я испугалась так!” (1997 г.). Услышанные “по радио”, от иноконфессиональных соседей, вычитанные Бог знает из каких газет и брошюр, новые “знаки” Второго пришествия были с легкостью включены в сложившийся и поддерживаемый традицией ряд. Тогда, наряду с часто повторяю-

щимися старообрядцами признаками “Конца света”: паутиной-провоолокой, опоясавшей весь мир, железными птицами, железными конями и т.п. в Верхокамье заговорили о “номерах у каждого человека вместо имени”, и о людях, спустившихся с летающих тарелок и т.д.

Общим основанием, сохраняющим свое место в объяснениях скорого светопрествления, остались хронологические рубежи (прежде всего: совпадение Благовещения и Пасхи в 1991 г., “високостная суббота” и рубеж тысячелетий, который отчетливо стал появляться в эсхатологических толках с конца 80-х годов XX в.) и нумерология (упоминания о печати Антихриста 666, о 12 трубах, о громе “в 49 раз” сильнее обычного, о 9 аршинах в глубь горящей земли, даже о 7 домах “в одном доме” или о 7 праведниках, которые удержат землю, тогда как 3 уже не смогут удержать). К ним добавились рассуждения о природных катастрофах (“обвалы, бури, вулканы, как теперь часто случается”, засуха, огонь-“пыханье” земли) и экологических бедствиях (в том числе, о засилье колорадского жука), о голоде и ничтожности богатства (злата-серебра), которым нельзя прокормиться, о технических приспособлениях (даже появление колонок водопровода в деревне расценивается как “искус”) и нашествии иноземцев или инопланетян (“тарелки летают”)⁴⁵.

Изменение в конце XX в. тематики традиционного старообрядческого эсхатологического нарратива и принятие в качестве “своих” иноконфессиональных и инокультурных текстов, вероятно, могут стать дополнительными свидетельствами того, что усилия современных книжниц не остановили продолжающийся со второй трети XX в. процесс серьезной деформации старообрядческого конфессионального знания. Но и в этом случае у конфессиональной культуры обнаружались значительные резервы для самосохранения.

Незнание учения и даже утрата враждебности к учениям иных конфессий не помешали тому, чтобы у неискушенных в богословии старух оставалось свое понимание *твердости веры*, того, что только в *своей*, т.е. старообрядческой, поморской, вере – “древней”, “апостольской проповеди” – возможно и в “последние времена” “правильно” жить, “правильно” закончить земной путь и “правильно” быть погребенными, а потому и найти свой путь к спасению.

Для грамотных и неграмотных, с кем мы вели беседы, казалось, вероятно, маловажным, что их путь *спасения* вовсе не становился путем *познания* Бога, церковной истории, даже церковного

учения. Этот был путь, на котором важно было постоянно задаваться иными вопросами: о “добрых делах”, чем угодить Богу?; о “простимых и непростимых” грехах, “чему Господь гневается?” и проводить время в молитвенном искуплении за прегрешения. И они твердо верили, что этот *путь спасения* можно пройти лишь в религиозной общине (соборе), которая единственная может “правильно” проводить их в мир иной и поминать после смерти.

Потому-то по мере своих сил, порой допуская послабления, шаткие с канонической точки зрения толкования и откровенные компромиссы, женщины старообрядческих общин Верхокамья все-таки до XXI в. сохранили конфессиональную традицию. Можно соглашаться, что эта конфессиональная традиция уже едва теплилась в крайне узком сегменте сельского сообщества Приуралья, что количество общин постепенно убывало и былой уровень конфессиональной книжности был безвозвратно утрачен (или нарушен собирательской деятельностью археографов)⁴⁶. Но, возможно, старухи выполнили главную задачу – выстоять до наступления не “последних”, но лучших времен. В 2000-е годы, по самым последним наблюдениям, жизнь старообрядческих общин Верхокамья постепенно стала оживляться, в некоторых возрожденных община-соборах снова появились мужчины и стали крестить и “духовничать”⁴⁷. Но что произойдет с этим локальным конфессиональным сообществом далее – пока никто предсказать не в силах.

¹ Юхименко Е.М., Мальцев А.И., Агеева Е.А. Беспоповство // Православная энциклопедия. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/78246.html>

² Обращение к наставнику – “Отче!” – постепенно перешло в наименование духовного лидера общины, звательный падеж стал употребляться как именительный, к тому же со временем (и об этом ниже) “отче” называли не только мужчин-духовников, но и женщин-духовниц. См. об этом: Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. С. 252–263.

³ Подробнее об этих материалах, самих полевых исследованиях и своеобразии локальной традиции, а также библиографию исследований Верхокамья см.: Смилянская Е.Б. “Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай”. Повествования о вере и спасении старообрядцев Верхокамья // О своей земле, своей вере, настоящим и пережитом в России XX–XXI вв.: К изучению биографического и религиозного нарратива. М., 2012. С. 49–166; Материалы к истории старообрядчества Верхокамья (по итогам комплексных археографических экспедиций исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова): сборник документов / под ред. В.П. Богданова и В.П. Пушкова. М., 2013.

⁴ Аналогичную работу в локальном сообществе Верхокамья проделал американский антрополог Дуглас Роджерс, обративший специальное внимание и на “феминизацию” конфессиональных общин и их лидеров, а также на то, что

они сохранили влияние только на людей старшей возрастной группы. См.: *Rogers D. The Old Faith and the Russian Land. A Historical Ethnography of Ethics in the Urals.* Ithaca&London: Cornell Univ. Press, 2009. P. 173–177 и др.

- ⁵ Съезды-соборы духовных лидеров старообрядческих беспоповских общин собирались с конца XVII в. для решения назревших вопросов литургической практики и поиска путей сохранения религиозной идентичности членов своих конфессий в условиях модернизации. В 1912 г., к примеру, в постановлениях Второго всероссийского собора поморского согласия было записано: “Собор единогласно подтверждает и утверждает, что верховное руководство, суд и управление в Церкви Христовой, с падением священных чинов Ея, лежит на обязанности составляющих тело Церкви христианских приходов, избранники которых составляют Собор Церкви, руководимый в своих решениях главою Церкви Христом, пребывающим в Церкви Своей до скончания мира. Решения Соборов, правильно созванных и правильно действующих по Священному Писанию, должны почитаться обязательными для всех и каждого члена Церкви. Сомневающиеся в законности соборных решений могут представить свои сомнения на усмотрение следующего Собора; неподчинение же решениям Соборов и самовольное предпочтение своего или чьего-либо частного мнения соборному решению влечет к отпадению от Церкви” (Деяния Второго Всероссийского Собора христианского поморского церковного общества в царствующем граде Москве в лето от сотворения мира 7421 сентября в дни с 8 по 17. М., 1913. Принято было решение: “Допускать на церковные собрания и к церковной деятельности юношей, дев, жен и вдов с 18-летнего возраста, если они ведут чистую христианскую жизнь” – <http://samstar-biblio.ucoz.ru/load/117-1-0-395>). О решениях соборов различных конфессиональных групп беспоповцев см., например: *Смилянская Е.Б.* Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М., 2003. С. 143–152; *Островский А.Б.* Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. Вторая половина XIX–XX век: Формы общения. Ритуальная специфика: Этнографические очерки. СПб., 2011. С. 24–54; *Покровский Н.Н.* Соборные уложения часовенных XVIII–XX вв.: система запретов // Источники по русской литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 123–139.
- ⁶ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 460.
- ⁷ Там же. С. 333.
- ⁸ *Ageeva E.A., Robson R.R., Smiljanskaja E.B.* Старообрядцы спасовцы: пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия. // *Revue des Etudes Slaves.* 1997. Vol. 69: Vieux-Croyants et Sectes Russes du 17e siècle a nos jours. P. 111.
- ⁹ *Маркелова С.* “Родительское наставление к своим родным детям и духовным” Епифания Васильевича Александрова” // Мир старообрядчества. Живые традиции. М., 1998. Вып. 4. С. 381–383.
- ¹⁰ Полевые материалы здесь и далее приводятся по публикациям в сборниках: О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв.; Материалы к истории старообрядчества Верхочамья.
- ¹¹ *Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б.* Рукописи Верхочамья XV–XX вв. в библиотеке Московского университета. М., 1994 (Далее: Рукописи Верхочамья). С. 244–245.

- ¹² *Paert I.* Old Believers: Religious Dissent and Gender in Russia, 1760–1850. Manchester, 2003. P. 110–111.
- ¹³ См.: *Смирнов П.С.* Значение женщины в истории русского старообрядческого раскола. СПб., 1902; Женщина в старообрядчестве: материалы международной научной практической конференции, посвященной 300-летию основания Лексинской старообрядческой обители. Петрозаводск, 2006; *Paert I.* Old Believers...; *Тикас Ч.О.* Женщина в беспоповском старообрядческом сообществе во второй половине XIX – начале XX в. (по мат. Санкт-Петербургской, Новгородской, Вологодской и Олонецкой губерний): Автореф. дис....канд. ист. наук. СПб., 2011.
- ¹⁴ *Пругавин А.С.* Раскол и сектанство в русской народной жизни. М., 1905. С. 87.
- ¹⁵ Деяния Второго Всероссийского Собора христианского поморского церковного общества в царствующем граде Москве в лето от сотворения мира 7421 сентября в дни с 8 по 17. М., 1913.
- ¹⁶ Пермская рукопись “О разделе” / публ. текста Е.М.Сморгуновой // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 253.
- ¹⁷ *Богданов В.П.* Историческая справка // Материалы к истории старообрядчества Верхотамья.
- ¹⁸ Деяния Второго Всероссийского Собора христианского поморского церковного общества. Раздел 1.2. Выяснение духовных прав и обязанностей настоятелей и наставников общин и приходов.
- ¹⁹ Имеется в виду обычай пользования индивидуальной посудой во избежание “смешения” с мирскими и еретиками и для сохранения ритуальной “чистоты”.
- ²⁰ *Богданов В.П.* Объективные и субъективные факторы в жизни старообрядческих общин в условиях модернизации // Старообрядчество в условиях модернизации: исследования и материалы. М., 2013. С. 19.
- ²¹ То, что совершение настоятелем общин этих обрядов принималось как исполнение таинств, зафиксировано в решениях соборов. Например: “Вопрос: О таинстве Святаго Крещения простолоудинском состоянии. Мнение совещания: Крещение должно совершаться во имя Отца и Сына и Святаго Духа по заповеди Христа Спасителя (Евангелие от Матфея, зачало 116) в три погружения и с отрицанием согласно чина Святаго Крещения, уложенного в книге Потребник (гл. 16). Право совершать Крещение с отрицанием имеют и наши отцы духовные, что подтверждается свидетельствами: в послании Иоанна Афонския Горы к князю Василию Острожскому (Пролог Авг. 28 день), Захария Копыстенскаго (в кн. о единой правдивости) и Федора Студита (ч. 2. стр. 82)... Вопрос: Имеют ли право наши простецы-настоятели принимать на исповедь, отпускать и прощать грехи? Ответ: Наши старцы-настоятели принимают на исповедь согласно следующих уложений: Иакова брата Божия (книга Апостол, зачало 57), Кормчая л. 608; Святаго Варсанофия вопрос и ответ; Номоканон л. 72; Никона Черногорца гл. 52; Федора Студита, ч. 2 письмо 162 стр. 601”. – Деяния Первого Всероссийского Собора христиан-поморцев, приемлющих брак, 1909 г. Москва. Режим доступа: <http://samstar-bibli.ucoz.ru/load/112-1-0-388>.
- ²² В данном повествовании в отличие от приведенного выше перед святыми мужами, изображенными на иконах, произносится вся формула прощения.
- ²³ Рукописи Верхотамья. С. 241.

- ²⁴ Ср.: *Rogers D.* The Old Faith and the Russian Land. A Historical Ethnography of Ethics in the Urals. P. 177.
- ²⁵ Ср.: *Литвина Н.В.* Современные духовницы Верхокамских соборов // Женщины в старообрядчестве: материалы международной научно-практической конференции, посвященной 300-летию основания Лексинской старообрядческой обители. С. 97–101.
- ²⁶ См.: *Смилянская Е.Б.* “Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай”. С. 131–133.
- ²⁷ Дубас – косоклинный сарафан темного цвета, обязательная одежда для соборной женщины, халат, юбка и галоши считаются одеждой и обувью мирских, в них недостойно молиться соборным старообрядцам. Одежда соборных Верхокамья подробно исследована – см., например: *Чагин Г.Н.* Заселение и хозяйственное освоение Верхокамья в конце XVIII – первой трети XX века // Мир старообрядчества. М., 1998. Вып. 4: Живые традиции. С. 265–274.
- ²⁸ Баня – locus демонический, поэтому благочестивые старики должны, как считается, мыться в избе.
- ²⁹ Еще в 1924 г. местный собор вынес строгое осуждение “прелюбодеям”: “кто примет 3 браки или 4 брак, таковы анафема” (Рукописи Верхокамья. С. 241).
- ³⁰ Рукописи Верхокамья. С. 245.
- ³¹ Описание рукописей Верхокамья показало, что набор церковно-учительных статей в рукописной книжности Верхокамья был весьма значительным и достигал 2 тыс. житий, поучений, духовных и покаянных стихов, катехизических статей, старообрядческой полемики и т.п. См.: Рукописи Верхокамья; *Поздеева И.В.* Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. С. 40–71.
- ³² Редкий образец записи такого чтения с толкованием Жития Кирика и Улиты уставщицей одного из местных соборов опубликован: *Никитина С.Е.* Устная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 165–177.
- ³³ П.Е. Лузянина в 1997 г. вспоминала: “А когда в Сосновке у тетушки собирались – дядя был, тетушка, с малых лет все в моленьи, меня она не учила этому, нельзя было, если собор соберется, нас уже на улицу смотреть, кто, где, куда едет, если начальство едет, мы дети прибежим, скажем, все берут пряслицу и сядят, прядут, как будто это у них вечер работа... Так в 30-е, 40-е, 50-е годы было, вот из-за этого я ничего не понимала, не знала, вот если бы я тут была, может быть, что-то запомнилось, не знали ведь, караулили, как охранниками были... Соберутся соседи, нам детям говорят, что молчок, никуда чтобы, молчали мы. Все-таки старые люди знали, что Бог есть, такая была власть, убивала людей” (д. Киршонки).
- ³⁴ Существует значительная литература, описывающая способы восприятия книжного текста и функции “воображаемой книги” в фольклорной традиции. См. об этом подробнее: *Мельникова Е.А.* “Воображаемая книга”. Очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб., 2011. О своеобразии отношения к книжному тексту и книге в современных филипповских общинах Южной Вятки, регионе близком Верхокамью, интересные наблюдения содержатся в ст.: *Градобойнова Е.В.* Роль кириллических печатных изданий в формировании мировоззрения старообрядцев-беспоповцев // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. М., 2011. С. 610–623.

- ³⁵ С.Е. Никитина, анализируя устную и письменную формы бытования в Верхокамье духовных стихов, магических текстов, житий, обратила внимание на то, что книжность по отношению к устной традиции выполняет многообразные функции, генерируя сюжеты и идеи, регулируя поведенческие нормы и “жизнь фольклора”, охраняя старообрядческий фольклор от инокультурных влияний (Никитина С.Е. О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре (на материале полевых исследований старообрядчества) // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 149–161; Она же. “Народная филология” в старообрядческой культуре // Традиционная духовная и материальная культура... С. 73–79; Она же. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993). Ср. также: Kowalska H. Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzendowcow pomorskich. Wrocław; W-wa, 1987.
- ³⁶ Легенды о Иуде, совершившем отцеубийство и прелюбодеяние с матерью, использующие мотивы плавания по морю, яблоневого сада как места преступления, известны и в европейском, и в славянском фольклоре. Подробнее о них см.: Пропт В.Я. Эдип в свете фольклора // Пропт В.Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 258–299; “Народная Библия”: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О.В. Беловой; отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 2004. С. 336–338; Антонов Д., Майзульс М. Цена крови, или Проклятые деньги Иуды Искарюта // Антропологический форум on-line. Режим доступа: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/018online/antonov_maizuls.pdf.
- ³⁷ См.: О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. С. 115–119; Материалы к истории старообрядчества Верхокамья.
- ³⁸ Белова О.В. Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001. С. 119; “Народная Библия”: Восточнославянские этиологические легенды. С. 8, 13; Волкова Т.Ф. Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество: История. Культура. Современность. М., 2000. С. 303–310.
- ³⁹ Ср.: Федора Ивановна (д. Демино, зап. 1991 г.) говорила, что когда “Христа убили”, забили могилу камнями, свинья пришла, разрыла, разыскала Христа, и Христос сказал, что свинину есть можно, но только до сорока лет.
- ⁴⁰ Переводная и получившая на Руси распространение в средневековье “Повесть о 12 снах Шахаиши (или Мамера)” с описанием катастрофических бедствий, сопутствующих Концу Света, в Верхокамском собрании МГУ представлена двумя списками конца XIX и начала XX в. Вполне вероятно, что не утрачивался интерес к этой повести и в последующее время, недаром же на списке начала XX в. скорописью написано “Сия книга истово писано” (ОРКиР НБ МГУ. № 1537. Л. 8 об.).
- ⁴¹ Текст эсхатологического “Слова Палладия мниха” был чрезвычайно распространен в Верхокамской книжности, только в Верхокамском собрании МГУ он представлен 17 списками.
- ⁴² Выписанное из издания Соборника (Сборник из 71 слова. М.: Печатный Двор, 1647), Слово Ипполита папы римского в Верхокамском собрании представлено тремя списками.
- ⁴³ Ср.: Волкова Т.Ф. К вопросу о месте древнерусской эсхатологии в круге чтения печорских старообрядцев // Традиционная народная культура населения Урала: мат. научн. конф. Пермь, 1997. С. 169–172.

- ⁴⁴ Ср.: “Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...”: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / сост. и коммент.: О.А. Савельева, Л.Н. Новикова. Новосибирск, 2001. С. 87–101; *Данилко Е.С.* Взаимосвязь фольклорной традиции с адаптационными процессами в современном старообрядчестве (на примере эсхатологических и утопических преданий) // Этнографическое обозрение. 2007. № 4. С. 43–53; *Ахметова М.В.* Эсхатологические представления (Фольклорная традиция Верхокамья) // Живая старина. 2003. № 3. С. 44–45; *Белоусов А.Ф.* Последние времена // *Aequinox*: сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9–33 и др.
- ⁴⁵ Тексты см.: О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. С. 145–149; Материалы к истории старообрядчества Верхокамья.
- ⁴⁶ *Rogers D.* The Old Faith and the Russian Land. A Historical Ethnography of Ethics in the Urals.
- ⁴⁷ *Литвина Н.В.* Контекст для исчезающей культуры Верхокамья // Материальная база сферы культуры. Визуальная антропология: Гуманитарные расширения: науч.-информ. сб. М., 2003. Вып. 1. С. 46–90; *Она же.* Современные духовницы Верхокамских соборов. С. 97–101.

СОДЕРЖАНИЕ

MULIERES IN ECCLESIIIS TACEANT? ЖЕНЩИНА В РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЕ

Ю.Е. Арнаутова

ВВЕДЕНИЕ 5

С. Кланп

ЖЕНСКИЕ ДУХОВНЫЕ ОБЩИНЫ В ГОРОДАХ ЮЖНОГО ВЕРХНЕГО РЕЙНА (НА ПРИМЕРЕ ОБЩИНЫ СВ. СТЕФАНА В СТРАСБУРГЕ В ЭПОХУ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ) 9

З. Хирбодиан (Шмитт)

“ДИКИЕ, РАЗВРАТНЫЕ И НЕДУХОВНЫЕ СЕСТРЫ”: ЖЕНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЩИНЫ СТРАСБУРГА В ПОЗДНЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ 32

А.Ю. Серегина

ЗАЩИТНИК ВЕРЫ И УЛИЧНЫЙ ПРОПОВЕДНИК: ЛУИСА ДЕ КАРВАХАЛЬ В ЛОНДОНЕ НАЧАЛА XVII ВЕКА 57

Е.Б. Смилянская

ЖЕНСКОЕ СЛУЖЕНИЕ В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ОБЩИНЕ КОНЦА XX ВЕКА (ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ ПОЛЕВОГО АРХЕОГРАФА) 90

О.И. Тогоева

“ОСТАВИВШИЕ СОЗДАТЕЛЯ И ОБРАТИВШИЕСЯ К САТАНЕ”. ВЕДОВСКИЕ СЕКТЫ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ 115

ПРАВИЛО СВЯТОГО ЦЕЗАРИЯ [Арльского] 133

ТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

О.Г. Экле

“ИСТОРИЯ” КАК НАУКА – “ИСТОРИЯ” КАК РОМАН 157

ИЗОБРАЖЕНИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

О.С. Воскобойников

СНОВА О ТЕЛЕ КОРОЛЯ. НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИКИ ОТТОНОВСКОЙ КНИЖНОЙ МИНИАТЮРЫ 177

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

М.Р. Ненарокова

СВ. ОСВАЛЬД НОРТУМБРИЙСКИЙ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА ХРИСТИАНСКОГО ПРАВИТЕЛЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛАТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ..... 205

Н.А. Ганина

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ У МЕХТИЛЬДЫ МАГДЕБУРГСКОЙ..... 242

О.Е. Кошелева

ИИСУС КАК УЧИТЕЛЬ В РУССКИХ УЧЕБНЫХ ТЕКСТАХ XVI–XVII ВЕКОВ..... 329

П.-А. Будин

ВЕДОВСТВО В ШВЕДСКОЙ ДЕРЕВНЕ. БАХТИНСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА 346

ИСТОРИК И ВРЕМЯ

М.А. Курышева

ЗАБЫТЫЙ МАСТЕР: ЭСКИЗ ТВОРЧЕСКОЙ БИОГРАФИИ ВИЗАНТИНИСТА М.А. ШАНГИНА 364

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

Н.А. Ганина

ДУХОВНЫЙ СТРАСБУРГ

Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg / Hrsg. von Stephen Mossman, Nigel P. Palmer, Felix Heinzer. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012 388

Н.Г. Терехова

ИТАЛЬЯНСКАЯ МИКРОИСТОРИЯ: ДВАДЦАТЬ ПЯТЬ ЛЕТ СПУСТЯ

A 25 anni da L'Eredità immateriale di Giovanni Levi / A cura di P. Lanaro. Milano: Franco Angeli Edizioni, 2011 393

А.Н. Алексеев, А.Ю. Даниэль

ПРАВО НА ИМЯ

Биографика XX века. Чтения памяти Вениамина Иофе. Избранное. 2003–2012. СПб., 2013..... 415

IN MEMORIAM

ЖАК ЛЕ ГОФФ (1.01.1924–1.04.2014) 422

SUMMARIES..... 425

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ..... 431

CONTENTS

MULIERES IN ECCLESIIIS TACEANT? WOMAN IN A RELIGIOUS COMMUNITY

Yulia E. Arnautova

INTRODUCTION 5

Sabine Klapp

WOMEN'S CONVENTS IN THE CITIES OF UPPER RHINE: THE CASE OF
THE CONVENT OF ST. STEPHEN IN LATE MEDIEVAL STRASBOURG 9

Sigrid Hirbodian

“WILD, LECHEROUS AND UNSPIRITUAL SISTERS”: WOMEN'S
CONVENTS IN LATE MEDIEVAL STRASBOURG..... 32

Anna Yu. Seregina

A DEFENDER OF FAITH AND A STREET PREACHER: LUISA DE
CARVAJAL IN THE EARLY 17TH CENTURY LONDON..... 57

Elena B. Smilyanskaya

WOMEN'S SPIRITUAL LEADERSHIP IN AN OLD BELIEVER
COMMUNITY AT THE END OF THE 20TH CENTURY: FIELD NOTES..... 90

Olga I. Togoeva

“THOSE WHO FORSOOK THE CREATOR AND TURNED TO SATAN”:
WITCHES' SECTS OF THE LATE MIDDLE AGES 115

CESARIUS OF ARLES *REGULA AD VIRGINES* 133

THEORY OF HISTORICAL KNOWLEDGE

Otto Gerhard Oexle

“HISTORY” AS SCIENCE – “HISTORY” AS NOVEL..... 157

IMAGES AND POLITICAL HISTORY

Oleg S. Voskoboinikov

ONCE AGAIN ON THE KING'S TWO BODIES. TOWARDS THE POETIC
OF OTTONIAN BOOK ILLUMINATION 177

RELIGIOUS CULTURE OF THE MIDDLE AGES AND EARLY MODERN TIME

Maria R. Nenarokova

THE HOLY KING OSWALD OF NORTHUMBRIA: THE TRANSFORMA-
TION OF A CHRISTIAN RULER'S IMAGE IN THE MEDIEVAL LATIN
LITERATURE 205

<i>Natalia A. Ganina</i>	
MECHTHILD OF MADGEBURG'S SPACE AND TIME.....	242
<i>Olga E. Kosheleva</i>	
JESUS AS A TEACHER IN 16 TH AND 17 TH CENTURY RUSSIAN SCHOOL TEXTS.....	329
<i>Per-Arne Bodin</i>	
WITCHES IN BOTEÅ.....	346

HISTORIAN AND TIME

<i>Marina A. Kurysheva</i>	
HISTORIAN OF BYZANTIUM MSTISLAV SHANGIN: THE UNREMEMBERED MASTER.....	364

REVIEWS

<i>Natalia A. Ganina</i>	
SPIRITUAL STRASBOURG	
Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg / Hrsg. von Stephen Mossman, Nigel P. Palmer, Felix Heinzer. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012.....	388
<i>Natalia G. Terekhova</i>	
ITALIAN MICRO-HISTORY: TWENTY FIVE YEARS LATER	
A 25 anni da L'Eredità immateriale di Giovanni Levi / A cura di P. Lanaro. Milano: Franco Angeli Edizioni, 2011.....	393
<i>Andrei N. Alexeev, Alexandre Yu. Daniel</i>	
RIGHT TO NAME	
Biographica in the 20 th century. Veniamin Ioffe Memorial Conference. Selection. 2003–2012. Sankt-Peterburg, 2013.....	415
IN MEMORIAM	
G. LE GOFF (1.01.1924–1.04.2014).....	422
SUMMARIES	425
ABOUT AUTHORS	431