

К 1329 842

Т.И.Дронова

РУССКИЕ СТАРОВЕРЫ-БЕСПОПОВЦЫ УСТЬ-ЦИЛЬМЫ

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
В ОБРЯДАХ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА
(конец XIX-XX вв.)



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

Т.И. Дронова

РУССКИЕ СТАРОВЕРЫ-БЕСПОПОВЦЫ
УСТЬ-ЦИЛЬМЫ:
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
В ОБРЯДАХ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА
(КОНЕЦ XIX – XX ВВ.)

Ответственный редактор
доктор исторических наук Т.А.Бернштам

Сыктывкар 2002

Т.И.Дронова. Русские староверы-беспоповцы: Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX – XX вв.). – Сыктывкар, 2002. – 276 с. (Коми научный центр УрО Российской АН).

В книге рассматриваются история формирования староверия на нижней Печоре, представленного тремя религиозными центрами/очагами (пижемским, цилемским и устьцилемским) и соответствовавшие этому делению группы верующих («истые», «поперечные» и «мирские»). Детально описываются и анализируются обряды крещения и исповеди, а также семейные: погребально-поминальный, свадебный и родильный.

Работа рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся старообрядческой культурой.

Р е ц е н з е н т ы

кандидат исторических наук *О. М. Фишман*
доктор исторических наук *В. А. Семенов*

Работа подготовлена при финансовой поддержке проекта РГНФ (Русский Север) 01-01-50001 - А/С.

ISBN 5-89606-131-5

© Т.И.Дронова, 2002
© Коми научный центр
УрО Российской АН, 2002
© В.В.Токарев, обложка, 2002

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая читателю книга посвящена этнографическому описанию обрядов жизненного цикла русских староверов-беспоповцев («поморцев»), проживающих в сельских поселениях бассейна рек Нерица, Пижма, Цильма — притоков нижней Печоры (ныне Усть-Цилемский район Республики Коми) и составляющих общность конфессионального типа с самоназванием *староверы*. Окружающее русское и иноэтничное население называло староверов *устьцилема* — по топониму самого древнего и крупного их поселения, ставшему со временем вторым групповым экзонимом, под которым общность вошла в научную литературу.

Изучение устьцилемов было начато в рамках общей плановой темы «Духовная культура народов Европейского Северо-Востока», разработанной отделом этнографии ИЯЛИ Коми филиала АН СССР в 1989 г. и последовательно осуществляемой до настоящего времени. Выбор нижнепечорских староверов в качестве объекта исследования во многом обусловлен и моим устьцилемским происхождением и естественным интересом к традиционной культуре жителей «малой родины», нашедшим частичную реализацию в ряде статей 1991 – 2001 гг.¹ Можно добавить, что группа, как ни странно, не привлекала внимания советских этнографов, хотя о несомненной культурной важности устьцилемского ареала свидетельствовало открытие здесь в течение первой половины XX в. двух богатейших древнерусских традиций — эпической и книжной, восходящей к крупнейшему центру беспоповского толка — Поморскому согласию. Скорее всего, причиной игнорирования этнографами нижнепечорской группы являлась ее стойкая приверженность староверию, запрет на изучение которого (в рамках атеистической идеологии) был полностью снят только в начале 90 – х гг. XX в.

Староверие, бывшее также вероисповеданием значительной части русского и нерусского населения Севера европейской части России, определяет его большую роль как в постановке темы «духовная культура», так и в данной работе, что

стало возможным благодаря общему повороту в религиозно-христианской тематике. Вместе с тем, длительное замалчивание старообрядчества в советской истории и гуманитарии создает известные трудности в его изучении, прежде всего, источникового порядка, так как в областных архивах и периодике разного рода (церковные и миссионерские отчеты – дела, сыски, журналы, губернские епархиальные ведомости и т. д.) скопилось огромное количество материалов по старообрядчеству XVII-XX вв., требующих знакомства, разбора, систематизации и др. Критический подход необходим к исследованиям по староверию XVIII – XX вв., поскольку в них представлены различные точки зрения авторов. Так, обличительным тоном и предвзятой резкостью (даже грубостью) отличаются работы XVIII в., авторами которых были представители Церкви.² Однако к этому же времени относятся и попытки объективной оценки идеологических установок раскола.³ Общая характеристика старообрядчества, его религиозное и историко-социальное место в ракурсе государственных идей и преобразований XVII в. получают отражение в трудах С.М. Соловьева, В.О.Ключевского, Н.Ф. Каптерова.⁴ Во второй половине – конце XIX в. появляются собственно исследования о старообрядчестве – книги А.П. Щапова, Н.И. Ивановского, И.М. Громогласова, Н. И. Костомарова, И.К. Быковского и др.⁵ Серьезный анализ отдельных течений старообрядчества в XVII – XVIII вв. и обзор его историографии в XIX в. содержится в трудах П.С. Смирнова.⁶ Со второй половины – конца XIX в. начинают публиковать источники по старообрядчеству: исторические документы, идеологические, литературные и художественные произведения.⁷ В первые два десятилетия XX в. переиздаются крупнейшие памятники старообрядческой идеологии и культуры, такие как «Поморские ответы» и сочинения протопопы Аввакума.⁸ Критический подход к старообрядческой идеологии дается в работах ведущих историков Церкви первой четверти XX столетия;⁹ обсуждается его роль в возникновении сектанства середины – второй половины XIX в.¹⁰ В философско-религиозной и богословской мысли старообрядчество становится едва ли не самым обсуждаемым и дис-

куссионным предметом.¹¹ Большой вклад в изучение и пропаганду староверия внес яркий представитель этого конфессионального направления, известный археограф, этнограф И. Н. Заволоко, прославивший свое имя находками «Слова о погибшей русской земли», Псалтыри Максима Грека, «Пустозерского сборника» с автографами протопопа Аввакума и Епифания.¹² Его стараниями был создан журнал «Родная старина» (1927 – 1933), где публиковались материалы по истории развития старообрядческих центров, мастерах иконописцах и многое другое из жизни староверов России. И. Н. Заволоко составлены программы преподавания старообрядческого вероучения в общеобразовательных школах Латвии, учебники по Закону Божию.¹³ В советский период, в силу разных обстоятельств, работы по традиционной культуре староверов не издавались, за исключением собственно староверческих изданий. Одним из них был старообрядческий календарь, редактором которого И.Н.Заволоко являлся до последних дней жизни.

С конца 1920-х до начала 1960-х гг. в российской науке не появилось ни одной значительной работы по старообрядчеству, не переводились и исследования отечественных ученых, написанные за рубежом. Например, только в 1995 г. вышел перевод фундаментальной монографии С.А. Зеньковского, опубликованной в Мюнхене в 1969 г. и признанной лучшим современным исследованием о старообрядчестве.¹⁴

В середине 1960-х гг. стараниями советских историков Сибирского центра РАН была создана концепция междисциплинарного (комплексного) обследования и изучения старообрядческих групп в странах Евразии и Америки,¹⁵ благодаря которой отечественные ученые разных специальностей смогли начать их изучение и участвовать в международных симпозиумах по старообрядчеству. Первый итог многолетних усилий ученых разных специальностей по изучению этого феномена был подведен на III Международном симпозиуме по старообрядчеству в г. Новосибирске в 1992 г.¹⁶ Вначале, как и в XIX в., их внимание было сосредоточено на русских старообрядцах в России¹⁷ и за рубежом, но в последнее десятилетие вышли исследования по старообрядчеству нерусского населе-

ния России.¹⁸ Об итогах этнографического изучения локальных старообрядческих групп в Коми научном центре УрО РАН свидетельствуют готовящиеся к защите диссертации по коми и русским беспоповцам: В.В. Власовой «Группы коми (зырян) староверов: конфессиональные особенности социально-обрядовой жизни (XIX – XX вв.)», А.В.Бобрецовой «Традиционная материальная культура русских староверов Нижней Печоры. Сфера жизнеобеспечения» и в РЭМ (СПб.) – А.А.Чувьурова «Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной самоидентификации». Среди них наша работа является первым опытом изучения группы русских староверов европейского Севера.

Староверческий ракурс вписывает настоящее исследование в этнографо-религиоведческую проблематику, связанную с народным христианством. На сегодняшний день можно говорить о двух ее основных направлениях в русской этнографии. Первое направление представлено московской этнологической школой во главе с М.М. Громыко, исследующей православие с позиции историко-этнографического подхода воссоздания картины «истого» православия русского крестьянства.¹⁹ Второе формируется на основе работ Т.А. Бернштам (МАЭ, РАН), разрабатывающей историко-феноменологический подход к исследованию народного христианства, предполагающий синтез методических приемов, позволяющих сравнительный анализ двух религиозно-языковых систем – церковной и народно-христианской и их смысловой интерпретации в исторической перспективе. Результаты этого подхода демонстрируют фундаментальный труд Т.А. Бернштам – «Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве» и крупные статьи последнего времени.²⁰

В своей работе я опиралась на традиционные для русской этнографии методы эмпирического описания и сравнительно-исторического анализа с попыткой религиоведческого освещения некоторых сторон обрядовой жизни.

При воссоздании истории и традиционного быта населения нижней Печоры я пользовалась немногочисленными опубликованными работами, содержащими отдельные сведения по ее освоению и культурной жизни, поскольку путешественники и ученые XVIII – XX вв. не ставили перед собой задачу детального и всестороннего обследования местного населения. Первые конкретные, но самые общие (внешние) сведения о русских староверах на Печоре содержатся в отчетах должностных лиц, приезжавших в край с разными целями (статистическими, хозяйственными, географическими).²¹ Среди них выделяется своей значительностью «Дневник Василия Николаевича Латкина во время путешествия на Печору в 1840 и 1843 годах»,²² знаменитый и тем, что в нем сохранился текст утраченной жалованной грамоты Ивана Грозного основателю Усть-Цилемской слободки новгородцу Ластке.²³ В «Дневнике ...» представлены разнохарактерные сведения, касающиеся экономики, географии, статистических данных о численности населения, описания промыслов, промысловой одежды, взаимоотношений устьцилемов с иноэтничным окружением и церковно-православными русскими соседями (пустозерами). Приводятся также сведения о расположении, планировке и происхождении населенных пунктов. О конфессиональной принадлежности устьцилемов мы узнаем из работ С.В.Максимова, Ф.М.Истомина, В.Ненарокова, Н.Е.Ончукова, в которых они четко называются беспоповцами.²⁴ Содержательный материал о положении старообрядчества в Печорском крае публиковался на страницах Архангельских губернских и епархиальных ведомостей. Авторами статей, чаще всего, являлись представители Православной Церкви, что накладывает определенный отпечаток на их трактовки.

Большинство работ конца XIX – начала XX в. отмечены спецификой авторских интересов и профессий. Таковой, например, является книга С.В.Мартынова, занимавшегося вопросами здравоохранения в Печорском крае, но попутно описавшего и разные стороны жизнедеятельности староверов Усть-Цильмы, в которых содержатся уникальные и чрезвычайно ценные наблюдения о половозрастной стратификации детей,

их положении в семье и отношении к ним взрослых.²⁵ Значительный вклад в изучение края внес А.В.Журавский, командированный МАЭ им. Петра Великого в Печорский уезд с целью создания там естествоиспытательной станции. Он побывал почти во всех деревнях уезда, и итогом его поездок стали собранные им коллекции предметов материальной культуры, хранящиеся ныне в РЭМ и МАЭ РАН (СПб.), а также более 450 работ о сельскохозяйственном освоении края; в некоторые из них включено этнографическое описание жизнедеятельности староверов.²⁶

Определенные сведения можно извлечь и из публикаций ИАОИРС, освещавших главным образом экономику края: сельское хозяйство, животноводство и др.²⁷ Из них несомненный интерес для настоящего исследования представила статья Н.Перфецкого о рудиментах язычества в обрядовой жизни устьицелеймов.²⁸

В начале XX в. появляются труды первооткрывателя печорской былинной и сказочной традиции Н.Е.Ончукова, записавшего более 80-ти былин, 50 сказок и других устных жанров; немало в его работах материала историко-этнографического порядка.²⁹ В 1920-х гг. работу по сбору народного творчества проводили фольклористы Москвы и Ленинграда: А.М.Астахова, И.В.Карнаухова, Н.П.Колпакова.³⁰ Развитость устной традиции подтвердилась записями 1930 – 1960-х гг.³¹ В 2001 г. вышли два тома серии «Свод русского фольклора», посвященные былинам Печорского края; публикацию текстов предваряют содержательные вступительные статьи специалистов разных дисциплин.³²

Открытие устьицелеймов как носителей богатейшей старообрядческой книжности принадлежит выдающемуся археографу В.И.Малышеву, посвятившему более 30 лет своей научной деятельности поиску и изучению Печорской книжности.³³ Собранное им и его учениками наследие рукописной нижнепечорской традиции XV – XX вв., находящееся в Древлехранилище Пушкинского Дома, насчитывает к настоящему времени 787 памятников, большинство которых происходит из Усть-Цильмы и Пижмы. Разобрано пока 268 рукописей, свидетельствующих о

чрезвычайном разнообразии религиозных вкусов в местной среде. Среди памятников — исторические, литературные и бытовые произведения, апокрифы, выписки из древнерусских сборников (Пролог, Пчела и др.), духовные и покаянные стихи, сочинения о патриархе Никоне со знаменитым «Ответом православных» дьякона Федора (Поморское согласие), сочинения протопопа Аввакума и выговских писателей, поморские рукописи знаменного распева и местные крюковые рукописи, литературные повести и многое другое.³⁴ Собственно богослужбно-богословский корпус пока не выявлен, по крайней мере, о нем специально ничего не написано.

В настоящее время археографическое изучение края продолжено в Сыктывкарском государственном университете исследователем Т.Ф.Волковой. Усть-Цилемское собрание научной библиотеки университета составляет 268 рукописей и свыше 90 книг кириллической печати XVI – XX вв.³⁵ Кроме археографии здесь активно изучается и фольклор Усть-Цильмы.³⁶

В конце 50-х – 80-х гг. XX в. появляются историко-этнографические работы по устьцилемам. Подробнее рассмотрена проблема освоения и заселения русскими северных территорий.³⁷ С атеистической позиции исследовалось староверие в Коми крае.³⁸ В области традиционной культуры внимание исследователей (журналистов) фиксируется на самобытном празднике «Горка».³⁹ Издаются дневниковые записи путешественников.⁴⁰

К сожалению, путешественниками и исследователями конца XIX – начала XX в. слабо фиксировался материал по обрядам жизненного цикла. Малочисленны сведения о погребально-поминальном и родильном обрядах, а также по крещению и исповеди. Не исключено, что староверы Усть-Цильмы избегали обсуждения вышеперечисленных тем с посторонними. Семейная обрядность в основном представлена материалами по свадьбе, собранными в середине XIX – первой четверти XX в.⁴¹ Детальные записи Н.А.Шабунина по этому разделу позволяют увидеть специфику свадебного обряда и судить об его эволюции, поскольку в сведениях присутствуют исчезнув-

шие или трансформированные ныне элементы. Н.П.Колпаковой, занимавшейся сбором текстов песен, составлено детальное описание свадебного обряда, хранящегося в ИРЛИ. Уникальность материала состоит в фиксации исследователем некоторых архаичных форм брака.⁴²

Не изученным остается и печорский говор. Первые краткие сведения о нем появились в диалектологической литературе на рубеже XIX – XX вв.: сжатые заметки А.И.Соболевского о фонетических и морфологических особенностях русского говора Печорского края, составленные на основе сведений Ф.М.Истомина,⁴³ и небольшая статья В.И.Чернышева о своеобразии языка печорских былин.⁴⁴ В настоящее время лингвисты исследуют только отдельные направления диалектологии,⁴⁵ хотя сегодня еще не поздно заняться сбором и изучением своеобразного устьицлемского говора, наполненного архаикой, заимствованиями из языков соседних народов (коми, ненцев), часть из них обрела иное звучание/значение.

Краткий историографический обзор свидетельствует о скудной источниковой базе по традиционной культуре русских староверов Усть-Цильмы (за исключением свадебного обряда) и о не разработанности самой проблемы. В связи с этим главной моей задачей был сбор полевого материала и составление по возможности максимально полного описания обрядов жизненного цикла, в основном в их с о в р е м е н н о м виде, позволяющем проследить и динамику их конфессиональных традиций по сравнению с ситуацией конца XIX в. Вместе с тем, предпринята попытка выявления локальных религиозных особенностей в обрядах и бытовых проявлениях. Сбор материала, начатый в 1989 г., проводился методами анкетирования (на основе опросников по семейной обрядности), интервьюирования и «включенного наблюдения». В работе использованы, кроме того, некоторые староцерковные (старообрядческие) книги, имеющие значение руководств в Усть-Цилемских общинах: Кормчая книга (Московская печать с подлинника Патриарха Иосифа), Малый Потребник, содержащий описание чинов крещения и исповеди (Московская старообрядческая типография), Псалтырь, Цветники и др. Важнейшим документом яв-

ляются материалы I Всероссийского Собора христиан-поморцев, приемлющих брак, состоявшегося в 1909 г. и др.⁴⁶

Моя тесная родовая связь с группой устьцилемов показала справедливость слов П.И.Мельникова-Печерского о том, как этнографу надо изучать старообрядцев, чтобы представить истинную картину их мировосприятия и бытия: «Не в одних книгах и архивах надо изучать раскол. Необходимо стоять с ним лицом к лицу, пожить в раскольнических монастырях, в скитах, в лесах и проч., чтоб изучить его в живых проявлениях, в преданиях и поверьях, не переданных бумаге, но свято сохраняемых целым рядом поколений; изучить обычаи раскольников, в которых немало своеобразного и отличного от обычаев прочих русских простолюдинов, узнать воззрения раскольников разных толков на мир духовный и мир житейский, на внутреннее устройство их общин...».⁴⁷

В монографии сделан упор на исследование трех основных аспектов: 1) утверждение и развитие староверия на нижней Печоре; 2) переосмысление главных церковных Таинств – Крещение и Исповедание и их включение в обрядовую практику; 3) роль семейных обрядов в поддержании и сохранении стабильности религиозной общины. Вместе с тем, я рассматриваю свою работу и как вклад в изучение традиционной русской культуры, вариантом которой является культура устьцилемов, вызывающая повышенный интерес у местных жителей и населения северного региона. В 1991г. собравшиеся в с. Усть-Цильма на свой съезд устьцилема (как живущие там, так и выехавшие за пределы района) учредили общество «Русь Печорская» с центром в с. Усть-Цильма. Немного позднее были организованы его филиалы в Республике Коми – землячества в городах Сыктывкар, Печора, Ухта с целью сохранения старины и ее популяризации. В каждом землячестве созданы фольклорные коллективы, участники которых сами занимаются сбором разных традиционных жанров музыкально-песенного и поэтического творчества. Научно-публицистическая литература об Усть-Цильме небогата, а без опоры на нее работа подобных обществ будет носить дилетантский и стихийный характер. Надеюсь, что данное исследование в какой-

то мере поспособствует более серьезному отношению молодежи к историко-культурному прошлому своих отцов, а может быть, и к органичному приобщению к нему.

Хронологические рамки работы – конец XIX – XX в. Нижняя граница определена крайней ограниченностью сведений более раннего периода, хотя в исторических экскурсах она несколько удревляется.

В монографии используется принятое в Коми научном центре включение Усть-Цилемского района в регион *нижней Печоры* по установленному историками делению.⁴⁸ В этнографических и фольклористических работах существует и другое включение Усть-Цильмы в бассейн средней Печоры.⁴⁹ Термин «устыцилема» применяется в качестве собирательного ко всем жителям в бассейне трех указанных притоков Печоры.

В 1989-2001 гг. мною было обследовано 24 поселения, расположенных в этом бассейне (карта 1); опрошены 92 жителя, преимущественно женщины в возрасте от 60 лет и старше (см. Приложение). Полевые материалы хранятся в Научном архиве Коми НЦ УрО РАН и фонотеке ИЯЛИ. Иллюстративный материал, помимо карт, выполненных Л.Я.Каневой, представляют не публиковавшиеся ранее снимки из фотоархива Музея им. А.В.Журавского (с. Усть-Цильма), а также фотографии В.И.Осташова и авторские.

Приношу благодарность всем, кто способствовал выходу моей работы.

* * *

В конце XIX – первой трети XX в. Усть-Цилемская волость входила в состав Печорского уезда Архангельской губернии; с 1929 г. Усть-Цилемский район находится в составе Коми автономной области (ныне Республика Коми) (карта 1). На протяжении всей своей истории устыцилема тесно связаны с соседними народами – коми, коми-ижемцами, ненцами, культурное взаимодействие с которыми способствовало адаптации русских переселенцев на Печоре. История заселения русскими Печоры и хозяйственного освоения края рассматривалась в работах Л.П.Лашука, Т.А.Бернштам и коротко сводится к следующему.⁵⁰

Усть-Цильма основана в 1542 г. Ивашкой Дмитриевым Ласткой, стоявшим во главе нескольких новгородских семей. Вскоре к ним присоединились мезенцы и пинежане, для которых бассейн Цильмы издавна служил местом промыслов. Складывание населения Усть-Цильмы проходило при участии «смешанного коми-русского населения, содержащего какой-то «чуждой» элемент, и коми-пермяков».⁵¹ Однако, несмотря на этническую пестроту переселенцев, большинство жителей осознавали себя русскими, т.е. обладали русскими самосознанием.⁵² На начальном этапе основным видом деятельности были промыслы.

Второй этап формирования группы связан с массовым переселением в край русских староверов, в массе которых произошло рождение старожильского церковно-православного населения Усть-Цильмы. Одновременно заселяются притоки Печоры – Цильма, Пижма, Нерица. Окраинное расположение волости, отсутствие дорог способствовали становлению и развитию староверия в этом северном регионе, к тому же, как пишет Т.А.Бернштам, «свободолюбивый дух, трудолюбие и высокая культура пришельцев не могли не вызвать понимания и уважения (у православных устьцилемов – Т. Д.), в силу чего они заняли лидирующее положение в местной среде».⁵³ В XVIII в. заметно выросшая слобода Усть-Цильма становится крупным религиозным и экономическим центром Печоры, поддерживавшим торговые связи с Чердыню, Усть-Сысольском, Пинегой, Архангельском.⁵⁴ Если на начальном этапе основным видом деятельности были промыслы, то в начале XVIII в. – еще и скотоводство; оленеводство и земледелие играли незначительную роль. Большим подспорьем являлись отхожие промыслы (извозы): устьцилема продавали мясо-молочную продукцию, вязаные и деревянные изделия, приобретая взамен мануфактуру и различные бытовые предметы.

Конец XIX - начало XX в. – период относительной внешней стабилизации, но с внутренними миграциями, в процессе которых расширялись территориальные границы волости.⁵⁵

Существенные изменения происходят в 50-е гг., когда в Усть-Цильме, наряду с сельским хозяйством, интенсивно развиваются промышленные отрасли (легкая, пищевая, лесобработывающая и др.). В настоящее время охота и рыболовство не имеют важного значения в жизнедеятельности устьцилемов, скорее, это форма досуга. Современная Усть-Цильма – крупный районный центр с численностью 6 тыс. чел., а население всего района составляет 16, 8 тыс. чел. (в 39 населенных пунктах), 2/3 из которых – староверы. Общая площадь – 42, 5 кв. км (10 % территории Республики Коми).

¹ *Бабикова (Дронова) Т. И., Семенов В. А.* Детские и молодежные развлечения в контексте семейной обрядности “устьцилемов” // Источники по истории народной культуры Севера. – Сыктывкар, 1991. – С. 83-88; *Бабикова (Дронова) Т. И.*: 1. Усть-Цилемская «Горка». – Ижма: Рөмпöштан, 1992. – 32 с.; 2. «Посидки» как традиционный вид досуга устьцилемской молодежи конца XIX - начала XX в. // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов европейского Севера. (Тр. ИЯЛИ КНЦ УрО РАН; Вып. 60) / Отв. ред. Н. Д. Конаков. – Сыктывкар, 1996. – С. 5-8; 3. Специфика устьцилемского свадебного обряда // Социально-культурные и этнодемографические вопросы истории Коми / Отв. ред. В. И. Чупров. – Сыктывкар, 1997. – С. 116 – 123; 4. Погребально-поминальный обряд устьцилемов. – Сыктывкар, 1998. – 30 с.; 5. Семейная обрядность русских бассейна нижней Печоры конца XIX – первой половины XX вв. (Автореф. дис. на соиск. уч. степ. к. и. н.). – Сыктывкар, 1998; 6. Мир детства в традиционной культуре устьцилемов. – Сыктывкар, 1999 – 38 с.; 7. Историческая память устьцилемов. – Сыктывкар, 2000 – 20 с.; 7. «Конфессиональный барьер» во взаимоотношениях устьцилемов с русским и иноэтничным окружением // Старообрядчество: история, культура, современность / Отв. ред. В. И. Осипов. – М., 2000. – С. 380 – 388; 8. Детский фольклор Усть-Цильмы (составление). – Сыктывкар. 2000. – 40 с.; 9. Усть-Цильма // Атлас Республики Коми. – М., 2001. – С. 350 – 357; 10. Старообрядчество на Нижней Печоре // ЭО, 2001. – № 6. – С. 33 – 45.

² *Питирич*, еп. Нижегородский. Пращица противу вопросов раскольнических. – СПб., 1721; *Дмитрий Ростовский (Туптало)*, митр. Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их и изъявление яко вера их неправа, учение их душевно и дела их не богоугодны. – М., 1866.

«Оправдание истинности поливательного крещения», сочинение Феофана Прокоповича, изданное Правительствующим Синодом. (Напечатано с издания 1724 г.). – М., 1913.

⁴ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. 5. – М., 1991; Ключевский В. О. Сочинения. Т. 3. Курс русской истории. – М., 1988; Кантерев Н. Ф. Патриарх Никон и его противники // Православное обозрение, 1886 – 1887.

⁵ Щапов А. П.: 1. Русский раскол старообрядчества. – Казань, 1859; 2. Земство и раскол. Вып. 1. – СПб., 1862; Ивановский Н. И.: 1. О таинствах св. Причастия по учению старообрядцев беспоповщинского согласия. – Казань, 1871; 2. О беспоповщинской исповеди. – Казань, 1885; 3. **Критический разбор учения** неприемлющих священства старообрядцев о церкви и таинствах. – Казань, 1892; Громогласов И. М. О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядчества. – СПб., 1895; Костомаров Н. И. История раскола у раскольников. – СПб., 1905; Быковский И. К. История старообрядчества всех согласий. Единоверие, начало раскола и сектанства. – М., 1906.

⁶ Смирнов П. С., прот.: 1. История русского раскола старообрядцев. – Рязань, 1893; 2. Литература русской истории и обличения старообрядческого раскола в XIX в. // ХЧ. – СПб., 1901; 3. Споры в расколе по вопросу о приеме приходящих в раскол в первой половине XVIII века // ХЧ. – СПб., 1908; 4. Переписка раскольниковых деятелей начала XVIII века. // ХЧ. – СПб. 1909; 5. Споры в расколе во второй четверти XVIII века // ХЧ. – СПб., 1911.

⁷ [А. Б.] Описание некоторых сочинений, написанных разными раскольниками в пользу раскола, 1 – 2. – СПб., 1861; Филиппов Ив. История Выговской старообрядческой пустыни. – М., 1862; Материалы для истории раскола за первое время его существования /Изд. Н. И. Субботиным. Т. 1 – 9. – М., 1875 – 1895; Лопарев Хр. “Отразительное писание о новоизбранном пути самоубийственных смертей” // Памятники древнерусской письменности. – СПб., 1895; Дружинин В. Г. 1. Словесные науки в Выговской поморской пустыни // ЖМНП, кн. 6. – 1911, 2. Писания русских старообрядцев : Перечень списков // Изд. Имп. Археографической комиссии. – СПб., 1912 и др. его работы.

⁸ Аввакум: 1. Книга толкований и нравоучений // Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. – Вып. 1. – Л., 1927; 2. Книга бесед // Памятники истории... и др.

⁹ Голубинский Е. Е. К нашей полемике со старообрядцами. – М., 1905 (2-е изд.); Карташов А. В. Смысл старообрядчества // Сб. статей, посвященных П. Б. Струве. – Прага, 1925.

¹⁰ Мельников-Печерский П. И. Очерки поповщины. Т. 1-14. – М., 1898; Пругавин А. С. Раскол и сектанство в русской народной жизни. – М., 1905.

¹¹ Соловьев В. С. Религиозные основы жизни. – М., 1885; Булгаков С. Н. Православие. – М., 1991.

¹² Заволоко И. И. История находки рукописи // Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. – Л., 1975.

¹³ Заволоко И. Н. Учебник по закону Божию. Для учащихся старообрядцев

русских основных школ (1 ступени). – Рига, 1936.

¹⁴ *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. – М., 1995.

¹⁵ *Покровский Н. Н.* Предисловие // **Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки** / Отв. ред. Н. Н. Покровский, Р. Морис. – Новосибирск, 1992. – С. 4.

¹⁶ Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск, – 1992.

¹⁷ *Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П.* Бухтарминские старообрядцы: Сб. статей. – Л., 1930; *Болонев ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). – Новосибирск. 1978; *Аргудяева Ю. В.* Старообрядцы на Дальнем Востоке. – М., 2000; *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. – М., 2002;

¹⁸ *Фишман О.М.*: 1. О таинстве крещения у тихвинских карел-старообрядцев // «Рябининские чтения, 95»: Международная конференция по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера. – Петрозаводск, 1997; 2. Лидер в крестьянской старообрядческой общине. История и современность // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре / Отв. ред. С. П. Бушкевич. – М., 2001. – С. 115 – 120; *Фишман О. М., Цыпкин Д. О.* Тихвинские карелы. Опыт изучения самосознания локальной этноконфессиональной группы // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия. – СПб., 1997. – С. 73 – 84; *Чувьуров А. А.*: 1. Традиции и новации семейной обрядности коми населения верхней и средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4.– СПб., 1998. – С. 22-45; 2. Билингвизм и религиозная терминология коми старообрядцев-беспоповцев Верхней и Средней Печоры // Старообрядчество: история, культура, современность...

¹⁹ *Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В.* Православие в русской народной культуре: направление исследований // ЭО, 1993. – № 6. – С.60-68; *Громыко М. М.*: 1. Православие в жизни русского крестьянина // ЖС, 1994.– № 3.– С. 3-5; 2. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // ЭО, 1995. – № 5. – С. 77-83; *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. – М., 2000.

²⁰ *Бернштам Т. А.* 1. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры: (Теория и практика этнографических исследований).– Киев (Київ), 1993; 2. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. – СПб., 2000; 3. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп / Отв. ред. Т. А. Бернштам. – СПб., 1995. – С. 208-317; 4. Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т. А. Бернштам. – СПб., 2002.

²¹ *Лепехин И. И.* Южная часть Усть-Цилемского и Ижемского ведомства // Дневниковые записки путешествия доктора Академии наук адъютанта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1771 году. Ч. 4. – СПб., 1805. – С. 242 – 297; *Шренк А.* Путешествие к Северо-Востоку Европейской России через тундры самоедов к северным Уральским горам в 1837 г. – СПб., 1855; *Сидоров М. К.* Австрийцы в Печорском крае // ИРГО. Т. 9. Отд. 2. – СПб., 1873. – № 1. – С. 39 – 40.

²² *Латкин В. Н.* Дневник В. Н. Латкина во время путешествия на Печору в 1840 и 1843 годах. – СПб., 1853. Ч. 2.

²³ Полный текст приведен также в рукописи: *Монаков В.* Селение Усть-Цильма // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 12, ед. хр. 6.

²⁴ *Максимов С. В.* 1. Рассказы из истории старообрядчества. – СПб., 1861; 2. Год на Севере. Ч. 2. – СПб., 1896; *Истомин Ф. М.* 1. О религиозном состоянии обитателей русской Низовой Печоры. Из путевых наблюдений по Печорскому краю летом 1890 г. – СПб., 1891; 2. Предварительный отчет о поездке в Печорский край летом 1890 года // ИРГО. Т. 26. Вып. 2. – СПб., 1890. – С. 432 – 459; *Ненароков В.* Усть-Цильма: Поездка на Север России. Ж-л Мин. Гос. Имуществ. – СПб., 1863. – Вып. 82. – С. 52 – 72; *Ончуков Н. Е.*: 1. О расколе на Низовой Печоре. – СПб., 1901; 2. Печорская старина // ИОРЯС. – СПб., 1905. – Т. 10. – Кн. 2; *Ляцкий Е.* Поездка на Печору (из путевых заметок) // ВЕ, кн. 12. – СПб., 1904. – С. 683 – 727.

²⁵ *Мартынов С. В.* Печорский край. – СПб., 1905. – Ч. 2.

²⁶ *Арх. МАЭ. Журавский А. В.* Описание предметов материальной культуры. Колл. 615, П. 31-32; Колл. 828-11; *Арх. МАЭ. Журавский А. В.* Описание одежды. Колл. № 935, 1036, 1226. *Журавский А. В.* 1. На пути к делам будущего на Печоре. – Архангельск, 1912; 2. Европейский русский Север. К вопросу о грядущем и прошлом его быта. – Архангельск, 1911.

²⁷ О торговле в Печорском крае // ИАОИРС, 1909. – № 17. – С. 8-36; *Белдыцкий Н.* В низовьях Печоры // ИАОИРС, 1911.

²⁸ *Перфецкий Е.* Бытовые языческие черты в свадебных обрядах русского населения Архангельской губернии // ИАОИРС, 1912. – № 3.

²⁹ *Ончуков Н. Е.* 1. Печорские былины. – СПб., 1904; 2. Печорские стихи и песни. – СПб., 1908; 3. Северные сказки. – СПб., 1909 (№ 1 – 54 сказки Печоры).

³⁰ Былины Севера. Т. 1. Мезень, Печора / Сост. А. М. Астахова. – М. – Л., 1938.

³¹ *Леонтьев Н. П.* Печорский фольклор. – Архангельск, 1939; Русская народно-бытовая лирика: причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. – М. – Л., 1962; Песни Печоры / Изд. Подгот. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский... – М. – Л., 1963; *Абрамский А.* Песни Русского Севера. – М., 1959; *Красовская Ю. Е.* Сказители Печоры. – М., 1969; *Колпакова Н. П.* У золотых родников: Записки фольклориста. – Л., 1975.

- ³² Былины Печоры // Свод русского фольклора. Т. 1 – 2. – СПб.: М., 2001.
- ³³ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. – Сыктывкар, 1960.
- ³⁴ Бударагин В. И. 1. Рукописная книжность Печоры // Былины Печоры... С. 124-126.
- ³⁵ Волкова Т. Ф. Археографическая работа Сыктывкарского университета на нижней Печоре в 1977 – 1990-х гг. // Источники по истории народной культуры Севера / Отв. ред. А. А. Амосов. – Сыктывкар, 1991. – С. 94.
- ³⁶ А в Усть-Цильме ноют... Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы (сборник к 450-летию села) / Отв. сост. А. Н. Власов. – СПб., 1992; Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера / Отв. ред. Т. Ф. Волкова. – Сыктывкар, 1997; Фольклорный архив Сыктывкарского университета: опыт научного описания. Вып. 1. Песенный фольклор Печоры. Опыт научного описания / Сост. Т. С. Канева, Н. Н. Николаева, О. Г. Шабанова. – Сыктывкар, 2000.
- ³⁷ Лашук Л. П. Очерк этнической истории Печорского края. – Сыктывкар, 1958; Бернштам Т. А. К проблеме формирования русского населения бассейна Печоры // Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока / Отв. ред. А. Д. Столяр. – Сыктывкар, 1985. – С. 134-147; Семенов В. А. Обряды жизненного цикла в традиционной духовной культуре русских нижней Печоры (в контексте мифопоэтических представлений) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера / Отв. ред. Г. М. Прохоров. – Сыктывкар, 1989. – С. 114-120; Чупров В. И., Сметанин А. Ф., Попов А. А. Усть-Цильма – край Печорский. – Сыктывкар, 1991; Жеребцов И. Л. Коми край в XVIII – середине XIX века: территория и население. – Сыктывкар, 1998.
- ³⁸ Газарин Ю. В.: 1. Старообрядцы. – Сыктывкар, 1970; 2. История религии и атеизма народа коми. – Сыктывкар, 1978. Научный отчет за 1969 г. // НА КНЦ УрО РАН Ф. 1, оп. 13, д. 188; Научный отчет за 1972 г. // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 7, д. 98.
- ³⁹ Скрынник-Неклюдова Т. Н. Поэтика северной «Горки» // ДИ СССР, 1984. – № 4. – С. 19–23.
- ⁴⁰ Макаров Н. Н. На берегах Печоры. – М., 1959; Гунн Г. П. По Нижней Печоре. – М., 1979.
- ⁴¹ Максимов С. В. Год на Севере...; Шабунин Н. А. Записки для чтения: Люди и жизнь в Запечорском крае, 1886; Арх. ИРЛИ. Колл. 65. П. 25 (собр. Н. П. Колпакова).
- ⁴² Арх. ИРЛИ. Колл. 65. П. 25. (Свадебный обряд Русского Севера, записанный Н. П. Колпаковой).
- ⁴³ Соболевский А. И. Очерк русской диалектологии // ЖС; Вып. 2. – 1902. – С. 1-26.
- ⁴⁴ Чернышев В. И. Заметки о языке «Печорских былин» // Ончуков Н. Е. Печорские былины.

⁴⁵ *Ивашко Л. А.* Проект словаря печорских говоров // **Севернорусские говоры**. Вып. 1/ Отв. ред. Н.А. Мещерский. – Л., 1970. – С. 76 – 94; *Михеева М. С.* Названия некоторых явлений природы в печорских говорах // **Севернорусские говоры**. С. 95 – 117; *Герд А. С.* О названиях печорских кушаний // **Севернорусские говоры**. С. 118 – 127; *Федорова Э. В.* Архангелская лексика в печорских пословицах и поговорках // **Севернорусские говоры**. – Л., 1970. – С. 128 – 139; *Загоровская О. В.* Проблемы изучения севернорусских говоров в иноязычном окружении // **Севернорусские говоры в иноязычном окружении**. – Сыктывкар, 1986. – С. 5-19; *Добрякова И. Л.* О некоторых лексических особенностях песен Усть-Цильмы (к проблеме диалект – фольклор) // **Русские говоры Коми ССР и сопредельных областей** / Отв. ред. В. В. Колесов. – Сыктывкар, 1990. – С. 105 -111.

⁴⁶ **Первый Всероссийский Собор христиан-поморцев, приемлющих брак.** – М., 1909.

⁴⁷ *Мельников-Печерский П. И.* Старые годы: Рассказы и очерки. – М., 1986. – С. 433.

⁴⁸ *Лашук Л. П.* Очерк этнической истории...; *Гагарин Ю. В.* Старообрядцы...; *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. – М., 1982; *Жеребцов И. Л.* Коми край ...

⁴⁹ *Бернштам Т. А.* К проблеме формирования... С. 134-147; *Волкова Т. Ф.* *Несанелис Д. А.* Этноконфессиональное самосознание и круг чтения современных старообрядцев Средней Печоры // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск, 1992. – С. 190 – 196.

⁵⁰ *Лашук Л. П.* Очерк этнической истории ...С. 64-94; *Бернштам Т. А.* К проблеме формирования... С. 134-147; 2. Этническая история Печоры // Былины Печоры ... С.79-87.

⁵¹ *Бернштам Т. А.* Этническая история... С.79.

⁵² Там же.

⁵³ Там же. С.81.

⁵⁴ *Лашук Л. П.* Очерк этнической истории... С.85-86.

⁵⁵ *Жеребцов И. Л.* Коми край ... С. 56.

ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕНТРОВ И ГРУПП

Формирование этноконфессиональных групп устьиц-лемов связывается, прежде всего, с основанием и деятельностью Великопоженского скита на р. Пижме. Приводим фрагмент церковной летописи, сохранившийся в работе Ф.М.Истомина. "... в 1720 г. в слободу (Усть-Цилемскую – Т.Д.) для рыбных и других промыслов приехали с Мезени крестьяне Бобрецовы, Антоновы, Кирилловы и другие закоренелые раскольники, заразившие и других. Вероятно, они, ехавши на Печору, имели ввиду укрыться от строгих узаконений Петра I, преследующих раскольников. Но в самой слободе уже был надзор за раскольниками, они не могли быть в безопасности, почему спустя десять лет должны были удалиться по Пижме, где в 130 верстах от ее устья и положили основание Великопоженскому скиту, существовавшему до 1854 года".¹ По предположению Т.Б.Парамоновой, изучавшей родословные пижемских фамилий Антоновых и Кирилловых, заселение Пижмы пинежскими, мезенскими крестьянами шло не одно десятилетие, а началось еще до основания старообрядческого монастыря.² Как свидетельствуют исторические источники, основателями монастыря были старец Феофан и черносошный крестьянин Парфен Клокотов, прибывшие из Олонецкой губернии. Скит был организован по подобию Выго-Лексинского общежительства, а назван по расположению на широком открытом, или п о ж е н н о м, месте.³ Дальнейшая деятельность скита связывается с именем некоего Ивана Анкиндинова, прибывшего на Пижму в 1733 г. и возглавившего жизнь скита.⁴ При нем общежительство окрепло как в религиозном, так и в экономическом плане: "Приехав на Пижму, он установил связь с Даниловской Заонежской Выгорецкой обителью, положив здесь, таким образом, прочное основание Даниловскому толку".⁵ Взаимосвязь с выгорецкими скитами обеспечивала гла-

венствующее положение пижемских жителей среди старообрядцев, проживавших в других селениях Усть-Цилемской волости.

Скит представлял своеобразную самоуправляемую крестьянскую общину с выборным началом и монастырским уставом: “Это был “справный” старообрядческий центр, состоявший из часовни, трапезной, пристроенных мужского и женского жилых помещений, хозяйственных построек”.⁶ Жизнь скитников основывалась на строгих христианских правилах Кормчей книги и “поучениях”, созданных выгорецкими старцами. Вводимые староверами регламентации касались не только религиозной, но и социальной-бытовой сферы их жизнедеятельности. На Пижме глубоко чтили устав Поморского согласия и строго следовали духовным традициям Выгореции. В сохранившихся рукописных памятниках говорится о соблюдении безбрачия в Великопоженском монастыре, как это было принято некоторыми беспоповскими течениями старообрядцев. Не соблюдавших скитских правил изгоняли из обители.

Последователи староверия, искавшие путь “спасения”, ограничивали себя в мирских потребностях, предпочитая роскоши скромность. Духовными исканиями обусловлено и их стремление жить только своими усилиями. В свободное от молитв время скитники занимались хозяйством: разводили скот, пахали землю, торговали на Мезени. Пустынножители сочетали свои религиозные интересы с хозяйственным освоением края: они занимались расчисткой лугов как для пожень (сенокосных угодий) и лугов выпаса скота, так и для посевных площадей. Трудолюбие и стремление к хозяйственно-экономическому процветанию были присущи всем известным старообрядческим родам и общинам.⁷ Например, экспедицией майора Ильищева в 1743 г. в Великопоженском ските было обнаружено “600 четвертей обмолоченного хлеба, около 30-ти куч необмолоченного, 12 лошадей, 300 овец, 50 дойных коров, другой скот”⁸. В первой трети XIX в. в доход скита были включены пожертвования паломников, проживавших на территории Усть-Цилемской волости и за ее пределами.⁹ Поступали день-

ги от верующих, стекавшихся сюда со всей Печоры. Некоторые староверы делали вклады на вечное поминание их рода. В монастырском синодике занесены фамилии “Омелины”, “Антоновы”, “Михеевы с Мизени”, “род Савичевых на Печоре”, “на Щугоре род Ивана Елисеева” и др.¹⁰

Археографами выявлены уровень грамотности и круг чтения местных староверов, роль книжности и письменности в их религиозном сознании и быту.¹¹ По типу выгôвских школ в ските была открыта школа – “грамотница”, где, по предположению В.И. Малышева, изучались риторика, грамматика, диалектика и другие дисциплины.¹² После упразднения скита обучение грамоте населения проводилось в домах и, как утверждают пижемские староверы, основывалось на монастырских традициях и понятии “г р е х а”, закрепленного в Псалтыри: молодежи внушали правила *протяга* и *гласа* как правильного чтения/исполнения церковных напевов, важных для духовного благочестия; их незнание (неумение) считалось “грехом”. Эти требования предъявлялись и к староверам, проживавшим в других селениях Усть-Цилемской волости.¹³ В конце XIX – первой трети XX в. детей учили читать по Псалтыри¹⁴, а в конце книг многие устьцилемы оставляли для потомков надписи-напутствия. Так, на Псалтыри, принадлежащей И.И. Бабиковой, сохранилась надпись следующего содержания: “Кто в науках прилежно учится, тот проживет как человек и безмятежно окончат. А ленивый носит знак со скотом равен творений, между людьми слывет дурак”.¹⁵ Многочисленные записи, пометы, оставленные печорскими читателями на полях и форзацах книг, свидетельствуют о том, что рукописи не лежали мертвым грузом, а все время находились в обращении – их читали и передавали по наследству.¹⁶

В ските была основана знаменитая на всю округу мастерская по переписыванию книг: здесь трудились талантливые переписчики и редакторы древнерусских повестей, переплетчики, художники.¹⁷ Писцами был выработан свой особый почерк, так называемый печорский полуустав, образцом для которого послужил поморский полуустав.¹⁸ Скитники не доволь-

ствовались перепиской одной лишь церковно-служебной и идеологической литературы, они сочиняли исторические произведения, используя местные предания и сказания.¹⁹ Благодаря им книгописание получило популярность не только на Пижме, но и среди жителей всей Усть-Цилемской волости. До середины XX в. стариками-грамотеями сохранялось мастерство переписывания книг, полученное в “монастырках” от выходцев скита, а позднее – от пижемских мастеров дер. Скитской (расположенной на месте Великопоженского общежительства).²⁰ Среди печорских староверов были и писатели, занимавшиеся религиозно-просветительской деятельностью: например, С.А. Носов (1902 – 1981) активно сочинял и переписывал необходимые для каждодневного пользования земляков-старообрядцев тексты до конца своей жизни.²¹ Заметим, что на Низовой Печоре перепиской занимались только м у ж ч и н ы. В.И. Малышев пишет об этом: “...копирование рукописей считалось сугубо мужской профессией, в противоположность Карельскому поморью (Выгу), где преобладал в переписке женский труд. Покойный А.О. Осташов на мой вопрос, почему на Пижме женщины не занимались списыванием рукописных книг, ответил: “Не бабье это дело”.²² Лишь в 60-е гг. XX в. женщины-наставницы начали переписывать небольшие по объему тексты, в основном служебные, поскольку, по их объяснению, “все необходимые книги вывезены из района учеными”.²³ Зато трансляторами устной прозы, представленной пересказами различных литературных сюжетов (библейских, житийных, апокрифических, эсхатологических), являются, как правило, женщины. Т.Ф.Волкова, занимающаяся изучением книжной культуры Усть-Цильмы и выявлением устных текстов, выделила три группы рассказов, сюжеты которых свидетельствуют о взаимодействии, взаимопроникновении двух традиций – письменной (книжной) и устно-поэтической, народной.²⁴ В рассказах известные книжно-рукописные истории получают оригинальные трактовки, раскрывающие представления устьцилемских крестьян об историческом прошлом и понимание ими некоторых догматических положений.

Книга занимала важное место как в духовной, так и в обыденной жизни староверов: к ней обращались за советом в сложной жизненной ситуации, в ней искали порицание или оправдание содеянным поступкам.²⁵ С большим вниманием и интересом читали произведения, написанные в увлекательной форме, объяснявшие истоки и причины тех или иных правил, укоренившихся в их строгом быту.²⁶ По данным Т.Ф.Волковой, не ослабевает интерес устьцилемских староверов к эсхатологическим сочинениям, агиографической литературе, печатным Цветникам, духовным стихам.²⁷ По-прежнему для старовера считается “греховным” иметь книги и не читать их: “Держишь у себя книги да не читаешь, дек только во вред себе. Грех этъ это большой”.²⁸ В ските имелась своя библиотека, которая пополнялась за счет поступлений из разных уголков России: Выгореции, Москвы, Рязани, Суздаля и др., о чем нам поведали все те же пометы на полях.²⁹ Пижемские наставники поддерживали связь и с коми-староверами Удоры, верхней и средней Печоры.³⁰ Между представителями обозначенных конфессиональных групп также происходил обмен литературой.

В настоящее время почти в каждом доме (за исключением приезжих жителей) имеются старинные деревянные и литые иконы. Не исключено, что и в монастыре занимались росписью/литьем икон, поскольку известно, что еще в первой трети XX в. в дер. Коровий Ручей (около Усть-Цильмы) жил мастер, занимавшийся отливкой крестов. В фондах Музея им. А.В. Журавского в с. Усть-Цильма хранится фрагмент гипсовой заготовки для отливки — оглавия аналойного креста поморского типа.³¹ Известно, что пижемские девицы, подражая работам лексинских “писиц”, рисовали настенные листы духовного и светского содержания. Одна такая картина — изображение внешнего вида Великопоженского общежительства — хранится в Государственном литературном музее.³² В монастыре изготавливали резные иконы,³³ которые ныне являются редкими. Подобные иконы делали и в коми старообрядческих общинах, где резная традиция их изготовления сохранялась еще в



Божница. Фото автора. 1999 г.

20-е гг. XX в.³⁴ Такие иконы выговские и коми староверы использовали как намогильные, устьцилема устанавливали их только на божнице в домах. К сожалению, в обследуемом регионе этот пласт культуры пока остается не исследованным, и искусствоведам еще предстоит выявить специфические тонкости письма/литья/резьбы, что позволит уточнить многие конфессиональные особенности локальной русской группы. Достоверно известно, что иконы завозились с Выга, из Москвы – это деревянные и литые образа. В большом количестве представлены в районе кресты/Распятъя, образы Богородицы, св. Николая Чудотворца, св. вмч. Георгия Победоносца, *створцы/своры* – складни, св. Троица и др.

В истории Великопоженского скита рубежом его деятельности является самосожжение насельников в 1743 г.³⁵ В литературе самосожжение рассматривается как радикальная форма протеста старообрядцев на гонения и как неотъемлемая часть их идеологии.³⁶ То же было и с пижемскими беспоповцами. Исследователями XIX – начала XX в. упоминаются ста-

рообрядческие рукописи, содержащие сведения о самосожжении на Пижме. Н.Е.Ончуков, ссылаясь на приобретенную им “Старообрядческую рукопись о самосожженцах в Печорско-Мезенском крае”, свидетельствует, что по доносу мезенского крестьянина Артемия Ванюкова стало известно о существовании скита, и на Пижму был отправлен специальный отряд для обращения скитников в церковное православие. Насельники монастыря отвергли требования властей, заперлись в моленной и приняли смерть огнем.³⁷ Об этом пишет С.В.Максимов, ссылаясь на печорских авторов: “Скитники сожгося, и загорелся храмина, и бысть шум пламенной яко гром и пламень огненной в мгновенье ока охвати всю храмину, и тако сгорейший Иоанн Анкиндинович скончался огнем и с ним обоего пола мужского и женского числом 86 душ месяца декабря, в 7 день”.³⁸ Подробное описание этого трагического события находим в работе В.И.Малышева, исследовавшего этот вопрос на основе рукописи «Повесть о самосожжении в Мезенском уезде». ³⁹ О трагическом самосожжении сложено множество преданий и легенд, смешанных с историческими фактами, на которых остановлюсь подробнее. Легенды передают особенность религиозно-мифологического сознания устьицлемских староверов, по которому жизнь и смерть скитников оцениваются как подвиг. В качестве примера приведу легенду об одном старце, получившем очищение через “огненное крещение”: “Старец попросил отпеть его живым, непогнанным, сам-от пошел в келью, где остановились прибывшие на Пижму из Архангельска солдаты, щэбы поймать староверов. Угощал их, допьяна наполнил, ды и поджег дом-от, а сам с има осталсэ. С има и сгорел, раз уж общалсэ с бесами, он стал таким же”.⁴⁰ Ф.М. Истоминым на Пижме были записаны от крестьян предания о святости самосожженцев, которые впоследствии, якобы, были найдены “нетленными”.⁴¹ Среди жителей дер. Верховской (р.Пижма) наиболее распространенной является такая легенда: “На Пижмы был двоятажный скит и кака-ле шпиенка из Москвы пришла. Подсветила (подожгла – Т.Д.) нижный этаж, да и куды-ле опеть ушла. А скитники молились, дэк ихны души



Крест, установленный на кладбище в дер. Скитской.
Фото автора. 1991 г.

голубями да белыми лебедями (здесь и далее в цитатах разрядка моя – Т. Д.) на небеса полетели”.⁴² В настоящее время самосожженцев по-прежнему чтут как местных святых “за благочестие пострадавших”: их имена первыми зачитываются на общих родительских поминальных службах, а также по ним служат субботние поминовения за исключением дней, приходящихся на периоды Рождества Христова, Великого поста и Пасхи Христовой. Высокая оценка подвига староверов – “страдальцев за веру” дана протопопом Аввакумом, поставившего самосожженцев в один ряд со святыми: “С мученики в чин, со апостолы в полк, со святыми в лик, победный венец, сообщник Христу, Святей Троице престолу предстоя со

ангелы и архангелы и со всеми бесплотными, с предивными роды вчинен”.⁴³ По данным современных поминальных списков пижемских староверов, сгорели 110 чел.⁴⁴ На деревенском кладбище, получившим название “Могильник” погорельцам установлен большой деревянный крест, часовня для совершения поминальных служб. Ежегодно на Троицу и Иванов день сюда съезжаются староверы района и правят службы по усопшим скитникам.

Народная память запечатлела трагическую страницу из жизни великопоженцев и в названии некоторых природных объектов. В верховьях Пижмы, на живописном берегу возвышается камень под названием *Еленский страж* и рядом течет одноименный ручей, история названия которых по-разному отражена в легендах пижемцев. Например, в с. Замежное записаны два различных сюжета. Первый: “Когда скитники горели и пыло (пламя – *Т.Д.*) вышло наружу, из монастыря выпрыгнула девица Елена, превратилась в голубицу и упорхнула. Пролетела сколь туды, откуль пришли солдаты и застыла в большущем камне на высоком берегу Пижмы. Так тот камень и зовут Еленским. Все, кто проезжает летом по реке, вспоминают сгоревших. Рядом с ним течет ручей, дек его тоже Еленским называют”.⁴⁵ Второй рассказ приводится как достоверный факт, доказывающий новгородское происхождение пижемцев: “Там (в Новгороде – *Т.Д.*) какой-то богатый хотел взять ее (Елену – *Т.Д.*) замуж, а она не захотела, вот и пошла с этими людьми сюда. Дэк вот этот богач послал солдат за ней. Староверы все заперлись в моленной, подожгли себя, но ей все же выпустили. У них подземный ход был выкопан и она по нему ушла к ручью. Выкопала там землянку и жила, молилась, а мужику не сдалась. Так вот и назвали Еленский ручей. Там и камень есть, тоже Еленским зовут”.⁴⁶ Некоторые жители Пижмы, рассказывая историю возникновения камня, поясняли: душу девицы Бог “обернул” птицей и отправил в рай, а тело превратил в камень, как память о сгоревших староверах. Есть и иная версия: “Скит горел и в окно выпрыгнула девушка Елена. И побежала прочь от этого места. Солдаты догонили ей у

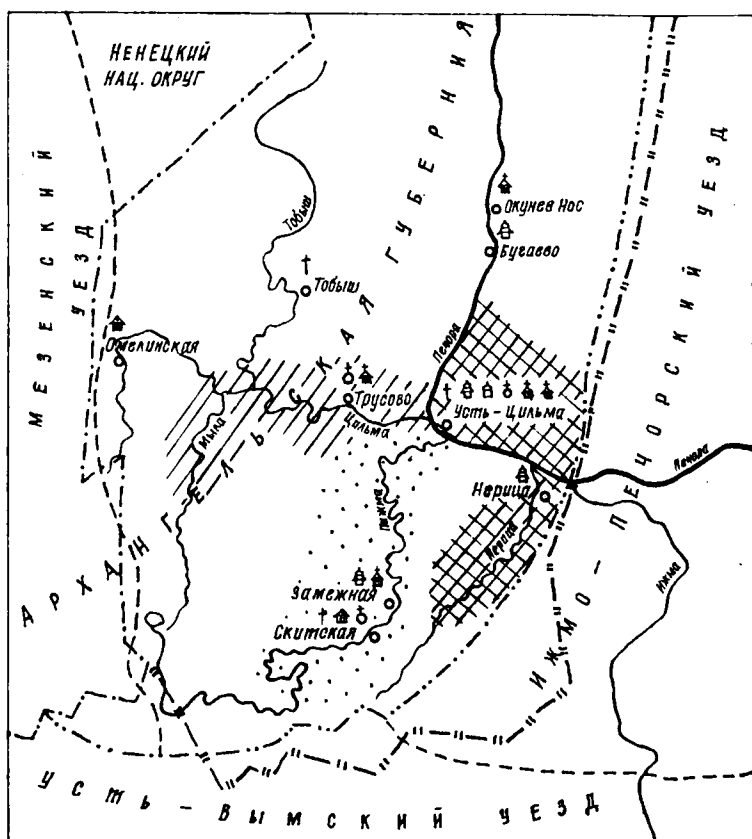
ручья. Отрубили голову, тело на клочья разрубили и выбросили в ручей. Девушка была рыжеволосая. С тех пор в ручье с ранней весны до поздней осени растет рыжая трава — как память о загубленной душе”.⁴⁷ Камень *Еленский страж* и место его расположения по праву можно отнести к числу сакральных объектов Пижмы, основанием чему служит непростое отношение к нему местного населения. О том же говорит и его пограничная функция в верховьях Пижмы: камень как бы разделяет “свою” и “чужую” (антихристову) территории.

Для местных промысловиков сакральность *Еленского стража* считается опасной. В прошлом пижемские охотники называли это место “страшным”, поскольку ночью здесь, якобы, выходит из-за камня женщина в красном платке и пугает охотников. По уверению других рассказчиков, если вовремя не покинуть берег, то она может увести людей в лес и оставить там навечно. Таким образом, для пижемцев-богомолов природный объект является святыней и одним из центров поклонения, а промысловиками он воспринимается как источник угрозы для тех, кто занимается охотой в этих краях, т.е. табуированным местом. По-видимому, запрет на охоту был продиктован представлениями о святости земли, на которой недопустимы какие-либо профанные (хозяйственные) занятия — охота, собирательство и т.п. (ср. отношение к кладбищам). Не исключено, что версия о негативных проявлениях святыни является отражением маргинальных представлений: запрет на посещение староверами “запредельных” антихристовых земель, поскольку оттуда пришли солдаты для уничтожения веры святых отцов; переход символической границы означал сопричастность к еретикам. В настоящее время рядом с камнем установлен крест. Проезжающие по реке староверы останавливаются и выходят на берег поклониться “невинно убиенной девице”.

После восстановления скита и продолжительной жизнедеятельности его насельников в 1825 г. на великопоженцев обрушивается новое несчастье: возникает пожар уже по вине истопника — сгорают часовня, хозяйственные постройки, кото-

рые в скором времени восстанавливаются. В числе новых строений перечисляются часовня с тремя приделами: для мужчин, женщин и совершения таинств; новые кельи, в числе которых отдельное помещение для паломников, хозяйственные постройки. Возобновилась и деятельность переписчиков.

Староверы Пижмы старались жить обособленно от мира. Они уклонялись от общения с церковными православными людьми, называя их *никониане*, *щепетники*, и не допускали поселения последних на своей территории. Строгое соблюдение пижемцами религиозных обычаев несколько обособило их от староверов, проживавших в других деревнях Усть-Цилемской волости, поскольку, по мнению скитников, образ жизни староверов других селений не всегда соответствовал требованиям скитских правил. Для сохранения чистоты своей веры вводили положения применительно к реальной действительности: свод законоположений, регулировавший строгий быт староверов, периодически пополнялся и закреплялся у с т н о й т р а д и ц и е й. Переложения строились по типу “древлехристианских правил”, основу которых составляли представления о “грехе” и способах очищения души. Разная степень строгости соблюдения правил верующими в разных поселениях в дальнейшем послужила критерием для разделения староверов на три категории, или группы, — *истые*, или *староверы*, *поперечные* и *мирские*. Ф.М. Истомин первым из исследователей обратил внимание на разделение староверов по группам, но не придал этому особого значения и ограничился лишь упоминанием факта.⁴⁸ Материалы комплексного этнографического обследования в 1985-1990-е гг. показали, что подобное разделение староверов связывается и с к у л ь т у р н о б ы т о в ы м и особенностями центров (очагов) Усть-Цилемской волости: в пижемском, куда входят все населенные пункты по р. Пижма, проживают *истые*; в цилемском (по р. Цильма) — *поперечные*; в усть-цилемском очаге — населенные пункты по р. Печора (протяженностью 10 км) с центром в с. Усть-Цильма — *мирские* (карта 2). По моим наблюдениям, в



Карта 2. Религиозные центры, культовые места и строения в первой трети XVIII-XIX вв.



Усть-Илимский очаг



Илимский религиозный центр



Пижмский религиозный центр



Культовые места



Скиты



Православные церкви



Единоверческая церковь



Часовни



Моленные дома до 1917 г.



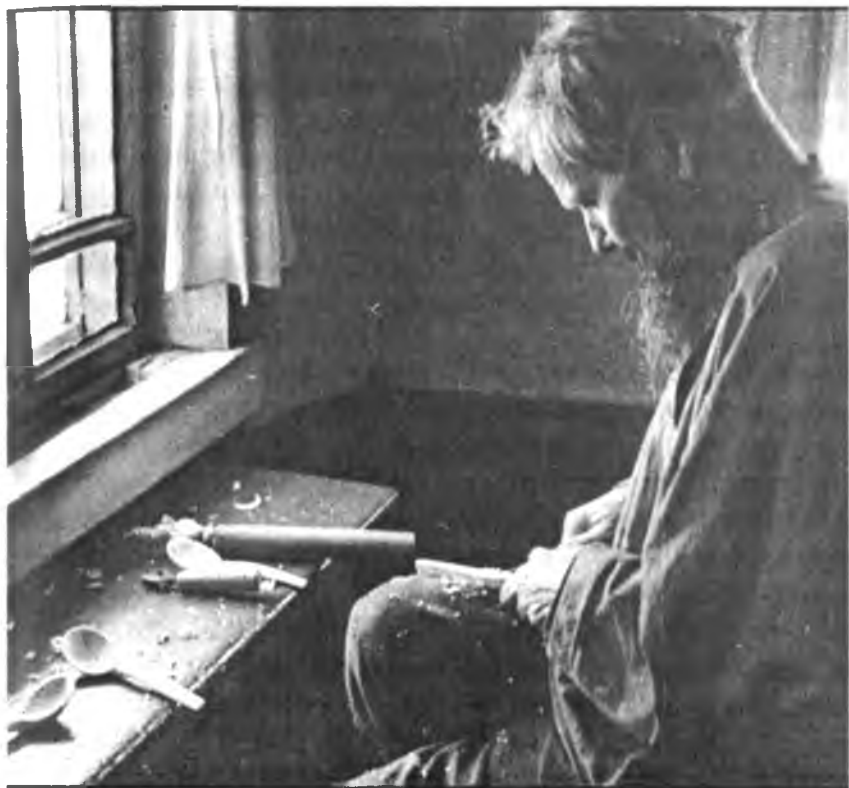
Современные моленные дома

каждом из обозначенных очагов проживали *истые, поперечные* и *мирские* староверы, причем жители всех религиозных центров считали свой образ жизни самым верным, т.е. *истым*. В настоящее время цилемцы (с. Трусово, дер. Филипповская) и пижемцы не используют термин *истые*, а называют верующих этой группы просто *староверы*. В целом в Усть-Цилемском районе разделение староверов на выше обозначенные группы и з ж и т о; последний *истый* – житель дер. Карпушовки умер в 1996 г., а все они сейчас считают себя *мирскими*, потому что соблюдая посты и исповедь пользуются *мирскими* б л а г а м и (электричеством, телефоном, телевизором).

Самовыделение и привилегированное положение *истых* пижемского центра были обусловлены деятельностью Великопоженского скита, являвшегося духовным центром староверия в Печорском регионе. Наряду с этим уместно предположить, что обособление пижемцев от остальных жителей волости закреплялось еще и их “земляческим” родством, поскольку в основном это были выходцы с Мезени. Ф.М. Истомин пишет: “Пижемцы не представляют преобладающего староновогородского типа, который, по-видимому, сохранился у устьцилемов; все они преимущественно среднего роста, в большинстве случаев красивы, особенно женщины — очень подвижны и довольно словоохотливы, несмотря на то, что заостенелые староверы”.⁴⁹ Основными видами хозяйственной деятельности пижемцев были земледелие и лесные промыслы; рыболовство развито слабо, поскольку мелководная р. Пижда практически пуста, а богатое рыбой Ямозеро находилось во владении мезенцев.⁵⁰ Отсутствие “доброй рыбы” — белой и красной, а также мелководье реки всегда вызывало зависть у пижемцев к устьцилемам: “Устьцилема у их и рыбы всякой, и катера ходят — иногда можно челе и продать, а у нас река мелка, дорог нету, полны погребца добра, а ниче никому не продашь”.⁵¹



*Пижемский мастер Федор Кузьмич Поздеев делает веретено.
Фото В.И. Осташова.*



*Пижемский ложечник Павел Антонович Мяндин (1883 – 1965).
Фото В.И.Осташова. 1960 г.*

Зато здесь развиты ремесла, особенно изготовление деревянных изделий: отсюда устьцилема увозят веретена, *чепахы* – инструмент для расчесывания шерсти, расписные ложки и др.⁵² В настоящее время ложки начали изготавливать и на Цильме, но пижемцы подчеркивают превосходство продукции своих мастеров тем, что орнамент для росписи они берут из старых книг – *с буквониц* – и соблюдают д е д о в с к и й способ изготовления ложек; при этом у каждого мастера была своя форма ложки и только ему присущая роспись.⁵³ В прошлом сравнивали

красоту девушки с изящностью пижемской ложки: “Молодка уж така баска как пижемска ложка”.⁵⁴

Обособленность пижемцев поддерживается их современными стереотипами восприятия соседей как злобных, не гостеприимных: “пижемцы приемчивы, приветливы, а цилемцы злящцы”;⁵⁵ “устьцилема высокомерны, они каждому клички дают, а у нас (в Пижме – Т.Д.) такого нету”.⁵⁶

Выделение в отдельный центр староверов под названием *поперечники* – в основном это выходцы из с. Усть-Цильмы, проживавшие по р. Цильме, – произошло вследствие их контакта с представителями других вероисповеданий. Через населенные пункты, расположенные по р.Цильме, проходил Архангельский тракт, связывавший Печору с северо-западным регионом, по которому следовали и ижемские купцы, останавливавшиеся на постой в домах цилемских староверов. В процессе общения хозяев и гостей наблюдались противоречия, свойственные старообрядческой культуре. С одной стороны, старообрядческие предписания категорически воспрещали общение с людьми не их круга, так как “свои” и “чужие” разделялись исключительно по конфессиональному признаку; с другой – староверы придерживались религиозно-этических норм русского народа относительно гостеприимства и милосердия: считалось большим грехом закрыть дверь перед странником, независимо от его конфессиональной или этнической принадлежности. Поэтому каждая семья была готова принять странника, что отмечали в своих путевых заметках путешественники, описывавшие жизнь печорских староверов: “...словоохотливость, гостеприимство и радушие раскольников – это общая черта всех печорцев”.⁵⁷ “Дорожного человека велено приютить, обогреть и накормить,” – так полагают староверы Усть-Цильмы и в настоящее время. Претензии пижемцев к цилемским староверам-*поперечникам* были обусловлены стремлением первых воспрепятствовать послаблению веры и сохранить ее чистоту как на Цильме, так и в крае в целом.

Вместе с тем, в пределах цилемских селений инородцы/иноверцы даже основали два населенных пункта: коми-

ижемцы – дер. Рочево и ненцы – дер. Нонбург. Это усугубило недоверие пижемцев к цилемцам, так как иноэтничное окружение слыло у них колдунами. Подобное восприятие иноэтничных народов и даже соседей, как известно, существует повсеместно. Вынужденное соседство цилемцев с ненцами и коми-ижемцами послужило основанием пижемцам для причисления единоверцев к “колдунам”. Еще одним поводом к нестроению отношений явился хаотичный тип расселения/поселений цилемских деревень, с точки зрения пижемцев, – неправильный, нерусский, поскольку отличен от пижемского – приречного, линейного. В настоящее время имеет место обоюдное обвинение сторон в колдовстве. Известное противостояние двух старообрядческих групп зафиксировано еще Ю.В. Гагариным, которому цилемские староверы говорили: “У нас молодые еще из-под контроля не вышли, не то, что на Пижме”.⁵⁸ Расходятся они и в манере исполнения запевов на службах: пижемцы и цилемцы заявляют, что на соборных службах и *панафидах*⁵⁹ (панихидах) они не могут петь вместе, поскольку, по мнению первых, “цилемцы не умеют правильно петь”, а по убеждению вторых – “пижемцы далеко не по нашему поют”.⁶⁰ Перечень пересудов не исчерпывается приведенными примерами, что свидетельствует о сохраняющемся противостоянии верующих данных религиозных центров. О своеобразии песенного репертуара и исполнения этих групп пишет Н.П. Колпакова.⁶¹

Претензиям группы цилемцев на самостоятельность способствовало и то, что они тоже имели свой скит – Омелинский, сведения о котором скудны. Одно из них принадлежит С.В. Мартынову. “Деревушка Омелино состоит из 4-5 домов. В монастыре когда-то под управлением старца-настоятеля жило 40 монахов. Приехало, передают крестьяне, начальство случайно про монастырь узнавшее, и старцев разогнали, монастырь разорили, а старинные иконы отправили частью в с. Койнас за 120 верст, а частью за 150 верст в Усть-Цильму, где они теперь грудями валяются в церковном подвале. На существовавший монастырь указывают теперь торчащие из земли

останки бревен, да маленькая часовенка, украшенная несколькими старинными иконами, и недалеко стоящий громадных размеров старый крест, поставленный по преданию старцами – основателями погибшего скита.”⁶² Согласно местной легенде, после закрытия монастыря в 1844 г. все иконы и богослужебная литература были вывезены в церкви г.Архангельска и Усть-Цильмы. По знамению явленной иконы часть скитников осталась на старом месте, образовав там деревню Омелино, а остальные разошлись по деревням с проповедями и впоследствии основали селение на притоке Цильмы – Тобыше. Достоверных сведений о существовании там скита нет, однако известно, что жители вели аскетический образ жизни и со временем вымерли. По преданию, оставшийся в живых последний житель деревни Иван выдолбил из дерева лодку-колоду, написал на листе бумаги имена погребенных на Тобыше, лег в колоду и принял смерть голодом. Когда лодку вынесло на Печору и прибило к берегу Усть-Цильмы, жители из письма узнали о существовании этой деревеньки. Тело Ивана было предано земле на высоком холме и затем здесь было заложено Иваново кладбище. Существует несколько вариантов легенд “о последнем страдальце за веру”.⁶³ Н. Ончуковым записана такая версия: “Было это за лишком 100 лет назад. Был на реке Цильме монастырь, на месте деревни Омелиной, и спасались там люди. И стали этих людей теснить чиновники, и снялись люди с места, и поплыли вниз по Цильме. А как доплыли до устья Тобыша, поехали вверх по реке и поселились там в верстах ста – полутораста. И стали там жить и спасались. И потом стали помирать. И старики умерли, и молодые, и дети, и 20 лет, и 30. Все люди перемерли, и остался в живых один Иванушко. И стало тоскливо Иванушке, и выплыл он на плотике в Усть-Цильму, и стал ходить из дома в дом, питаться Христа ради у людей, которые больше Бога знали и соблюдали правую веру. Ходил так Иванушко год или два и ушел однажды из одного дома, в другой не пришел, потерялся. Прошла осень, зима, наступила весна. И однажды нашел кто-то Иванушку под елкой, сидел он под деревом мертвый. Были и холод, и жара, а



Культовый центр “Покойное”. Захоронения на Тобыше.
 Фото В.И. Осташова. 1991 г.

Иванушко цел-невредим, и духу от него нет, и гнус (мошка, комары – Т.Д.) его не тронул. Похоронили Иванушку, а на могиле воткнули сухую веточку, а из веточки этой выросло три большие сосны. И стали Иванушке молиться, и стал Иванушка милость давать”.⁶⁴ Таким образом, народная вера в святость одного верующего послужила основой для причисления всех погребенных по Тобышу к лику святых. Это место в народе получило название *Покойное*, *У покойных*. В настоящее время там расположен *амбарец*, в котором хранятся иконы, скамейки, полотенца, кадило и другие атрибуты, необходимые для

проведения служб. Восстановленные надгробные сооружения ныне безымянные. Ежегодно староверы района приезжают сюда поклониться усопшим, служат по ним поминальные панихиды. Многие веруют, что посещение этих мест несет благодать и исцеление от болезней, в том числе и через жертву; приходящие по обету в часовне оставляют деньги. У цилемских промысловиков есть неписаное правило: проезжая по реке мимо *Покойного* к своим угодьям, они останавливаются и идут к могилам местночтимых святых, проделывая то же самое на обратном пути: “Так уж родителями нашими было заведено, выйти на берег да по три поклона положить. Кто умет кладет, а иные и так постоят”.⁶⁵

И устьцилемцы, и пижемцы считают цилемцев предприимчивыми, хозяйственными и трудолюбивыми, выделяя их среди всех жителей района. Ф.М. Истомин сообщал, что “летом они занимаются хлебопашеством, скотоводством и рыбной ловлей; занимаются также ломкой брусяно-точильного камня и выделкой из него точил, которые сбывают у Чердынцев. Зимой заняты лесным промыслом и извозом”.⁶⁶

Своеобразие обоих религиозных центров выражается и в одежде. Например, на Цилеме женщины носят летом *верхнюю* – легкую рубаху с рукавами, не бытующую на Пижме. Цилемки старшего поколения ввели в обиход *кабатов* – длинную расклешенную рубаху с рукавами, предназначенную для хозяйственных работ и домашнего моления, которую до сих пор носят пожилые женщины во всех деревнях Усть-Цилемского района. Ирина Максимовна Чупрова из с. Замежного рассказывала: “Раньше пижемки всю работу по дому выполняли в сарафане, вывернутом на левую сторону, а поправятся (управятся – *Т.Д.*) переоденут. Только в начале века (XX в. – *Т.Д.*) на Пижму пришла в жоны цилемка, дэк она научила наших кабата шить. Так вот и носят их тут”.⁶⁷ Распространенный вид устьцилемских сарафанов – *сарафанчик* – на Пижме шьют не в складку, а собирают *в татьянку*, т.е. в мелкую сборку; особо повязывается и платок – *молодкой*, концы которого прячутся за основу, а не свисают как у цилемок и устьцилемок.



Анастасия Михайловна Бабикова в кабатке.

Фото автора. 2001 г.

Обособление в отдельный религиозный очаг *мирских* – устьцилемцев – связано с волостным статусом Усть-Цильмы, где размещались органы мирской власти: “кроме трех священников в Усть-Цильме имеют постоянное местопребывание становой пристав, мировой судья, чиновник по крестьянским делам, доктор Печорского края, акцизный чиновник, лесничий, казначейство, бухгалтер, ветеринарный врач, начальник почтового отделения”.⁶⁸ Налаживанию взаимоотношений пижемских староверов с первопоселенцами (устьцилемцами) препятствовала и конфессиональная принадлежность последних к церковному православию. Несмотря на то, что прибывшие на Печору староверы по своему истолковали сведения, приведенные в церковной летописи

си, о том, что службы в церкви (1547-1745 гг.) правили до последних дней по старым книгам, привезенным самим устройтелем слободы, и причислили ее основателя к гонимым за веру, отношение к жителям волостного центра оставалось предвзятым. В Усть-Цильме были возведены православные⁶⁹ и единоверческие церкви: первая православная церковь действовала с 1547 по 1745 г. (сгорела); вторая – с 1746* до 1877 г. (закрыта за ветхостью); освящение третьей датируется 19 декабря 1851 г.⁷⁰ Единоверческий приход открыт в 1856 г., а освящение новой единоверческой церкви совершено в 1872 г. – все церкви были освящены во имя свт. Николы, архиепископа Мир Ликийских, Чудотворца.⁷¹ В единоверческом приходе на 1 января 1895 г. состояли 539 мужчин, 458 женщин, из которых 255 чел. проживали в Усть-Цильме.⁷² Церковь также вызывала настороженность пижемцев и цилемцев к устьцилемцам, хотя, по сведениям корреспондентов, последние оставались “раскольниками поморской даниловской секты, хотя и числятся православными или единоверцами”.⁷³ Негодование пижемцев усилилось с вывозом в Усть-Цильму икон, книг, колоколов после закрытия Великопоженского скита, так как устьцилемцы пренебрежительно отнеслись к культовым атрибутам во время их переправки: “сволакивали в кучу, столь же небрежно перегружали в лодку, покрывали рогожкой и, сев на них верхом, везли в единоверческую церковь”.⁷⁴

Начиная с 30-х гг. XIX в. положение устьцилемцев усугубилось тем, что местные власти, следуя государственной политике Николая I, активизировали насильственное обращение староверов в церковное православие. Более пристально они

* “После страшного пожара уцелела икона Николая Чудотворца; она была найдена, по преданию, на словом пне, в двух верстах от бывшей слободки, по нижнему течению Печоры. Икону эту перенесли в устроенную на месте сгоревшей церкви часовенку; но два раза она оказывалась на другом месте, значительно удаленном от берега Печоры. Придав важность такому явлению, слобожане приступили к строительству новой церкви не на прежнем месте, а на том, которое указано было двукратно явившейся иконой”(см.: Истомин Ф.М. О религиозном состоянии обитателей русской низовой Печоры. – СПб., 1891. – С 2.

стали следить и за гражданским статусом старообрядцев: браки, совершенные без венчания, не признавались; дети, родившиеся у не венчанных родителей, считались незаконнорожденными и лишались права наследования.⁷⁵ Внешне подчинившись церковно-гражданским законам, нижнепечорские староверы не оставили своих религиозных убеждений и обрядов: так, детей, крещеных в Церкви, крестили заново по старообрядческому правилу.⁷⁶ Слежка губернских властей коснулась также жителей Пижмы и Цильмы, которые были обязаны в дни храмовых праздников посещать Усть-Цилемскую церковь. И поскольку по причинам бездорожья, преклонного возраста скитников и т.д. эти требования практически не выполнялись, то в середине XIX в. в дер. Замежной была построена церковь прпп. Зосимы и Савватия, Соловецких Чудотворцев. Однако такая мера не достигла цели. Как свидетельствуют источники, “церковь отличается крайней ветхостью и запустением, находясь вдали от главного Усть-Цилемского прихода; службы в ней совершаются крайне редко, за трудностью поездок туда священника, живущего в Усть-Цильме, а также при отсутствии всякого желания этих поездок со стороны местных пижемских раскольников”.⁷⁷ Уклоняясь от выполнения законов, пижемцы упрекали *мирских* за “попрание” староверия (соглашательство) и стремились сохранить чистоту вероучения на своей территории. Однако, несмотря на предпринимаемые меры по искоренению староверия в крае, местные церковнослужители, в отличие от пустозерских священников, довольно вяло вели разъяснительную работу как среди староверов, так и в своей пастве, которая могла в любой момент перейти в раскол и прекратить выполнение своих обязательств перед церковью, оговоренных в “излюбленном договоре,” и лишить ее представителей на местах средств к существованию.⁷⁸ Сохранению староверия способствовало и бездействие полицейского надзора,⁷⁹ всецело возложившего полномочия по ликвидации нецерковного православия на священников, что в итоге затруднило не только сбор “раскольничьих денег”, применения к

“уклоняющимся от православия” жестких мер, но и ведение их статистического учета.

Трудности устьцилемцев состояли еще и в том, что в волостном центре имелось питейное заведение – кабак, который *истые* называли “антихристовым местом”. По-разному описывают очевидцы отношение к нему устьцилемцев. С.В. Максимов приводит такое свидетельство: “Пьют у нас — это правда, что пьют, да не больно же шибко. <...> Малицы наши теплы и к морозу свычны, озяб который в кабак зайдет погреться: под руками благо! По праздникам пьют и шибко гуляют – что хитрить?”⁸⁰ Примерно то же пишет и Ф.М. Истомин, описывая “праздничные загулы”, что в рамках старообрядческих норм считалось еще большим грехом.⁸¹ Иная картина в сообщении С.В. Мартынова, правда, весьма обобщенном (нет упоминания о праздниках): “Единственная на весь край в Усть-Цильме чайная общества народной трезвости пуста и уныла. Зимой все заваливается надолго снегом почти по самую крышу”.⁸² Н.Е. Ончуков, сравнивая устьцилемцев с зырянами, склонными к пьянству, отмечает, что “ничего подобного не происходит и не может происходить в Усть-Цильме, где народ трудолюбивый, работающий <...> он не имеет больших недостатков”.⁸³ Воспоминания цилемских староверов о кабаке в Усть-Цильме породили нелестные отзывы о всех мужчинах села: “Где будка (место хранения лодочных моторов – Т. Д.) – там у устьцилемских мужиков и ресторан”.⁸⁴ В настоящее время устьцилемки, сравнивая спивающуюся молодежь с благочестивой молодежью начала XX в., однозначно утверждают о падении нравственности нынешнего поколения. “Ране то так уж не пили. По праздникам дэк и то меру знали. В *Паску* первую неделю погуляют и то все больше песни поют да веселятся, не как нынь – напились до дыры весла (очень сильно – Т.Д.), а там опеть за работу. У нас на всю деревню бат один только курящот (курящий – Т.Д.) был”.⁸⁵ Таким образом, самое наличие кабака в Усть-Цильме и загулы в праздники – *дни Святых* – не могли не вызывать у пижемцев и цилемцев острого неприятия образа жизни устьцилемцев, снискавших

печальную славу слабовольных у представителей двух религиозных групп.

Итак, причина противостояния между тремя группами состояла в разной степени сохранения каждой из них чистоты веры, понимаемой как следование писаным и не писаным законам: “Старообрядчество, – пишет С.Е.Никитина, – это редкий тип народной культуры, где письменная и устная формы культуры выступают в сознании самих староверов как два дополняющих друг друга воплощения христианских правил жизни”.⁸⁶

Основу старообрядческих (книжных) законов всех трех групп составляли правила Кормчей книги, по которым верующие отлучались от общих молений, если они не выполняли главные из них: обязательное присутствие на службах, строгое соблюдение Великого поста, а также запреты на работу в праздники, на совместное мытье в бане мужчин и женщин, стрижку волос (для женщин) и бритье бороды и др. Эти правила в полной мере исполняли *истые*, жизнь которых мы рассмотрим подробнее, добавляя сведения по другим группам.

Истые регулярно посещали моленные дома, а за неимением таковых – частные дома, где проходили общие и поминальные службы; они строго соблюдали все посты (в том числе среду и пятницу) с последующим исповеданием. Многие из них свое свободное время уделяли чтению молитв и богослужебной литературы, в первую очередь Псалтыри. Ее значимость *истые* объясняют тем, что в здесь излагаются так называемые “начальные правила” для верующего, помещен перечень церковных правил, обучают по ней чтению – *старой грамоте* и молятся за усопших (17 кафизма, 90 псалом).⁸⁷ Староверы полагают, что постом и чтением Псалтыри можно достичь очищения души от тяжких грехов.⁸⁸ В Бугаево и окрестных деревнях *истые/большечашные*⁸⁹ даже в семье молились отдельно от домочадцев: “перед своими особыми иконами, преимущественно за печкой”, чем считали себя особо приближенными к Богу.⁹⁰

В быту каждый член семьи имел отдельную посуду, которой пользовался дома и с которой ходил по *панакфидам* (панихидам). С 50-х гг. XX в. утрачивается старая традиция соблюдения “своей посуды” и возникает новая: в каждом благочестивом доме, где служат поминальные службы, держат специальную посуду для поминальных трапез (эмалированные миски, кружки и деревянные ложки). Ее используют только в этом случае и хранят отдельно от посуды, используемой ежедневно.

В прошлом религиозные правила допускали пользование общей миской лишь детям до пяти-семи лет (как “беспольным”, “чистым”).⁹¹ Отдельная посуда появлялась у подростков, приобщавшихся к староверческим правилам. В.Ненароков приводит, например, такой диалог с мальчиком:

“Да что ж ты хлебова-то не ешь? С братом-то что не хлебаешь?”

“Не приходится мне с братом из одной чаши хлебать, брат меня раньше староверить начал”.⁹²

В каждой семье имелась посуда для иноверцев, которую хранили отдельно, обычно за печкой. В прошлом после первого использования ее выбрасывали, позднее уже сохраняли, но мыли отдельно от староверской, с чтением Иисусовой молитвы.⁹³ Строгость предписаний распространялась и на правила ухода за личными вещами/предметами быта. В комплектность “мирской” посуды переходили чаши и кружки *истых*, изъятые у староверов из-за небрежного обращения с ними. Так, запрещалось оставлять на столе не мытую посуду на ночь, поскольку считалось, что шишки (черти – *Т.Д.*) будут вылизывать остатки пищи из нее, а сама посуда станет уже непригодной для дальнейшего использования. Позднее, замечают информаторы, грязную посуду мыли утром с Иисусовой молитвой, но начинали пользоваться ею лишь на следующий день.⁹⁴ Строго соблюдали староверы и правила пользования другой утварью: для мытья полов, лавок, *подлавиц* – часть стены от пола до окон; для мытья в бане тоже имелась отдельная посуда: каждому делу свой котел, говорят устьцилема.



Анна Ивановна Дуркина рассказывает о медной посуде.
Фото автора. 2000 г.

В особо благочестивых семьях домохозяева разделялись на группы по степени “ритуальной чистоты”: в отдельных корытах стирали вещи стариков, считавшихся наиболее “чистыми”, и детей, “не ведавших греха”; их родителей, как “грех творящих”, подростков и холостой молодежи.⁹⁵

Большинство *истых* не мылись в бане, считая, что она расслабляет человека, развивает в нем лень и другие душевные слабости. Некоторые староверы вспоминали, что их предки считали мытье в бане *греховным*, так как в ней не было икон, а саму баню называли “поганым местом”. Поэтому зимой они мылись в домах, а летом – в реке. По Ю.В.Гагарину, “...многие верующие (*истые* – Т.Д.) считали грехом мыться в одной бане

с поперечниками. У Дарьи Ч. (Среднее Бугаево) тетка даже при советской власти ни разу не бывала в бане. Мылась зимой в тазу, летом в реке без мыла, так как считала его грехом”.⁹⁶ Ходившим же в баню необходимо было соблюсти некоторые предосторожности: снять нательный крест и оставить его на *божнице* (иконостасе), помыться в *светлое время* (до трех часов дня, в настоящее время – до пяти); по возвращении из бани обязательно с молитвой обмыть водой лицо и руки, чтобы смыть банную “нечистоту” и лишь после этого, положив *начало* (приходные – исходные молитвы) и перекрестившись перед иконами, надеть нательный крест. Мои информаторы поучительно добавляли, что воду в умывальник необходимо наливать *благословясь*, т.е. предварительно про себя надо произнести: “Господи, благослови, Христос.” При этом замечали: “Воду-ту последни капли надо стряхать в таз те бесовски капли с худобой”.⁹⁷ Если рядом по каким-то причинам воды не было, то считалось достаточным подуть на руки с Иисусовой молитвой, чтобы они стали чистыми.

Староверы подвергали себя бесконечным испытаниям, посредством которых они, по собственному выражению, закаляли свой дух. Пожилые люди считали греховным есть более двух раз в день: первую трапезу устраивали не ранее полудня, вторую – между пятью и шестью часами вечера. В последнюю неделю Великого поста *истые* ели лишь один раз в день, не раньше трех часов (девяти – по библейскому исчислению), объясняя, по апокрифу, что в это время заканчивались мучения Иисуса Христа: “Господа распяли в три часа дня, а в шесть он помер”.⁹⁸ И в настоящее время многие староверы считают, что обильная еда *послабляет* человека, укореняет в нем лень. “Ране старики говаривали, грех часто ись (есть – *Т.Д.*) и помногу. На набито брюхо никака молитва на ум не пойдет – только спать будешь хотеть”.⁹⁹ За несоблюдение религиозных требований, связанных с трапезой, верующие каялись и отмаливали епитимии. Не меньшим грехом считали и разговоры за столом, а потому во многих семьях пожилые женщины стремились уединиться со своей трапезой, поскольку, по их мнению, “разго-

вор за едой о с о б о спрашивается на том свете". Они ели отдельно от домочадцев за *столешиницей* (небольшим столом), расположенной в *куту* (бабьем углу).¹⁰⁰

Строго соблюдая запрет на работу в праздничные и воскресные дни, *истые* считали, что пренебрегающие правилами будут строго наказаны на том свете: "Кто стирает, в бане моется по праздникам, тот на небесах будет эту воду пить".¹⁰¹

Как известно, староверы долгое время отказывались принимать любые технические новшества и употреблять продукты, приобретенные в магазине, считая это "большим грехом". *Истые* не признавали металлической посуды, в частности самоваров, изготовленных "бесовскими машинами".¹⁰² Шум самовара во время закипания в нем воды многие ассоциировали с дьявольским (змеиным) шипением: "Дядя из дер.Загрявочной купил самовар, бабка заругалась на него: "Выноси на двор, шипит, как змей". Ставили его на улице, и то для гостей. Когда молились, закрывали его чем-нибудь, грешно было на виду держать — бесовское изображение".¹⁰³ В настоящее время у староверов отношение к самовару изменилось; его даже выставляют на видном месте — на буфете, в качестве украшения. При этом информаторы иронично замечают: "Че ране так на самовары напускались, какой уж тут грех был".¹⁰⁴ Активно используют в быту электрические стиральные машины, холодильники и другую технику. Однако многие верующие до сих пор едят только деревянными ложками, поскольку считают металлические приборы греховными: "в *кутейник* (сочельник — Т.Д.) перед Святой Пасхой книжники (фарисеи — Т.Д.) с вилок жареных петухов ели и ножами помогали".¹⁰⁵ По-прежнему считается грехом курить табак и пить чай. Длительное время староверы не признавали картофель, называемый ими "собачьи яйца", "бесовское многоплодное блудное растение, завезенное с мира"; впрочем, некоторые старухи тайком иногда выкапывали его из соседних гряд.¹⁰⁶ Теперь они едят овощи и фрукты, ранее им не известные, и осуждают себя за это: "Ране картошку было грех есть, а нынть постовать то помидоры и огурцы — все есть, дэк это и не

пост уж совсем”.¹⁰⁷ Пожилые устьцилемки, как и раньше, не едят хрена, самое название которого указывает на его греховность: “Когда в Усть-Цильму впервые завезли хрен, я купила его, мне понравился и я маме решила его купить. Купила, несу из магазина, а сама не знаю, как и сказать. Назвала я овощ, а она мне говорит: «Тьфу, будь проклят! Будто нече есть, дэк ишь че едят».”¹⁰⁸ Некоторые устьцилема считали греховным оклеивать стены обоями (*шпалерить*) и красить пол. В 1950-1960 гг. *истые* отказывались от получения пенсий, поскольку считали, что это милостыня: ее же необходимо отмаливать, а за кого – не знали. Сегодня они иначе смотрят на пенсионные выплаты, стремительное изменение которых с интересом обсуждается в их кругу. Старики скептически относились и к установке первых телефонов, как “нечистой силе”, а телефонную трубку держали через полотенце или платок. Сейчас практически в каждом доме Усть-Цилемского района есть телефон, и верующие перестали его сторониться. Многие староверы до сих пор игнорируют медикаментозное лечение, полагая, что “во всем следует полагаться на волю Божию”. *Истые* не носили украшений, причисляя их к греху, за который надо будет исполнять “многогодичное отмаливание”, иначе на том свете части тела, соприкасавшиеся с украшениями, будут обвиты змеями, тянущими душу в ад.

Строго воспрещалось *истым* (взрослым и старикам) участвовать в календарных обрядах, даже в качестве зрителей. Наиболее показательным является отношение *истых* пижмцев к досугу молодежи. Жители дер. Скитской, находящейся неподалеку от действовавшего в прошлом Великопоженского скита, ввели запрет на проведение развлечений в домах и в пределах деревенской территории. Допускалось устраивать *игрища* (кружания, хождения парами под песни – Т.Д.), *гулянки* только в местах, расположенных в низине, в частности за кладбищем, разделяющем “культурную” и “природную” неосвоенные территории. Место за кладбищем называлось *замогильное*. По объяснению жителей, поскольку *замогильное* было расположено за чертой деревни и вне видимости, то старики не

несли ответственности перед Богом за совершаемые там молодежью шалости. Верующие рассказывали: “Мы, молодые, в 1923 г. запели песню на улице, старухи выскочили и давай нас ругать. С тех пор до коллективизации здесь не певали. Когда гости бывали дома, дек то и тихонечко выпивали, гостились, а уж петь да плясать в замогильное уходили, за лиственницу за кладбищем. А возвращаемся обратно, дойдем до лиственницы, иногда на полслова песню прекращали”.¹⁰⁹ Летом *замогильное* служило даже местом для родов. На Цильме отношение *поперечных* к досугу молодежи было менее суровым: им запрещалось устраивать посиделки в жилом помещении, но не возбранялось в его хозяйственной части: “Когда мала была, слыхала, что на поветях сидели посидки. Дома было нельзя”.¹¹⁰

Двойственным было отношение *истых* к фольклорной традиции. Пижемцы, являвшиеся хранителями не только книжной/религиозной, но и устной традиции, считались лучшими знатоками и исполнителями *старин*, народных песен. В целом, как пишет Ю.Е. Красовская, “... старинщинки пользуются на низовой Печоре уважением своих сельчан”.¹¹¹ Между тем, в кругу староверов исполнители признавали свою греховность, сокрушаясь о невозможности ее отмолить: “Дедко Клима Провков был в Боровской; песни старины пел и все говорил: “Я ведь краснопев, а краснопеву вечный плач. Никто меня не вымолит. Я и плясун был. Умру дэк поставят меня на калену плиту босыма ногами”.¹¹² Запретным жанром на Пижме были частушки, которые назывались *греховными песнями*: старики запрещали их петь даже на уличных гуляниях.

Некоторые верующие не придерживались древлехристианских правил, запрещающих “в дни Святых устраивать пляски” (Кормчая книга, л. 194) и вести праздный образ жизни. Нарушившие запреты наказывались: так, посетивших праздник “Горка”, не допускали на общие моления, а на участвовавших в свадьбе накладывали трехгодовую эпитимию с обязательным постом – в понедельник, среду и пятницу.¹¹³ По материалам Ю.В. Гагарина, уже в 70-е гг. наставники сообщали о значительных послаблениях в вере среди устьцилемов:

“Сейчас мало того, что никто не только в плясках и песнях греха не видит, так иной напьется, да пьяным и идет на панамфиду. Не стало страха перед Богом у людей”.¹¹⁴

Вместе с тем, в традиционной культуре староверов бассейна нижней Печоры было множество архаичных элементов, явно расходящихся с их христианскими нормативами: девичник, гадания, вера в знамения и др. О некоторых из них будет сказано далее.

Образ жизни *истых* обязывал к уединению, и потому они стремились избегать “гостьб” и других развлечений, поскольку беседы о мирской суете (праздные разговоры) вели к гибели: “От языка своего долгого все утонем во греху”; “лучше семь раз в день поесть, чем судачить с соседкой”. Представление о меньшей греховности семикратного приема пищи, нежели пустой болтовни зиждется на суждении, заимствованном из Евангелия: плохо “не что в рот, а что из рта”.

В этикете придерживались строгих правил представители всех религиозных групп. Так, прежде чем заводить с хозяевами разговор, вошедшему необходимо было перед иконами трижды “обнести” себя крестным знамением с чтением Иисусовой молитвы. Аналогичным образом и прощались с хозяевами: вместо слов “до свидания” происходил диалог:

Гость: “Простите, братья-сестры, меня грешного (ую)”.

Хозяева: “Бог тебя простит, нас грешных прости”.

Гость: “Господь Вас простит и благословит”.¹¹⁵

И в настоящее время староверы придерживаются этих традиций. Пожилые мужчины отказываются от рукопожатия, чтобы не оказаться сопричастными к Иудину греху: “Иуда правой рукой предал Христа и за то 30 серебряников получил”.¹¹⁶ Многие из них уже не знают объяснения данному запрету, ограничиваясь в ответе кратким “не положено”.

Специфично использовали староверы Усть-Цильмы понятия “Бог/ангел” и связанные с ними поведенческо-этикетные обороты. Например, рассказывая о себе, чтобы избежать сглаза, они в беседе обязательно добавляют “ангел Божий” или говорят “бохрани” (от Бог храни). Перед началом дела благо-

словаются – “Господи, болослови (благослови – Т.Д.) Христос”; в его исходе также полагаются на Бога: “как Бог судит”, “дело Божье”; в надежде на лучшее говорят – “бат Бог направит”; о насыщении (до отвращения/обжорства) говорят “обожило”; разрешение проблемы сравнивается – “как свет да крест увидала” и др. Единственной формой благодарения является выражение “спаси, Господи, помилуй”, а в ответ на него говорят: “Богу Свету” или “во славу Божию, душе на пользу”. Старухи называют обычные слова “спасибо – пожалуйста” “пустым местом”: “Во всем Господа благодарить надо. Он нам все дает: еду, житье. Уповать на Господа надо. Надо к нему припадать”.¹¹⁶

К *поперечным* – “не вовсе мирским”, *истые* относили всех староверов, не соблюдавших бытовые требования: обособление в посуде, частая исповедь, общие моления, не общение с церковно-православными и др. Для того, чтобы *поперечный* мог перейти в группу *истых*, он должен был в течение года выполнить предписываемые правила соблюсти все посты, включая постные дни недели, с одно-двухразовым приемом пищи в день, ежедневно читать молитвы и совершать исповедание.

До конца 20-х гг. XX в. *мирских* староверов не принимали в число *истых*, даже если они не приняли церковных Таинств и не соблюдали троеперстия, а также тех, кто посещал православную церковь, общался с церковными в пище, вступал с ними в брак. Для окружения это было своеобразным предупреждением. Мирских не допускали на общие молитвы, в то время как *поперечникам* выделялось отдельное место. Значительные послабления произошли в 40-е гг., когда все группы одновременно могли присутствовать на исповеди, правда, *мирские* стояли к исповедаемому спиной.

Дифференциация староверческих групп отразилась на их самосознании и культуре. Так, *мирские* – устыцилемцы противопоставляли себя жителям окраинных деревень, что отразилось в фольклорной традиции (бытовой, религиозной, обрядовой), в которой всячески принижалось достоинство живу-

щих “на периферии”. А жители волостного центра восхваляли себя за ум, находчивость, практичность. Вот одна из легенд: “Надумал один парничок из деревни жениться на устьцилемке. Дело было весной. На сватовство сошили ему шшаны и рубашу, купили картуз – чин чинарем. По дороге спонадобилось ему по нужде. Зашел в лесочек, снял шшаны, а чтоб не замарать их, повесил на сук, да и забыл там. Приехав к невесте, сел в доме на лавку повыше, да расставил ноги пошире, чтоб девушка по достоинству оценила его обнову. Подумав, что невеста удивилась его доброй обнове, жених решил прихвастнуть: “Это че, дома ишэ три аршина осталось”. Девушка, испугавшись, убежала. Так сваты и уехали ни с чем”.¹¹⁷ Рассказав эту историю, А.И. Дуркина добавила: “А не че деревнечки и унжают» (понимают – Т.Д.), подчеркнув превосходство жителей с. Усть-Цильмы над соседями – “деревенщиной”.

В разговорах устьцилемцев высмеиваются пижемские наставники, как неверно исполняющие требы, пренебрегающие общими требованиями к ним, склонные к скабрезностям. Например: “В Скитской в озере поп крестил ребенка. Был выпивший и выронил ребенка из рук. Ишэт по дну и приговариват: “Куды он на куль девалсе?” Вот и все крещение тебе. Гли как грамотны”.¹¹⁸

Показательным является и наделение устьцилемцами населения соседних деревень нелестными прозвищами. Так, пижемцев звали *лохи*, что содержало иронический смысл (насмешку): ср. у В.И.Даля “лох” – дура, глупая, дурында.¹¹⁹ На Русском Севере лохом называют отнерестившуюся семгу, идущую по отмели рек, тем самым нередко обрекающую себя на смерть. Этим сравнивалась чрезмерная строгость образа жизни *истых*, отказывавшихся от житейских радостей. *Понеречников-цилемцев* называли *челдоны* — жадные, гордые; челдонами слыли купцы из коми, ходившие с товаром в разные места (ср.: у М.Фасмера “челдон” – бродяга, беглый, пришлый¹²⁰). Прозвищами наделяли и жителей отдельных деревень. Так, крестьян дер. Сергеева Щелья звали *малеи* (от малый, худой); дер. Нерица – *изюмы*, (т.е. вяленые, “ни рыба, ни

мясо”), добавляя “неричане не умеют ни Богу молиться, ни песни петь”;¹²¹ дер. Бугаево – *маскали* (насмешники, зубоскалы): “они не работу робить, а токмо маскалить”;¹²² дер. Гаревое – *полушинцы, горшки*; (первое название образовано по имени основателя деревни – Полухи); дер. Уег – *кожарины* (местному толстокожие, упрямые): “Им че ни говори, а свое ведут ды тольки”.¹²³ Соседи тоже не остались в долгу: повсеместно называли устьцилемцев *ершами, ершеглотами* – задирками.

Р е л и г и о з н о е обособление привело к появлению локальных самоназваний: *пижемцы, цилемцы, устьцилема*. Как показали исследования последних лет, использование в науке названия “устьцилема”, как самообозначение всех жителей Усть-Цилемской волости/района, неверно. Здесь необходимо различать введенные Ю.В. Бромлеем эдно- и экзоэтнонимы.¹²⁴ Только для и н о э т н и ч н о г о окружения они, живущие обособленно “от мира”, обобщаются под названием *староверы и устьцилема* (как конфессиональная общность); внутри них самоназвание устьцилема характерно только для староверов Усть-Цильмы, а также проживающих в некоторых селениях по Печоре (деревни Карпушовка, Коровий Ручей, Чукчино). В последнее десятилетие XX в. изолированность верующих проявилась в таком факте: после регистрации в 1989 г. староверов Усть-Цилемского района, как единой общины, пижемцы вскоре занялись оформлением документов для регистрации своей собственной общины, образованной в 1995 г.

Однако некоторая разобщенность верующих не мешала им противопоставлять свое сообщество окружающему населению, включая русских. Консолидация выражается в том, что представители всех групп считают и называют себя *староверами*. Доминирующая роль локального самосознания проявляется в определении типа: “Я *пижемец (цилемец)* из Усть-Цильмы”, отражающем принадлежность к месту *первопоселения* – “малой родине”. Наиболее убедительно проявление свойств самосознания раскрывается на примере

взаимоотношений различных конфессиональных групп внутри одной религиозной общности. Обратимся к конкретной этнокультурной ситуации в исследуемом регионе. Проблема взаимоотношений коми с соседними народами/группами рассматривалась Л.Н. Жеребцовым.¹²⁵ Основное внимание автор уделит изучению экономических вопросов культурного взаимодействия, заимствований в области материальной культуры, которые, впрочем, не исчерпывают всех сторон их историкокультурных взаимоотношений. Важной стороной межэтнических контактов является стереотип восприятия соседних народов, который и будет рассмотрен далее.

Со времени возникновения Усть-Цилемской слободки (1542 г.) у переселенцев возникла проблема освоения новой для них приморской территории, создания хозяйственной системы земельного и промыслового пользования, формирования культурно-бытового уклада. Отсутствие на первых этапах каких-либо психологических или конфессиональных барьеров между русским и ненецким, позднее и коми населением создавало благоприятные условия для их совместного проживания и этнического смешения в районах оседания пришельцев.¹²⁶ Заметим, что первопоселенцы являлись представителями православного мира, а с приходом на нижнюю Печору старообрядцев (начало XVIII в.) происходит их растворение в старообрядческой среде. С этого периода начинается новый этап межэтнических взаимоотношений – отчуждение новых поселенцев от инакомыслящих. Появляются понятия “свои” и “чужие”, ограничиваются внешние контакты, оценивавшиеся в терминах лучшие/худшие, словом, возникает так называемая “аутгрупповая враждебность”.¹²⁷ Такая культурная рефлексия присуща всем староверам в силу сознательно стимулируемой отгороженности от конфессионально чуждых соседей.¹²⁸

Противопоставление существует, прежде всего, по религиозной линии (староверы – православные), но проявляется и на локально-территориальном (этническом) уровне: (устьцилемцы – ижемцы). Исследователи XIX в. неоднократно писали о земельных спорах как между коми-ижемцами, так и рус-

скими православными пустозерами (устье р. Печоры) с жителями Усть-Цилемской волости, которые разрешались после “жестоких драк в пользу сильного”.¹²⁹ Мной записаны легенды, свидетельствующие о непростом отношении устьцилемов к своей территории, права на которую они обосновывали главным образом с “помощью” религиозного фактора. Так, пижемцы говорят, что “когда пришли духовные отцы на Пижму, то тут даже не было и леса – гольна земля была. Ни птиц, ни зверей – никого не было. Только через много лет начал расти лес и появилась всякая живность”;¹³⁰ “Первым на Пижму пришел старовер. Он был духовником. Он пришел когда не было еще и реки Пижмы. Им было спущено 2000 ручьев небольшими каналами и река проложила русло. Святым духом ему было приписано рыть канавы, что он и делал всю жизнь”.¹³¹ Нарративы, скорее, относятся к числу мифологических преданий, раскрывающих события пространственно-временного характера: условия существования переселенцев-староверов на момент прибытия их в северный край и роль последних в процессе мироздания. Пижемцы убеждены, что до них – староверов – там не было жизни, и только благодаря неустанным молитвам духовников – неких божественных творцов — на Пижме зародилась жизнь. Такие тексты служили гарантией достоверности событий и соответственно прав староверов на освоенные ими территории.

Серьезные разногласия устьцилемов с коми-ижемцами произошли вскоре после резкого увеличения поголовья оленей у последних, что вызвало дефицит свободных площадей для выпаса животных. Это привело к переделу поземельных отношений, включая рыболовные тони.¹³² Например, приграничное селение Нерица, по историческим данным, было образовано в 1731 г. переселенцами из Ижмы,¹³³ а устьцилема связывают его основание с приходом туда староверов во времена Ивана Грозного.¹³⁴ Первоначально село было названо по реке – *Сись нариздъ*, что на коми языке означает “гнилая шуга”.¹³⁵ Между тем староверы внесли свои коррективы в название реки и приписали его происхождение другому народу – ненцам, не пре-

тендовавшим на “захват” чужих земель, и не позволили коми-ижемцам закрепиться на их территории.

Свою историю имеет и топоним “Чукчино”. Впервые обозначение “Чукчина гора” упоминается в грамоте Ивана Грозного, жалованной Ивашке на пользование землями по Печоре.¹³⁶ Скорее всего, данное название соответствовало какому-то другому месту, поскольку по грамоте это была черта южной границы отведенных Ластке территорий. В. Журавлев-Печорский сообщает, что название дано ижемцами.¹³⁷ Раньше на месте деревни рос еловый лес, в котором находился глухариный ток. Проезжавшие мимо этого места ижемские купцы называли его Чукчино (коми: *чукчи* — “глухарь”; *чук* — “высокий”, “крутой”).¹³⁸ В приведенном названии соединились географический признак деревни (расположение на высоком, крутом берегу) и промысловое значение места. Народное объяснение находим в одном из топонимических преданий: “Когда-то около устья Цильмы был остров, на котором была расположена маленькая деревенька, про которую говорили — три двора, одна труба. Селение сгорело по вине одного мужика. Состоялся суд общины, на который виновник предстал грязным, оборванным и народ прозвал его чумазым чукчей. Эта кличка так прочно закрепилась за ним, что в дальнейшем по имени к нему уже никто не обращался. Суд вынес приговор — расчислить от леса площадь для новой деревни. Подумав, мужик решил начать вырубку леса на высоком берегу, чтобы в половодье водой не топило”.¹³⁹ На примере образования этих двух деревень выявляется способ деления нижнепечорскими староверами освоенных и неосвоенных площадей на “свои” и “чужие”. В данном разграничении определяющими были два фактора: *к о н ф е с с и о н а л ь н ы й*, направленный на сохранение старообрядческой культуры, и *х о з я й с т в е н н ы й*, закрепляющий за устьицедами выгодные и удобные для охоты и рыболовства территории.

В сознании устьицелемов коми-ижемцы и ненцы идентифицируются с некими мифическими инородцами, “дикими” людьми, поскольку они вели преимущественно кочевой образ

жизни и возводили жилища, напоминающие звериные логова: “домов рубленых не имеют, всю жизнь, как звери, норы себе строят”.¹⁴⁰ Крайне негативно воспринималась их пища: “оленья режут, тут же кровь пьют, мясо жорют, хошь язык себе отрежут”.¹⁴¹ Презрение вызывали беспомощность ненцев в торговых операциях: “к ним приедут торговцы пушнину закупать, а они и не знают, сколько денег спросить надо. Их бенных опеть и обманут”; отсутствие норм гигиены: “в байны не моются, ходят глаза все в гною, а упичканы ти упичканы”.¹⁴² Кстати, отрицательное отношение к бане у устьцилемов имеет свое объяснение: “Как-то раз при перегоне стада на другое место ненцы остановились рядом с деревней и приняли приглашение деревенских жителей помыться в бане. На следующий день начался падеж оленей (по другим данным, олени ушли в лес – Т.Д.). С тех пор ненцы в бане не моются”.¹⁴³

Сравнение коми-ижемцев и ненцев с “дикими людьми” связывается и с якобы имевшими место нарушениями норм, регулирующих социальную жизнь общества: родовой экзогамии и кровосмешения (инцеста). “Ижемец сидит в доме и пьет чай с женщиной. Заходит его сосед и спрашивает: “ Кто такая?” Ижемец отвечает: “ Раньше-то саття (сватья – Т.Д.) был, а сейчас –то и вместе спим, грабимся”;¹⁴⁴ “Молодой ненец разговаривает с соседом: “Вчера пушнину продал, много спирта дали. Уж мы пили, да пили, а потом так хорошо с таткой жонами путались – то татка с моей, то я с еговой”; “Когда-ле буд-то коми жили в Усть-Цильмы. Весной в большой праздник мать покадила иконы ды и ушла. А неженаты взрослые дети решили попробовать в любовь поиграть. Сын-от и говорит. Покадим, а потом попробуем. Да вместо серы, то порох взял. Посыпал – ничего. Говорит: “Щэпетка бросил не пукал, не щелкал и дыма не был. Надо для праздника гэсть бросить”. Как грохнуло... Потом сын рассказывает: “Миколка с полки, и Егорка с полки. Меня пихнул – я под пол пал, а Акулю сестру под горой нашли”.¹⁴⁵

Устьцилема большое значение придают обрядовому погребению и, в частности, голошению как способу “общения” с

предками, выражавшему к ним почтение. В связи с этим всегда вызывало недоумение неумение ижемок оплакать усопшего. И одним из критериев этого они считают грубость коми и неспособность выделить в человеке достоинства, о чем сложены былички, и вот одна из них: “У бабы умер мужик. Она сидит хунькат (говорить в нос, гнусавить; детское: капризничать – Т.Д.). В день похорон поп кадит гроб, а жена рядом причитывает: А каи, да каин, да каин. А поцеловала бы тебя в глазки, да не видела я ласки. А каин, да каин. Поцеловала бы тебя в ручки, да не видала я получки. А каин, да каин. Поцеловала бы в пятки, да ходил ты на б...” А поп кадил, слушал и говорит: “Целуй скорее шишку, ды закрывай крышку”.¹⁴⁶

Неприянь жителей Усть-Цильмы к коми-ижемцам передается и молодому поколению с младенчества. Соседей называют не иначе, как *комьяк* и *лопарь*, тождественные понятию *тупой*. Характеристика *по-ижемски* означает плохо выполненную работу или неправильное поведение; например, не по правилам повязанный платок: “бат не ижемка, эк ту завязалась”. О неблагополучных семьях и детях говорят “*каки мамысы, таки и немысы*”, т.е. какие родители, такие и дети, т.е. никчемные (на коми языке “нем” означает “ничто, ничего”).¹⁴⁷

Также воспринимают старoverы и коми-ижемцев, проживающих в Усть-Цилемском районе. Информаторы, перечисляя мне известных им представителей коми, лишь о некоторых отзывались положительно, непременно добавляя: “хотя и коми-ижемец, но человек был хороший”. Охотно рассказывают устьцилема различные стишки и былички, где ижемыцы выведены уничижительно; передавая их речь, они сильно искажают слова и грамматику, подчеркивая тем самым кажущееся им несовершенство языка нерусских соседей. В одном из таких стишков говорится о проезжавшем по Усть-Цильме хвастливом ижемском купце:

Цельно льето ел я прукта,

Черемук да горох.

Цельно льето бил я зверья,

*Таракана, муха, блох.*¹⁴⁸



Оленеводы в Усть-Цильме.

Фото из фондов музея им. А.В. Журавского (с. Усть-Цильма).

В настоящее время напряженность между устьцилемами и коми-ижемцами в основном снята, поскольку отрегулированы бывшие спорные вопросы о землевладении. Значительно возросло количество смешанных браков. В прошлом их наибольший процент приходился на полосу п р и г р а н и ч н ы х территорий. Обосновавшиеся в пределах Усть-Цилемской волости местные коми-ижемцы овладевали и усть-цилемским говором. Смешанных браков между устьцилемами и ненцами заключалось гораздо меньше. По сообщению информаторов, ненцев предпочитали брать в работники, поскольку они неприхотливы и не требовали большой платы. “Самоеды иногда женятся на русских, но русские на самоедах – никогда. Браки между самоедами и зырянами весьма часты”.¹⁴⁹

Сложность взаимоотношений русских староверов с иноэтничным окружением не влияла на взаимодействие их культурных традиций: от ненцев заимствовались навыки обработки шкур, комплексы зимней одежды (малица, табаки, пимы

и др.), от коми-ижемцев – элементы оленеводства, которое не получило в Усть-Цильме должного развития, меховой одежды, обуви¹⁵⁰ и т.д. В усть-цилемский говор проникли заимствования из коми языка, хотя устьцилема приписывают их своим предкам-староверам. В свою очередь, в песенный репертуар ижемцев вошли песни русских соседей.¹⁵¹

Надо сказать, что иноэтничные соседи уважительно относились к религиозным традициям устьцилемов. Так, в частности, когда у последних появилась единоверческая церковь, ижемские и ненецкие оленеводы жертвовали для нее оленей и другую промысловую продукцию, приезжая в дни проведения Никольских ярмарок (зимней и весенней).

Представляет интерес материал, свидетельствующий о сохраняющемся конфессиональном барьере между устьцилемами и приехавшими в 1970 – 1980-гг. в Усть-Цильму специалистами, преимущественно русскими. В тот период, наряду с сельским хозяйством и промыслами, начинают активно развиваться и другие отрасли хозяйства. Возникший дефицит кадров руководители района восполняли приглашая молодых специалистов, которых коренное население рассматривало как “захватчиков”. Вначале главными аргументами такому нелестному взгляду служили неповиновение приехавших принять староверие и определение их на руководящие должности: “Приехали да не во хлев пошли робить, а за столы уселись, как буд-то своих не нашли”.¹⁵² Обвинения связывались и с обустройством специалистов, их “наживой” за счет местных жителей: “...приехали голяком, а нын в лисах да в бурках ходят, в добрых фатерах живут”.¹⁵³ Следующим важным критерием отнесения “новых жителей” Усть-Цильмы к чужим было заметное различие в одежде: не известные для устьцилемов берет, туфли на высоком каблуке и другие вещи рассматривались ими весьма негативно как *шишкова одежка*; “горожан” сравнивали с ражеными – как *машкарованы*.

Главным отличием, по которому нижнепечорские староверы выделяют себя среди других русских, является устьцилемский г о в о р – один из русских диалектов. О его своеобраз-

зии пишет Ф.М. Истомин: "...язык местных жителей сохранил много остатков старины, в особенности язык Усть-Цилемов".¹⁵⁴ О его отличительных признаках, диалектологических особенностях писал и Л.П. Лашук.¹⁵⁵ В активный состав языка по-прежнему входят слова, вышедшие из употребления в центре России, понятия/обозначения, введенные самими устьцилемами, а также некоторые заимствования из коми языка; многие из них обрели другое звучание и значение. Свою языковую исключительность устьцилема осознают отчетливо: выделяя "свой" язык, они утверждают, что "уж по нашему-то никто так не баёт" или "уж не наша говоря". Своеобразие говора заключается в некоторых интонационных и фонетических признаках. Прежде всего, обращает внимание непрерывность произношения слов устьцилемцев – *крута говоря*, отличающаяся и большей "архаикой" от мелодичности, распевности пижемцев и цилемцев. Не каждый приезжий сможет сразу понять местных жителей, если они начнут о чем-то увлеченно рассказывать. В беседе со специалистами, в частности с приехавшими в район врачами, удалось установить, что многие столкнулись с трудностями в работе: например, им сложно было понять непрерывную речь, а также были не известны местные обозначения частей тела, называвшиеся больными (*ших* и *загривок* – верх спины, *масляна коска* – сустав голеностопа и др).¹⁵⁶ Еще одна особенность кроется в разнице женского и мужского произношения – "цоканье"/"чоканье": катанци/катанчи, волокецце/волокечче и др. Подметившим эту особенность женщины охотно рассказывают коротенькие стишки, например:

Цейно бат куды ходила?

Цейно бат на рыночек.

Цейно бат цего купила?

Цейно бат корзиночек.

В настоящее время языковые и конфессиональные особенности фольклоризуют устьцилемов как некий "народец": поговорка "есть русские, а есть и устьцилема" очевидна. П.Ф.Лимеровым на верхней Печоре записан анекдот, в кото-

ром говорится о молодом парне, проходившем приписку в военкомате. На вопрос: коми или русский, призывник ответил устьцилем.¹⁵⁷ Убедительным самовыражением современных устьцилемов является песня “Мы устьцилема”, написанная поэтом А.К.Журавлевым, длительный период проживавшим в с. Усть-Цильма. Жители района, особенно районного центра, называют ее своим гимном, придавая песне не меньшее значение, чем традиционным – *старинным* песням. В ней отражены признаки, по которым староверы осознают свою исключительность.

Итак, стремление староверов Усть-Цильмы сохранить староцерковную религиозную традицию предопределило их разделение на три религиозные группы и привело к образованию трех центров/очагов: Пижемского, Цилемского и Усть-Цилемского. Осознание всеми жителями своей общности – веры, языка, территории – обусловило формирование общего этноконфессионального самосознания, закрепленного в термине *староверы*.

¹Истомин Ф. М. О религиозном состоянии... С. 2

²Парамонова Т. Б. Бегство на Великие пожни // Родники пармы / Сост. М. Б. Рогачев. — Сыктывкар, 1993. — С. 47.

³Мальшев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники ... С. 16.

⁴Истомин Ф. М. О религиозном состоянии... С. 2.

⁵Там же. С. 2-3.

⁶НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 188, л. 62.

⁷“Одной из важнейших причин благосостояния и прочности крестьянского хозяйства, развития и выдвижения из этой среды наиболее ярких и активных личностей была, вопреки расхожему мнению, старообрядческая община” (см.: Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Мир старообрядчества / Отв ред. И. В. Поздеева. Вып 5. — М., 1999.— С. 7).

⁸Парамонова Т. Б. Бегство на Великие пожни ... С.49.

⁹Там же.

¹⁰НА КНЦ УрО РАН Ф. 1, оп. 13, д. 188, л. 65.

¹¹Мальшев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники ... С.13; Волкова Т.Ф. Пижемский книжник Сидор Нилович Антонов // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера / Отв. ред. Г.М.Прохоров. — Сыктывкар, 1993.

- ¹² *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники ... С.11.
- ¹³ НА КНЦ УрО РАН Ф. 5, оп. 2, д. 568, л.36.
- ¹⁴ Верхнекамские староверы также обучали грамоте по Псалтыри (см.: *Литвинова Н.В.* Возможности отражения традиционной культуры старообрядцев в музеях Верхнего Кама // Мир старообрядчества ... С. 202.
- ¹⁵ НА КНЦ УрО РАН. Ф.5, оп.2, д.568, л. 17.
- ¹⁶ *Бударагин В. П.* 1. Рукописная книжность ... С. 125; также см. об этом: *Волкова Т. Ф.* Археографическая работа Сыктывкарского университета ... С. 98-101.
- ¹⁷ *Малышев В.И.* Усть-Цилемские рукописные сборники...С.10; *Власов А.Н.* Старообрядческая книжность // Атлас Республики Коми. — М., 2001.— С. 348.
- ¹⁸ *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники ... С.10
- ¹⁹ *Волкова Т. Ф.* Пижемский книжник ... С.23.
- ²⁰ *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники ... С.10-11.
- ²¹ *Мелихов М. В.* Видения печорского старообрядческого писателя С.А.Носова // АРТ, 1998. — № 1. — С 127.
- ²² *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники ... С.18.
- ²³ НА КНЦ УрО РАН Ф. 5, оп. 2, д. 2327, л. 17.
- ²⁴ *Волкова Т. Ф.* Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество: история, культура, современность / Отв. ред. В. И. Осипов, Е. И. Соколова. — М. 2000. — С. 303-304.
- ²⁵ *Никитина С. Е.* Русские старообрядцы в Восточном Полесье (К проблеме конфессионального фактора в культурных контактах) // Этноконтактные зоны в европейской части СССР (география, динамика, методы изучения). — М., 1989. — С. 24.
- ²⁶ *Волкова Т. Ф.* Пижемский книжник ... С.23.
- ²⁷ *Волкова Т. Ф. , Несанелис Д. А.* Этноконфессиональное самосознание и круг чтения ... С. 195.
- ²⁸ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д.568, л.42.
- ²⁹ *Волкова Т. Ф.* Книги из церковных и монастырских собраний в составе печорской общинной крестьянской библиотеки // Уральский сборник. История. Культура. Религия / Отв. ред. И. В. Починская. — Екатеринбург, 1999. — С. 68-81.
- ³⁰ *Чувьуров А. А.* Традиции и новации ...С.22-45.
- ³¹ *Плакسينа Н. Е.* Памятники старообрядческой иконописи и медного литья // Атлас Республики Коми. — М., 2001. — С.346.
- ³² Там же.
- ³³ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 188, л. 64.
- ³⁴ *Шарапов В. Э.* Резные иконы // Атлас Республики Коми. — М., 2000. — С.207.

³⁵ *Истомин Ф. М.* О религиозном состоянии... С.5.

³⁶ *Шашков А. Т.* Самосожжения как форма социального протеста крестьян-старообрядцев Урала и Сибири в конце XVII – начале XVIII в. // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки... С. 296 – 297; *Пулькин М. В.* Обряд самосожжения у старообрядцев Карелии в XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность / Отв. ред. В. И. Осипов. – М., 1998. – С. 112; *Юхименко Е. М.* Каргопольские «гари» 1683 – 1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII – XVIII вв.). – М., 1994. – С. 64 - 119.

³⁷ *Ончуков Н. Е.* Печорская старина... С.225.

³⁸ Рассказы из истории старообрядчества по раскольниковым рукописям, переданные С.В. Максимовым. – СПб., 1861. – С. 162.

³⁹ *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники ... С. 167 – 176.

⁴⁰ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп.2, д. 568, л. 18.

⁴¹ *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет...С. 446.

⁴² НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 22.

⁴³ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. – Иркутск, 1979. – С. 166.

⁴⁴ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп.2, д. 568, л.22.

⁴⁵ Там же. Л. 14.

⁴⁶ Там же. Л. 42-43.

⁴⁷ Там же. Л. 37.

⁴⁸ *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет...С.447.

⁴⁹ *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет... С. 444.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 42.

⁵² О росписи пижемских ложек см.: *Тарановская Н. В.* Росписи на Мезени и Печоре (о формировании местных художественных стилей) // Русское народное искусство Севера / Науч. ред. И. Я. Богуславский, В. А. Суслова. – Л., 1968. – С. 46 –60; *Арбат Ю.* Русская народная роспись по дереву. – М., 1970. – С. 29 – 38; *Василенко В. М.* Находка на Печоре // ДИ, 1973. – № 1. – С. 50 - 51.

⁵³ *Осташов В. И.* Пижемские мастера // АРТ, 2001. – № 2. – С. 112 – 118.

⁵⁴ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 25.

⁵⁵ Там же. Л. 42.

⁵⁶ Там же. Л. 42.

⁵⁷ *Истомин Ф. М.* Предварительный отчет... С.444.

⁵⁸ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 188, л.68.

⁵⁹ Этот и некоторые другие используемые устьицелемами термины взяты из средневековой жизни. Свидетельством тому является литературный памятник

ник "Домострой": Домострой / Отв. ред. Л. А. Дмитриев. — СПб., 2000. — С.17.

⁶⁰НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 43.

⁶¹Колпакова Н. П. Песни Печоры //Памятники русского фольклора / Отв. ред. Н. П. Колпакова. — М.-Л., 1963. — С.11.

⁶²Мартынов С. В. Печорский край...С.15.

⁶³Канева Т.С. Усть-Цилемские предания о Иване // Русский фольклор: Материалы и исследования / Отв. ред. А. Н. Розов. Т. XXX. — СПб., 1999. — С. 423-431.

⁶⁴Ончуков Н. Е. О расколе на Низовой Печоре ... С.9.

⁶⁵НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 42.

⁶⁶Истомин Ф. М. Предварительный отчет... С. 443.

⁶⁷НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л.42.

⁶⁸Истомин Ф. М. Предварительный отчет... С. 440.

⁶⁹Всего в Усть-Цилемской волости действовало пять православных церквей: две в Усть-Цильме, одна в с. Замежная, освященная 11 ноября 1865 г. во имя прпп. Зосимы и Савватия Соловецких Чудотворца, одна в с. Среднее Бугаево освящена в 1896 г. в честь Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, одна в с. Нерица освящена во имя св. муч. Флора и Лавра: **Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской Епархии.** Вып. 2. — Архангельск, 1895. — С. 394 - 395.

⁷⁰Там же. С. 394.

⁷¹Там же.

⁷²Там же.

⁷³АГВ. 1868. № 25 (Часть неофициальная).

⁷⁴Ончуков Н. Е. Печорская старина... С.356.

⁷⁵Газарин Ю. В. Преследование старообрядчества в Коми крае русской православной церковью и самодержавным государством в XIX –XX вв. // Вопросы истории Коми АССР (XVII-XX вв.) / Отв. ред. Я.Н. Безносиков. (Тр. ИЯЛИ КФАН СССР). — Сыктывкар, 1975. — С.120.

⁷⁶АЕВ, 1898.— №7.

⁷⁷Истомин Ф. М. О религиозном состоянии... С.4.

⁷⁸Очерк по истории Поморья // АЕВ, 1910.— № 1.— С. 32.

⁷⁹Меньшакова Е. Г. Печорское старообрядчество // Старообрядчество Русского Севера / Отв. ред. Л. И. Севастьянова.—М.— Каргополь, 1998. — С. 29.

⁸⁰Максимов С. В. Год на Севере... С.338.

⁸¹Истомин Ф. М. Предварительный отчет... С. 434.

⁸²Мартынов С. В. Печорский край. ..С.24.

⁸³Ончуков Н. Е. О расколе на низовой Печоре ...С. 16.

⁸⁴Фонотека ИЯЛИ.

⁸⁵НА КНЦ УрО РАН.Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 30-31.

⁸⁶Никитина С. Е. Русские старообрядцы ... С.24.

⁸⁷О значительности Псалтыри в среде староверов свидетельствует факт благословения ею новобрачных верхневолжскими староверами (см.: Литвинова Н.В. Возможности отражения... С. 202).

⁸⁸НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 37.

⁸⁹В Среднем Бугаево и некоторых усть-цилемских деревнях по Печоре староверов, соблюдавших "свою посуду", называли большечашные, т.е. истые, а едящих из общей – малочашными, т.е. мирскими (см.: АЕВ, 1903.– № 3.– С. 84).

⁹⁰*Михайлов И. Религиозно-нравственное состояние Бугаевского прихода Печорского уезда*//АЕВ, 1903.– № 3.– С.84.

⁹¹Представления о "бесплодности" детей существовали у разных народов. Материал по русскому крестьянству подробно рассмотрен в работе *Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX –начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры.* – Л.,1988. – С. 24 - 25; материал по русским староверам бассейна нижней Печоры (см. *Бабикова (Дронова) Т. И.* Мир детства в традиционной культуре "устыцилемов"...).

⁹²*Ненароков В.* Усть-Цильма ... С. 61.

⁹³НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 188, л. 83.

⁹⁴Там же. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 36.

⁹⁵Там же.

⁹⁶Там же. Ф.1, оп.13, д.188, л.98.

⁹⁷Там же. Д. 568, л. 5.

⁹⁸Там же. Л. 13.

⁹⁹Там же. Д. 2327, л. 16.

¹⁰⁰Там же. Л.16.

¹⁰¹Там же. Л. 17.

¹⁰²*Гагарин Ю. В.* Распад печорского старообрядчества // Социалистические преобразования в Коми АССР / Отв. ред. Я.Н. Безносовых. — Сыктывкар, 1965. — С. 146.

¹⁰³НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 188, л. 83.

¹⁰⁴Там же. Ф. 5, оп. 2, д. 2327, л. 17.

¹⁰⁵Там же. Д. 568, л. 22-23.

¹⁰⁶*Истомин Ф. М.* Предварительный отчет...С. 438.

¹⁰⁷НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 37.

¹⁰⁸Там же. Л. 31.

¹⁰⁹Там же. Ф. 1, оп. 13, д. 188, л.64 – 65.

¹¹⁰Сведения предоставлены А.В. Бобрецовою.

¹¹¹*Красовская Ю. Е.* Сказители Печоры:...С. 9.

¹¹²НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л.40-41.

¹¹³Там же. Д. 98, л. 116.

¹¹⁴Там же. Л.116.

- ¹¹⁵Такая форма прощения грехов/обид, с последующим взаимным целованием, сохранялась у русских еще в начале XX в. (см.: *Балов А.В.* Очерки Пошехонья // ЭО, 1901. — № 4. — С. 131).
- ¹¹⁶НА КНЦ УрО РАН. Ф.5., оп. 2, д. 2327, л. 18.
- ¹¹⁷НА КНЦ УрО РАН. Ф.5, оп. 2, д. 568, л. 1-5.
- ¹¹⁸Там же. Д. 2327, л. 18-19.
- ¹¹⁹*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. — М., 1989. Т.2. — С. 269.
- ¹²⁰*Фасмер. М.* Этимологический словарь русского языка.— М., 1987.— Т.4. — С.26.
- ¹²¹НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 2327, л. 20.
- ¹²²Там же. Л. 20.
- ¹²³Там же. Л. 19.
- ¹²⁴*Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. — М., 1983. — С. 45.
- ¹²⁵*Жеребцов Л.Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. — М., 1982.
- ¹²⁶*Бернштам Т. А.* К проблеме формирования...С.136.
- ¹²⁷*Лебедева Н. М.* Новая русская диаспора: социально-психологический анализ.— М., 1998; *Завьялов Б. М., Гончаров И. А., Ильин В. И., Семенов В. А.* Человек и этнос: философия, социология, этнология. — Сыктывкар, 1998.
- ¹²⁸*Никитина С. Е.* Русские старообрядцы ...С.21 – 31; *Фишман О. М., Цыпкин Д. О.* Тихвинские карелы ...С. 73 – 84.
- ¹²⁹*Истомин Ф. М.* Предварительный отчет...С 448.
- ¹³⁰НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 13.
- ¹³¹Там же. Л. 37.
- ¹³²*Лашук. Л. П.* Очерк этнической истории... С. 98.
- ¹³³*Жеребцов И. Л.* Коми край... С 47.
- ¹³⁴*Дронова Т. И.* Историческая память... С. 13-14
- ¹³⁵Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т. И. Жилина, М. А. Соколов, В. А. Сорвачева.— Сыктывкар, 1961.— С.338.
- ¹³⁶НА КНЦ УрО РАН. Ф.1, оп. 12, д. 6, л. 22.
- ¹³⁷*Журавлев-Печорский В. В.* Марьин корень. — Сыктывкар, 1961. — С. 17.
- ¹³⁸Сравнительный словарь... С.422.
- ¹³⁹НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 19-20.
- ¹⁴⁰Там же. Д. 2327, л.20.
- ¹⁴¹Там же. Л.20.
- ¹⁴²Там же. Л.20.
- ¹⁴³Там же. Л. 20.
- ¹⁴⁴Там же. Д. 568, л. 29.
- ¹⁴⁵Там же. Л.27.
- ¹⁴⁶Там же. Л. 45.

¹⁴⁷Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. — Сыктывкар, 1999. — С. 169, 187.

¹⁴⁸НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 17.

¹⁴⁹Немирович-Данченко В.И. Страна холода. Виденное и слышанное: Племена глухого угла. — СПб., 1877. — С.395.

¹⁵⁰Лашук Л. П. Очерк этнической истории...С. 152-156.

¹⁵¹Истомин Ф. М. Предварительный отчет...С.433.

¹⁵²НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 12.

¹⁵³Там же.

¹⁵⁴Истомин Ф. М. Предварительный отчет... С. 447.

¹⁵⁵Лашук Л. П. Очерки этнической истории... С. 88- 90.

¹⁵⁶НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 2327, л. 1.

¹⁵⁷Сведения предоставлены П.Ф. Лимеровым.

КРЕЩЕНИЕ И ИСПОВЕДЬ В ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ

Структура общины и ее современное положение. Как известно, последователи староцерковного учения, не принявшие реформ патриарха Никона, отвергли ряд таинств, начиная со Священства; Миропомазание в таинстве Крещения, Причащение, Елеосвящение и Венчание. Вместо Священства беспоповцы вводят наставничество, избрание в духовное руководство которого проводилось по положениям, изложенным в правилах Кормчей книги.

В старообрядческой моленной, называемой усть-цилемскими староверами *церква* или *молежня* со служебной частью – *храмом*, был свой «клир», чины которого не зафиксированы в их богослужебной литературе, но известны изустно. В большой общине верхнюю ступень занимал *настоятель* храма или *церковный старейшина*. В его обязанности, по аналогии со священником (епископом), входило обучение «клира» и мирян: «Старейшина церковный на всяк день, изрядне же во всякую неделю да учит люди, божественным повелением, и да сказует не от себе, но якоже божественные Отцы достигоша» (Кормчая, 14 прав., 6-го Вселенского собора). Под началом *настоятеля* находились *наставники* (соответствовавшие церковному чину пресвитера), в обязанность которых входило требоисполнение, каждение моленной, прихожан и наблюдение за правильностью проведения служб. Следующую ступень занимали *уставщики* и *головщики*, исполнявшие функции «диакона»: первый контролировал чтецов и разъяснял порядок чтения на службах, второй отвечал за певчих. Старший чтец назывался *кононарх* (иподиакон). В деревнях, где паства была немногочисленна, во главе общины стоял наставник – *грамотный, набожный человек*, совершавший богослужение, требы, регулировавший деятельность общины в целом.¹ В богослужении ему помогали чтецы, а пели

сами сельские жители. Судя по тому, что проблема наставничества обсуждалась еще в начале XX в., она была весьма актуальной в старообрядческих кругах. Об этом свидетельствует доклад Т.А.Худошина «О настоятелях и наставниках», с которым он выступил на одном из предсоборных совещаний, а затем и на Соборе 1909 г. Автор, ссылаясь на Библию и святоотеческую литературу, утверждал, что вначале наставниками избирались только с т а р ц ы, поскольку на них еще во времена Моисея сошел Святой Дух, чтобы они могли облегчить бремя народного управления.² Так, ссылаясь на пророчество Иеремии, Т.А.Худосин доказывал, что от единого Бога исходят две нити, несущие благодать: одна – через старцев людских, другая – через старцев священнических. Последние возглавляют общины, по слову св. ап. Петра: «Старцы иже в вас молю... пасите еже в вас стадо Божие, посещающе не нуждою, но волею и по Бозе: ниже неправедными прибытки, но усердием. Ни якоже обладающе притчу, но образи бывайте стаду» (Деян. 1: 5). Таким образом обосновывалось избирание в наставники «старцев» – достойных представителей сельской общины. Под этим термином понимались люди определенного социовозрастного статуса: безбрачники, вдовцы. На первом Всероссийском Соборе староверов-беспоповцев подробно рассматривались и другие положения выбора в наставника/отца духовного: категорически запрещалась мирская деятельность – «служение в должностях, включая ходотайство в судах, а также хозяйственные занятия – охота и звероловство».³ Это положение и поныне соблюдается устьцилемскими наставниками/наставницами. Возглавивший религиозную общину должен знать богослужебную и святоотеческую литературу, разрешать бытовые (спорные) вопросы, возникающие в крестьянской среде. Уважение и доверие к нему определялись и его религиозно-нравственными качествами. Например, пижемских/устьцилемских наставников знали и их деятельность высоко ценили за пределами Усть-Цилемской волости, о чем свидетельствуют материалы начала XX вв.⁴ К устьцилемским староверам ездили учиться с верхней Печоры, Колвы, после чего

становились начетниками.⁵ Наставническое служение предполагало бескорыстие, однако устьцилемские материалы XIX в. (описания миссионеров) свидетельствуют о поборах со стороны старцев, что не подтверждается моими полевыми исследованиями.⁶ Как и в прошлом наставники убеждены, что совершение треб и молитв (о здравии, за упокой и др.) – это труд, который должен оплачиваться: «стоящий у алтаря да кормится». И только за крещение и исповедь категорически запрещается брать плату, что включено в перечень исповедальных вопросов для духовников. Проблема взимания оплат за требы всегда волновала верующих Усть-Цильмы. Самыми дорогими службами были поминальные, но крестьяне с признательностью говорят о наставниках, и лишь в двух деревнях мне приходилось слышать упрек в их адрес: «Поболе денег им (*грамотным* – Т. Д.) дай, дэк и кобылу отпоют».⁷ Как мне пришлось заметить, осуждают обычно люди, «обиженные на жизнь», и чаще всего в периоды изменения стоимости треб. К примеру, в настоящее время подавание на чтение канона по усопшему составляет 30 руб.; поминовение по лестовке, молебен о здравии и упокоении – 10-15 руб. Между тем, в отличие от коми наставников нижнепечорские духовники не и с - п о л ь з о в а л и заговоры и таким образом не являлись носителями «тайного» знания.⁸ Ворожба причислялась к числу тяжчайших грехов и не соотносилась с наставническим служением.

Благодать треб вне церкви беспоповцы доказывают цитатами из Библии, святоотеческой и служебной литературы, беря оттуда исключения, говорят об этом осознанно: «Так в писаньи написано: как застало, так надо и жить».⁹ Староверы убеждены, что истинного священства ныне нет, оно «взято на небо», и совершение треб христианином/наставником без рукоположения обосновывают следующими текстами: «Учителем и мирской человек будет, если он искусен слову учения, и нравом чист, таковой да и учит» (Кормчая, Св. Ап. Павла пр. 15). «Господь на проповедь посылая ученики своя, шедше научите, рече, вся страны, крещающе их во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Всякому убо правоверному посему повелению

подобает крещати в три составы единого безначального Бога» (Кормчая на 49 прав. Св. Апостол). «Так говорит Господь: разшири уста твоя, и исполню я за то, что ты послушался голоса моего (Псал. 80). Ибо Господь наш Иисус Христос, многим апостолам священства не имущим, повеле крестити (Номоканон, л.65). «Подобает же и се ведати, яко да лучше есть простым людином совершится божественное Крещение, нежели священником проклятым, или отлученным, или еретическуюющим» (Потребник). «...Крестит и свой отец, или каков либо человек христианин несть греха» (Константин Севастьян Арменополь, кн.1). Хотя староверы и считают отцов духовных простецами, между тем свидетельствуют, что «они (отцы духовные – Т.Д.) получают по избрании приходом и по благословении другого отца духовного, преемственно передаваемую благодать Св. Духа на управление Церковью».¹⁰

Должность наставника – пожизненная, и он со временем готовит своего преемника: учит правилам ведения службы, разъясняет старообрядческие правила и др. В прошлом в наставничество благословляли т о л ь к о на службе в присутствии прихожан, в настоящее время – чаще в доме наставника, куда приходят два-три старовера, что является нарушением староцерковного правила избрания. Преемник перед иконами клал «начало», прощался с присутствующими (см. Гл.1.), становился на колени перед наставником и в земном поклоне просил его благословения: «Брат/сестра, прости и благослови меня на служение»; тот отвечал: «Бог тебя простит и благословит» и с троекратным крестообразным обнесением иконой с образом Иисуса Христа благословлял на служение. После того новопоставленному передавались служебные книги. Сейчас только в с. Усть-Цильма в наставники благословлены три старовера.

В конце XIX – начале XX в. наставниками были только мужчины, а после 1930 -х гг. их заменили женщины. Ю.В. Гагарин связывает уход мужчин из наставничества с падением их религиозности, добавляя, что в прошлом женщины были более обременены домашними делами, воспитанием детей и не име-

ли возможности повышать свой культурный уровень.¹¹ Данное утверждение не представляется исчерпывающим. Согласно моим материалам, одной из важных причин полоролевой замены в наставничестве стала коллективизация. По сообщению информаторов, когда все жители села (за исключением дряхлых стариков) были вынуждены вступать в колхоз и сдавать свой скот, у них брали подписи об отречении от веры. В случае отказа колхозники-староверы лишались средств к существованию, так как заработанные трудовни списывались. Мужчины, принудительно подписывавшие отречение от веры, оставались внутренне верными своим религиозным убеждениям, но уже не могли открыто возглавлять деятельность общины. В прошлом подобный поступок наказывался многолетним отлучением, однако в советский период вера была уже не столь строгой, и подписавшиеся не осуждались. В связи со сложившимися обстоятельствами в конце 30-х – начале 40-х гг. в религиозной жизни староверов-беспоповцев начинается новый этап: наставницами – *грамотеями* становятся одинокие женщины: девицы, «не ведавшие греха», и вдовы. Такой переход был вполне естественен для устьицелемов, поскольку еще Н.Е.Ончуков отмечал, что «жонка ценится всяким устьицелемом, конечно, и как жена, и как хозяйка, но еще и как з н а - т о к и х р а н и т е л ь н и ц а с т а р о в е р с т в а (разрядка в цитате)».¹² Проблема роли и места женщины в старообрядческой общине поднималась в очерках журнала «Родная старина», в которых авторы обращались за примерами вглубь истории.¹³ Сами староверы осознавали н е д о п у с т и м о с т ь избрания в духовные лидеры женщин, но в угрожающие существованию веры времена опять-таки обращались к известным «исключениям из правил»; ссылались на то, что женщины всегда находились при церкви, напоминая древнехристианский статус диаконис – статусу прислужниц при церкви, отвечавших за порядок в левой (женской) части храма.¹⁴ Как вспоминают информаторы Усть-Цильмы, женщины крестили всегда, но поскольку им запрещено читать Евангелие на службе, то правили обряд по укороченному правилу – «малым чином»

(см. ниже). Со временем и это положение было пересмотрено: теперь Евангелие читают и старицы.

В 1960-х гг. наряду с женщинами наставниками становились и вышедшие на пенсию мужчины, однако после их смерти до конца 1990-х гг. продолжателями являлись женщины.

Большой интерес представляют взаимоотношения наставника и паствы. В прошлом отношение наставника с верующими были простые, о чем говорит форма их взаимного названия. Наставник(ца) не имел специального конфессионального обозначения, и члены общины в служебной обстановке наставника, как и всех мужчин, называли *брат*, наставницу – *сестра*. При личном общении обращались только по имени, поскольку величание (по имени-отчеству) считалось грехом. Дети называли наставника, как и всех взрослых мужчин, *дедя*, а наставниц – *тетка*. Дистанцирование между наставником и паствой началось в конце 1980-х гг., когда в группу стариков вошли представители общины из числа сельской интеллигенции, возглавившие деятельность и принесшие некоторые изменения в ее организацию.

В постсоветский период, с оживлением Православия в России, начинается активное восстановление разрушенных православных храмов, что явилось толчком к действиям по официальному узаконению старообрядческой общины Усть-Цильмы. Возглавила это движение Н.Я.Носова, бывшая директор вечерней школы (ныне покойная): по ее словам, «мы боялись, что на святой усть-цилемской земле будет построена православная церковь и староверие будет поругано».¹⁵

В 1989 г. после продолжительной подготовительной работы, в ходе которой по району было собрано более 1600 подписей, староверы обратились к местной власти с заявлением о регистрации старообрядческой общины Усть-Цилемского района и получили официальное разрешение на открытую деятельность. До этого, в так называемый «советский период», все службы проходили тайно. С узаконением общины была введена и новая должность – председатель старообряд-



*Н.Я. Носова на строительстве избушки на территории
моленного дома в с. Усть-Цильма.*

Фото В.И. Осташова. 1991 г.

ческой общины, которую занимала Н.Я.Носова. Сейчас по району действует четыре моленных дома: в селах Усть-Цильма, Замежная (Пижма), Трусово (Цильма), Окунево (приграничные селения к Ненецкому автономному округу).

После смерти Н.Я.Носовой деятельность общины возглавил молодой старовер А.Г. Носов, не достигший 30 лет, так как пожилые наставники отказались возглавить служение в стенах *моленной*, сославшись на традицию моления в домах. В 30 лет Алексея Григорьевича избрали в наставники, опираясь на правила Кормчей, согласно которой были соблюдены обяза-



Моленный дом в с. Усть-Цильма. Фото автора. 1999 г.

тельные условия: единобрачие, отсутствие в семье некрещеных людей (Кормчая, прав.14, 6-й Вселенский Собор). В настоящее время усть-цилемская старообрядческая община тесно общается с Московским и Санкт-Петербургским старообрядческими центрами и в п е р в ы е наставник благословлен под именем *отче* в г. Москве, что явствует о новом для нижепечорцев обозначении наставника и благословении за пределами с в о е й общины, что является нарушением церковного правила.

Для староверов, как и для церковно-православных, большое значение имеют коллективные служения, способствующие осознанию своего единства. На первом этапе послереформенного времени вопросы организации жизни в обстановке изгнания, включая культовую сторону, оказались самыми актуальными; отсутствие единого руководства привело к разногласиям среди староверов и появлению толков и согласий. Положение «великой нужды»¹⁶ заставило обратиться к келейным молениям.



Часовня на Ивановом кладбище в с. Усть-Цильма.

Фото В.И. Осташова. 1992 г.

Так, беспоповцы Усть-Цильмы сначала собирались в скитах пижемцев (Великопоженском) и цилемцев (Омеленском), а после их закрытия (в некоторых селениях и раньше) службы проходили в моленной (с. Усть-Цильма), часовне (селах Пижма, Цильма) и в частных домах – моления в последних происходят по настоящее время.

Наиболее опасным временем верующие называют советский период, когда общие службы правились только на Рождество Христово и Пасху, но н и к о г д а н е п р е р ы в а л и с ь крещение, исповедь, отпев усопших и поминовения. Староверы вспоминают, как молиться приходилось рано утром, зимой – до рассвета, при плотно закрытых окнах; собирались по одному, чтобы не привлечь внимания «ищеек»: «ходили доносчики даже под окнами, слушались, не поют ле панамиды».¹⁷ В поминальные дни запрещалось посещать кладбища и тем более кадить могилы, оплакивать усопших.



*Моленный амбарец на кладбище в дер. Скитская (Пижма), действовавший в 1970-е – 80-е гг. до возведения часовни.
Фото автора. 2000 г.*



*Часовня на кладбище в дер. Скитская (Пижма).
Фото автора. 2000 г.*

Около кладбищ ставили наряды милиции, а в 1970-е гг. плачи заглушали духовым оркестром. «Партийцы», так называют в Усть-Цильме состоявших в КПСС, изымали культовые предметы и уничтожали их на глазах верующих. Многие староверы прятали книги, иконы в погребах, в картошке. Некоторые пижемцы в знак презрения к советскому строю приклеивали портрет В.И. Ленина к донцу прялки.¹⁸ Живучесть староверия на нижней Печоре несомненна, хотя еще в начале XX в. некоторые исследователи высказывали предположения о последних днях веры в этом северном крае.¹⁹ Подобные суждения ученых известны и позднее, однако, несмотря на гонения и относительную пассивность молодежи, в нужный момент всегда находятся люди, твердые в своих убеждениях, способные не только поддержать деятельность общины, но и повести ее за собой. Анализируя деятельность духовных лидеров в общинах карел-федосеевцев, О.М.Фишман отмечает важность выявления фактора, определяющего переход религиозного сознания староверов на иной уровень.²⁰ Мои полевые наблюдения позволяют говорить о несомненном авторитете наставниц Усть-Цильмы, сумевших, прежде всего, сохранить староверие на нижней Печоре, а посредством «божественных правил» – вывести верующих на более высокий нравственный уровень религиозно-бытового поведения.

Староверы (сразу после их отделения от церковного православия) активно обсуждали вопрос о св. Причастии – способе духовного единения с Богом. В ответах о Причастии Аввакум, назвавший послереформенный период «огнеопальным», пишет: «Пред образом Владычным возжги свещу и на столыце устрой плат, и на нем поставь сосудец с вином и с водою и вложи часть тела Христова. Вземше фимиам и кадило, со Исусовою молитвою, покади образ, и святая, и дом весь, и потом целуй святых иконы, и крест на себе носяи и поклонився на землю, глаголи полное прощение пред образом Господним. И, восстав, глаголи: Владыко Господи, Исусе Христе, человеколюбче, да не во осуждение ми будет причастие святых Ти тайн, но во очищение и освящение души и телу, и во обре-

тение будущей жизни и царствия яко благословен во веки, аминь».²¹ Обряд, напоминающий о таинстве Евхаристии, богобоязненные христиане совершают и теперь за трапезой, разламывая хлеб на части, вкушают его с солью и водой.²² Между тем, староверы полагают, что св. Причастие стало невидимым, «вообще нигде нет его в настоящее время в приемлемом для христиан виде, поскольку отсутствует священство с другопримственным рукоположением, ведущее свое начало от Христа и его св. апостолов».²³ М.Л.Власов, наставник Рижской Гребенщиковской общины, ссылаясь на поучения свт. Иоанна Златоуста, пишет: « Не подобает бо верному от причащения святых тайн познаватися, но от изрядного жития и дела благоприятного».²⁴ Таким образом, причащение само по себе не является спасительным без совершения добрых дел, за которые, как полагают устьцилема, «Христос приобщит невидимо».²⁵ Духовные отцы современности причастность к Богу обосновывают соблюдением заповедей Божиих, призывают верующих к смирению, сердечной чистоте, «а не исполнению формального обряда при любых обстоятельствах».²⁶ Они ссылаются на святоотеческие писания, предостерегающие верующих от принятия святых тайн от еретиков: «Всею силою да хранимся, ниже приимати причастие от еретиков» (Преп. Иоанн Дамаскин); «Как божественный хлеб, которого причащаются православные, делает всех одним телом, так точно и еретический хлеб, приводя причащающихся его в общении друг с другом, делает их одним телом, противным Христу» (Преп. Федор Студит). Поэтому, например, причащение в православной церкви считалось греховнее принятия Таинства Венчания. Н.Е.Ончуков отмечал, что за причащение на новобрачных налагалась шестимесячная епитимия, а за венчание – шестинедельная.²⁷ Для староверов первым правилом приобщения является крещение.

Крещение. Для староверов крещение является важным религиозным обрядом. На его значительность указывает широта употребления понятия «крещеный»: «Кто там крещеной?» (обращение к гостю); «Не дай Бог никому крещеному»

(о случившейся беде); «Погода стоит добра, пусть крещоны люди поставят сено», «Кому не лихо, дэк пусть крещоны рыбы наловят» (пожелания) и др. Некрещеные люди выпадали из жизни общины и как бы не существовали вовсе, запрещалось петь молебны о их здравии и устраивать по ним поминальные службы. Еще в 1970-е гг. старухи отказывались нянчить некрещеных младенцев, объясняя нервозность детей с их некрещением.²⁸ Староверы-устыцилема считали единственно верным и действенным крещение по старообрядческому правилу, о чем свидетельствуют выражения: «Наш крест двери любой церкви открывает», «Наш крест никакой другой не возьмет». Перемена веры обрекала человека на проклятье; ср. по материалам южноуральских староверов: «поменяешь веру, семь поколений будет плакать».²⁹

Беспоповцы, как и церковно-православные, считали, что человек «рождался» при крещении и одновременно обретал Божию защиту. В связи с этим многие информаторы не знают календарной даты своего рождения: «по крещению именины (тогда-то), а когда мамка родила, не знаю». Однако во многих беспоповщинских общинах представление верующих о приемлемом возрасте для крещения различно. По материалам А.А.Чувьорова, коми-беспоповцы (федосеевцы) верхней и средней Печоры предпочитали крещение в зрелом возрасте, чтобы принимать его осознанно и бездумно не глумиться над верой.³⁰ Так же относились к крещению карелы-федосеевцы³¹ и верхнекамские староверы.³² Крещение «в смерть», т.е. взрослого человека, зафиксировано и у нижеволжских странников-бегунов.³³

Поскольку, по верованиям устыцилемов, у некрещеного человека – «нехристя» – была «слепая душа», то родители стремились как можно раньше окрестить новорожденного. В семьях благочестивых староверов младенца крестили в день рождения или в день переноса из бани – места родов – в дом, чтобы новорожденный своим появлением не осквернил его. Так же крестили и детей, родившихся в роддоме: «Больница нечисто место. У нас на Пижме еще в 1960-е годы крестили в

день выписки из больницы. Меня с сыном выписали, а дома свекрова уж купель наготовила, сына тут же крестили, меня в байну отправили вымыться и все чистыми стали».³⁴ Между тем, по старообрядческому правилу ребенок, рожденный от крещеных родителей, считался чистым, или верным: «младенцы же по естеству суть вернии, сиречь от верных родителей своих» (Катехизис Большой, л. 371). Нижнепечорские староверы, как и некоторые другие старообрядческие группы, крестили ребенка в среднем на восьмой день от рождения, что совпадало с днем имянаречения, т.е. в один день совершались оба обряда. По материалам Е.С. Данилко, южноуральские старообрядцы крестили новорожденного «после трех бань» — на третий день его переноса в дом.³⁵

Житейской причиной раннего крещения была высокая детская смертность: считалось недопустимым, чтобы ребенок умер некрещеным: «грех тому, кто не покрестит дитя и оно умрет» (Кормчая, IV Вс. Собор). По старообрядческому правилу, если ребенок умирал без крещения по нерадению родителей, то его смерть засчитывалась им в грех, в котором необходимо было каяться на исповеди. Есть мнения, что душа некрещеного младенца на том свете не может обрести покоя и ее ожидают большие мучения. Другие полагают, что души таких усопших, хотя и слепые, но еще не погрязшие в грехах, пребывают в некой «южной стране», эпитет, который не связывается с адом. И в настоящее время сохраняется убеждение, что крестить следует в раннем детстве, поскольку «сам Бог будет указывать ему путь».³⁶ Информаторы отмечают, что если ребенок рождался слабым, его тут же могла окрестить сама повитуха, чтобы он не умер некрещеным. Если такой ребенок оставался жить, то его либо крестили заново, либо читали над ним исходные молитвы. Подобные крещения зафиксированы Т.А. Листой и у некоторых старообрядческих групп, и у церковно-православных.³⁷

Староверы Усть-Цильмы полагали, что изменения формы могилы некрещеного младенца указывали на его возможную прижизненную участь или состояние души. Для того,

чтобы ее узнать, родственники в течение сорока дней ходили на кладбище и наблюдали за могильным холмом. Возвышение намогильного холма служило знаком *богоугодности* ребенка, за которую можно было петь «шестинедельную» панихиду, поминая его как «безымянного». Оседание холма означало, что младенец нес зло людям еще в чреве матери, поэтому поминовение ему не полагалось.

Подготовительным этапом, предшествовавшим крещению, был выбор крестных. Как и повсюду, наряду с родственными связями, крестничество, или кумовство, было одним из главных средств сплочения и регуляции социума. Социальный статус крестных – *хресного/хресной* – выше родительского, поэтому к выбору относились очень ответственно. Крестных выбирали в кругу семьи: для младенцев – крестного и крестную, для взрослого – одного, по полу крещаемого.³⁸ Крестные тоже относились серьезно к своему положению, так как на них возлагались грехи крестников. «Имут же младенцы помощь от веры, яко же оный расслабленный, и от исповедания отцов своих крестных. Сия же вера наставляет их ко святому крещению, и способствует им ко спасению» (Катехизис, гл. 74). При выборе немаловажными считались и социальные характеристики: авторитет в общине, достаток в доме, трудолюбие и т.п., которые крестник должен унаследовать от духовных родителей. В прошлом возрастной показатель крестных был достаточно широк: ими могли стать представители общины обоего пола от восьми-девяти до сорока лет, а по степени родства – начиная со второго колена. Двух крестных выбирали обычно лишь при крещении мальчиков. Для девочек считалось достаточным иметь только крестную, которую односельчане в прошлом называли *ставленная девка*. Не исключено, что разница в количестве крестных была обусловлена народными представлениями о разной роли и месте мужчин и женщин в половозрастной структуре сельского коллектива. В настоящее время в крестные приглашают даже родственников по прямым линиям родства; обычай двух крестных для мальчика соблюдается только в Усть-Цильме и цилемских деревнях, на Пижме

выбирают одного крестного по полу младенца/крещаемого. Несмотря на высокий статус духовных родителей, их выбор был сопряжен с трудностями, с дефицитом крестных. Крестничество являлось надежным социорегулирующим институтом, упорядочивающим взаимоотношения полов, о чем говорят и сведения Ю.В.Гагарина: «многие устыцилемы идти в кумовья не желают. Согласно правилам, дети кума и кумы не могут вступить в брак с крестником, поскольку это считается кровосмешением».³⁹

О дне крестин будущих кумовьев предупреждали заранее, поскольку им необходимо было подготовиться к обряду: соблюсти недельный пост, накануне вымыться в бане. Если кандидаты состояли в браке, то в течение недели они должны воздерживаться от половых отношений. Случалось, что назначенный день приходился на время «месячной нечистоты» будущей крестной, то она извещала об этом наставницу, которая назначала другой день. Заметим, что в старообрядческих правилах пост и запрет на половую жизнь в подобной ситуации не оговариваются, но крещение было серьезным богослужебным актом, и на него распространялось правило воздержания.

В прошлом крещение совершалось и в моленных, и в частных домах, так как многие деревни находились в отдалении от центров. Обряд крещения исполняли наставники, посещавшие с этой целью и другие старообрядческие общины, в том числе по средней и верхней Печоре.⁴⁰ И если в прошлом крестили только наставники-мужчины, то начиная с 30-х гг. XX в. – и женщины. Обряд крещения совершался двумя способами: «по полному чину», включавшему чтение Евангелия, и «по малому чину» – с чтением «начала», тропаря *Богоявлению*, трижды *Верую*; после чтений младенца окунают в купель (Потребник). Обряд по «полному чину» исполняли наставники, а по «малому чину» – наставницы, поскольку женщинам, как говорилось, запрещено чтение Евангелия на службах. В 1960-е гг. (с уходом последних мужчин из наставничества) данный запрет был снят с оговоркой: чтение разрешалось только вдовам и девицам. Однако И.А.Кириллова, одна их

усть-цилемских наставниц, сообщила мне, что некоторые верующие, занимавшиеся в 1970-80-е гг. крещением, не утруждали себя чтением молитв и ограничивались «началом», что, по ее мнению, являлось грубым нарушением правил. По мнению верующих, И.А.Кириллова – единственная в с.Усть-Цильме, кто крестит по Чину и несмотря на то, что в Пижме и Цильме имеются свои наставники, ее часто приглашают туда совершить крещение. Вот состав крещальных треб И.А.Кирилловой, в которые включены тропари: *Воскресне глас, Честному Кресту, Пресвятой Богородице Одигитрии, Успению Пресвятыя Богородицы* и молитва *Богородичен*; она опускает только чтение тропаря дню и святому, в чье имя нарекается крещаемый, что также является нарушением.

На Пижме до 2000 г. крещение совершал Лаврентий, называвший себя «отцом». По его словам, на Печоре уже давно нет истинного крещения, хотя бы потому, что наставники отказываются ходить на потребу пешком, а ездят на автобусах: «Преж духовные отцы и верующие ходили на все службы пешком, так требовала вера. Ездить грех и служба будет не доходной».⁴¹ Сам Лаврентий ходил только пешком, даже в самые дальние деревни. На самом деле в старообрядческих правилах нет запрета на пользование транспортом, каковым ранее была лошадь. Современные представления о «греховности» езды зиждутся на правиле «идушему в Церковь» из «Златоуста»: «у идущего в церковь каждый шаг записывается ангелом в добрые дела»,⁴² т.е. здесь ходьба рассматривается как «богоугодное дело» – труд во имя благодати.

По обычаю крещение совершается утром до полудня.⁴³ В этот день в доме делают уборку, закрывают зеркала, которые по убеждению староверов являют *личину дьявола*. Для младенца готовят чистое белье, нательный крест, пояс. В избу заносят купель и ставят ее на полу перед божницей, постелив половик. Емкость купели должна быть не менее трех ведер. В прошлом в каждой деревне имела своя деревянная/медная купель, которую переносили из дома в дом. По традиции хранителями купели являлись хозяева, в доме которых совершилось после-

днее крещение. В период гонений на староверие в 1930-е гг. купели, как культовые атрибуты, изымались и уничтожались. В настоящее время (за неимением специальной утвари) для крестин покупают ванну; новую купель «очищают»: с молитвами моют и кадят.

В Усть-Цильме в прошлом купель наполняли только речной водой; на Пижме для крещения разрешалась колодезная вода, но при транспортировке как колодезной, так и речной воды необходимо было соблюдать молчание. Большое значение придавали способу наливания воды в купель: устьцилемцы нагибали ковш к себе, а не от себя; пижемцы – только с восточной стороны. Вот случай, записанный мной на Пижме: «Меня пригласили стать крестной для сводной сестры. В указанный день мы все собрались в доме, где предполагалось провести крещение, и хозяйка не так налила воду в купель и наставница тут же указала, что грех в такой воде крестить. Крестины перенесли на неделю вперед».⁴⁴

На край купели вешали медный ковш с длинной ручкой: им черпали освященную в купели воду для обмывания рук наставницы по завершении обряда. В настоящее время многими верующими функция ковша забыта, и они утверждают, что им черпали воду для определения ее температуры, поскольку в силу благоговейного отношения нижнепечорских староверов к крещению ими было введено положение, по которому трогать рукой воду в купели категорически запрещалось. Это свидетельствует и об изменениях, связанных с нагреванием воды: ранее использовали воду, достигшую комнатной температуры.

Перед началом обряда наставница мыла руки и клала «начало», после чего вместе с крестной выбирала имя ребенку по святцам. Мальчику выбирали имя святого во временном промежутке от родин с последующими девятью календарными сутками; девочке – девять дней до и девять – после родин, т.е. 18 дней. Обратный срок отсчета имени породил девичье детское название *поползуха*. Называние младенца являлось важным символическим действием, касающимся всей семьи и ро-

да.⁴⁵ Выбирая имя по святцам, учитывали качественные характеристики членов рода и односельчан, названных конкретным именем. Например, считалось за честь ребенку дать имя, которым наречен трудолюбивый, честный человек, поскольку младенец будет наследовать те же качества, и исключали имена носителей с отрицательными характеристиками. В годы усиления репрессий многие жители волостного центра были вынуждены крестить своих детей в православной церкви, а затем перекрещивать по своему обряду. «Двоекрещеные» имели два имени: при жизни они именовались «церковным» наречением, а после смерти их поминали «старообрядческим»; на второе имя заказывали и молебен о здравии. В настоящее время изменился порядок наречения именем. Первыми имя дают родители до крещения и его оставляют при крещении, если оно соответствует имени в «святцах». Если же такого имени в списке не находят, то при крещении дают второе имя, которое выбирают традиционным способом. В.Н. Ермолина, одна из старейших жительниц села, говорила, что теперь детей крестят уже в годовалом возрасте «имянареченных», и чтобы избежать путаницы при молитвах за здоровье и упокой, надо оставлять одно имя — «меньше греха», поскольку недопустимо молиться, называя имя неверно. Устьцилема по-прежнему придерживаются «старорусских имен» (по святцам); современные имена не приветствуются, как не известные. По их мнению, такое имя может сделать судьбу несчастливой.

После выбора имени кадили избу, для чего использовали *серу* – еловую смолу, которую собирали в зимний период. Сначала наставница *затепляла свещу* на божнице, затем разжигала кадило и кадила иконы в комнатах, детские вещи на столе, принесенные крестными подарки, в состав которых для детей обоего пола обязательно входило покрывало; девочкам иногда добавляли еще платок (каждение вещей также является местным нововведением). Эти покрытия имели знаковый характер, особенно для девочки, которую платок сопровождал всю жизнь, от свадьбы до смерти.⁴⁶ В настоящее время состав подарков различен и считается, что чем он богаче, тем обеспе-

ченнее будет дальнейшая жизнь крестника. Имеется и другое мнение: если крестная на крестины придет без подарка, то в загробной жизни обречет своего крестника на вечную наготу.

Перед началом обряда все его участники занимают свои места на половике: наставница слева от купели, остальные — справа. Касание ногой не покрытой части пола рассматривалось домочадцами как примета, предвещающая крещаемому бедность.

Наставница начинает обряд с молитвы, после которой еще раз кадит младенца и используемые атрибуты, а затем трижды крестообразно освящает воду в купели, обходя ее с восточной стороны (по ходу солнца). Ср.: печорские и удорские коми-староверы воду в купели освящали погружением в нее металлических образов, которые держали там до окончания обряда.⁴⁷ В прошлом, если мать кормила ребенка грудью, то в последнюю очередь кадили и предварительно омытую грудь с тем, чтобы снять *нечисть* от соприкосновения некрещеного младенца.⁴⁸

Устьцилема крестят староцерковным способом троекратного погружения младенца в воду: «Кто не крестит в три погружения: но во едино погружение в смерть господню даемо» (Кормчая, Св. Ап. Правило, Л.160). Крещение проводится в следующем порядке. Начинается обряд с троекратного вопрошания-ответа «отрицании от сатаны» и троекратного вопрошания-ответа «обещался Христу». Далее читается *Верую* и молитва так называемого *Второго Собора*, еще одно вопрошание «обещался ли Христу», поклон Христу на божнице (иконе) со словами: «Поклоняюсь Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице неразделимой». Согласно обрядовым требованиям, при «отречении от сатаны» наставница должна была стоять перед божницей, а крестная с ребенком отворачивалась в противоположную сторону. В Усть-Цильме крещение без «отрицания» считается не действительным, на Пижме (дер. Черногорская) принимается на три года, а затем необходимо опять крестить. После того совершается троекратное погружение младенца в воду, со словами: «Крещается раб/а/ Божий /Божья

(имярек). Во имя Отца. Аминь. И Сына. Аминь. И Святого Духа. Аминь». В воде ребенка держали за голову, прикрывая пальцами нос и уши. Желательно было, чтобы во время одного из погружений ребенок хлебнул немного освященной воды. Далее наставница передавала младенца крестной лицом вниз, чтобы из носа и рта вытекла попавшая вода, и сразу же омыла свои руки водой из купели, набранной в ковш перед окунанием крещаемого (снять «грязь от нехристи»). Затем трижды читается псалом 31 *Блажени ихже отпустишия беззакония* и со словами «Одевается раб(а) Божий/Божья (имярек) одеянием велия, возрадования во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь» наставница нательным крестом осеняет крещаемого крестным знамением – *кадит крестом* и передает крест крестной; та надевает его крестнику и повязывает ему пояс. В завершение читаются молитвы *Возрадуется душе моя о Господе..., Ризу ми подаждь...,* прокимен и отпуст. Этот объем превышает «малый чин», но нарушением сейчас не считается; в некоторых случаях он еще больше. После обряда в течение недели запрещалось мыть ребенка в бане, умывать по утрам и даже переодевать, чтобы на нем «закрепилась» святость крещения.

После крещения родители ребенка вычерпывали воду из купели и выливали в место, не доступное для нечистых домашних животных – кошек и собак. Обряд крещения завершался угощением для наставницы и крестных, состоявшим из выпечки, рыбы различного приготовления и кваса.

Крещение было значительным событием в жизни ребенка, вводившим его в мир Божий, в состав сельского коллектива и одновременно расширявшим границы общения: с этого времени разрешалось показывать ребенка дальним родственникам, играть с ним, брать на руки, а деревенским жителям навещать семью новорожденного. Крещеного ребенка любого пола называли младенцем (до шести лет), добавляя перед именем в службах о здравии или за упокой.

Практиковалось у устьицелемских староверов крещение «по чину» и в реках, при этом наставники особо подчеркивают

необходимость крещения именно в проточных водах, объясняя, что в р. Иордан крестился Иисус Христос. В стоячих водах не крестили: в озере вода считается «мертвой». Некоторые верующие полагают, что чем сильнее течение, тем больше «святости» в реке. В прошлом речную воду дополнительно не освящали (не кадили). Сейчас, по мнению вышеупомянутой наставницы И.А.Кирилловой, как с небес всякая грязь падает в реку, так и с земли стекает немало вредного, поэтому приходится и над рекой совершать каждение. В реке крестят детей не ранее трехлетнего возраста. Наставница заходит в воду либо с берега, либо с лодки. Очень важно, чтобы ее рука при трехкратном погружении ребенка поддерживала его голову, иначе крещение считается недействительным.

Крещение взрослых людей происходило в исключительных случаях, например православного жениха или невесты, поскольку старообрядцы соблюдали принцип единого вероисповедания мужа и жены. В прошлом в семьях *истых* (пичемцев и др.) иноверца крестили только в реке, независимо от времени года. По словам П.Г.Чупровой из с. Трусово, вода в реке во время крещения даже в зимний период становится теплой: «Когда крестят зимой в проруби, то Господь делает воду теплой, не холодной. Когда-то цилемец женился на не нашей женщине, и ей зимой стали крестить, дэк она говорила грамотной старушке: «Не торопись, вода-то ведь теплая». Ей принесли теплу одежду, а она не спеша вышла из воды оделась и не заболела».⁴⁹ Крестили обычным способом трехкратного погружения.⁵⁰

В некоторых старообрядческих общинах было обязательным предсмертное перекрещивание; им очищали душу от земных грехов, чтобы без них войти в царствие небесное.⁵¹ Упоминание Н.Е. Ончукова о «пользе крещения у устьцилемов» в старческом возрасте⁵² ни разу не подтвердилось в ходе моего опроса. В понимании старообрядцев – это грех: «крестят только один раз, а уж потом только и с п о в е д ь держишь».⁵³ Замечу, что подобные перекрещивания были введены старообрядческими группами вне зависимости от староцерковных

требований; в Кормчей второе крещение сравнивается со вторым распятием Христа.

Исповедь. Исповедь является вторым «нужно-потребным» обрядом, регламентирующим религиозно-бытовое поведение, заключавшееся в соблюдении многочисленных запретов и ограничений (см. гл.1). Нарушением предписываемых «правил жизни» старовер обрекал себя на греховность, а в зависимости от ситуации – и на отлучение от совместных молений. Вместе с тем, в представлении устьцилемов «каждый шаг» на земле греховен: «проснулся – грех, сел за стол – грех, спать лег – грех», за каждый шаг необходимо каяться.⁵⁴ В Исповеди староверы видели путь спасения, в отношении к ней проявлялся заложенный в них страх Божий: «Аще кто приидет чистым сердцем каятися грехов своих, истинно обещеваяся к тому не творити зла, и Господь наш Исус Христос, Сын Божий, такова сотворит свята» (Чин исповеди в Потребнике). По словам староверов покаяние требует переосмысления своих жизненных поступков и искреннего раскаяния, иначе оно повергает верующего в еще больший грех: «покаялсэ, да опеть тоже сотворил – дэк ищэ больше греха на душу взял. Так лучше не каяце».⁵⁵ Однако для большинства путь спасения ограничен и заключается только в избавлении от грехов молодости, чем они стремятся обеспечить себе место в раю или «где-ле не по-далеку от него».

По старообрядческим требованиям, верующему необходимо было исповедоваться четыре раза в год – в Великий, Успенский, Петровский и Рождественский посты, при обязательном их соблюдении. Обряд исповеди, как и крещения, совершается по двум условным чинам: по «полному» и «малому». «Полным чином» исповедуют всех верующих в дни постов; «малым чином» – тяжело больных людей, находящихся при смерти, в любое календарное время. В Потребнике исповедальные вопросы дифференцированы по полу и возрасту: для мужчин, женщин, девиц, детей. Отдельным списком составлены вопросы духовникам/наставникам.

Согласно этнографическим данным, у нижнепечорских староверов начальный возраст приобщения к исповеди определялся шестью-семью годами. Считалось, что в этом возрасте дети уже были способны воспринимать ученье и должны самостоятельно отвечать за собственные грехи, а до указанного возраста они находятся под опекой своего ангела-хранителя, и в силу младенческой безгрешности сами подобны ангелам: «душа та у его ангельска». ⁵⁶ В том же возрасте детей начинали вовлекать в трудовую деятельность, а совершение молитв также считалось трудом, поэтому шестилетний ребенок уже мог в труде/молитве искупить свои грехи. Многие верующие, рассказывающие о первой исповеди, вспоминали, что именно в беседе с духовником осознали всю строгость веры и необходимость жить в благочестии: «Родители ране беда нас строжили, в пост хошь никто не видел, а все равно уж не лизнем мольского, а уж после исповеди-то ищэ пущэ боялись», ⁵⁷ «Ране ведь нас малых не спрашивали, старики идут на исповедь и нас ведут, потом епитимию отмаливали и все». ⁵⁸ Таким образом, первая исповедь была запоминающимся событием в жизни ребенка, который приобщался к понятию «греха» и «страха Божьего».

Хотя в старообрядческом Потребнике не оговорена верхняя граница «ухода от исповеди», устьцилемские наставники допускают дряхлым старикам исповедоваться раз в три-четыре года. По их мнению, если человек ранее регулярно исповедовался, то в глубокой старости (в силу физической немощи) он освобождается от исповеди. В подобном случае наставник исповедовал его перед смертью на дому.

В прошлом устьцилема исповедь называли *принимать на дух*; ⁵⁹ в настоящее время это название утрачено и устойчивым является выражение *исповедь проговорить*, в которой разделяют «общую службу», где наставник перечисляет грехи, и верующие все вместе каются в них, и *каянье* или *прощанье на единке* – сдачу грехов наедине с наставником. Последняя считается более существенной исповедью: ее было достаточно для причисления старовера после смерти к категории *достой-*

ных усопших. Так, одна из верующих говорила: «Каяние на единке это самое основное в исповеди: обща-то исповедь та що, вот каянье-то главное. Иногда бывает каяться к наставнику домой сами ходим, проститься в грехах. Мой дедко (муж – Т.Д.) в последнее время (перед смертью – Т.Д.) шибко болел, дэк я его сама отправила к Филату на единке проститься. Он покаялсэ, его бат бы и над гробом отпели, если бы бороду не брил». ⁶⁰ Некоторые наставницы полагают, что *достойным* может стать усопший, исповедовавшийся в молодости; в других случаях, несмотря на благочестивость старовера, после смерти его поминали только за родителями (за тремя): «Вот у нас Дуня Ваниха померла, добра баба была, а молодой исповедь не стояла. Дэк только третьей ей поминают. За матерью, за сестрой и потом только ей». ⁶¹

Исповедь считалась обязательной для всех староверов, однако по материалам начала XX в. исповедовались в основном дети, старики или люди, находившиеся в переходной, кризисной ситуации: беременные женщины, тяжело больные, молодежь, вступающая в брак. Взрослые неохотно шли на исповедь, поскольку понимали серьезность этого таинства, приговаривая «мы еще грешим», что свидетельствует об их ответственности и почтительном отношении к исповеди. ⁶² Некоторые из них видели способ искупления грехов погружением в прорубь в день Богоявления Господня. Погружением также очищались от греха вынужденного церковного венчания.

В религиозном сознании староверов исповедь являлась своего рода «святыней», освобождавшей душу от греховной тяжести. Поэтому в 1930 – 1940-е гг. наставники использовали отлучение от нее в качестве наказания за принятие верующими «мирских новин». Так, пижемские наставники не допускали на исповедь тех, у кого дети ходили в гражданскую школу: Е.Чупрову, к примеру, за это отстранили от исповеди на три года. ⁶³ До революции на исповедь не допускали только верующих, повторявших грехи предыдущей исповеди или игнорировавших указания наставника, например, мужчина не отращивал бороду, женщина продолжала стричь волосы и т.д.

Прежде в каждом религиозном центре были свои наставники, однако правилом не возбранялось выбирать того, кому исповедник больше доверял. В настоящее время, по рассказам цилемцев, на исповедь к ним приезжают наставники из Усть-Цильмы или Пижмы, поскольку на данный момент на Цильме нет такого человека, который мог бы получить благословение на исповедь. Отсутствие своего наставника создает для цилемцев немалые хлопоты, поскольку, по правилу, исповедоваться следует у одного и того же духовника. Переход к другому наставнику возможен лишь в случае смерти прежнего или с его согласия. Ю.В. Гагарин записал такие сведения в Цильме: «Для исповеди 20-30 пожилых женщин ездят в с. Усть-Цильму. Некоторые верующие отказываются от такой исповеди на том основании, что самолетом лететь грешно, и пользы от такой исповеди не будет».*

В годы советской власти, когда положение верующих было крайне сложным, староверы-наставники из *истых*, видя происходящие отступления от веры, боялись благословлять на совершение исповеди слабовольных людей, чтобы не брать грех за попускание. После смерти мужчин-наставников некоторые женщины (в основном из удаленных деревень) сами брались за совершение обряда, с молчаливого согласия односельчан, чтобы не допустить исчезновения староверия. Жительница дер. Карпушовка А.И. Дуркина рассказывала, что у них в деревне была наставница, предупреждавшая исповедовавшихся о том, чтобы они не сообщали ей о своих «потайных грехах», поскольку была «легкой на язык» и могла рассказать об этом односельчанам. И грехи кающихся наставница без оглашения прощала разом.⁶⁴

В настоящее время в Усть-Цилемском районе на исповедь благословлены три наставника: И.А. Кириллова, А.А. Чупрова и А.Г. Носов. Первые два, как и прежде, проводят исповедь в домах староверов; третий – в моленной. И.А. Кириллова, например, считает, что исповедь можно читать в любом

*НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 188, л. 70.

благочестивом доме, где нет курящих. Исповедь в Усть-Цильме *стоят* (служат) на второй – четвертой неделе Великого поста. По мнению цилемцев, покаяние на Пасхальной службе очищает душу даже от самых тяжких (смертных) грехов: «Само доходно проститься на Пасочной службе. Раз Христос воскрес, то и все грехи уходят». ⁶⁵ В летний период по р. Печоре в район приезжают много староверов из г. Нарьян-Мара, предки которых были туда выселены в годы раскулачивания. Поскольку речной транспорт является единственным средством сообщения между этими населенными пунктами, то для нарьян-марцев делается исключение, и наставники для них читают исповедь летом.

Даже в периоды усиления гонений *истые* отказывались идти на покаяние священнослужителям, мотивируя: «Лучше исповедоваться Богу дома про себя, потому что истинного священства ныне нет: оно взято на небо»; «Мы не привыкли». ⁶⁶ Традиционно исповедь проходила в доме наставника, и к ней следовало подготовиться: соблюсти пост, подать *милостинку*, выдержать запрет на супружескую близость, накануне вымыться в бане. В день исповеди женщины на голое тело повязывали пояс или нитку, а мужчины – пояс обычным способом. ⁶⁷ И.А.Кремлева связывает способ повязывания пояса на голое тело «с архаичными формами оберега, существовавшими во многих частях России в конце XIX – начале XX в.». ⁶⁸ Заметим, что устьцилема привнесли «старину» и на нужно-потребные «таинства» крещения и исповеди, объясняя это «ранедавними законами». Запрещалось приходить на исповедь женщинам в период «месячной нечистоты». На службе верующие разделялись на половозрастные группы; *истые* исповедовались отдельно от остальных, а по Цильме зафиксированы случаи исповедания мужчин и женщин в разные дни. Однако в немногочисленных деревнях на службе присутствовали все жители, начиная с семилетнего возраста. На общей исповеди места стояния распределялись следующим образом: *истые* стояли рядом с божницей, *поперечники* – в центре избы под матицей, *мирские* – у входа, спиной к наставнику. Мужчи-

ны – справа от иконостаса, женщины — слева, и каждая из возрастных групп – отдельно: дети-подростки, взрослые, старики. В настоящее время дифференциация на группы не соблюдается: например, наставница И.А. Кириллова собирает у себя в доме одновременно до 30 чел. Порядок проведения службы исповеди повсюду примерно одинаковый. Собравшиеся верующие рассаживаются, после чего наставница кладет перед иконами три поклона с Иисусовой молитвой, разжигает кадило, кадит иконы, помещение, каждый угол, проговаривая молитву: «Дух Святыи наставит нас на землю праву». Далее кадит, произнося эту же молитву, всех присутствующих. Во время каждения каждый верующий встает в центре избы под матицей, достает свой нательный крест и не снимая поддерживает его над кадилом и произносит: «Духа Святаго не отыми от мене». После чего следуют прощения, которые происходят по кругу. Все присутствующие сначала просят прощения у наставницы, а затем друг у друга. Далее начинается сама исповедь: кладется «начало», затем *верующие* становятся на колени и в земном поклоне около часа слушают чтение наставницы. Исповедь условно делится на 50 пунктов, по грехам, и за каждый из них исповедующиеся просят прощения:

«Прости, сестра (брат), меня грешную (ого)».

«Бог вас простит, Господь на прощении», – отвечает наставница.

После окончания все поднимаются с колен и кладут «начало». Ранее исповедь завершалась такими моливами: «Кающийся лежа на земли (в земном поклоне – *Т.Д.*) читает молитву *Боже милостив*, и далее «Господи, прости ми множество грехов моих, имени Твоего ради Святаго, и причистыя Твоя матери пресвятой Богородицы, и честнаго ради креста, и тридневнаго воскресения и святых небесных сил, и святого пророка и Предтечи Крестителя Иоанна, всех всятых Твоих». После общей исповеди проходит *каянье на единке* и накладываются епитимии: одна – за общие грехи, другая – за личный грех. Первая отмаливается земными поклонами и Иисусовой молитвой в количестве пяти *листовок* (лестовок)⁶⁹ обязательно в день испове-

ди. В случае, если по каким-либо причинам не удастся отмолить их в тот же день, то с каждым последующим днем прибавляется по лестовке. До 20-ти лестовок дается за грехи, в отмаливании которых последние 17 поклонов каждого лестовочного моления следует совершать земными поклонами. За тайную сдачу грехов епитимии можно было отмолить в другие дни, но важно было уложиться до Пасхи, иначе грехи не прощались. В 1960-е гг. больным и престарелым разрешалось отмаливать «по возможности», но необходимо было сообщить наставнику о неполном отмаливании. Каждый верующий знает, что если не «справить правило», то исповедь не засчитывается, а исповедуемый обрекает себя на еще больший грех; если человек не замолил старые грехи и уже успел совершить новые, то ему придется выполнять епитимию заново.⁷⁰

Епитимию можно отмаливать как дома перед иконами, так и в *пешей дороге*. Совершению молитв при ходьбе придается очень большое значение, поскольку оно сравнивается с земными поклонами, однако при этом необходимо соблюсти некоторые требования: не останавливаться и не вступать в разговор со встречными прохожими: «Молисе, дэк итак уж с Христом идешь разговаривашь».⁷¹ Верующие специально выбирают маршрут, где есть дорога в гору, поскольку «горние» молитвы считались наиболее верными. Многие староверы, возвращаясь с исповеди, уже по дороге домой отмаливали исповедальную епитимию. Таким же образом можно было отмолить и вторую часть. Молитвы по лестовке раньше совершали и мужчины, занимавшиеся извозом: чтобы не «замиршиться» в дороге, они, идя рядом с подводой, молились Иисусовой молитвой.⁷²

На Цильме, наряду с традиционной исповедью, практиковалась исповедь перед односельчанами. Кающийся собирал в своем доме шесть человек верующих, которые и принимали его исповедь. На каждого из них возлагалась серьезная ответственность за неразглашение грехов, в противном случае виновнику засчитывался еще больший грех, чем грехи кающегося, и такой человек как бы выпадал из числа «верных староверов». В дни церковных праздников проведение подобной ис-

поведи запрещалось. Порядок ее был следующим: в назначенный день приглашенные приходили и рассаживались вдоль стен в верхней части избы (*сидели выше*). Кающийся совершал «начало», прощался с присутствующими и по очереди называл содеянные грехи, прося за каждый в отдельности прощение. Такая исповедь, по мнению цилемцев, была намного сильнее обычной: кающийся раскрывал душу сразу перед шестью односельчанами – «тут уж знашь как он корит себя» (осуждает – *Т.Д.*), и одновременно его прощали шесть человек. Показательно, что на этой исповеди епитимии никто не давал: «и так уж все грехи сдашь».⁷³ Важное значение исповеди состояло еще и в том, что только на ней можно было очистить душу *еретнику/знающему* (колдуну), для чего человеку необходимо совершить над собой усилие, поскольку нечистая сила препятствовала этому: «Если знающий прощался на такой исповеди, то все шишки (бесы – *Т.Д.*) от него сразу убегали, и тут же ему грехи прощались. Но это редко кому удается. Шишки не дают».⁷⁴ «Обнародование» грехов как бы разрушало силу колдовства, и *еретник* прекращал свою магическую практику.

Не исключено, что цилемский вид исповеди является своеобразным «переложением» монастырского покаяния, совершавшегося в скитах, когда инок одновременно каялся и перед настоятелем, и перед братией. Сходным образом совершалось и возвращение отлученного в состав религиозной общины: он должен был стоять у входа в моленную и каяться перед каждым верующим, входившим в нее. В настоящее время практикуются раскаяния между верующими после служения панихид: обычно молящийся рассказывает всем присутствующим о своем грехе и тут же просит прощения. На Пижме, например, в подобных прощениях староверы перечисляют мытарства преп. Феодоры применительно к себе, как бы на всякий случай: «Братья, сестры, простите меня, ради Христа, многогрешну: сребролюбицу, клеветницу, сладкоежницу, ленивицу, лживицу, гневливицу, завистницу и др. Бат когда на веку то и было че».

Сохранились у староверов-беспоповцев и пережитки «исповеди земле», ср., например, такие высказывания: «Я приложу ухо к земле – и Бог меня услышит и простит»;⁷⁵ «Новы охотники в лесу живут, прижмет дэк на землю падут и все грехи матери-земли выскажут».⁷⁶ Показательно, что *подрушник*, на который совершали земные поклоны, тоже называли землей: «По исповедании кающийся глаголет лежа на земли...».⁷⁷ Среди охотников практиковалась исповедь лесу, которую так же, как и исповедь земле, вероятно, можно отнести к языческой разновидности самопокаяний, о которых писала Т.А. Бернштам.⁷⁸ Усть-цилемские староверы связывают такие покаяния с апокрифом о св. Марии Египетской, по их рассказам, ушедшей «в лес прощаться от своих грехов и питалась только синей ягодой. Со слезами она ходила по лесу и вымолила себе прощение, а потом умерла. А люди ту ягоду так и не едят».⁷⁹ На Цильме об охотниках существует мнение, что они, прожив значительную часть своей жизни в лесу, вдали от людей, не впадали в мирской грех, но зато в одиночестве проходили большее искушение бесами. Во время блужданий по лесу они перечисляли вслух свои грехи, которые прощались невидимо. В одной местной притче говорится: «Шел один человек по лесу молился и прощался, а какой-то мужик его подслушал. И когда оба умерли, то Господь спрашивает первого: «Прощался ли ты?», «Да», – ответил он. А второй говорит: «Нет, ты не прощался». Господь и говорит: «Твоя душа пойдет к дьяволу, а перва душа будет моей».⁸⁰ Рассказчица притчи добавляла, что «за мало дело можно проститься и за мало дело осудиться», подчеркнув *доходность* (действенность) такого покаяния. Пижемские староверы убеждены, что можно исповедоваться любому дереву (кроме осины), но для этого необходимо, чтобы дерево находилось с восточной стороны от исповедающегося, всякому крещеному вне зависимости от его хозяйственной деятельности.

Среди стариков по-прежнему актуальны ежедневные прощания со стихиями неканоническими покаянными молитвами, известными у различных старообрядческих групп.⁸¹ Ци-

лемцы, например, придают большое значение покаянию перед сном на улице, где верующий должен стоять лицом на восток. Некоторые староверы в течение дня выходят прощаться к различным природным объектам: к реке, дороге, дереву, ручью. Мною записаны следующие варианты прощаний:

1. Дрова Божьи (деревья – *Т.Д.*), простите меня, грешну.
Река Божья, прости меня, грешну.

Солнце, месяц, звезды, облака, простите меня, грешну.⁸²

2. Кормилечо, красно солнышко, прости меня, грешну, во всех тяжких грехах.

Ясный месяц, прости меня во всех тяжких грехах.

Кормилеча, свята вода (река – *Т.Д.*), прости меня, грешну.

Простите меня, леса дремучие, грешну.

Ты прости меня, да ключева вода, грешну.

Ты прости меня, грешну, да вольный белый свет.⁸³

Устьцилемцы прощались с «белым светом» после вечерних молитв перед сном, лежа в постели: «Красно солнышко, месяц ясный, звезды, дороги, по которым хаживала, весь белой свет, простите меня, грешну».⁸⁴

Большое значение придавалось ежедневным прощаниям перед сном в семейном кругу. Все члены семьи прощались друг с другом на случай, если вдруг смерть настигнет кого-либо во сне: «Братья, сестры, простите меня, грешного, во всех тяжких грехах». Ответ: «Бог простит и благословит, меня, грешную (ого), прости». Многие староверы полагают, что в случае бессонницы необходимо вспоминать свои грехи и «прощаться у Бога, а не о мирских делах думать».⁸⁵ При скоропостижной смерти наставница, перед исполнением чина погребения, обязательно спрашивала у родственников, прощался ли усопший с ними накануне смерти. Если по каким-либо причинам последний не исповедовался у настоятеля, то ежедневные прощания засчитывались за исповедь. В число подобных прощаний входит и так называемое «прощание у дверей», под которым понимается традиционный разговор гостя с хозяевами перед уходом (см. гл. 1): «Надо проститься у дверей. В пи-

саньи писано «дверь прощания». Долго идешь, дэк надо проститься у двери. Когда бат кого осудишь, надо проститься, щэбы грех не унести с собой».⁸⁶

Итак, крещение и исповедь представляют два обрядовых «переложения» церковных Таинств, вводящих человека в мир Божий и направляющих его на путь спасения. То, что исповедь у староверов Усть-Цильмы была представлена различными формами, свидетельствует о ее значительности в религиозном сознании и непростом к ней отношении, независимо от принадлежности к религиозной группе.

¹Бургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. — М., 1996. — С.181.

²Первый Всероссийский Собор ... С. 74 — 79.

³Там же. С. 13.

⁴ВВВ, 1904. № 14. С. 361-366.

⁵НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 159, л. 5; Власова В. В. Институт наставничества у коми старообрядцев-беспоповцев // Старообрядчество: История, культура, современность. — М., 2000. — С. 183.

⁶АЕВ. 1898.— № 7.

⁷НА КНЦ УрО РАН. Ф.5, оп.2, д. 2327, л. 21.

⁸Власова В. В. Институт наставничества ... С. 187-188.

⁹НА КНЦ УрО РАН. Ф.5, оп.2, д.2327, л. 22.

¹⁰Первый Всероссийский Собор... С. 9.

¹¹НА КНЦ УрО РАН. Ф.1, оп.13, д. 188, л. 76.

¹²Ончуков Н. Е. О расколе на Низовой Печоре ... С. 13.

¹³Служение женщины в староверческой общине // Родная старина, 1928. — № 3. — С. 77.

¹⁴Поливанова К. Христианство и женщина // Родная старина... С. 62.

¹⁵Фоноархив ИЯЛИ. Зап. от Н.Я. Носовой в 1991 г., с. Усть-Цильма.

¹⁶Белоусов А. Ф. Из заметок о старообрядческой культуре: «великое понятие нужды» // Вторичные моделирующие системы. — Тарту, 1979. — С. 68-73.

¹⁷НА КНЦ УрО РАН. Ф.5, оп.2, д. 568, л. 11.

¹⁸Сведения предоставлены Н. Н. Балиной.

¹⁹Ляцкий Е. Поездка на Печору... С. 715.

²⁰Фишман О. М. «Отче» и колдуны: образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии. — Петрозаводск, 1994. — С.126.

²¹Аввакум. Книга бесед... С. 422.

²² Этот обряд обусловлен отношением к хлебу, как к *Божиему дару*. У устьицеломов до настоящего времени действует запрет на его разрезание. Старики полагают, что хлеб надо разламывать.

²³ Власов М. Л. Почему у староверов нет видимого причастия. — М., 2000. — С. 1.

²⁴ Там же. С. 15.

²⁵ АЕВ. 1898.— № 7.— С. 751.

²⁶ Лепишин Е., Розанов О. О причастии духовном и видимом // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви. — М., 1990. — С. 42.

²⁷ Ончуков Н. Е. О расколе на низовой Печое ...С.3.

²⁸ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 98, л. 111.

²⁹ Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале: историко-этнографическое исследование: Автореф. дис. на соиск. уч. степ. к.и.н. — Уфа, 2000.

³⁰ «Креститься надо в 30 лет, потому что и Сам Господь в 30 лет принял эту веру» (см.: Чувьуров А.А. Обряд крещения коми старообрядцев-беспоповцев средней Печоры // Сакральное в культуре: Материалы III Международных религиоведческих чтений. — СПб., 1995. — С. 35).

³¹ Фишман О. М. О таинстве крещения...С. 398-406.

³² Листова Т. А. Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья// Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений... С.207-213.

³³ Агеева Е.А., Лукин П.В., Стефанович П.С. «Странники-познамы» нижней Волги (по материалам полевых исследований 1995-1997гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность..., 1998.— С. 153.

³⁴ НА КНЦ УрО РАН Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 40 —41.

³⁵ Сведения предоставлены Данилко Е.С.

³⁶ НА КНЦ УрО РАН Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 40.

³⁷ Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX в.) // Русский семейный и общественный быт / Отв. ред. М.М. Громыко, Т.А. Листова.— М., 1989. — С. 148-149.

³⁸ По материалам А.А.Чувьурова староверы средней Печоры выбирают одного крестного по полу крещаемого (см.: Чувьуров А. А. Обряд крещения... С. 35).

³⁹ НА КНЦ УрО РАН. Ф.1, оп.13, д. 188. О правиле подробнее: см. Кормчая, л. 1155.

⁴⁰ Чувьуров А. А. Традиции и новации ...С.25.

⁴¹ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 35.

⁴² Там же.

⁴³ В настоящее время у коми-староверов крещение проходит тайно, вечером на закате солнца или рано утром — до восхода солнца (см.: Шаронов В.Э. Таинство Крещения в традиции коми христиан // Атлас Республики

Коми. — М., 2001. — С.205.

⁴⁴НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 26.

⁴⁵См. об этом: *Никонов В. А.* Имя и общество. М., 1974; *Белоусова Е. А.* Социокультурные функции именования / Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. — М., 2001. — С. 275 — 302.

⁴⁶*Лаврентьева Л. С.* О платке // Женщина и вещественный мир культуры народов Европы и России (Сб. МАЭ, т. 47) / Отв. ред. Т. А. Бернштам. — СПб., 1999. — С.50.

⁴⁷*Шарапов В. Э.* Таинство Крещения... С.204.

⁴⁸Ср.: семейские староверы после крещения младенца той же водой омывали грудь матери, объясняя, чтобы ребенок не *запоганился* (см.: *Юмсунова Т. Б.* Родильно-крестильный обряд у семейских Забайкалья // ЖС, 2001. — № 2. — С. 4).

⁴⁹НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 32 — 33.

⁵⁰Ср.: Странники нижней Волги взрослых крестили в купели, “изготовленной из кожи или брезента, устланной внутри клеенкой в человеческий рост; надевали на железные прутья, опускали в подпол” (См.: *Агеева Е. А., Лукин П. В., Стефанович П. С.* «Странники-познамы»... С. 154).

⁵¹См. об этом: *Фишман О. М.* О таинстве крещения... С. 406; *Листова Т. А.* Таинство крещения ... С. 406; *Данилко Е. С.* Старообрядчество на Южном Урале... 15.

⁵²*Ончуков Н. Е.* О расколе на низовой Печоре... С. 4.

⁵³НА КНЦ УрО РАН. Ф.5, оп. 2, д. 568, л. 37.

⁵⁴Там же. Д. 2327, л. 20 - 21.

⁵⁵Там же. Л. 21.

⁵⁶Там же. Л. 20.

⁵⁷Там же. Д. 568, л. 42.

⁵⁸Там же. Л. 25.

⁵⁹АЕВ, 1898. — № 7. — С. 752.

⁶⁰НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 30.

⁶¹Там же. Л. 28 — 29.

⁶²Такое же отношение к исповеди сохранялось и у церковно-православных. См. *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме... С. 333.

⁶³НА КНЦ УрО РАН. Ф.1, 13, ед.хр. 188, л. 82.

⁶⁴Там же. Д. 568, л. 42.

⁶⁵Там же. Л. 33.

⁶⁶АЕВ, 1898. — № 7. — С. 751.

⁶⁷Там же. С. 753.

⁶⁸*Кремлева И. А.* Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских // Русские... С. 251.

⁶⁹Лестовку, или вервицу (устар.), ввел Пахомий Великий, основатель об-

шежителства в манастирах Фиваидской пустыни (Египет), желая приучить своих учеников (не знающих грамоты) к непрестанной молитве. Современная лестовка отличается от древней количеством делений (103 узла/валика), которые символизируют следующее: соединенные в единую ленту валики замыкаются четырьмя попарно сшитыми треугольной формы «лопастками» в знак четырех евангелистов. Обшивка их знаменует евангельское учение. Внутри них на шнурке, связующем концы лестовки, надеты семь маленьких бусин или кружков («передвижек») – семь церковных таинств. Лента лестовки разделена на четыре части: 17 валиков – в память 17 пророчеств о Христе; 33 – число лет земной жизни Христа; 39 – число недель вынашивания Иисуса Христа; 12 – в память двенадцати апостолов. Разделяющие их три крупных валика и с двух сторон от «лопастков» по три валика символизируют девять ангельских чинов (см.: Завещание Василия Великого // Номоканон. Л. 30; *Михайлов Д. Д.* О лестовке, или вервице // Родная старина, 1928. – № 4. – С. 111). Лестовку шьет только благословленная на это старица. В Усть-Цильме о значении лестовки не известно; изменено и количество передвижек: вместо семи кладется нитка с девятью узлами.

⁷⁰ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 188, л. 110.

⁷¹ Там же. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 37.

⁷² Там же. Д. 98, л. 96.

⁷³ Там же. Л. 33.

⁷⁴ Там же. Л. 33.

⁷⁵ АЕВ, 1898. – С. 751.

⁷⁶ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 33.

⁷⁷ АЕВ, 1898. – № 7. – С. 753.

⁷⁸ *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме... С. 88.

⁷⁹ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 30.

⁸⁰ Там же. Л. 33.

⁸¹ *Чувьоров А. А.* Печора-матушка, прости, помилуй меня, грешного... // АРТ, 2000. – № 4. – С. 128-137.

⁸² НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 42.

⁸³ Там же. Л. 41.

⁸⁴ Там же. Л. 42.

⁸⁵ Там же. Л. 34.

⁸⁶ Там же. Л. 33.

ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Сравнение собранных мною данных с материалами прошлого позволяет утверждать, что погребально-поминальная обрядность не претерпела существенных изменений на протяжении XIX – XX вв. Погребение совершается традиционным способом даже в маловерующих семьях, и смерть близких (особенно преждевременная) резко меняет отношение людей к вере и жизни–смерти. В такие дни становится естественным полное повиновение старшим, возглавляющим проведение обряда. Сам комплекс обычаев регулируется строгой системой правил, отступление от которых рассматривается деревенскими жителями как нарушение не только самого обряда, но и религиозно-социальной жизни общины в целом. В нем наиболее полно проявляются родственные и соседские отношения, поддерживающие бытовой уклад сельского коллектива.

Структура погребально-поминального обряда состоит из трех основных обрядовых этапов = ступеней: подготовка к погребению, собственно погребение и годичный цикл поминальных обрядовых действий, начинающийся с первых дней кончины. Первому этапу мы предпослали описание главных аспектов подготовки верующих к загробной – вечной жизни: способы очищения души, определение (признаки) готовности к смерти, восприятие ее наступления и др.

Подготовка верующих к вечной жизни. В сознании верующих смысл земного бытия состоит в их подготовке к переходу из временной земной жизни в жизнь вечную. Для его благополучного осуществления они должны придерживаться норм благочестивого поведения согласно религиозным правилам и бытовым регламентациям. По мере взросления человека требования к нему становятся жестче, и последние годы жизни чаще всего служат мерилom качества земного бытия верующего. Оно по-разному оценивалось в трех группах и самым кри-

тичным было мнение *истых*: они переходят в категорию «достойных умерших»; *поперечники* — «в умерших без покаяния»; *мирские* — «в грешников». Сформировавшееся избирательное отношение к умершим проявлялось, прежде всего, на уровне исполнения комплекса «полного чина» погребения и поминального цикла обрядов.

Ранее рубежом, приближающим к смерти и изменяющим образ жизни, считался возраст 50-55 лет, когда прекращалась активная трудовая деятельность человека. В научной литературе этап жизни 50-65 лет рассматривается как «первый период старости».¹ О людях такого возраста говорят — *еще добрый*, что свидетельствует о крепости и здоровье человека. В этот период жизни старoverы «отрабатывали» грехи молодости, о чем будет сказано ниже. С 70 лет наступала «зрелая старость», переходящая в дряхлость, что, вместе с тем, подразумевает семантическую чистоту стариков, которых обозначают *старичонко/старушонка, древний старик/старуха*. Слово «древить» означает еще и старческую утрату памяти. В настоящее время такого отчетливого перехода не наблюдается, потому что большинство жителей района пенсионного возраста продолжают трудиться, и не отказываясь от своей конфессиональности, довольно пассивно участвуют в религиозной жизни общины: непротивление желанию стариков обратить детей в веру предков, посещение *родовых кладбищ* в поминальные дни и т.д. Информаторы старшего возраста сетуют, что молодежь выходит из-под контроля старших и не всегда выполняет их требования. В качестве примера они приводят следующие факты: на кладбище многие женщины не повязывают платков, приходят туда в одежде с короткими рукавами, девушки носят брюки, коротко стригутся и др. По сообщению наставника Усть-Цилемской старообрядческой общины А.Г.Носова, молодежь неохотно идет в моленный дом, возможно потому, что в период «опалы» старoverы молились дома, поэтому практика моления в специальном доме утрачена. Кроме того, большой урон нанесен атеистической пропагандой, подорвавшей у молодежи авторитет верующих из стари-

ков и соответственно самой веры. Тем не менее, в определенный период жизни, в который входит и погребение усопших, жители района обращаются к вековым традициям, таким образом сохраняя и поддерживая их. В настоящее время с прекращением трудовой деятельности на производстве многие устьцилема всецело посвящают себя служению Богу, что одновременно является и началом их подготовки к загробной жизни.

Согласно мировоззренческим установкам, чтобы достойно встретить смерть, в первую очередь необходимо было «очиститься от мирских грехов». Очищение начинается с бытовых ограничений. Так, мужчинам необходимо отказаться от курения, поскольку это считается греховным; в прошлом куривших отлучали от коллективных молений и налагали на них строгие епитимии. Доказательством греховности служили общеизвестные легенды о табаке – *пагубном зелье*, на основе которых сложились местные варианты. В одной из легенд греховность травы обосновывается ее происхождением: «Жила-была блудница. Она всю свою жизнь провела в праздности. Окружавшие ее люди советовали ей поменять образ жизни, призывая обратиться к Богу. Но призывы жителей остались не услышанными ею, и однажды во время очередных плясок блудница провалилась под землю. Вскоре на том месте выросла яркая трава, привлекавшая к себе внимание окружающих. И слабые люди начали восхвалять ее красоту и курить, за что навлекли на себя грех».² Греховным растением считался и чай. Среди мужчин была популярна поговорка «чай пить — только кай (пенис — *Т.Д.*) гноить». Согласно другой версии, происхождение греховности табака и чая связано с евангельским апокрифом: «Когда во время Распятия Христа все травы поклонились ему, а табак и чай нет».³ Староверы добавляют, что чай больше табака приманил к себе людей, за что семь раз проклят Господом. Многие устьцилемки в старческом возрасте отказываются от чая, считая напиток «греховным».

В этот период большинство женщин меняют современную одежду на традиционную, основу которой составляют *рукава* – рубаша и сарафан, *передник* / *нагрудник* – фартук.⁴ При



Иваново кладбище в с. Усть-Цильма.

В.Н. Ермолина в моленной одежде. Фото автора. 1999 г.

этом староверы строго соблюдают предназначение одежды. Так, в сарафане в складку с кружевными нашивками, т.е. в праздничном, считалось греховным приходить на службы и *панатиды* (панихиды).

Для этого имелась особая одежда: *лопатина* – сарафан, шитый кроем полусолнце. В настоящее время многие староверки приходят на службу и в *сарафанчике*, вошедшем «в моду» в 1940 – 1950-е гг., по мнению устьцилемок, с Мезени. Вначале он считался *мирским* и приравнялся к праздничному сарафанному комплексу одежды, поэтому в нем также запрещалось молиться. Сейчас староверки не видят в этом греха, и многие женщины причисляют его к *ловкой* – удобной одежде – и приходят в нем на службы. *Кабат* или *кабаток* – бытовая и моленная одежда старух. Однако некоторые женщины продолжают носить современную одежду, но на службу обязательно одевают традиционную.



«Мука брадобривцам». * Поморская лицевая рукопись XVIII в.
Опубликовано в журнале «Родная старина» за 1929 г., № 7.

В понятие «очищение» для мужчин входит запрет на бритье бороды, а для женщин – стрижка волос, считавшиеся грехом. О важности соблюдения этих запретов свидетельствуют вопросы о них на исповеди; в случае нарушения необходимо было искупить грех постом и молитвой. В прошлом многие женщины в течение жизни собирали выпавшие (вычесанные) волосы и обрезанные ногти с тем, чтобы взять их с собой на «тот свет»: «Без Бога ни один волос с головы не упадет и там пригодится, ногти пригодятся, когда на райскую гору карабкаться придется».⁵ Обычай широко распространен и среди староверов, поскольку сакральное отношение к волосам восходит к архаическим представлениям об их магических свойствах, обусловивших важную роль волос в обрядовой практике.⁶ В период подготовки к смерти к волосам было самое трепетное отношение: старикам запрещалось их *трево-*

* «Аще человек браду острижет и умрет так, то демоны шилом по всему телу его колют».

ж и т ь, поэтому женщины расчесывали волосы не чаще одного раза в неделю. Волосы, собранные после расчесывания, скатывали в катышки и складывали в единый ком – *к у д е л е ю*, которую после смерти клали в подушку усопшей. Ногти в традиционных представлениях устьцилемов также обладали греховными свойствами: «грехи растут и ногти растут». Их состриганием, а предпочтительнее — отгрызанием, достигалось частичное очищение души. Сельские жители внимательно следили за тем, чтобы у молодежи ногти были коротко острижены, что в глазах общественного мнения свидетельствовало об их относительной «безгрешности». Совершенно иное отношение к ногтям было у пожилых людей: предвидя близкую смерть, старики не стригли ногтей, чтобы они помогли им в загробной жизни. Так, один из информаторов, имевший длинные ногти, пояснил: «... а вдруг да скоро умру, а как-эть там без ногтей-то, а так ту я ведь ногти-ти регулярно раз в год стригу». ⁷ Некоторые старухи не стригут ногтей, а обламывают или ждут, когда они сами обломаются, затем складывают их в сверток, который после смерти будет погребен вместе с ними. Высказанное Б.А.Успенским предположение о восприятии волос и ногтей как местопребывании души или жизненной силы вполне подтверждается нашим материалом. ⁸ В символике потусторонней жизни с ними связываются представления о переходе души усопшего в вечную жизнь.

По мере приближения к старческому возрасту староверы меняют образ жизни, стремясь к нравственному совершенствованию и спасению души (см. гл. 1.). Многие остаток жизни проживали на *топчане* (сундуке) или лавке, расположенной рядом с печкой. Считалось большим грехом спать на мягкой перине, поскольку «барское спанье» расслабляет человека, а перед смертью душу и тело необходимо готовить к загробной жизни. Спали подстилая овчину или *постелю* – обработанную оленью шкуру. Размещение возле печки объясняется исключительно практическими удобствами – теплее. Поведение стариков становится более уравновешенным, спокойным, в Усть-Цильме его называют «милостливое». В этом возрасте, как



Праздничный костюм пожилых устьцилемок.

Фото автора. 1999 г.

правило, прощаются все обиды окружающим, поскольку среди верующих бытует мнение, что бесполезно становиться на молитву, если держишь на кого-либо злобу. Как гласит пословица, «утром поссорился, к вечеру помирись». Считается большим грехом умереть не прощенным и не простившись с окружающими: поэтому учащаются взаимные прощения как наставника с верующими, так и жителей деревни друг с другом.

Старики должны обязательно соблюдать все посты с последующим исповеданием, принимать участие в богослужениях, отпевах (см. далее), панихидах. По рассказам верующих, еще в 1960-е гг. *истые* молились пять раз в день, затрачивая на это пять-семь часов: в полночь читали полунощницу, в три-четыре часа молились утреню, в 12- часы, в 18 – вечерю, перед

сном – павечерницу, и при этом считали себя ленивыми, поскольку уделяли молитвам значительно меньше времени, чем надо. Работающие должны были отмолить в день хотя бы семь лестовок Исусовой молитвой: три утром, одну в обед и три вечером. Цилемские староверы особо выделяют ночное моление, называя его «золотым», вечернее — «серебряным», утреннее – «медным». Е.Чупрова из с. Трусово так объяснила значимость ночного моления: «Ночью – золотое моление. Будешь молиться в это время, на том свете скорее 21 ступеньку до райских ворот перешагнешь».⁹ Каждая ступенька, в представлении староверов, соответствует конкретному греху и соотносится с мытарствами преп. Феодоры, которые проходила ее душа в первые сорок дней после смерти. Таким образом, символическое значение ступенек и молитв связывается с «мощением дороги» в рай, поэтому «золото» ночного моления – *ночного бдения* – состояло в том, что верующий ночью т р у д и л с я, т.е. как бы проходил ступени мытарства п р и ж и з н и.

Значимость ночного моления основывалась также на представлениях/легендах о Рождестве/Смерти Христа: «ночью родился Исус Христос, и поэтому бесы ее боятся» (Усть-Цильма); иные считают, что ночью распинали Христа: «главное моление в час ночи, так как в это время распинали Христа, и шишки (бесы) боятся этого часа, и не мешают молиться (Цильма)».¹⁰ В настоящее время староверы уже не столь усердны в молитвах, посвящая им только утренние и вечерние часы. Между тем, в посты по-прежнему читаются «Страсти Христовы», «Жития святых», «Златоуст» и др.

В благочестивый образ жизни входила и забота о том, чтобы на детей не перешли грехи старших. Об этом свидетельствуют некоторые размышления жителей Усть-Цильмы: «Неудачи детей идут потому, что родители неправильно жили»; «Старухам нельзя ссориться с людьми, осуждать людей – судачить, веть на себя наводишь (на своих детей – Т.Д.); чем судачить с соседкой, лучше семь раз в день поесть; старухам молиться да постовать надо, а не беспутню (впустую – Т.Д.) толковлю вести».¹¹

Как и у многих народов, важным актом в приготовлении к смерти являлась заготовка погребальной – *смертной* одежды.¹² В литературе представлены различные варианты ее комплектности – от празднично-свадебной до повседневной.¹³ У староверов Усть-Цильмы специального комплекса погребального костюма нет; хоронили в моленной, чаще в повседневной одежде хорошей сохранности. По мнению одних, она должна быть светлых тонов: «там эть жись та светла», по мнению других – темных: «уж светло то не одевали – ни к чему». В единичных случаях одежду шили специально, повсеместно известным для данного случая способом — иглой от себя, приговаривая «на всякий случай». Смертная одежда женщины состояла из рукавов, сарафана, чаще – лопатины, пояса, двух платков и носков, сшитых из материи, называемых *портно*. В настоящее время усопших обряжают и в вязаные носки, хотя информаторы признают это нарушением обряда. Запрещалось хоронить в сарафане в складку, поскольку он считался праздничным. Мужская одежда — рубаха, штаны, пояс, носки. Общим было белое полотно и наволочка; из атрибутов – медный крест и лестовка, которую шили из белой ткани. При жизни устьцилема носили серебряные кресты, однако хоронить с ними запрещалось, поэтому их кому-либо завещали, но чаще всего культовые предметы оставались у близких родственников и их продолжали носить, тогда как «у коми староверов сохраняется запрет на ношение креста умершего человека – такой крест хранят в доме вместе с другими традиционными оберегами за иконами в красном углу и нередко используют в качестве магического средства от порчи и болезней».¹⁴ Приготовленную одежду устьцилема не носили при жизни, как это практиковалось в центре России,¹⁵ а хранили в сундуке, чаще на *поветях* (место над хлебом – *Т. Д.*), завернув в *комок* (платок), и хозяйка обязательно извещала всех членов семьи о месте его нахождения. Эта традиция не утрачена и в настоящее время: многие пожилые люди считают необходимым самим позаботиться о своей смертной одежде, опасаясь неверного облачения.

Заранее заготавливали доски на гроб и могильный столб, предпочитая еловый (Усть-Цильма, Цильма) или сосновый (Пижда) материал. Помимо представления о хвойных деревьях как «загробных», эти породы имели практическую целесообразность: были легкими и удобными в обработке. Показательно и то, что при объяснении предпочтения елового материала ель называют *свободным* деревом. На столб припасали только лиственное дерево как более долговечное, поскольку оно устойчивее к климатическим изменениям. Заготовленный материал хранили в сарае или на *подызбице* (чердаке), объясняя «чтобы дождем не мочило». До 1960-х гг. многие устьцилема сами изготавливали гроб, также храня на чердаках или поветях. Многие жители *столбили* для себя место на кладбище, как правило, рядом с могилами родственников: втыкали в землю небольшие *колышки* (столбики), о чем обязательно извещали родственников и жителей деревни.

К подготовительным мероприятиям относился и ритуал дарения личных вещей – *раздача остатков*. Уместно предположить, что его возникновение связывается с христианским обычаем примирения – «дар примирения»: в «прощеное воскресенье» перед Великим постом христианину необходимо попросить прощения у окружающих людей и, если имеется недруг, то примириться с ним. Для этого необходимо пригласить его в свой дом, угостить и преподнести подарок, символизирующий прощение. В нашем случае обход односельчан с дарением также рассматривается как знак доброго отношения к ним одаривавшего и одновременно «негласная» просьба дарителя о его посмертном поминовении. Этот ритуал был обязателен, по нему порой судили о готовности христианина к смерти и его духовной чистоте. Среди пожилых людей популярна такая притча: «В нижних деревнях жила старушка. Стара стала и все вещи раздала милостиной. Осталась в печи одна плита и ту добыла и отдала. А потом ушла к реке, легла на камешок и умерла. Говорят, эта уж беда (очень – Т. Д.) достойна была».¹⁶ Следовательно, прижизненное расставание с утварью/вещами считалось важным действием, очищающим от

греховной жадности. Женщины чаще всего дарили предметы быта, посуду, одежду (рукава или какую-либо другую часть костюма); мужчины – свои инструменты, некоторые орудия труда, заготовки для производства. Вещи, розданные самим владельцем, а не родственниками после его смерти, имели большее значение, поскольку считалось, что даритель расстался с вещами без сожаления, и молитва о его душе будет действеннее. Среди наставников считалось обязательным при жизни передать или завещать религиозные книги и иконы лицам, достойным, по их мнению, «Божьих даров». О своем завещании наставники информировали верующих, чаще всего на *панафидах* или исповеди, иногда – в доме усопшего.

Период подготовки к смерти, начиная с ритуального перехода верующего в категорию стариков, был достаточно продолжительным. Заботясь о душе и загробном воздаянии, они освобождались от отрицательных качеств, потому ко многим старым людям менялось отношение общинников. Немалую роль в этом играл и высоконравственный образ жизни наставников, убеждавших верующих очищать себя для получения загробного воздаяния в раю, ассоциировавшемся с вечной весной: «Рай – место, где нет ни болезней, ни зимы, где всегда весна. Там нет ни болезней, ни смертей, ни грехов».¹⁷ К слову добавлю, что в настоящее время в народе существует сомнение о рае: «какой рай, если корабли все небо разъездили»; «ниче не стало нынь совпадать, все нарушили машинами, самолетами, свято небо все испоганили»¹⁸ и др. Вместе с тем, многие все же продолжают верить в загробную жизнь.

Гадания и приметы о смерти. Несмотря на строгие религиозные запреты на волхование, закрепленные в перечне исповедальных вопросов, в традиционной культуре нижнепечорских староверов сохранены гадания, умение толковать сны, вера в приметы. Поскольку дата смерти не известна, и она могла наступить внезапно, верующие стремились узнать о ее приближении при помощи гаданий. Самым верным в представлении старух было загадывание на жизнь/смерть через сон в *кутейник* (сочельник) перед Рождеством Христовым. Способ

считался достоверным только для стариков, поскольку исключительно они, как ближайшие кандидаты в предки, могли получить сведения от них.

В сочельник желающие узнать о своей судьбе на текущий год *завечались* (загадывали) перед сном на покойника, который должен был подать весть. Если он являлся во сне, то следовало ожидать смерть в текущем году. Прочие сны рассматривались как дарование Богом жизни еще на один год: «Ране ведь так и говорили, если суждено умереть, то пусть явится во сне кто-ле из родителей». ¹⁹ Большое значение отводилось «вещим» снам о смерти в течение всего календарного года, образами-приметами коей служили: новый дом, разрушение в доме, рассыпание печи, выпадение зубов с кровотечением, лодка на реке, струганные доски, кошка, потеря обуви (села Усть-Цильма, Бугаево); женщина в белом, старик, плывущий по реке, гроб или крест (с.Пижда); пароход, потеря, кошка (дер. Якшино). ²⁰

Следующими по значимости были гадания с предметами в ночь на Рождество Христово, в которых могли участвовать люди всех возрастов. Старики выносили *во двор* (на крыльцо) ложку с водой и утром смотрели: если лед в ней замерзал в форме горки, то это служило гарантией жизни на год; если ямкой — следовало ожидать смертный час. В святочных гаданиях молодежи нечистая сила могла указать на перемену в их жизни — женитьбу или кончину, причем чаще всего трагическую. Гадали по зеркалу, кольцу в блюде и стакане с водой, в которых гадающая могла увидеть суженого или смерть — гроб. О смерти гадали и в *Иван-день*: каждый участник бросал с берега свой веник (использованный) в реку и наблюдал: если веник оставался на плаву, то это свидетельствовало о продлении жизни на год, если тонул, ожидали смерть.

Сильно была развита и вера в различные приметы — *знамения*, сохраняющаяся и в настоящее время. Так, жители Усть-Цильмы считали знамением смерти вой собаки и переваливание кошки с боку на бок; на Цильме ее предсказывала кошка, ложившаяся на полу под матицей мордой и лапами

вверх. Если случалось найти во дворе топор, лежащий лезвием вверх, то стоило ждать трагической гибели кого-либо из ближайших родственников. Смертным знамением являлся и зуд запястья, так называемого *печального места*, и переносицы.

Некоторые приметы были связаны с неожиданными разрушениями и звуками в доме: предвестниками близкой смерти (за сутки) считали треск в углах и за печкой во время утреннего моления, случайная поломка мебели, посуды, скрип или звуки шагов на чердаке – *подызбице*. Последнее рассматривалось устьцилемами и как выражение недовольства предков действиями живых. Заметим, что семантика слова «подызбица» явно указывает на связь чердака с погребом, также связывавшимся с культом предков. На чердаке детям запрещалось устраивать игры: народное объяснение – «шишко схватит»; для взрослых он тоже считался опасным местом – обиталищем нечистой силы.

Существовали и другие смертные приметы: полынья на реке предвещала смерть жильцам домов, ближайших к ней; спотыкание/падение кого-либо во время выноса гроба с усопшим из избы; одна за другой смерть в семье в течение года – следовало ждать третью. Знамения могли исходить от младенца на первом году жизни в виде вздоха со звуком, означающим в народе *затягивание души*. Считалось плохой приметой чье-либо заглядывание в окна дома с уличной стороны – «выглядывание покойников»; стук клювом птицы в окно. Сильной была вера в предсмертные хождения *уроса* – смерти, которого иногда устьцилема называли просто *пужат* (пугает). В коми языке (ижемский диалект) слово «урос» означает привидение, призрак, двойник человека.²¹ *Урос* проявлялся невидимо – звуком, или видимо – цветом: «Иногда перед смертью кого как начнет речкать об угол дома, на подызбице большущими шагами как заходит. А то и *пужат*: можно свою смерть увидеть, буд-то кто-то в белом покажется – это и есть смерть. Он с шумом ходит. С шумом может открыться дверь и кто-либо голосом умершего может окликнуть хозяйку – позвать к се-

бе».²² Многие из приведенных примет не утратили своей актуальности и по сей день.

Представления о смерти. В Усть-Цильме смерть персонафицируется с образом птицы, о чем свидетельствует такая загадка:

Есть птица и устрица.

Она хвалится и восхваляется:

«Я везде бывала и все видала –

Видела я дитя в колыбели

И царя в кресле.

А меня птицу и устрицу

Никому не поймать». (Смерть).

Значения этого символа достаточно полно описаны в этнографической литературе и известны.²³ Несмотря на общее убеждение нижнепечорских староверов, что смерть – это «Божья воля», встречаем олицетворение смерти с отрицательным началом, представленным в быличках, где смерть мыслится как кара в образе черного ворона. И напротив, смерть старцев, проживших праведную жизнь, связывается со светлым началом, сравниваемым с благим (райским) воздаянием, покоем. Не случайно, души таких усопших в фольклорной традиции отображены голубями и белыми лебедями (см. гл. 1). О смерти устьцилема говорят: «смерть – не напрасна беда». По времени ее наступления судят об участи усопшего. Считается за счастье умереть в день Святой Пасхи, поскольку в этот день Бог призывает к себе только самых преданных вере – достойных людей, много страдавших и «на славу потрудившихся Богу». Таких умерших называют *богоугодные*, и по ним служат праздничный «отпев» без предварительной оценки их земной жизни (см. об этом далее). В число *достойных* входят и лица, умершие в воскресенье или праздничный день, что также указывает на их благочестивость. В прошлом большим несчастьем было умереть в последнюю неделю Великого поста, поскольку, по убеждению верующих, в это время могли умереть только люди, погрязшие в грехах.

Неоднозначно отношение устьицеломов к скоропостижной смерти. Некоторые верующие полагают, что внезапная смерть может настичь человека, еще не подготовившегося к смерти: не исповедовавшегося, не простившегося с односельчанами, мало жертвовавшего больным и нищим и т.п. На Цильме такую смерть называют *крутой* и считают, что так умирают только грешники.²⁴ По мнению других, внезапная смерть считалась за благо, особенно если человек умирал без мучений, во сне. В случае скоропостижной смерти односельчане спрашивали у родных о последнем дне преставившегося: его поведении, роде занятий. Многие полагают, что иные люди перед внезапной смертью за день успевают совершить что-то очень важное, как бы предвидя свою кончину; про таких говорят – *век коротаетце*. Поведение человека в предсмертный день для односельчан является свидетельством истинной сущности человека, и порой по нему оценивали весь его земной путь: «Иногод бывает у человека век коротаетце, дэк добрый человек, трудолюбивый, сколько работы – то за день сделает – это как предчувствует смерть-ту. А новой мечется, мечется».²⁵ В целом же большинство нижепечорцев полагают, что человеку перед смертью «велено поболеть», потому что умереть без боли «грешно», а через болезнь отрабатываются грехи, особенно если болящий безропотно переносит свои страдания: «Крещщоны поскорбят, попрощаютце и лишны грехи симут с себя».²⁶ Иные полагают, что полные люди должны привести свое тело в порядок: «Мясным то ведь бада грешно умирать. Дико то мясо там ни к чему».²⁷

Большим грехом было умереть в бане или в первые минуты после возвращения из нее, не успев омыть руки и лицо водой и без креста.²⁸ Таких усопших запрещалось поминать именем, их включали в безымянную категорию «иже с ними». Приведу личный пример. У моей тети (М.В. Тороповой), очень богомольной, запевавшей на службах «запевы», сын вышел из бани и умер. И, несмотря на уговоры некоторых родственников, она не позволила поминать его именем. Такие случаи не единичны и характеризуют твердость религиозных убеждений

староверов Усть-Цильмы. Умереть в одиночестве также считалось принять тяжелую «участь». Многие жители полагают, что это наказание за утаенный грех.

Особое отношение к скончавшимся в молодом возрасте, состоявших в браке, т.е. живших половой жизнью. Про таких говорили: *умерли в погани*, что считалось намного греховней, чем смерть при опьянении. Если случалось, что такие люди умирали прилюдно, то в момент наступления смерти на них поливали водой, очищая душу на момент ее исхода.

Как и повсеместно, особую группу составляют усопшие, умершие неестественной смертью – *удавшиеся*, т.е. повесившиеся. Считается, что такая смерть – это воздаяние за грехи: «души людей погрязли в грехе и Бог от них отвернул». К ним запрещалось прикасаться голой рукой, поскольку их «скверна» могла перейти на живого и, чтобы не оскверниться, в прошлом их крюками сволакивали к месту погребения – за деревню и закапывали в яму, в которую бросали все предметы, использовавшиеся при этом (веревку, *вачеги* (рабочие рукавицы), крюк и др.). Об этой категории усопших будем говорить ниже.

Смерть человека становилась значительным событием в семье и деревне в целом. Ее ожидание (в случае затянувшейся болезни) вносило в привычный ритм жизни напряженность и дополнительные хлопоты для домочадцев. За умирающим тщательно ухаживали, его не полагалось оставлять одного в доме, с ним стремились проститься, для чего навещали родственники и жители окрестных деревень. Поскольку считалось, что душа умершего должна перейти в другой мир не обремененной земными заботами, умирающему прощали все нанесенные им обиды, а он – обиды посещавших его. Долгие мучения наступления смерти облегчали разными способами.

Исполнение полного комплекса ритуальных действий зависело от статуса умирающего. *Истым* перед смертью читали молитвы, в частности, каноны «На исход души» (Из канона св. прп. Андрея Критского и свт. Иоанна, епископа Евхаитского, оба 6-го гласа), которые составлены от лица умирающего, обращающегося к Господу и Пресвятой Богородице за помощью



Момент смерти: отделение души от тела.

Рисунок из книги «Сказание преподобного отца нашего Макария о отшедших душах».

в молитвенном заступничестве в трудные минуты расставания души с телом: «Предстанут пред вами, с одной стороны, силы небесные, с другой – власть тьмы, злые миродержатели, воздушные мытареначальники, истязатели и обличители дел наших...» (Потребник. Приготовление к погребению). Чтецу и всем присутствующим категорически запрещалось плакать, поскольку слезы рассматривались как препятствие свободному выходу души от тела. В момент наступления смерти присутствующие говорят «прости болослови» (от благослови –Т. Д.),

так же отвечают все узнающие о смерти. В первый смертный час все должны были соблюдать абсолютную тишину («чтобы не вспугнуть душу»), тогда как у русских других регионов существовал обычай громкого голошения.²⁹ Усть-цилемские старухи с сожалением говорят, что народ сейчас пошел слабый и сразу все начинают реветь, чем «нарушают правило». Случалось, что после чтения отходного канона больной выздоравливал. В этом случае совершавшему молитву засчитывался большой грех, который можно было искупить жестким постом, исповеданием и отмаливанием епитимий.

Кроме религиозных (молитвенных) способов облегчения исхода души использовались и магические; например, открытие печных заслонок и труб (см. о маргинальной семантике этих отверстий у А.К. Байбурина³⁰). В погребальном обряде этим приемом как бы открывали выход душе во внешнее пространство.

Как и многие народы мира, устьцилема считали, что особенно тяжело умирали колдуны – *икотники*. Для того, чтобы «спокойно» умереть, им необходимо было обязательно освободиться от колдовской силы, передав ее другому. По сообщению Г. Поздеева из с.Среднее Бугаево, колдун, проживавший в их деревне, умирал три дня: в течение этого времени из него выходила колдовская сила, и столько же дней после смерти по ночам бесовская сила стучалась в дверь дома.³¹ Для ускорения и облегчения смерти колдунов прибегали к магическим приемам с топором: его втыкали в порог или в нижний венец дома, а после смерти бросали в могильную яму; допускалось и закапывание в болотистой местности – «где люди не ходят». Втыкание топора в порог должно было, с одной стороны, преградить проникновение в дом «помощников» колдуна, а с другой – пресечь его собственную вредоносную силу, препятствующую смерти.

Прекращение дыхания означало, что душа покинула тело умершего. Смерть свидетельствовали приложением руки к носу и рту усопшего. Ему сразу закрывали глаза, чтобы он «не высматривал» следующую жертву. Более надежно было поло-

жить на глаза медные монеты. Б.А.Успенский, анализируя их роль в охране домочадцев от внезапной и преждевременной смерти, подчеркивает, что «медные монеты здесь заменяют золотые»³², т.е. родственники медью как бы откупались от того света.

Подготовка усопшего к погребению. В доме с усопшим закрывали зеркала – *бесовский глаз*, зажигали восковые свечи на божнице и рядом с телом, выносили на улицу «смертное место» (постель). Важным условием беспрепятственного перехода души усопшего в потусторонний мир было отстранение близких родственников («страдающие слезно») от прямого участия в обряде. Согласно христианским представлениям, смерть освобождала человека от земных тягот и открывала вечную жизнь души, поэтому ее необходимо было принимать с радостью или с легким сердцем: «умер, дек счастлив», «умер, дек зато у места нын, там где надо», «умер, дек и есть кому похоронить и помянуть, а нам незнамо ...баты на поверх земли останемся да...». По общему убеждению, воспринять смерть со спокойствием доступно только людям пожилого возраста, которых и приглашали в качестве распорядителей и исполнителей посмертных обрядов, главным образом из числа дальних родственников. Роль близких состояла лишь в том, что они сообщали о последних желаниях усопшего. Если в доме имелись маленькие дети, то их отводили к родственникам до завершения похорон.

Омовение и одежда усопшего. Обычай омовения усопших связан с христианскими представлениями о встрече умершего с Господом, где он должен будет предстать в чистоте и непорочности. По чину погребения, изложенному в Погребнике, омовение усопшего должен был совершать христианин, которому предварительно перед иконами необходимо положить «начало», благословиться у Господа и присутствующих, затем тряпочкой, которой будет проводиться омовение, следует трижды умыть лицо и руки и лишь после этого можно приступить к действию. Для омовения тело необходимо положить на тканевой подстилке на полу или на лавке головой на

восток. Омовение начинается с правой стороны тела, от головы до пояса, затем так же омовается левая сторона, после чего надевают крест и рубаху и переходят к омовению и одеванию нижней части тела. При этом омывающему постоянно следует читать молитву Трисвятое: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас». В завершение ритуала он должен попросить у преставившегося прощения: «Раб(а) Божий(я) (имярек), прости меня, Христа ради и тебя Господь простит». Одежду умершего и подстилку полагается сжечь, а тряпочку, которой его омывали, закопать в безлюдном месте или бросить в могилу усопшего.

По моим полевым материалам, омовение (или по местному – *обмывание*) совершалось несколько иначе и сопровождалось множеством магических действий. Несмотря на стремление староверов «жить по книге», они внесли некоторые изменения, связанные, вероятно, с местными обычаями. Так, обмывание начинают примерно через полчаса после смерти, «пока тело не остыло». Обычно для этого приглашают трех сельских жителей, одного пола с усопшим, обязательно единоверцев и не состоящих с ним в прямом родстве; они должны отличаться благочестивым поведением: «чтоб не мирской да не табатчик». Один из них должен быть пожилого возраста и опытным, т.е. ранее участвовавшим в этом ритуальном действе. Уместно допустить, что обязательность присутствия в обмывании пожилого человека – «старца» – связана с социальным статусом этой возрастной группы, приближавшим ее к институту наставничества. В прошлом иногда к обмыванию привлекали подростков, что называлось «на подхвате». Их участие рассматривали как своеобразное испытание на смелость, и прошедшие его переходили в категорию взрослых со статусом «женихов».

При обмывании тело клали на пол на солому или усаживали на табурет лицом к двери вдоль половиц в той комнате, где предполагалась установка гроба; половицы ориентировали его на выход из дома. Женщин чаще обмывали в сидячем положении, а мужчин – лежа на полу. Объяснения этому разде-

лению получить не удалось, за исключением формулировок «так надо», «так старики делали». Перед обмыванием его участники молятся: кладут три поклона с Иисусовой молитвой. Обмывают только теплой водой: «Раньше в доме всегда держали теплую воду в чугунах, даже на ночь оставляли в печи. Все говорили, а вдруг да смерть за глаза (ночью – Т.Д.)». ³³ В ритуале обмывания каждый участник выполняет свою функцию: главный (пожилой) совершает омовение, другой поддерживает тело, третий поливает тело и руки омывающего водой из ковша, нагибая его от себя. Последнему участнику прикасаться к телу запрещено. По одним сведениям, мыть начинали с головы, по другим – с рук, переходя затем к голове, туловищу, ногам. Пижемцы при обмывании не использовали мыло, тогда как в некоторых цилемских и усть-цилемских деревнях мытье без него считалось не действительным. Покойного вытирали стареньким полотенцем, которое затем с молитвой стирали и использовали в хозяйстве. Омытое тело переносили с пола на лавку, расположенную поперек половиц, и клали ногами на восток, лицом к божнице, и на ней одевали усопшего.

Умершего некрещеного ребенка любого пола обмывала мать или бабушка; деревенские жители избегали соприкосновения с его нечистым телом. Необычным был и способ погребения таких детей: тело ребенка укладывали в долбленое корытце, и ночью мать сама зарывала его в поле, около овинов или где-нибудь во дворе, а не на общем кладбище, чтобы не осквернить его. Бывали случаи, что закапывали и в подполье. ³⁴ Крещеного младенца обмывает одна пожилая женщина, так как он безгрешен, и, по словам верующих, душа его сразу попадает в рай. О таких усопших в Усть-Цильме говорят: «младенец умер, весь род за него должен радоваться», что означает Бог взял душу, не успевшую нагрешить. Поэтому младенцев поминали первыми на родительских службах.

По правилам Потребника одежда усопшего должна быть изготовлена из натуральных тканей (ситца, льна) светлых тонов. Женщине полагались рубашка с длинными рукавами, сарафан, чулки, тапочки; мужчине – рубаха, «моленный халат»

(кафтан, азиям), носки, тапочки. Умершим обоего пола поверх рубашек обязательно повязывается пояс. Усопшей девушке следует плести одну косу, накладывая пряди сверху; женщине — две, прядями вниз, которые укладываются на темени. Девушке и женщине надеваются чепчик, косынка и белый платок, концы которого не завязываются узлом, а расправляются спереди и накладываются друг на друга. По Потребнику, усопшего должны переносить на лавку уже одетым, тогда как на практике (о чем говорилось выше) на лавке его облачали в одежду. Руки складываются крестообразно на груди: правая — поверх левой, пальцы правой руки сложены в крестное знамение, на левую руку надевается лестовка. Сверху тело покрывается белым полотном, поверх него кладется икона. Чело усопшего украшают венчиком с молитвой. В жизни облачение было несколько иным. Как уже сказано, устьцилема редко изготовляли специальную погребальную одежду. Если «смертная одежда» была предварительно приготовлена умершим, то облачали в нее, при отсутствии таковой использовали любую имевшуюся на тот момент чистую одежду. Особых правил при одевании мною не зафиксировано, кроме того, что носки обязательно надевали с правой ноги (ср.: у коми, напротив, с левой). Волосы женщин расчесывали и укладывали согласно их социовозрастному статусу. Используемый при расчесывании гребень не выбрасывали, как у многих церковно-православных русских,³⁵ а тщательно мыли с молитвами и оставляли в доме. Усопшим женщинам з а п р е щ а л о с ь плести косы: пряди волос закручивали в жгут, укладывали вокруг головы и сверху повязывали два платка. Девушкам заплетали одну косу и сверху повязывали один платок. Заметим, что пояс, тесьму с нательным крестом и платок крепили *половинным* узлом, т.е. простым перекидыванием. Мужчинам волосы просто расчесывали.

Усопшему на левую руку надевали лестовку, пальцы правой руки соединяли в крест и прикладывали к левой руке (сверху), как сказано в чине погребения. Для этого случая шьют специальную лестовку из светлой ткани, тогда как при

жизни пользуются лестовками темных тонов. В доме – *на по-
верх земли* – руки и ноги усопшего перевязывают ниткой, ко-
торую перед погребением убирают. Верующие объясняют это
тем, что ниткой фиксировали положение, в котором «подобает
пребывать усопшему». Не исключено, что таким приемом жи-
вые стремились оградить себя от иного мира.

Верующим категории *набожных*, а также всем *истым*
обязательно шили саван, длина которого достигала колен
умершего. Традиционно его шила пожилая женщина, как уже
говорилось выше, распространенным приемом наотмашь. Спо-
соб пошива был также безузловым. Шить необходимо было «с
хорошим настроением», без слез, чтобы обеспечить душе доб-
рое начало ее новой «жизни». Саван надевали по Потребнику –
в момент перекладывания усопшего в гроб.

В прошлом все, что находилось в соприкосновении с
умершим во время обмывания, и одежду, которая была на нем
в момент наступления смерти, собирали и складывали в ведро.
В зимний период его выносили ночью на реку и оставляли на
льду, чтобы унесло весной. Обычай оставлять вещи/предметы
на льду связаны с народными представлениями о движении
вещей на тот свет, вслед за покойным. Летом солому, мыло,
тряпки сжигали в бане, а не уносили на реку, поскольку, как
объясняют верующие, в это время оно могло сразу утонуть:
«Вода жидка – бросил и утонуло. Зимой другое дело: вынес на
лед, весной лед несет, сразу-то не утонет». Однако в некото-
рых деревнях вне зависимости от времени года солому только
сжигали (с. Бугаево) или выносили на лед/реку (деревни
Боровская, Загрявочная).

Использованную при обмывании воду, как и при креще-
нии, было принято выливать в место, не доступное для кошек
и собак. Многие цилемские и устьцилемские староверы пред-
почитают выливать воду в хлевах, на Пижме – под *завалину* –
под нижнее (*окладное*) бревно дома.

Сразу после обмывания начиналось голошение. Спе-
циальной плачей у устьцилемов не было. По сообщению ин-
форматоров, каждая женщина должна была уметь плакать;

«Плакали как умели. За это не осуждали. А уж после то бабы, которые не были на похоронах, уж всегда спросят: оплакивал ле кто покоенку, ле покойного голосом?»³⁶ Жители деревни всегда с одобрением констатировали сам факт плача и особенно плач невестки по свекрови. В этом случае говорили: «Невестушка уж уважила свою свекровушку». В плаче используются обычные для русских метафорические замены: отец – «гора высокая», муж – «лада милая», «дума крепкая», «стена каменная», сын – «ясный сокол», дочь – «лебедь белая». Вот примеры типичных плачей. Жена по мужу:

1. Уж дорога ты моя, да ла да м и л а я,

Уж дорога моя, да д.у м а к р е п к а я.

А ты ле бросил ле меня, ставил ле.

А ты не во пору меня, не вовремя.

А ты оставил ле да не состарил ле.

А я годами-то еще не старая.

Не старая, да не залетная.

А у меня болеть стали да ноги верные.

А у меня болеть стали да руки белые.

А вы все робили, да вы все делали.

А дорога моя, да лада милая

А дорога моя, да дума крепкая.

А ты тиха была да смиренная.

А как жарко лето, да было солнечно.

А пропивал ле ты да золоту казну?

А я не разшумлена была, не разгромлена.

А по чужим людям была не разгонена.

А как воля была у меня не унята.

А золота казна была не учитана.

А дорога моя, да ты л а д а м и л а я.

А ты скорехонько, да ты крутехонько.

А я не чаяла, да ведь то не думала.

А не в уме да не дёржала.

А что расстануся, да распрощаюся.

А разлучила нас, да мать сыра земля.

А мать сыра земля, да гробова доска.³⁷

*2...Бросил меня да спокинул,
Не во время, да не во пору.
Молодешеньку да зеленешеньку.
Ты оставил мне деток маленьких,
Маленьких да недорожженных.
Уж кто их будет растить – воспитывать?
Я не знаю, куды с има детися,
Куды склонить свою голову?
Я к каким родным родителям?
Я к какому да роду племени?
Уж кто у меня горе убавит?
Кто мне ума прибавит?
Я осталася да на тако время,
Да на тяжелое, да на войну-то,
Да на несчастну³⁸...*

Изготовление гроба и креста. Если гроб не был заготовлен умершим при жизни, то одновременно с обмыванием на улице, чаще всего под окнами дома, мужчины приступали к его изготовлению. В прошлом старики-мастера сами приходили для этого в дом усопшего, а в настоящее время организаторы похорон либо приглашают плотников, либо покупают готовый гроб. Ранее, по воспоминаниям, было принято хоронить в долбленных колодах, но уже с конца XIX в. в них хоронили лишь младенцев, а взрослых – в дощатых гробах, изготовленных на шпунтах без гвоздей. Оставшиеся от строительства щепки и куски досок летом сжигали в бане, а зимой выносили на реку.

В погребально-поминальном обряде первостепенное значение придают трапезе – *обеду*, которым и расплачивались с его участниками. Иногда их тут же наделяли некоторыми вещами умершего – *остатками*. Отказываться было не принято, поскольку этим, с одной стороны, высказывалось неуважение к умершему, с другой — можно было навлечь на себя беду. На следующий день эти же мастера приступали к изготовлению намогильного креста или, по-местному, *столба*.



Восьмиконечный крест с крышей, относящийся к первому типу намогильных сооружений. Фото автора. 2000 г.

В каждом религиозном центре делали свои намогильные памятники. В Усть-Цильме изготавливали четыре основных типа сооружений: два взрослых и два детских, высота каждого из них соответствовала росту умершего.

Первый взрослый тип – массивный восьмиконечный крест с крышей – изготавливали для наставников и *истых*.³⁹ Его основу составлял столб, вытесанный из бревна сечением 25-30 см. В верхней части креста (как бы на уровне «головы») крепилась перекладина с выступами в 5-7 см. Верхушку столба и частично перекладину заостряли и крепили крышу – *полотенца* с пятью остроконечными углами на концах, как бы имитирующими руку с пальцами. В настоящее время количество

углов варьируется, что говорит об утрате традиции. На уровне «груди» крепились еще одна перекладина, в центре которой делали углубление и вставляли литую иконку, воспроизведшую нательный крест. Деревянных икон на могильные памятники не крепили. На столбе в обязательном порядке выдалбливали надпись: «Здесь покоится тело раба Божьего (ФИО), родившегося (дата), умершего (дата)». Навершие оформлено стилизованным коньком. В последние два десятилетия в Усть-Цилемский район приезжают так называемые «специалисты», изымающие иконы из памятников, и на многих кладбищах они стоят «слепыми». Сейчас в Усть-Цилемском районе изготовление крестов уже не практикуется: их заменили *столбами*, на которые приколачивают небольшие алюминиевые восьмиконечные кресты, заменившие могильные. У каждого пожилого жителя с. Усть-Цильма заготовлен такой «крест».

Второй взрослый тип сооружений ранее делали для *поперечных* и *мирских*, а теперь — для всех усопших староверов. Это *столбы* с крышей, тесаные из бревен, с таким же сечением, что и первый тип, но без перекладин. Верхнюю часть столба — «голову» — иногда делали немного шире. Полотенца были те же, что и на первом типе сооружений; на уровне «груди» врезали небольшую икону, под ней выдалбливали надпись и делали навершие в форме стилизованного конька. В настоящее время многие столбы, вопреки традиции, делают ровными по всей длине. Старики объясняют так: «Спешат и не хотят вытесывать. Так быстрее». На каждом памятнике имеется керамическое фото усопшего (ей) с датами рождения и смерти.

Третий тип столбов — *столбики* — до 1980-х гг. предназначался для крещеных детей-подростков, а в настоящее время и для некрещеных младенцев. Его изготавливали из тонких бревен, сечением 15-20 см, равномерно тесаных по всей длине сооружения с конькообразным навершием. Низ двускатной крыши оставляли ровным, икону не врезали. Так же, как и на предыдущих памятниках, выдалбливали дату рождения — смерти.



*Столбики с крышей,
относящиеся ко второму
типу намогильных
сооружений.
Фото автора. 2000 г.*



*Столбик, относящийся
к третьему типу
намогильных сооружений.
Фото автора. 2000 г.*



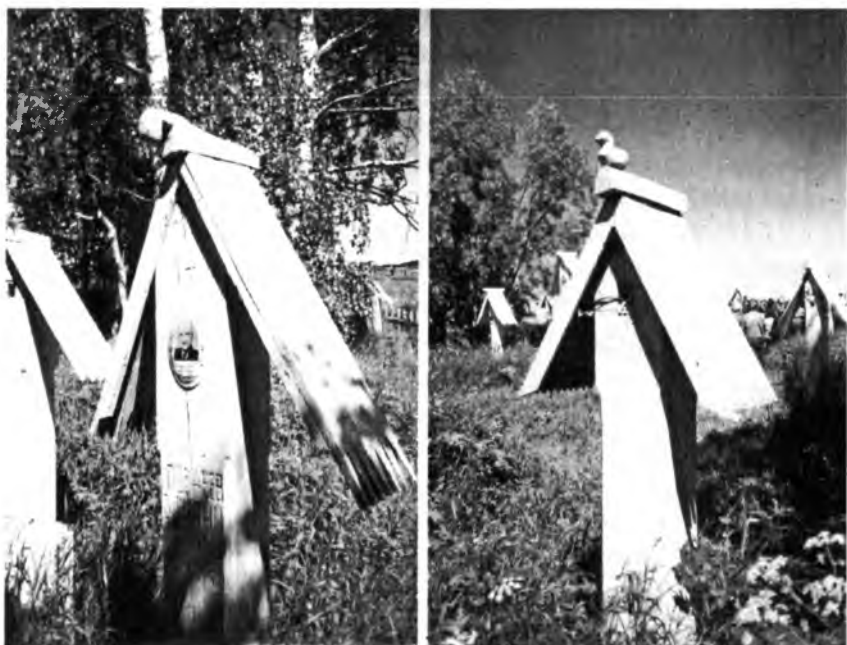
*Намогильные памятники, устанавливаемые
некрещеным детям. Фото автора. 2000 г.*

Четвертый тип столбов, сравнительно поздний, был введен в 1930-е гг. для некрещеных младенцев, когда их начали хоронить на кладбищах. Это – четырехгранные *колышки* диаметром 10-15 и высотой не более 50 см, обычно без крыши и со слегка стесанными гранями, без надписи. В настоящее время такой тип памятников утрачен.

Наряду с традиционными конструкциями, встречаются и другие: например, в числе редких – невысокий столб с широкими крышами, украшенными фронтонами; низ полотенец оформлен резьбой, в верхней части столба – традиционный стилизованный конек. Такая форма намогильных памятников была распространена на Выге под названием «намогильнички».⁴⁰ На кладбищах двух деревень по Печоре (Карпушовка, Коровий Ручей) я встретила памятники в виде невысокого четырехгранного столба, с шарообразным навершием. Подобные столбы встречаются на Пинеге и Мезени. Единичны строения в форме четырехконечного креста с крышей.

С 1970-х гг. стали широко использоваться сварные памятники из жести, а также деревянные в форме четырехугольной пирамиды с фотографией умершего и датами его рождения – смерти. На памятниках участников Великой Отечественной войны сверху крепится красная звезда, а сами памятники покрываются серебряной краской.

На Пижме традиционными были невысокие *столбы с крышей*, тесаные из бревен сечением 20 см. В целом они были схожи со вторым типом сооружений с. Усть-Цильмы, но на Пижме низ двускатной крыши оставляли ровным. Столбы с разным количеством резных углов на полотенцах — от четырех до семи — здесь единичны. Обычно столб тесали ровным по всей его длине. Сейчас делают изящные восьмиконечные кресты, которые, по общему мнению пижемцев, заменяют ранее вставляемые в столбы иконы. Как и в Усть-Цильме, здесь распространены восьмиконечные алюминиевые кресты. Дату рождения – смерти не выдалбливают на столбе, а вырезают (пишут) на металлической планке, поскольку староверы полагают, что: «На дереве сгниет и раскрошится, а на жести



Намогильные памятники, устанавливаемые мужчинам (слева) и женщинам (справа) в с. Трусово, по р. Цильме.

Фото автора. 2001 г.

долго видно будет». Имеются памятники с украшенным верхом — это перекладина или еще одна маленькая двускатная крыша. Традиционные и современные памятники устанавливают всем крещеным людям. Р е з н ы е столбы с крышей делали только в дер. Скитской. Основа — четырехугольный столб, углы которого по всей длине стесывали, а округлые места стесов украшали геометрическим орнаментом. Сейчас оставшиеся три столба сложены в яму рядом с массивными крестами и небольшой бревенчатой постройкой, где, по преданию, покоятся останки погорельцев 1743 г. В настоящее время на могилах устанавливают невысокие восьмиконечные кресты и столбы.

На Цильме восьмиконечные кресты не практиковались. Здесь столбы подобны второму устьцилемскому типу, но в отличие от него верхняя часть памятника («голова») расширена за счет стесывания углов нижней части строения; концы полотенец имеют по пять, семь, девять заостренных углов. Украшением служат резные фронтоны; наверху либо в виде конька, либо (чаще) уточки. На женских столбах уточка высокая и грациозная, с высоко поднятой головой; на мужских — низкая, с опущенной головой. Надписи на столбах резные. Замечу, что только здесь сохранились врезанные в столбы иконы.

Во всех религиозных центрах на крестах/столбах вставлялись иконы: Св. Троицы, Св. Георгия Победоносца, Николы Чудотворца, Богородицы; на Цильме — еще и нательные крестики.

Происхождение *домовин* (вар.: *голубец* (Цильма, Усть-Цильма), *голубница* — (Усть-Цильма))⁴¹ — досчатых (бревенчатых) покрытий могил жители района не знают. Некоторые полагают, что традиция связана с постройкой досчатых ложных надгробий-временок в периоды усиления гонений на веру. Первоначально их строили на случай церковного отпевания после захоронения, которые затем разрушали, и этим как бы снимали причастность умершего к Церкви. Возведение современных домовин верующие объясняют так: «чтобы не топтали», «сейчас все поголовно курят, чтобы табак на землю не ложился». В настоящее время досчатые домовины имеются только на кладбищах с. Усть-Цильмы. Она представляет собой ящик с двухскатным верхом (крышей); для того, чтобы вода не попадала во внутрь, доски прибивают наложением верхней на нижнюю. Скат соединен доской; сбоку обязательно выпиливается окно с крышкой: в него складывают принесенную пищу и через него кадят могилу, а также, как говорят староверы, «чтобы покойник мог увидеть второе пришествие Христова».⁴²

Отсутствие *домовин* на Пижме местные жители объясняют тем, что земля на могиле должна быть открытой. «В последние десятилетия, — говорят они, — стала мода могилы досками обкладывать, для красоты. Сверху цветы некоторые сажают. А раньше этого не было».⁴³



Домовина. Иваново кладбище в с. Усть-Цильма.
 Фото автора. 1999 г.

На Цильме раньше строили *домовины-срубы* из тонких бревен. Ныне такая конструкция сохранилась только на Тобыще — «у покойных». Рубленая домовина состоит из двух венцов по длине могилы, соединенная одним поперечным бревном. Между венцами — полое пространство. Верхний настил также состоит из плотно пригнанных тонких бревен. На похоронах в с. Трусово ко мне подошла женщина, пожелавшая показать такую же конструкцию, но обнаружить ее не удалось, и она предположила, что домовина «выгнила, а заново не строят». Некоторые могилы, как и на Пижме, обнесены по краям доской в один ряд, для поддержания ее формы.

Прощание с усопшим и погребение. Усопшего помещали в гроб не сразу после омовения, а на следующий день: «велено усопшему на лавке полежать». Гроб заносили в дом ровно в полдень вместе со сгужками, служившими *постелью*,

и ставили на пол рядом, параллельно лежавшему умершему, и кадили. На дно гроба, поверх стружек стелили березовые листья. Наволочку также набивали березовыми листьями, оставшимися после вязания веников, которые обычно сохраняли на поветях до следующего сезона. За отсутствием таковых брали листву с 15-ти веников. Народного объяснения о предпочтении именно березовых листьев для этих целей не сохранилось; у коми же их использование связывалось с представлениями об окончательном отделении души-дыхания от тела.⁴⁴ В прошлом настил из листьев покрывали старой *лопатиной* или рубахой (в зависимости от пола усопшего), в настоящее время – белым полотном. Гроб еще раз кадили серой, освящали чтением молитв; *достойным* обязательно читали по Потребнику «Положение во гроб» и клали в него тело. Перед тем, как окончательно установить гроб с телом, родственники, проживавшие в этом доме, садились на это место на несколько секунд, чтобы избавиться от страха перед умершим; иногда для этого прикасались к его ногам (ср.: у коми с этой целью необходимо было потрогать стопу левой ноги).⁴⁵

Укладывание тела сопровождалось голошением. Плачя, обращаясь к умершему, описывала его «дом», который называла «новой горенкой», «светлой светлицей», «легкой лодочкой», а жилой – «злой хороминой» (с. Усть-Цильма). На Пижме и Цильме наоборот «светла светлица», «светла горница» – жилой дом, «зла хоромина» – гроб. По хозяину дома голосила жена, по хозяйке – одна из близких родственниц. Голошение по хозяину дома:

1. Тяжело ты лег, да не поворотисе.

Крепко заспал, да не пробудеся.

На резвы ноги не ставашь.

Очи ясны не открывашь.

Дорогих гостей не встречаешь.

Да любого за стол не садишь.

Срядился, да во путь дорожечку.

Путь дорожечка, да не дальняя, не воротная.

Та дорожечка, да печальная.

Сделали тебе, да н о в у г о р е н к у.
Нова горенка, да без щылочек,
Без пазов, да не вынятых.
С в е т л а с в е т л и ц а, да без околенок,
Без кирпичных печей,
Без скрипучих дверей.
С той горенки, да не будет выходу.
Не выходу и не выезду.
На резвых-то ногах ты не выйдешь.
Серой птицей, да не вылетишь.
Письма-грамотки, да не напишешь.
Вести-навести, да не прилешь.
Где мы будем тебя разыскивать?
Где мы будем тебя, да распроведывать?
Не найти тебя, да во широких лугах.
Не разыскать тебя, да в темных лесах.
Не увидеть тебя, да во крутых горах.⁴⁶

2. Ты кормилеча, да ладо милое.
Ты кормилеча, да дума крепкая.
Уж ты бросил, да оставил нас.
В л е г к о й л о д о ч к е, да во еловой.
Без веселушка да без грабельного.
Мы куды нынче присавать станем ?
К которому да краю-берегу.
Как моя то гора высокая,
Как моя то ле стена каменная.
Он годами то стал залетной.
Он волосами то стал сединный.⁴⁷

3. Голошение по хозяевам дома:
В ы з л ы л и х и х о р о м и н ы.
Вы выживчивы, а не разживчивы.
Вы сповыжили, да ладо милое,
Вы сповыжили свою хозяйку.
Раскатал бы вас, да по бревнышку

*И спустил бы вас, да во святу реку.
Пусть несет вас, да напониз реки
Напониз реки, да на поплав воды.
Во сине море, да ледовитое.
Пусть вас бьют качают, да ледяной водой (Цильма).⁴⁸*

4. *...У меня нету родных родителей,
У меня нету сестер жалимых,
У меня нету братьев родимых.
Дорога моя, мати родимая, мати любимая,
Опустела наша с в е т л а г о р н и ц а,
Опустела наша с в е т л а с в е т л и ц а.
Мы построили з л у х о р о м и н у
З л у х о р о м и н у, несчастливую.
Она спровыжила у нас отца-родителя.
Отца-родителя детям защитника.
Дома хозяина, да распорядчика.
А еще сповыжила мать родимую
Мать родимую, шибко жалимую.
Раскатать надо злу хоромину
Раскатать надо да по бревнышку.
Спустить их надо на воду.
Во быстру реку да по течению... (Пижма).⁴⁹*

Как и повсюду, умершего держали в доме три дня, в течение которых жители деревень приходили и прощались с ним. В Усть-Цилемских деревнях ритуал прощания таков. В начале прощавшийся, стоя возле гроба, трижды читает Иисусову молитву с крестным знамением. Затем на край гроба, у колен умершего, он стелит платок и слегка опершись на него руками, наклоняет голову до гроба и произносит: «Прости, брат (сестра), меня грешного (грешную)», далее перестилает платок на уровень груди и в наклоне говорит: «Бог тебя простит и благословит». В завершении ритуала снова трижды читается Иисусова молитва с крестным знамением. Посетители удержи-

ваются в доме на некоторое время, вспоминая добрые дела, совершенные при жизни покойным.

В течение трех дней *достойным* читали Псалтырь, а в день погребения служили панихиду и *отпев* – *отпевание*, после которого гроб кадили и закрывали крышкой. Допускался и такой вариант: часть отпева совершали в доме, а завершали на кладбище; в этом случае гроб при транспортировке оставляли открытым. Устьцилема объясняют это следующим образом: отпев полностью освобождает душу усопшего от земных тяжб, и поэтому гроб закрывают только по его окончании, чтобы оградить умершего от мирской суеты. Кроме этого, до сих пор устойчивы архаические верования о вредоносности ветра: «Незнамо, откуль че ветер принес». Еще в 1980-е гг. благочестивые верующие при жизни завещали переносить себя на кладбище только в закрытом гробу, даже если отпев предполагалось совершить после погребения. Благоговенное отношение староверов к отпеву проявлялось в том, что многие *истые* запрещали совершать его в день собственного будущего погребения, поскольку полагали, что грешны, а поэтому просили сначала поминовения по Псалтири, и только на 9- или 40-й день – отпевания.

При выносе гроба на улицу наряду со староцерковными требованиями соблюдались и архаические элементы: гроб несли на полотенцах ровно в полдень. Иногда по каким-либо причинам (например, задержка копания могилы в морозные дни) вынос переносили на более позднее время, но до 15 час. Напомним, что эта традиция нарушалась в период усиления гонений на веру, когда хоронили ночью, чтобы избежать церковного отпева; в Усть-Цильме тогда часто хоронили и раньше положенного срока, например, на следующий день после смерти. В доме гроб разворачивали по солнцу, а в некоторых деревнях по Печоре разворот повторяли трижды (с. Бугаево, с. Хабариха) и выносили умершего вперед ногами. Вне зависимости от пола умершего гроб выносили только мужчины вслед за наставницей, которая перед выходом еще раз кадила гроб и шла к двери с кадилом в правой руке, проговаривая

Трисвятое. С целью охраны домочадцев от преждевременной смерти, чтобы покойник «не увел за собой кого-либо из членов семьи», после выноса гроба вначале выпускали из избы три – пять человек из посторонних и закрывали дверь на несколько минут; затем выходили остальные. На улице гроб устанавливали под окном и в зависимости от пола умершего сверху накрывали: мужчин – покрывалом, женщин – кашемировым платком. Здесь проходило предпоследнее прощание с ним.

В каждой деревне имелось свое *родовое* кладбище; во многих деревнях их было несколько. Обычно оно располагалось к северу от деревни, в некотором удалении от нее, но нередко были и захоронения сразу за изгородью усадьбы, т.е. рядом с домом. Иформаторы всегда отмечают достоинство своего кладбищенского места как «лучшего», «светлого», «сухого» и «высокого»: «с верха родители на нас смотрят». Поскольку на кладбище категорически запрещалось вырубать лес, оно выгодно выделялось на фоне строительного или пустующего ландшафта. Выбранное для него место предварительно освящали: устанавливали крест, кадили, читали молитвы. В некоторых деревнях по Пижме кладбища находятся на противоположном берегу реки; в Усть-Цильме и нескольких прилегающих к ней поселениях – за ручьем. В с. Замежное оно расположено рядом с деревней, а святость разделяющего их места отразилась в названии «Христова кулига». Длительное время это место оставалось открытым; и только в начале XX в. было застроено. При опросе населения о происхождении этого названия большинство затруднялись в ответе; старики ссылались на его давность, а молодые связывали название с бедностью застройщиков: «Люди строились бедны, ходили милостину просили и Бог помог им построиться».⁵⁰ Толкования явно вторичны, так как слово *кулига* в усть-цилемском говоре означает свободное от леса и построек место, заросшее травой.

С ужесточением преследований старообрядцев в 1830–1860 гг. было предписано хоронить их только на общеприходских кладбищах. Непосредственно это касалось жителей Усть-Цильмы, как волостного центра. Родственников, тайком упо-

коивших своих близких на старообрядческих кладбищах, строго наказывали. Обратимся к сведениям из работы Ю.В. Гагарина: «В 1855 г. за погребение своей дочери на «неустановленном месте» и без церковного отпева Савва и Матрена Осташовы из Усть-Цильмы были наказаны 30-ю ударами розг. Четыре других устьцилемских жителя за захоронение своих родственников, хотя и на “законном” месте, но без отпева священника, суд приговорил к аресту при сельской расправе на три недели».⁵¹ Однако, несмотря на суровость наказаний, устьцилемцы по-прежнему следовали дедовским традициям и хоронили усопших на своих кладбищах. Хоронить можно было в любой день недели кроме воскресенья и двенадцатых праздников: «Человек не уподобился святому, и потому нельзя нас грешников хоронить в воскресенье, в праздники, и поминки можно править только в будние дни».⁵²

Традиционно до кладбища гроб несли на плечах или на носилках, из двух длинных и двух коротких жердей, соединенные веревками. В Усть-Цильме и деревнях по Печоре после погребения их обычно тут же разбирают и несут домой отдельными жердями, объясняя, «чтобы душа покойного не вернулась обратно в дом». На Цильме жерди оставляют на кладбище, и ими пользуются все жители деревни: в день похорон их приносят копальщики могилы. На Пижме в каждой деревне имеются специальные носилки, которые также хранят на кладбище, опирая их о дерево.

Если кладбище было расположено за рекой, то сначала обходили с гробом вокруг деревни, потом шли к реке и в лодке переправлялись на противоположный берег. В настоящее время в с. Усть-Цильма гроб нередко везут на грузовой машине с опущенными бортами кузова, устанавливая его на двух табуретках; рядом с двух его сторон рассаживаются ближайшие родственники.

Похоронную процессию – пешую и транспортную – возглавляет наставница с кадилом в правой руке: на протяжении всего пути она поддерживает в нем огонь и кадит – освящает дорогу. Следом за ней два человека, одного пола с умер-



Похороны в с. Усть-Цильма. Фото В.И. Осташова. 1976 г.

шим, несут крышку гроба над головами. За ними восемь человек, также одного пола с умершим, несут гроб; далее идут близкие родственники и жители деревень. Замыкает шествие извозчик, идущий рядом с лошастью, везущей крест(столб). На протяжении всего пути плачя голосит, оплакивая умершего и родственников. Вот примеры современных плачей на пути к кладбищу:

1. *«Уж мы несем тебя, да на большу гору,
На большу гору, да на окатисту.
Вы встречайте-ко, родны родители.
Отец с матерью дочь жалимую.
Ты встречайся муж, ладо милое.
Встречай жену любимую».*⁵³

2. *«Красно солнышко закатится,
Дорогая моя матушка отправится
Во последний путь да во дороженьку,*

*Во дороженьку да во дальнюю,
Во дальнюю да не возвратную,
По которой никто не хаживал,
Добрый молодец на белом коне не ездживал,
Письмо-грамотки никто не написывал.
Письмо писать – писарей нету,
Письмо нести – нету разносчика.
Дорога моя мати родимая,
Нам не встретиться, не свидеться.
Уж где мы тебя будем разыскивать
Во темном лесу да во сыром бору.
Нам не выискать тебя, не высмотреть
Во большой толпе да во компаньюша.
Будем спрашивать у нанушецы да горюшецы,
Ты не видела ль нашу мати?»⁵⁴*

В перерывах между плачами участники поют *Трисвятое*. Похоронная процессия делает непродолжительные остановки на перекрестках и поворотах дорог – границах, где «бе-сы подстерегают умершего», и наставница очищает путь и гроб крестообразным каждением. Делают остановки и в местах, значимых для покойного при его жизни. Например, возле родительского дома, места работы и т.д. Последней является остановка перед входом на кладбище, который наставница трижды крестообразно кадит и процессия движется дальше. Обязательно кадит могилу и гроб, который для последнего прощания разворачивают посолонь (кругом) над ямой и ставят на перекинутых двух-трех жердях, обращая усопшего ногами на восток. Затем с груди умершего убирают икону, закрывают лицо полотном, а гроб крышкой.

В Усть-Цильме, перед опусканием гроба в могилу, яму предварительно обустройствают: по углам кладут деревянные подставки, на них поперек – *излучины* (плашки), на которые устанавливается гроб. По углам могилы ставят высокие колья, на которые после опускания гроба настилаются доски. Таким образом гроб находится как бы в «доме»; до 1950-х гг. его обо-



Ритуал посыпания земель (с. Трусово).

Фото автора 2000 г.

рачивали еще и кусками бересты. На Пижме и Цильме традиционно – только берестой (ср.: в строительной обрядности нижний венец дома также оборачивали берестой). И лишь в с. Замежная (Пижма) некоторые староверы в 1990-е гг. стали хоронить по Усть-Цилемскому варианту.

Гроб в могилу опускали на льняных полотенцах, которые тут же на кладбище разрывали на части и раздавали участникам обряда для поминовения умершего. В настоящее время для этого используют веревку. После опускания гроба в могилу наставница совершает обряд *посыпания* земли, предварительно благословившись у присутствующих. Посыпание совершается лопатой крестообразно со словами: «Вся из земли» (на лоб); «Вся в землю» (на пояс (пуп)); «Посыпаешь, Госпо-

ди» (на правое плечо); «Раба своего (*имярек*) (на левое плечо). «Со святыми упокой» она сыпала землю в любое место.

Согласно чину погребения, следует говорить: «Вся от земли и вся в землю посылаеши, Господи, душу раба(ы) своего(ей) (*имярек*), его же прият со святыми покой». Искажение некоторых канонических текстов объясняется их устным транслированием: «все служебные книги ученые вывезли» стали хоронить по «п а м я т и». ⁵⁵ О подобном ритуале, строго соблюдавшемся у украинцев, но неизвестным русским, пишет Д. К. Зеленин. ⁵⁶

На Пижме после посыпания участники обряда бросают по горсти земли за ворот родственникам усопшего; на Цильме – на спины, тем самым как бы устраняя у близких покойного боязнь к нему. В других севернорусских местностях подобный обычай объяснялся снятием тоски по усопшему. ⁵⁷ Кроме этого, во всех деревнях Усть-Цилемского района присутствующие на похоронах бросают в могилу по горсти земли, желая умершему «доброй дороги»; ранее с этой же целью бросали и медные монеты. Могилу зарывают старoverы одного пола с умершим, оформляя ее в форме холмика; топтать могилу запрещается (ср. у коми: в с. Усть-Кулом топтали, чтобы продемонстрировать усопшему доброе к нему отношение; в дер. Позтыкерос, чтобы избавиться от страха). ⁵⁸ В ногах умершего устанавливали крест или столб. Т о л ь к о на Цильме столб ставили не над гробом, а рядом, и поэтому могильная яма имела небольшой выступ.

На протяжении всей церемонии погребения идет голошение. По окончании участники обряда обходят могилы своих родственников, совершая над ними поминальные молитвы, и идут на *обед*. Обычно кто-нибудь из родственников у ворот кладбища приглашает каждого участника прийти помянуть погребенного.

После выноса гроба, в доме специально приглашенные родственниками жительницы деревни сразу же приступают к уборке помещения: моют полы, смывая последние следы умершего, убирают оконные завесы, проветривают помеще-

ние. С одной стороны, очищением предотвращается возвращение умершего обратно в дом, с другой – обеспечивается легкость его пути в мир предков: «домашны следы не держат».

После уборки сразу накрывают стол, на который, по традиции, первым ставят хлеб, называемый *божий дар*, соль, деревянные ложки, а затем приготовленную пищу. В прошлом, как свидетельствуют информаторы, поминальный стол был в «три еды»: хлеб-соль, каша (вместо кутьи), постный квас. В периоды между постами – *промежговнья* подавали и молоко. В настоящее время набор блюд значительно разнообразнее и также зависит от постово-скоромного режима: в посты преобладает пища растительного происхождения, а кроме среды и пятницы обязательно рыба различного приготовления. В мясо-еды варят мясные бульоны, тушат мясо птицы. Много разнообразной выпечки. В конце подают морс или квас, молодым — чай. На поминках молодых(взрослых) предлагаются спиртные напитки, от которых отказываются только старухи, считая это грехом. На протяжении всей трапезы родственники подносят на стол пищу, призывая за едой помянуть усопшего. В центре стола на блюде ставят для него пищу, которую в дальнейшем скормливают скоту или выносят птицам. Подчеркнем, что устьцилема поминальную трапезу называют не угощением, а *о б е д о м* или *к о р м л е н и е м*: «людей накормить (кормить)». Важной особенностью является раздельное кормление мужчин и женщин: сначала кормят женщин, затем мужчин. Перед трапезой и по ее окончании совершают молитвы – *замо-лить еду*. После обеда благодарить хозяев не принято. Участники прощаются с хозяевами обычным для них диалогом и расходятся. *Набожным* хозяева дают выпечку с собой, которую берут с обеденного стола, и просят дома еще раз помянуть усопшего. В Усть-Цильме принято на кладбище провожать умершего семьями: кто проводил, тот в новой жизни будет встречен им; все они приходили на обед и бывало, по словам информаторов, что иногда накрывали столы для пяти-шести смен, т.е. одновременно кормили до 20-ти человек. Родственники обедали последними.

В тот же день до наступления темноты ближайшие родственники умершего еще раз ненадолго заходили на кладбище: желали ему быстрее обрести покой, оставляли на могиле принесенную пищу и возвращались домой.

Если умерший жил один, то в течение 40 дней (или шести недель) со дня смерти запрещалось его дом оставлять пустым – *нежилым* и запираť на замок даже в тех случаях, когда вселявшиеся на этот период жильцы на время уходили. Обычно до шестинедельной панихиды в доме проживали близкие родственники для того, чтобы помочь душе усопшего перейти в иной мир. Считалось, что в нежилом доме душа не сможет обрести покоя, а впоследствии такой дом будет опасен для вселения: оставшаяся в нем душа будет пугать новых жильцов. В первую очередь это относилось к дому колдуна, о чем мною записан рассказ: «У нас в Замежном есть один дом, в нем раньше знающие (еретики – Т.Д.) люди жили. Когда они умерли, то никто в их доме не жил. Потом родственники пустили в него квартирантов и их стало в доме пугать: то в белом покажется, то ребенка напугает, волосы ему разлохматит. У нас все боятся этого».⁵⁹

В течение года родственникам умершего необходимо соблюсти запрет на развлечения, угощения, а молодежи по прямой линии родства (братьям, сестрам, дочерям, сыновьям) на вступление в брак. Нарушившие запрет, подвергаются осуждению со стороны деревенских жителей, и если в дальнейшем они совершают какие-либо проступки или неверные действия, то этот факт тоже всегда припоминается: «Бог отвернулся от него». Женщины носят траурную одежду до годовщины смерти; на мужчин это требование не распространяется.

Поминальные обряды. Обрядам поминального цикла придается большее значение, чем самому погребению, поскольку, по верованиям, предки также принимают участие в жизни родственников и сельского коллектива. Для того, чтобы заслужить *благодать родителей* (расположение), живым необходимо совершать их поминовение и соблюдать правильное поведение – *милостливое* отношение к нищим, больным, убо-

гим. В противном случае неупокойшийся умерший мог негативно воздействовать на живых. В связи с этим устьцилема рассматривают внезапную смерть близких, как способ напоминания о себе забытыми предками, не получившими должного поминовения. При этом умершие обычно забирают к себе благочестивых людей – «худы-ти Богу не нужны». В этом плане показательны пословицы: «хоронить покойника полдела, важнее как его помянуть будут»; «покойник не стоит у ворот, а свое уводит». Записанный мною комментарий сельской жительницы о самоубийстве мужчины, проживавшего по соседству с ней, и скоропостижной смерти всех его братьев, тоже свидетельствует об этом: «Вот-эть родители умерли, ни один сын руку не протянул (не помянул – Т.Д.), вот Господь и отвернул от него. Ведь быстро все Конихины выумирали».⁶⁰

Помимо обычных для христиан частных и общих поминовений на третий, девятый, сороковой дни и годовщину смерти, устьцилема справляют поминовение в день именин усопшего, называемое *годины*, т.е. и н д и в и д у а л ь н ы е поминки. Староверы полагают, что усопшего необходимо помянуть индивидуально в течение 30-ти лет: первые пять лет полным поминовением, описание которого приведу ниже, следующие десять лет служатся панихиды (в зависимости от чистоты умершего индивидуально или в числе трех), и милостыней в родительские недели, последние пятнадцать лет милостыней и именем на вселенских поминальных службах. После 30-ти лет он включается в общий список предков, поминаемых в родительские недели.

Состав и порядок поминальных обрядов зависели от категории усопшего. *Достойным* из группы *истых* полагались полный чин молитв и отпевание, начиная со смерти: «Канон (канун) на исход души», «Канон за единоумершего», Псалтырь (кафизмы), панихида и отпев над гробом. По сообщению наставницы устьцилемской общины А.А. Чупровой, отпевания над гробом удостоиваются лица благочестивого поведения, соблюдавшие посты с исповеданием, прощавшиеся с окружающими, творившие милостыню. По-прежнему устойчивы

представления о больнице, как «нечистом» месте и, если человек с безупречной репутацией умирает там, то его отпевание совершается лишь на девятый день, так как она и самое медикаментозное лечение считаются «нечистыми», «греховными». Отпев после погребения сопровождается ритуальными элементами внехристианского происхождения: родственники усопшего берут с его могилы землю, из которой лепят «человечка», укладывают его на столе под божницей и совершают над ним службу. Затем землю («человечка») уносят обратно на кладбище и разбрасывают на могиле умершего. Этот необычный способ «дублирования» отпевания (поминания) староверы связывают с конфессиональной стариной: «так уж у нас тут прадедами было заведено».

Вторую категорию *поперечников* или *умерших без покаяния* поминают лишь чтением Псалтыри и на общей панихиде. Для назначения дня отпевания наставник подробно рассматривает поведение умершего при жизни и, если последний не совершал злодеяний, то отпев назначается через год, бывало, что и позднее.

К *грешникам* староверы относят многоженцев, *табачников* (курильщиков), пьяниц, *брадобрийц*, а также коренных жителей, состоявших в рядах КПСС. В прошлом родственники *грешника* нанимали трех человек на шестинедельный период для круглосуточного чтения Псалтыри, канона св. Паисию – спасителю душ грешников («страдающего за грешников»). Чтецы жили в семьях заказчиков и читали попеременно в разное время Св. Паисию, молились по лестовке и близкие родственники, проговаривая на каждое деление лестницы: «Преподобный отче, Паисий Великий, избави от муки вечной усопших»; первыми называли два имени из *достойных* и третьим – имя *грешника*. Индивидуальное поминовение *грешника* запрещалось, но был другой способ отмаливания грехов – «поминовение за родителями», существующий до сих пор. В каждой семье имеются *поминальные списки* – синодики, которые сохраняются пожилыми людьми и передаются по родству. Мне приходилось видеть тетради, в которых было указано бо-

лее четырехсот имен. Для отмаливания душ *грешников* наставник (наставница) с ближайшими родственниками составляют список имен из категории *достойных* усопших и определяют нечетное порядковое число от 17 до 39 номера, под которым следует поминать грешника. В настоящее время у некоторых верующих такие поминальные списки состоят из 99 имен, что объясняется «повальной греховностью» людей. Так, мужа Н.Тороповой из с.Усть-Цильма бывшего *табатчика*, временами выпивавшего и умершего без покаяния, поставили в списке двадцать седьмым номером. В этом случае в общей молитве живые обращаются к «родителям» для отмаливания новопредставившегося *грешника*. По таким умершим разрешалось совершать отпев не ранее, чем через девять лет; в настоящее время службу правят спустя пять лет.

Среди верующих устойчиво сохраняется убеждение в действенности материнской молитвы: «Только мать постом, слезами и молитвами может вымолить у Бога прощение своим детям». Убедительно и сравнение: «Мама плачет как река течет, сестра плачет как ручей бежит, а жена плачет как роса падет». ⁶¹ О материнской молитве мною записана быличка: «Одна мать похоронила сына грешного. Пришла к грамотной спросить, что надо сделать, щэбы вымолить сына. Та ей говорит:

- Постись год.

Через год приходит опять к ней и спрашивает:

- Вымолила ли я?

Грамотна говорит:

- Нет, постись и молись еще год.

Приходит в другой раз женщина, сама уж худехонька и спрашивает: - Вымолила-ли я?

-Нет, - отвечает ей грамотна, - молись ищэ год.

Уж на коленях приползла мать – та, уж в чем душа держится. Поглядела на нее грамотна и говорит:

-Вот сейчас ты вымолила сына». ⁶²

Души коммунистов, по верованиям устьцилемов, отправляются к дьяволу. И сейчас верующие отказываются слушать по ним отпевы и панихиды. Допускается лишь их поми-

нение Тропарем. Многие пожилые жители возмущены тем, что бывших партийных лидеров хоронят в центре кладбища, не спрашивая на то разрешения у стариков: «Совсем заветы родителей не в че клась стали. Партейных хоронят рядом с набожными. Ране, то так уж не делали, позади с боку их хоронили. А нынь то уж че и говорить се смешали».⁶³

Особую группу составляют нечистые, или «заложные» покойники, в которую входят колдуны, лица, умершие неестественной смертью, пропавшие без вести, тела которых не преданы земле. По народным представлениям, души этих людей «погрязли в грехе», и им уже уготована вечная мука. Их не полагается вспоминать, называть по имени, устраивать поминовения, отмаливать их грехи, словом, они как бы выпадают из народной памяти. Лишь на вселенских поминальных службах наставник (наставница) перечисляет виды «неестественных» смертей.

В 1990-е гг. староверы Усть-Цильмы пересмотрели отношение к погибшим воинам. Сейчас они говорят так: во время войны «райские ворота не закрываются: солдат – невольник. Богобоязненный солдат погибнет, а все равно в рай попадет».⁶⁴ В связи с этим погибших на войне вывели из списков «нечистых»; в 1991 г. в с.Трусово (Цильма) впервые была проведена общая панихида по воинам, погибшим в Великой Отечественной войне. Поскольку их тела не преданы земле на родной стороне, то, по мнению участников, единственно допустимым местом для службы являлось кладбище, где за именами предков поминали погибших.

В годовом цикле поминовений наиболее важным считается шестинедельный период, в конце которого душа усопшего из числа *достойных* достигает ворот рая. Действия сорокадневных поминальных обрядов направлены на оказание помощи душе при прохождении ею мытарств на пути к вратам рая. Для староверов наиболее значительными писаниями об этом являются упомянутые выше «Мытарства прп. Феодоры» и «Сказание отца Макария». Души второй категории удостоиваются небесного воздаяния после шестинедель-

ного срока, а *грешников* — по мере их вымаливания. Поминальные обряды проводятся ежедневно и только с рассвета до полудня — *засветло*. Сакральность этой части суток подчеркивается запретом на шум: исключаются ссоры, пляски и т.д. В обрядах участвуют пожилые женщины, чистота которых обеспечивает скорое услышание Богом их молитв. Комплекс обрядов состоит из нескольких частей, в первую — входят утренние молитвы: старшая в роду женщина ежедневно читает кафизмы, тропарь, в которых умершего, в зависимости от грехов, поминают либо индивидуально, либо за родителями. Информаторы подчеркивают, что после погребения усопшего необходимо поминать со слезами, поскольку слезы смывают его грехи: «Слезное моление доходно до Бога». После утренних молитв устраивается трапеза: приготовив еду, молящаяся перед божницей совершает три поклона — *замоливает еду*, садится за стол, перечисляет имена предков и новопреставленного, и после этого приступает к еде. В трапезе могут участвовать все члены семьи. Этот ежедневный ритуал называется *кормить усопших*: «Сам ешь, и родители с тобой едят». Для усопшего на отдельном блюде ставят на стол или буфет воду, хлеб и соль, которые, периодически меняя, держат до сорокового дня.

Следующую часть поминовений составляют панихиды в 9-и 40-й дни; пижемцы отмечают также и 20-й день. Несмотря на то, что с 1990 г. в с. Усть-Цильма открыт моленный дом, многие верующие по-прежнему служат поминальные службы в частных домах, считая такое поминовение более действенным, потому, что в этом случае происходит кормление и подача милостыни *ч е р е з с т о л*. Значение трапезы в обрядах жизненного цикла достаточно полно рассмотрено в работах отечественных исследователей, поэтому специально останавливаться на этом не буду. Согласно правилу Псалтири, панихиду можно править при участии трех человек. Некоторые староверы считают сейчас это количество недостаточным из-за «повального греха» и полагают, что на службе должно присутствовать минимум пять, а максимум девять человек. Превышение этого числа рассматривается как недостойное сборище: «Когда умер-

ла мамка, я собрала большую панафиду, то Парасковья Матвеевна (наставница – Т.Д.) мне сказала, чтобы я больше большие соборы не собирала. Если есть что на лишке, дек лучше милостину подай. На панафиду больши соборы не собирают и столы не украшают». ⁶⁵ В моленном доме ныне заказывают поминальные службы староверы, живущие за пределами района, и усть-цилема, еще не ставшие на путь спасения.

Порядок проведения домашней службы следующий. С утра в доме умершего собираются приглашенные, которые традиционно приходят пешком (о значении ходьбы см. выше). Перед панихидой участницы обязательно моют руки, и некоторое время ведут беседу, вспоминая добрые дела поминаемого. Перед началом службы совершается ритуал «прощения грехов умершему», в котором хозяйка выступает как бы от его лица. Положив «начало» и, спросив разрешения у присутствующих на панихиду, она подходит к каждому участнику и в земном поклоне просит прощение за усопшего. Обход происходит по кругу – посолонь. Диалог:

Хозяйка: «(Имярек), прости меня, грешную, раба своего (имярек умершего), прости. Ответ: «Бог тебя простит, раба своего (имярек умершего), простит и благословит. Меня грешную, прости».

Обойдя всех, хозяйка кланяется всем присутствующим земным поклоном. Для него используют специальную небольшую деревянную скамеечку, которую сверху покрывают белым полотенцем – подрушником. Затем она вновь перед иконами совершает «начало», *затепливает свещу*, и после этого все присутствующие выстраиваются перед иконами. Хозяйка кадит иконы, помещение и людей, каждого персонально, и каждый из них освящает свой нательный крест: несколько секунд поддерживает его правой рукой над кадилом, приговаривая: «Святаго Духа не отыми от мене».

Во время службы участницы соблюдают определенные правила поведения: стоят, плотно прижав ноги; руки держат согнутыми на уровне груди. Переступание с ноги на ногу запрещается, иначе молитва не действительна и не будет услы-



Иваново кладбище. Верующие поют духовные стихи.
 Фото В.И. Осташова. 1992 г.

шана Богом предками: «Жи́ды только топчутся, как шишки». Больным разрешается сидеть неподвижно на стуле. После службы родственники устраивают поминальный стол по подобию кормления в день похорон. В завершении все присутствующие поют духовные стихи.

Третья часть поминальных действий – это поминовение подаением – *милостинкой*. В прошлом она была тайным пожертвованием: ее незаметно оставляли на крыльце дома.⁶⁶ В настоящее время считается за честь открыто раздавать милостыню для поминовения усопших родственников, не полагается только сообщать о ее количестве, а также докладывать об этом домочадцам, «чтобы не пожалели»; дают по пословице: «правая рука подает, а левая и знать не знает». Устьцилема называют милостыню еще и «подать христарادي». Существует выражение «х р и с т а р а д и н е д а р о м», что означает жертвование самым лучшим: «Милостина должна быть сердцева (букв.: дорогая своему сердцу – Т.Д.). Что не годно, то не

подают. Худó подашь дэк грех эть это большой». ⁶⁷ О размере милостыни говорят: «Малая милостина спасет, а большая муку не сведет»; «за милостину считается то, что птичка в когтях унесет». Информаторы также говорят, что подать надо многим: «В родительские дни больше толку будет, если по одному колобку да пятерым -шестерым подать, чем одному сразу много вывалить ле большу сумму денег. Это уж как откуп будет, ле лишь бы отделаться, а не поминка. Тут эть пока едешь молитву творишь и тропарем поминашь, да каждому велено поклониться». ⁶⁸ Считается достойным, если родственники идут в дом с милостыней или «с миром» к тому, с кем покойный при жизни был не в ладах, но перед смертью «простился» с ним. Раздают, как уже говорилось, милостыню людям, знающим староцерковную грамоту, больным и нищим; заботясь о последних, можно спасти свою душу и души умерших родственников. В качестве милостыни подают выпечку, ягоды, рыбу, которую передают со словами: «Прими, брат (сестра), милостинку Христа ради. Раба своего (*имярек*) прости во всех тяжких грехах, родителей – не всех поименно, всех за едино прости, меня-та Христа ради, прости». Посуда, в которой передается приношение, возвращается немытой; возможно, это отголосок бывшего тайного подаяния. Некоторые видят в этом залог благополучия: «Принесешь в ней (посуде – *Т.Д.*) рыбу, дэк щэбы рыба лучше попадала; молоко – корова больше доила». ⁶⁹ Ныне широко практикуется поминание за деньги, которые также считаются *милостинкой*. До денежных реформ (1990-х гг.) подавали исключительно монеты достоинством 50 коп. или один рубль; сейчас подают купюры, а не монеты, при этом их плотно сворачивают, пряча от окружающих, поясняя: «Кто надо – видит».

Не менее значительным было поминание родителей за работой. Например, занимаясь любым делом (косьба, стогование, изготовление саней и др.), односельчане упоминают имя усопшего, который, по их мнению, либо при жизни выполнял эту работу с особым старанием, либо исполнял лучше других. «Доходным» считалось поминовение в дороге: «Когда по



Каждение могилы. Фото В.И.Осташова.

ягоды идешь, чем пугу говорю вести, дэк уж лучше тропарем помянуть родителей. У нас бабака Акуля се любила ягоды брать да с песочком ись – уж так ей и поменешь. А иногда быват идешь куды-ле пешком, се тропарем поминашь усопших. Беда доходно». ⁷⁰

В число обязательных обрядовых действий входит посещение кладбища. До девятого дня родственники усопшего ежедневно навещают его могилу и кадят ее. Зимой каждение проводят только над землей, т.е., если могила не занесена снегом: дымление над снегом считается пустым – недействительным. Говоря об особенностях каждения, замечу и то, что немощные люди единственный раз в году – в Духов день («день земли») – выходят на улицу и продолжительно кадят на восток. По верованиям, такое каждение достигает и могил усопших предков. Могилы посыпают крупой: «Пусть птички весть родителям унесут». Наблюдая посыпания могил, мне приходилось слышать назидания староверок, находящимся рядом родственникам: «Раньше посыпали только ту часть могилы, где

ноги, а на голову не сыпали, чтобы птицы глаза покойному не клевали». На могилах нередко голошения. Плачя ложится на могилу и, поглаживая ее рукой, обращается к умершему с призывом «подняться на беседу»:

Вы разветесь-ко да пески желтые.

Ты откройсе-ко да гробова доска.

Вы откройтеся да белы саваны.

Вы отойдите-ко да руки от сердца.

Вы откройтеся да очи ясные.

Заговорите вы уста сахарные.

Ты вставай, да на резвы ноги.⁷¹

В плачах родственники передают приветы ранее умершим родственникам, а их просят принять новопреставленного. В шестинедельный период на кладбище намогильных трапез не устраивают, лишь оставляют угощение для умершего: выпечку, конфеты.

К поминальной обрядности этого периода относится и *раздача остатков* (дарение вещей умершего) сельским жителям, родственникам и участникам погребального обряда (гробовщикам, обмывальщикам и др.) для поминания усопшего. По словам информаторов, иногда он является во сне и сам просит об этом, чтобы «там одеться».

Некоторые полагают, что в благочестивых семьях в течение шести недель хозяйка может узнать о присутствии души усопшего в стенах дома по шумам и звукам. «Отклик» усопшего рассматривается живыми как знак довольства (недовольства) за выполнением предписываемых обычаем поминальных действий этого периода. Присутствие души в доме свидетельствовало о требовании ее поминовения. Так, В.И.Носовой душа умершего мужа дважды в шестинедельный период откликнулась на ее призывы. Приведу ее рассказ об этом: «На девятый день, утром я раскатывала шаньги и обратилась к умершему мужу: «Петя, если ты здесь, то проявись как-нибудь?» И за печкой с гвоздя упал кипятильник, который надежно висел на гвозде и никогда не падал. Так он сказал, что еще дома. На 40-й день ложилась спать да и спросила

опять: – Если здесь дек объявись как-ле? И на улице заскрипела колитка... Ушел значит. Добро справила поминки – душа довольня».⁷² Многие верующие полагают, что в родительские недели умершие особо «следят» за действиями родственников. В.Н.Осташова говорит: «Три разá в году на родительских неделях усопши приходят к своим живым. Сяк ко своим и с пятницы до понедельника следят кто как живет и че делат. А потом на небо обратно поднимаются».⁷³

После сорокового дня интенсивность ритуальных действий заметно снижается. В дальнейшем каждение дома и посещение кладбища происходило в основном в дни ежегодных поминок и в *годины*.

Итак, погребально-поминальный обряд был насыщен ритуальными действиями, направленными на упокоевание души усопшего и милостливого к нему отношения. Память об умерших, вера в загробную жизнь и сегодня заставляют молодых устьцилемов обращаться к вековым дедовским традициям, тем самым, поддерживая и продлевая их.

¹Мазалова Н. Е. Человек в традиционных соматических представлениях русских. — СПб., 2001. — С. 132.

²НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 12.

³Там же. Л. 12.

⁴Описание видов одежды см.: Дронова Т. И. Усть-Цильма // Атлас Республики Коми. — М., 2001. — С. 352 – 354.

⁵НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 188, л. 72.

⁶В народной магии волосы имели силу оберега: с этой целью в Усть-Цильме девушкам необходимо было заплетать косу способом перебора прядей вниз; замужние женщины укладывали косы вокруг головы, делая спереди их «перехлест». В родильном обряде волосом роженицы перевязывали пуповину. Волосы, выпавшие в процессе расчесывания, запрещалось выбрасывать на улицу, поскольку в народном представлении это могло навлечь головную боль. Существовало мнение, что колдун, нашедший на улице волосы, мог совершить на них наговор и, таким образом, наслать на их бывшего владельца порчу. В связи с этим их сжигали в печке или хранили в определенном месте до последних дней жизни.

⁷НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 9.

⁸Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. — М., 1982. — С. 180.

⁹НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1, оп. 13, д. 188, л. 70.

¹⁰Там же. Ф.5, оп. 2, д.98. Л. 88.

¹¹Там же. Д. 568, л. 13.

¹²Ср.: «Старообрядцы Верхокамья одежду для похорон никогда заранее не готовили. Ее обязана была шить в доме умершего из приготовленного при жизни холста только та женщина, которая назначена духовником» см.: *Чагин Г. Н.* Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. — Пермь, 1998. — С. 48.

¹³*Маслова Г.С.* Народная одежда в восточно-славянских традиционных обычаях и обрядах начала XIX-XX вв.—М., 1984. —С. 85-100; *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские: народная культура (история и современность) / Отв. ред. И. В. Власова. Т.3. — М., 2000. — С. 238-240.

¹⁴*Шарапов В. Э.* Нателный крест в традиционном мировоззрении коми // Ставрографический сборник. Кн. 1 / Ред. С.В. Гнутова.— М., 2001.— С. 300.

¹⁵«Смертную одежду многие старики шьют себе сами, заранее, и надевают ее перед большими праздниками, в сильную грозу и т.д.» (См.: *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. — М., 1991. — С. 346).

¹⁶НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 38.

¹⁷Там же. Д. 98, л. 107.

¹⁸Там же. Д. 570, л. 22.

¹⁹Там же. Д. 98, л.118.

²⁰Там же.

²¹Сравнительный словарь... С.400.

²²НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 2327, л. 23 — 24.

²³*Афанасьев А. Н.* Поэтическое воззрение славян на природу. Т. 1 — 3. — М., 1865 — 1969; *Соколова З.П.* Культ животных в религиях.— М., 1972; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Птицы // Мифы народов мира. Т. 2. — М., 1982. — С. 346 — 349 и др.

²⁴НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 2327, л. 23.

²⁵Там же. Д. 568, л. 29.

²⁶Там же. Л. 31.

²⁷Там же.

²⁸Ср.: На русском материале *нехорошей* и даже предосудительной для большого считалась смерть на печи, рассматривавшаяся осквернением священного места дома — семейного очага (см.: *Носова Г. А.* Традиционные обряды русских (крестины, похороны, поминки). — М., 1999. — С. 98).

²⁹*Кремлева И. А.* Похоронно-поминальные обычаи... С.237.

³⁰*Байбурун А. К.* Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. —Л., 1990. — С. 11.

³¹НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 98, л.119 — 120.

³²*Успенский Б. А.* Филологические разыскания... С. 149.

³³НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 2327, л.23.

- ³⁴ Ончуков Н. Е. О расколе на Низовой Печоре... С.4.
- ³⁵ Кремлева И.А. Похоронно-погребальные обычаи...С.238.
- ³⁶ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 25.
- ³⁷ Там же. Л. 14.
- ³⁸ Там же. Л. 15.
- ³⁹ Гунн Г. П. По Нижней Печоре. — М., 1979. — С. 114.
- ⁴⁰ Родная Старина. 1929. № 7. С. 187.
- ⁴¹ Маркова З. М., Несанелис Д. А. Об архаике в семантической структуре диалектного слова (голбец – голубец – голубница) // Русские говоры Коми ССР и сопредельных областей: Межвузовский сборник научных трудов / Отв. ред. В. В. Колесов. – Сыктывкар, 1990. – С. 100.
- ⁴² Гунн Г. П. По Нижней Печоре ... С. 114.
- ⁴³ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 39.
- ⁴⁴ Шаратов В. Э. Ель, сосна и береза в традиционном мировоззрении коми // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-Востока европейской части России / Отв. ред. Н.Д. Конаков.– Сыктывкар, 1993. – С. 128. (Тр./ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, вып.57).
- ⁴⁵ Семенов В. А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. – СПб., 1992. – С. 16.
- ⁴⁶ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 5 – 6.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ Там же. Л. 32.
- ⁴⁹ Фонотека ИЯЛИ.
- ⁵⁰ НА КНЦ УрО РАН. Ф.5, оп.2, д.568, л. 40.
- ⁵¹ Гагарин Ю. В. Преследование старообрядчества... С.121.
- ⁵² НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 34.
- ⁵³ Там же. Л. 17.
- ⁵⁴ Фонотека ИЯЛИ.
- ⁵⁵ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 39.
- ⁵⁶ «У украинцев строго соблюдается полупереховный обычай *печатать могил*: после того, как покойника опустят в могилу, священник под особые церковные песнопения делает железной лопатой знак креста над могилой, а потом крестообразным движением бросает на гроб землю...,только запечатывание не дает покойнику выйти из могилы» (См.: Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография... С. 350).
- ⁵⁷ Там же. С. 351.
- ⁵⁸ Семенов В. А. Традиционная семейная обрядность... С.13.
- ⁵⁹ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 26.
- ⁶⁰ Там же. Л.30.
- ⁶¹ Там же. Л. 36.
- ⁶² Там же. Л. 30.
- ⁶³ Там же. Л. 32.
- ⁶⁴ Там же. Л. 41.

⁶⁵Там же. Л. 34.

⁶⁶*Гульцева Л. А.*: 1. Тайная милостыня как религиозно-нравственный феномен народного благочестия // Православие и культура этноса /Под. ред. Т.А.Ворониной, К.В.Цеханской. – М., 2001.–С. 85-86; 2. «Царица добродетели», или Милостыня как категория русской духовности // Трибуна русской мысли, 2002. – № 1. – С.115 – 129; *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обряды...С. 245.

⁶⁷НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 34.

⁶⁸Там же. Л. 34.

⁶⁹Там же. Л. 39.

⁷⁰Там же. Л. 24.

⁷¹Там же. Л. 13.

⁷²Там же. Л. 36.

⁷³Там же. Л. 37.

**РОДИННАЯ ОБРЯДНОСТЬ.
МЛАДЕНЧЕСТВО – ОТРОЧЕСТВО**

У устьцилемов предки, как и у многих народов, по-прежнему считаются членами рода и занимают сакральную позицию в социуме. Понятие «предки» распространяется и на категорию стариков, которые также являются объектом почитания. Согласно верованиям староверов, именно они несут ответственность за будущие поколения, и рождение здорового младенца во многом зависит от поведения пожилых родственников по прямым линиям родства. Наряду с этим достаточно сильно развита вера в сверхъестественные силы, которые, в зависимости от характера лиц по прямым линиям родства до седьмого колена, могут благотворно или негативно воздействовать на ребенка. Бытует мнение, что склочный, неуживчивый в деревенском коллективе человек своим поведением обрекает собственных детей на неудачную судьбу. В семьях непокладистых людей рождение слабых детей чаще всего рассматривается как «Божье наказание»: «не нынче дек когда-ле отрыгнет», «раньше было на веках, а нынче на годах».

Дети – Божие благословение. Гарантом появления здорового ребенка на свет являлась и санкция общины на брак: известны случаи, когда она отклоняла «брачный выбор» и свадьбу. По «общинному правилу» родители жениха и невесты прислушивались к мнению односельчан и пересматривали выбор жениха и невесты. Здоровье будущих детей зависит и от несвоевременного проведения свадебного обряда. Пренебрежение молодежью религиозными традициями, в частности, несоблюдение запрета на брак во время постов, считается тягчайшим грехом и ставит клеймо на всю жизнь. В дальнейшем различные невзгоды в таких семьях рассматриваются, как наказание за попрание религиозных правил жизни. Наказуемо и неповиновение жены мужу; Аввакум пишет об этом: «Если жена к мужу своему стропствует ложу его, есть писано, у та-

ких дети рождаются не благообразны: или косы, или брилаты, или немь». ¹ Большое значение имело и нравственное поведение женщины: «Аще вином упивается жена – у таковых рождаются плешаты (дети – Т.Д.)». ² К зачатию ребенка необходимо было подготовиться: очиститься от бесовских помыслов, в кои для мужчин входили и мысли о блуде, молитвой в 50 – 100 поклонов: «Аще не измывся мечтаний, со женою своею зачнешь во утробе детище – таковое или бесно родится, или безумно...». ³

Бездетность считалась большим несчастьем и иногда приводила к распаду семей. До 1920-х гг. бездетные семьи усыновляли детей из многодетных малообеспеченных семей, к чему староверы относились с одобрением и в дальнейшем семью рассматривали как полноценную. М.Я.Дуркин, врач районной поликлиники, рассказывал: «Даже в 1950-е гг. иногда прямо из больницы забирали таких детей и увозили в другую деревню. Сельские жители видели в этом спасение и для многодетной семьи». ⁴

Искусственное прерывание беременности считалось тяжким грехом, который, согласно исповедальным требованиям, женщины отмаливали в течение девяти лет: соблюдали посты, ежедневно читали молитвы, не участвовали в праздниках и развлечениях. Выкидыш во второй половине беременности хоронили в долбленной колоде в могилу одного из родственников, делая сбоку подкоп. Объясняли так: для «присматривания за тельцем, не имевшим души».

Вынашивание ребенка. Первые сведения о правилах поведения во время беременности девушка получала от матери. Если она выходила замуж в дальнюю деревню, то главной ее наставницей становилась свекровь, обучавшая невестку всем мерам предосторожности для обеспечения благополучного вынашивания плода, рождения здорового ребенка и его жизнеспособности. О беременной говорили *понесла, тяжела, брюхата, забрюхатела*. Беременность считалась опасным состоянием как для самой женщины, так и для окружающих. Как гласит пословица, «беременная по лезвию ножа ходит» – что

свидетельствует о ее состоянии между жизнью и смертью. Повсеместно изменение внешности ее рассматривалось как «печать» потустороннего мира, с которым беременная находилась в контакте.⁵ Поэтому сельские жители сторонились ее; этим же было обусловлено ограждение беременной от жизни общины в целом. Двойственность отношения к ней выражалась и в том, что роженицу, умершую при родах, причисляли к категории нечистых и хоронили за кладбищем.

В этот период ближайшие родственники должны были с особым вниманием относиться к беременной и выполнять любую ее прихоть в еде. Женщину ограждали от различных бытовых неурядиц, а «первородке» не поручали тяжелые виды работ. При последующих беременностях часто женщина работала до самих родов: «Ране ведь бабы мочны были не как нынѣ. Новы прямо на пожнях рожали: рѡбят, рѡбят ды тут родят. Прикашивали до последу (до родов – *Т.Д.*)». ⁶ Беременной запрещалось заниматься рукоделием: прясть, вязать, ткать, чтобы ребенок не запутался в пуповине, жевать серу (лиственничная смола), чтобы ребенок не получил грыжу.

Дабы избежать сглаза, беременная должна была хранить свое состояние в тайне до тех пор, пока ее признаки не становились заметны. Не оглашался и срок родов: «Чем меньше людей знает – тем легче рожать». Для того, чтобы женщина «не засиживалась», и тем самым, не растила слишком большой плод, ее заставляли переносить небольшие камешки по комнате из одного угла в другой. Между тем за рациональным объяснением этого факта скрыто архаическое представление о способах подготовки к родам (ср.: у русских существовал запрет на сидение беременной на камне;⁷ по поверьям у младенца зарастал родничок, когда он начинал произносить слово «камень»⁸). Таким образом, в мифологической традиции через перенос камней раскрывается прием для облегчения родов – размягчение прохода ребенка (раскрытие матки).

Многие женщины подчеркивали, что наиболее сложно было сохранить первую беременность, как самую незащищенную. Они полагают, что первенца как бы «вынашивают за па-

зухой»;⁹ ср. пословицу: «как у Христа за пазухой». Большую опасность для беременной представлял *еретник (икотник)* – вредоносный колдун, который мог наслать на нее и ребенка порчу или подменить плод. По верованиям, легче всего было подменить именно первенца. Считалось, что удаче колдуна способствовал хлебный нож, оставленный на ночь на обеденном столе, которым он как бы «облегчал» проникновение к плоду. По рассказам староверов, единственным местом проникновения его в дом была печная труба, по которой он ночью спускался в виде сороки, оборачивался в избе человеком, подходил к спящей беременной, у которой вынимал плод, подкладывая вместо него заячью шкуру, утку и др.¹⁰ Если беременная в этот момент просыпалась, то должна была сразу же трижды прочесть *Воскресную молитву* («Да воскреснет Бог...»), чтобы прогнать видение. Староверы считали эту молитву самым надежным оберегом во всех случаях. Не меньшее значение придавалось Иисусовой молитве, которую женщина должна была повторять про себя или шепотом везде, где она чувствовала себя незащищенной – на дороге, на улице и в других местах. В период беременности свекровь или мать заказывала наставнице молебны Богородице. Широко практиковалось и так называемое «обетное» моление – *ходить овецаться*. Вот один из рассказов помощи такого *овета*: «Я тяжело беременность носила, и мы с мамкой пешком ходили в Алехино по овету. Ране все говорили, что у Алехиных есть икона Алексею – человеку Божьему и все, кто обращались к ней за помощью, всем помогла. И я посулила Богу, что схожу помолиться этому святому и до родов не сыму с плеч кабатка (молельная одежда старух – *Т.Д.*), и буду Богу молиться, лишь бы благополучно родиться. Сходили помолиться, я выполнила свое обещание и родила».¹¹ «Надеть кабат» означало принять образ жизни старого человека из *истых*; для молодых принятие такого *овета* было временным, только на кризисный (переходный) период – например, для беременной это было защитой.

В число защитных атрибутов входили нательный крест и пояс-сеточка, который повязывали на нижнюю рубаху. Рас-

пространенным было пришивание к тесьме нательного креста *Воскресной молитвы*, которую мать или бабушка беременной переписывала на лист бумаги, кадила его серой и зашивала в кожаный мешочек. Многие женщины носили этот оберег до конца своих дней. В набор оберегов входили и металлические предметы, главным образом, колющие: булавка, иголка с обломанным ушком. Их закалывали в подолы сарафанов, а иногда и во все виды одежды. По мнению устьцилемок, как и русских вообще, надежным оберегом была ртуть, которую, как и *Воскресную молитву*, зашивали и крепили к тесьме нательного креста; некоторые зашивали ее в *косник* (ленту – Т. Д.).

Роды. Рожали обычно в бане или хлеве, а в летний период – в овине и лугах – словом, в местах, где, по народным представлениям, роженица была максимально удалена от «культурного» пространства, т.е. от мира людей, как нечистая.¹² Баня была наиболее предпочтительным местом, обладавшим сакральными и рациональными достоинствами (например, гигиеническими). С первыми признаками родов муж роженицы и свекровь топили баню, тщательно мыли лавки, полки, приносили на деревянном блюде икону и ломоть хлеба с солью, которые при переносе через улицу закрывали белым платком, чтобы избежать воздействия нечистой силы: «Закрывать от ветра – незнамо что дует; не наголечь (голым – Т.Д.) же нести».¹³ В бане платок расстилали на лавке под окном и ставили на него икону и хлеб-соль. После этого входить кому-либо в баню запрещалось.

Некоторые жители предпочитали в качестве места родов хлев (обычно овечник). Беременная сама готовила его для родин: перегораживала *жирку* (отгороженная часть хлева – Т. Д.), стелила сухую солому. Но обычно хлев или овин использовали в исключительных случаях – при сильных морозах или преждевременных родах.

По народным воззрениям, непосредственно перед родами роженица была наиболее опасна для окружающих, поскольку, якобы, в этот период она обладала «способностью» к общению с иным миром. Одним из мест этого контакта было

окно, расположенное рядом с входом в дом. Заглянув в него, беременная могла, как бы получить любую информацию, однако записанные мною тексты свидетельствуют, что «сообщения» касались преимущественно жизнеспособности вынашиваемого ею ребенка, но видение могло предсказать и трагичный исход родов, как в следующем рассказе.¹⁴ «Ране сказывали, будто когда-то женщина перед родами заглянула в окно дома, увидела ребенка – мальчика рядом с колодцем. Это уж как показало, ле предупредило ей-ка о месте гибели сына. После родов она прибила замки к крышкам колодцев около ее дома, чтобы сберечь малыша. Однако через несколько лет нашла сына мертвым на крышке одного из колодцев».¹⁵ А.И. Дуркина, рассказав эту историю, добавила: «А уж где суждено умереть, дэк все равно оно будет. Не нам судить. Как Бог судит». На мое предположение, не указало ли видение на нечистую (греховную) природу ребенка, она ответила уклончиво: «А то уж я тебе ниче сказать не могу».

Большое значение придавали приметам. Кошка, перебежав дорогу беременной, идущей рожать, предвещала тяжелые роды. В кризисных ситуациях говорили: «Кошка – помощник смерти». Для того, чтобы снять это зловещее знамение, беременной необходимо было трижды произнести Иисусову молитву с крестным знамением, расстегнуть пуговицы на одежде и поменять местами борта; со словами «на пусто лес» трижды плюнуть через левое плечо. Этот полухристианский обычай устьицема рассматривают собственно как староверческий.

Чаще всего в баню беременную вводила повитуха – *натральница* (пижемский термин – *Т. Д.*) – пожилая женщина, чаще вдова, владевшая знаниями народной медицины, религиозными и магическими заговорами, которая укладывала ее на полук ногами на *взголове* – доску, на нее во время парения клали голову. По мнению повитух, такое положение роженицы облегчало процесс родов. Бывало, что роженицу укладывали на лавку вдоль стены или сажали на корточки у порога, что имеет глубинную семантику. В случае затяжных родов прибе-

гали к обычным магическим приемам: развязыванию узлов на одежде роженицы, распусканию ее волос; последние также совали ей в рот, чтобы спровоцировать рвоту и вызвать потуги. Большое значение придавали звуковому и шумовому эффектам, как способам изгнания нечистой силы. Для этого свекровь кричала «ух» и стучала палкой по углам бани.

Наиболее действенным способом облегчения родов считалось обливание или поение роженицы *молчаной водой*, название которой связано с запретом на шум и речь во время ее доставки. Воду приносили только самые близкие люди, чаще свекровь или мать роженицы, которые, помолившись, шли на реку или к другому источнику, набирали ее по течению и возвращались молча, не вступая в беседу со встречаемыми прохожими. Затем повитуха заговаривала воду и использовала по назначению.

В с.Бугаево с целью облегчения родов прибегали к приему – вариант кувады. Мужа роженицы закрывали в предбаннике, и бабка-повитуха переносила всю тяжесть родов на него. При этом роженица должна была спокойно лежать на лавке, а муж – прыгать, хвататься за поясницу, имитируя схватки.¹⁶ Если роды протекали без осложнений, то ограничивались чтением молитв, в других случаях использовали все знания народной медицины.

Родившегося ребенка принимала повитуха и зубами загрызала пуповину с целью предупреждения нежелательной грыжи; иногда она это «право» предоставляла матери.¹⁷ Затем обмывала ребенка теплой водой и заворачивала в мягкую ветхую тряпку. Детское место повитуха сразу выносила из бани и тайно передавала свекрови, которая зарывала его в овечий угол хлева – в *овесник* (овечья постилка – *Т.Д.*), где «кошки и собаки не ходят». Такое объяснение явно вторично. За «хоронением» последа в овеснике, позднее вывозимого на поля, просматривается связь с магией плодородия, с одной стороны, с другой – происходило отделение младенца от природы, и начиналось его очищение от скверны контакта с мифическим миром, из которого он вышел. У южноуральских ста-

роверов, в частности, местом захоронения последа были подпол или межа, при этом также соблюдалась таинственность.¹⁸ Передавая свекрови послед, повитуха сообщала и пол родившегося ребенка его метафорической заменой: мальчика оглашали «соколом», а девочку – «убойно жито», т.е. «убитая» или «напрасная, загубленная жизнь». В данных обозначениях убедительно представлено народное восприятие полов, отражавшее место мужчин и женщин в половозрастной структуре сельского коллектива. О роженице говорила, что она *опросталась*, т.е. благополучно разродилась. После этого мать или свекровь передавала повитухе *кулебаку*, которую тут же роженица должна была съесть, чтобы окрепнуть, а также вновь родить здорового и жизнеспособного ребенка.¹⁹

В представлениях устьцилемов родившийся еще не был человеком: «живой, но еще не человек».²⁰ На первом году жизни младенца сравнивали с пустым местом; он воспринимался как единое целое с матерью. Отношение к нему было амбивалентным. С одной стороны, ребенок – *ангелочек* своим появлением нес радость в дом, о чем свидетельствует выражение «Бог осветил». С другой, до крещения он представлял опасность для окружающих. В прошлом некрещеных детей запрещалось целовать, прикасаться к ним без необходимости. Посторонним было запрещено в течение сорока дней посещать дом роженицы, т.е. и после крещения младенца: это считалось большим грехом, за который каялись на исповеди и отмаливали епитимию (семь лестовок = 700 земных поклонов). Наряду с этим, до года ребенку приписывали способность «худого предвидения», и потому его называли *вещуном*. Исходящая от младенца «информация» распространялась только на близких родственников, что определяли по приметам его физического поведения; так, смерть предвещало заглядывание младенца между ног («назад»), и издаваемые им звуки при втягивании в себя воздуха – *затягание души*.

Народное воззрение на новорожденного как нечистого до крещения проявилось и в способе мытья его в бане, подобно покойникам. Его не погружали в таз, и не окунали в воду



На Пижме зыбка используется и в настоящее время.

Фото автора. 1999 г.

мочалку, чтобы не осквернить посуду. В мытье участвовали три женщины, одна из которых была пожилого возраста – старуха. Она держала младенца у себя на коленях и мыла его; другая поливала, но не прикасалась к ребенку; третья готовила воду для его обливания, обычно она же уносила омытого ребенка в дом.

До отпадения пуповины ребенка называли *необсохшим*, что вместе с некрещением представляло опасность для окружающих. Мать с ребенком находились в бане в течение недели, где повитуха совершала над ними очистительные ритуалы. С первых дней его парили веником. Младенцу в обязательном порядке растирали ручки, ножки и, если в процессе родов случались вывихи, то тут же их вправляли.

В период нахождения жены с ребенком в бане, муж принимал самое деятельное участие в их обслуживании. Опрошенные мною женщины говорили, что иногда вся семья

проживала этот срок вместе: мать с ребенком в бане, отец – в предбаннике. В его обязанности входило обеспечение их водой, дровами, пищей; он же занимался организацией изготовления зыбки для новорожденного. Роженице запрещалось выходить на улицу, а посторонним общаться с ней, тогда как у русских был распространен обычай «наведы»: замужние женщины навещали роженицу и угощали ее домашними лакомствами.²¹ Несмотря на очистительные обряды повитухи, роженица в течение сорока дней оставалась *полой*, т.е. открытой иному миру и опасной для людей.²² Однако и для нее это было время наиболее уязвимое, поскольку она легко подвергалась порче. Даже уже в доме она ела отдельно от домочадцев, обычно, после того, как те выходили из-за стола. И лишь спустя сорок дней дом роженицы был открыт для жителей деревни при условии, что ребенок был уже окрещен.

Традиционно из бани в дом ребенка заносила мать. Поскольку первый контакт новорожденного с улицей был опасен, матери необходимо было соблюсти некоторые предостережения: крепко зажать в зубах березовый прутик, читать про себя Иисусову молитву, переступить через порог правой ногой с молитвой «Господи, благослови Христос». Войдя в жилую часть дома, мать обращалась к домовому: «Дедушко-суседушко, прими нового жителя».

После родов возрастал престиж замужней женщины, особенно если первенцем был мальчик. Однако в течение трех лет односельчане относились к молодой матери слегка иронично, что служило для нее своеобразным испытанием. Насмешку содержало и ее название – *матеренка*. Такое отношение к ней прекращалось после рождения второго ребенка. Полноценный статус матери женщина приобретала, дорастив ребенка до трех лет: о ней говорили, что она *обабилась*.

Первый год жизни. Главной задачей родителей на первом году жизни ребенка было его вживание в семью и выживание его самого. В уходе за новорожденным сочетались рациональные и иррациональные способы обихода; при этом

последним придавали большее значение, но именно они чаще всего являлись и причиной детской смертности. В число обязательных приемов входило растирание ребенка в бане с тем, чтобы снять мышечную натуженность, и тугое пеленание, по С.В.Максимову, «чтобы не выросло дитя уродом».²³ До года ребенку запрещалось: показывать огонь, чтобы не развить косоглазие и не вызвать испуг; выносить его на улицу, поскольку он еще не имел способность самозащиты; подносить к зеркалу, чтобы в него не вошла «бесовщина». Нервозность младенца объясняли вселением в него злых сил, которых изгоняли радикальными способами: окунали дитя в ледяную воду или опрыскивали ею через уголь до судорожного состояния ребенка,²⁴ укладывали его на несколько минут под грязный – *поганный* таз. Были и другие приемы того же рода. Смерть младенцев не вызывала большого горя. Не исключено, что, с одной стороны, это было связано с религиозными воззрениями о благе безгрешной души, с другой, житейским рассуждением – «дело наживное».²⁵

В доме ребенка первоначально располагали на кровати родителей, где домочадцы внимательно его рассматривали, угадывая черты сходства с ближайшими родственниками. Первое общение с ним было недолгим и после этого, чтобы не оставить на ребенке «тяжесть взгляда», взрослым необходимо было сплунуть налево и вслух произнести: «на пусто лес». Мать умывала лицо младенца водой и вытирала внутренней стороной подола своего сарафана, также снимая с него «тяжесть» от общения с людьми.

В день появления ребенка в доме приступали к обустройству его территории. В течение первого года жизни он большую часть времени находился в своей колыбели – *зыбке*, про которую говорили: «зыбка ребенку вторая мать». Креплением *зыбки* за матицу обеспечивалась забота о младенце со стороны предков²⁶, а ее подвешивание, на мифологическом уровне означало порубежное состояние грудного младенца.

По традиции *зыбку* – это четырехугольный ящик на шесте – должен был сделать дед ребенка. Для изготовления

колыбели использовали ель и сосну, фон ранее расписывали красным цветом; позднее – и другими красками, но внутреннюю сторону *зыбки* полностью покрывали красной краской. У изголовья колыбели рисовали крест, служивший, по верованиям устьицлемов, самым надежным оберегом. Зыбку девочек расписывали цветами, мальчиков – конями.²⁷ Поскольку чаще всего колыбель передавали по наследству, то орнамент мог и не соответствовать полу нового ее владельца. Наследственную *зыбку* тщательно мыли и кадили; с особой тщательностью это делали в случае смерти предшествующего ребенка: с молитвами мыли речной водой, в летний период непосредственно на реке, и, разумеется, кадили. Считалось, что чем дольше колыбель была в пользовании, тем «обжитей» она становилась, и новорожденному было безопасно находиться в ней.

Большое значение придавали и магическому оснащению *зыбки*: на ее дно изголовья ребенка клали высушенную пуповину младенца от болезней и сглаза, затем стелили сено или солому и покрывали ветхой тряпкой; на Пижме вместе с пуповиной размещали сухие вербовые веточки с божницы. Сверху *зыбку* закрывали пологом из старого сарафана матери, оберегавшим не только новорожденного, но и всех детей (ср. с детскими играми в прятки, в которых сарафан матери использовался как способ укрытия). С внутренней стороны развешивали разноцветные *животки* – лоскутки, служившие помимо оберегов и в качестве первых игрушек. Таким образом, через *зыбку* ребенок как бы наследовал родовые традиции и социализировался в семье.

Появление первых зубов знаменовало начало следующего этапа в первые годы жизни ребенка: зубастого ребенка разрешалось показывать дальним родственникам и некоторым, преимущественно, доброжелательным сельским жителям. Младенцев с прорезавшимися зубами называли *старичками*, и в разговоре взрослые интонационно подчеркивали определенную силу ребенка: «Большой (ая) вырос (сла), уж кусаче мож». По случаю появления первого зуба дедушка и бабушка ребенка должны были подарить внуку (внучке) по деревянной

расписной ложке, что символизировало его будущее участие в общей трапезе. Мать шила ему первую длинную рубашку.

Последовательность вхождения ребенка в жизнь семьи отражена и в детском фольклоре, в первую очередь, в колыбельных песнях, включенных в общую систему традиционных представлений, которые пелись с первых дней его жизни.²⁸ *Баюкания* исполняли обычно пожилые женщины, чаще бабушка младенца. Тематика их была разнообразна. Приведу несколько текстов.

1. *Баю-баю, баю-бай,
Поскорее засыпай,
Поскорее засыпай,
Да побыстрее вырастай.
Побыстрее вырастай,
Да папе с мамой помогай.
Папе с мамой помогай,
Да бабушек не забывай.*²⁹
2. *Котя, котенька, коток.
Котя серенький хвосток.
Приди, котя, ночевать
Нашу Машеньку качать.
Уж как я тебе, коту,
За работу заплачу.
Дам кусочек пирожка,
Да кувшинчик молока.
Платик беленький куплю
Кругом шейку повяжу.
Шубку новую сошью
Да сапожки закажу.
Баю бай, баю бай
Спи, Машенька, засыпай.*³⁰
3. *Баю бай, баю бай.
Спи, сынок, засыпай.
Будешь уточек ловить*

*Да окушков неводить.
Пойдешь выведешь коня
Да из-под заднего двора.
Ты ведь сядешь на коня
И поедешь на базар,
Купишь мамке сарафан.
Да не доленькой, не коротенькой.
По подолу-то строка
Да на далонь широка.³¹*

На Цильме некоторые песни исполнялись в манере ритуального плача с элементами эпики:

*Баю-баюшки, да спи татарский сын.
Ты по батюшке да зол татарченок.
А по матушке да мил внученок.
А твоя то мать ведь мне родна дочь.
Она семи ведь лет да была в плен взята.
Она пленена была да замуж выдана.
А приметы у ней были дивные.
На правой руке да у ней родинка.
А на левой ноге да нету пальчика.³²*

По мере взросления младенцу пели песенки-потешки, посредством которых его обучали некоторым движениям. Для этого привлекали братьев или сестер более старшего возраста, которые в такт исполняемой песни инсценировали ее. Например, разведение ручек сопровождалось такой песенкой:

*Татке – саженка,
Мамке – саженка.
Братцу – саженка.
Сестрице – саженка,
А (имя ребенка) – долга, долга саженка.³³*

Популярной была и игра с перечислением слов «пень, колода, кипяток, щекоток», каждое из которых сопровождалось указанием на какую-либо часть руки; заканчивалась игра щекотанием. В число потешек входили и широко распространенные «Ладушки», «Уточки летели» и др.



*Конь – качалка. Пижемский краеведческий музей
в с. Замежная.*

Фото автора. 2001 г.

В течение первого года жизни ребенку прививались моторные навыки – умение держать голову, удерживать предметы, сидеть, ходить, а также начиналось обучение первым словам. Признаком завершения этого этапа было умение самостоятельно передвигаться, и ребенок получал свой угол в доме.

Младенчество – детство (до шести лет). Несмотря на то, что до шестилетнего возраста дети как бы не дифференцировались по признаку пола, мальчикам уделялось больше внимания. Описания С.В.Мартынова свидетельствуют об этом: «Мальчиков ценят гораздо больше, рождение девочки не составляет праздника для семьи и она не является здесь желанной гостьей. С мальчиками больше играют, ласкают их, хорошо обходятся с ними и наказывают их за дело. Положение девочки – иное: уже с самых ранних лет она должна начинать отрабатывать тот кусок, который ей достается после братьев, а когда она подрастет, ее ценят исключительно как рабочую силу,

заставляя по мере возможности работать – нянчить детей, стирать белье, мыть пол, чинить платья, плести сети или цепать из лыка ту тетиву, что употребляется при изготовлении сетей». ³⁴

Младенцев наделяли названиями; которые разделялись на три группы: ласкательные, так называемые рядовые, бранные. К первой группе относятся: *божоно* (божье) *дитя*, *баско* (хорошее, пригожее) *мое дитя*; оба они в равной мере относятся к девочкам и мальчикам. Вторую группу составляют названия: *робята*, *малы робята*, *робетишки*, *детииши*. Бранные названия: *рукосуйники*, *худой замесок* (неудачный), *карыши*, *выделки*, *выскребки*, *боговы дети* (раннее значение – незаконнорожденные). Балованных детей называли *хунько*, *хуньзюма*, *тешоня*, *вытешок*; неуправляемых, капризных детей – *оменены дети* (подмененные); незаконнорожденных – *чурка* (*чурак*). Ребенка, родившегося в семье последним, называли *поскребыши* (Усть-Цильма), *вычепок* (Цильма). Г.И. Кабакова справедливо выделяет таких детей в особую группу «судьбой отмеченных детей»: с одной стороны, этим объясняли нездоровье последнего ребенка, с другой – выделяли из числа других детей. ³⁵ Несмотря на эти терминологические различия, взрослые со всеми детьми обращались любовно и нежно, с ласковыми интонациями в голосе.

Прослеживается разделение младенчества на два возрастных этапа: до трех лет и от трех до шести. Правда, на Пижме бабушки мне сообщили, что там сейчас младенцами считают детей только до двухлетнего возраста, поскольку в детсадах их учат плясать, что является грехом, и поэтому они рано лишаются «чистоты». Нетрадиционным является и раннее нарядение младенцев в традиционный праздничный костюм.

Для первого этапа наиболее характерны запреты. Так, детей до трех лет запрещалось оставлять в доме без присмотра как бодрствующих, так и спящих, поскольку эти годы жизни ребенка считались наиболее опасными для возможной его подмены. В связи с этим младенцы спали с бабушкой на лавке, находившейся рядом с печкой – *на топчане*; с трех лет обычно



Младенец в матице. Фото В.И. Остапова.

с другими детьми на печке. В народных представлениях печь являлась надежным местом укрытия и от вошедших в дом недоброжелательных людей,³⁶ и от грозящего наказания родителей. В настоящее время пожилые люди по-прежнему рассказывают своим детям, имеющим малолеток, различные истории о подменах, как бы предупреждая их. Приведу один из типичных рассказов: «Я родила девочку. Уж такую спокойную, неделю в байны жили – не плакивала. Пришли домой да я выскочила ненадолго на улицу, захожу назад, а девка ревом ревет, озирается. Надолго ле выходила, а шишко подменил».³⁷

Под опекой стариков дети находились даже во время трапезы. *Истые* считали разговоры за едой бесовством, и поэтому малолетних детей кормили отдельно от взрослых за *столеишницей* – небольшим откидным столом в куту, где они сидели вместе со стариками. Детей с малолетства приучали есть неторопливо и правильно, при этом приводили особые пояснения. Например, ребенку, жуящему быстро – *на большии*

жевки, бабушки говорили: «родителей своих съешь». Народные представления о детях этого периода, как еще не сформировавшихся умственно – *неприцилых в ум, беспутых*, включая общую беспомощность, породили систему запретов, соблюдением которых можно было обеспечить физическое и психическое здоровье ребенка.

Еще в начале XX в. у устьицеломов бытовала организация ухода за детьми по подобию яслей. В период сенокосной страды матери оставляли детей «древней старушонке», которая брала в помощницы девочку восьми-девяти лет и нянчила иногда сразу семерых младенцев.³⁸ Как уже говорилось выше, уход за детьми оставлял желать лучшего, и, если дети умирали, то это считалось обычным делом. За такое пренебрежительное отношение к детям ясли были названы С.В. Мартыновым «фабриками ангелочков».³⁹

С трех лет детей знакомили с Богом. На начальном этапе знакомства дети должны были выучить Иисову молитву и уметь обносить себя крестным знамением перед трапезой и сном. Воспитание детей строилось на основе страха Божьего: «Будешь обманывать – Бог накажет»; «Будешь кричать – громом убьет»; «Бог не Никишка – все видит» и др. Пожилые женщины вечерами рассказывали детям различные истории из жизни Иисуса Христа, сказки с библейским сюжетом, сочиненные местными староверами. Некоторые апокрифические сочинения дети заучивали наизусть. Так, молитву «Сон Богородицы» дети уже могли сказать перед сном самостоятельно или вместе с бабушкой:

Шла Богородица пешком, грядом.

Шла -приустала, легла приустиула.

Приснился ей сон про Господа Бога.

Про Иисуса Христа.

Про Иисуса Христа – Сына Божьего.

Пришли жидаы, взяли Христа за руку,

Увели на гору;

К Иуде предателю, к Анне пророчетной (пророчице – Т.Д.).

Руки да ноги гвоздем сколотили.

*Голову жезлом проломил.
Протекла горячая кровь.
Как из дерева дресва,
Так кровь из Христова тела.
Кто эту молитву сотворит
На каждый день, на каждый час,
Избавит того муки вечной,
Из огня горящего,
Из смолы кипящей,
Из огненной поленицы.
Слова рука
Богородицы замок
Рабу (раба) Божью (его) Марфу спать положу.⁴⁰*

Детей этого возраста уже посвящали в различия между «старой» и «новой» верой; представителей последней – *попов* при этом идентифицировали с жидами. Например, когда ребенок во время моления неправильно складывал пальцы руки или неверно совершал земные поклоны, его сравнивали с «попом» и «жидом»: «так только жида молились не хотели идти за Христом дэк» или «так жида да попы молятся». ⁴¹ Негативность «поповской веры» отражена и в детском фольклоре. В варианте общеизвестной потешки «Сорока-ворона» одному из пяти пальцев поручается водить его владельца в уборную «на попову клеть»:

*Кычи, кычи, сорочка,
По бережку скакала,
Коренья копала,
Копач потеряла.
На порошке скакала,
Гостей дожидала.
Не наедут-ли гости,
Не наскочут ли молодцы
За дубовые столы.
Наехали гости,
Наскакали молодцы
За дубовые столы.*

*Одному дала ложку,
Другому поварешку,
Третьему горшок,
Четвертому масленичек.
А ты, толстой Михаелко,
Толки да мели,
Да Колечку на п о п о в у клеть
Чишать (писать – Т.Д.), какать води.⁴²*

При этом рассказчица добавила: «А так и есть на поповско место и с...ть то грешно». С трех лет ребенка начинали наказывать за непослушание. А.М.Бабикова говорит: «Надо в строгости детей держать. Вичка (ветка без листьев – Т.Д.) никого не покалечила. И в Писаньи (староцерковные книги – Т.Д.) так написано». Она достала Цветник Преображенской печати (г. Москва) и зачитала: «Внемлите себе, известно о глаголиемых: казните дети своя изъ млада. Глаголет бо премудрость любя сына своего жезла на нем не щади. Казни его от юности да на старость твою покоит тя. Аше ли из млада не накажешь его то ожесточат не повинет ти ся» (Цветник //Слово о наказании чад). Главным помощником воспитания являлась *вица* или *вичка*, которую затыкали за матицу; использовали и пояс, но только тот, что был на человеке в момент наказания; в настоящее время берут любой, оказавшийся под рукой. Запрещалось бить ребенка рукой, чтобы не покалечить: «Руками то уж детей нельзя было бить, вичкой только, ле поясом и с благословесь. Когда замахиваешься надо сказать: «Господи, благослови Христос», и тогда на пользу стеганье пойдет. Вичка еще ни одного не вередила (ушибла – Т.Д.), а на ум наставила многих».⁴³ Современные родители не склонны следовать традиции отцов, бывавшим слишком суровыми: «Таку затрещину дают, что сам от весь сотресеася».

Большое значение придавалось моральному воспитанию детей через приобщение их к традиционной культуре и фольклору: пожилые женщины рассказывали предания, сказки, загадывали загадки с назидательными мотивами о покор-

ности родителям, почитании старших и др. Им читали выдержки из поучительных книг, большей частью из Цветника. Например, «Люби отца своего и мать и благо тебе будет и будет долголетен на земли. Тот, кто чтет родителей своих, тот грехи свои очищает и от Бога прославится. А кто озлобит родителя своего, тот перед Богом согрешил и от людей проклят. Иже бьет мать или отца своего отлучится от церкви и смертию да умрет. Отчая клятва сушит, материнина искоренит. Чти отца и возвеселится о чадах, и в день печали избавит его Господь, и молитву его подаст ему. Угождай своему отцу и в благе будешь жить. Тем же братие делом и словом угождайте родителям и получите благословение от них. Благословение отцово утверждает дом детьми. А материнска молитва спасет от напасти. Милуй отца своего, молитва отчая не забудется перед Богом. И не забывайте труда материнского, иначе будет детям печаль и болезни. Страхом и раболепием служи им, и добре проживешь и в будущем веке насладишься» («Поучение какое подобает детям чтити родителей своих»⁴⁴). Старики рассказывали об обязанностях взрослых, при этом приводили в примеры как трудолюбивых, так и ленивых людей из их деревни.

Находясь в тесном общении с природой, дети рано узнавали названия растений, животных. В процессе игры взрослые объясняли им повадки и особенности домашних и диких животных. Большинство игрушек изготовлялось из костей животных и птиц, но были и другие – деревянные лошадки, куклы из мягкой соломы, мха, тряпья, обшитые тканью. Кукол мужского пола, как свидетельствуют информаторы, делали только из бумаги.

В этот период прививали знания о межполовых взаимоотношениях в виде различных стишков, прибауток вольного содержания. Так, девочкам старушки приговаривали: «Ах, Господи, прости, да стали титочки расти». В некоторых текстах половые органы заменялись метафорами, как, например, в современной, весьма популярной детской частушке-загадке для мальчика:

*Дедко старенький-пристаренький
Сидит на бережку.
У д а долгая-предолгая
Замочена в реку (Пенис).*

Дети охотно разучивали и легко запоминали подобные тексты. С другой стороны, старикам запрещалось произносить недопустимые слова, на что они отвечали примерно так: «Бабка глупа не знаю че и ватолу (говорю - Т.Д.), а карыш запоминат ды и се».⁴⁵ Серьезного значения замечаниям взрослых не придавалось, а жители, бывало, и подзадоривали детей к скабрзностям, как и стариков, к ним приравнивавшихся: «у старого да у малого умок-от легкий».⁴⁶

Знаком перехода детей в следующий этап было обновление зубов; выпавшие молочные зубы необходимо было выбросить за печку мышам с приговором:

*«Мышка, мышка,
На тебе зуб репяной,
А дай мне костяной.
Тебе камень грысть,
А мне хлеб жевать».*⁴⁷

Поскольку в традиционном мировоззрении мышь олицетворяет хтоническую природу,⁴⁸ то получение от нее новых, настоящих (твердых) зубов означало доделывание ребенка и признание его человеком.⁴⁹ «Получение» зубов отразилось в дразнилках детьми старшего возраста, типа:

*«Без зуба репя
Мати хлеба не дала.
Одну корочку дала
Да и ту отобрала».*⁵⁰

Если ребенок воспринимал дразнилки с юмором, то взрослые с одобрением констатировали: «Большой(ая) вырос(ла), ума боле стало». Разум переводил ребенка на следующую возрастную ступень.

Отрочество (6 – 12 лет). В этом возрасте детей дифференцируют по полу: девочек называют *девушка, голуба, божена-лапушка, мазохузница* (вредная); мальчиков – *белеюшко*

(белый, чистый, хороший), *парнишечка, парничек*. В чтении молитв о здравии (за упокой) перед именем мальчика обязательно добавляли «отрок», а перед именем девочки – «отроковица».⁵¹

Половое обособление подчеркивалось и различием причёсок. Мальчикам этого возраста волосы уже состригали по кругу – *под горшок*. Девочкам волосы собирали в косу, которую крепили веревочкой – *косником*, имеющим обережную функцию, что указывало на их относительную самостоятельность.⁵² В будни дети обоего пола по-прежнему носили длинные рубахи, и лишь в праздничные дни девочкам поверх нее надевали сарафан на коротких лямках. Первые домашние *шаровары* мальчикам шили только в возрасте 10 лет.

С отрочества начиналось постепенное вхождение детей в жизнь общины. Важнейшим моментом их социальной адаптации было приобщение к труду: уходу за скотом – девочек учили доить коров, а мальчиков – чистить конюшню, ездить на лошади; помощи в домашних и хозяйственных работах – девочки делали уборку, стирали, мыли посуду, мальчики приносили дрова, учились шить и ремонтировать конскую упряжь – *шорничать*, мастерить охотничьи снасти и др. Взрослые контролировали и оценивали работу детей; похвалой служило одобрение такого рода: «Молодец, будешь добрым хозяином (хозяйкой)», при этом детей гладили по голове. На ошибки указывали в шутливой форме. Так, например, юной пряхе припевали словами известной песни:

*Пряла наша Дуня,
Дуня-тонкопряха.
Потоньше полена,
Потолще оглобли.*⁵³

Девочке, моющей пол, говорили: «Сыро моешь – пьяницу в мужья ищешь», или: «Сор на полу оставила – мужа шадровитого (некрасивого – Т.Д.) ищешь». В труде у детей проявлялись различные способности, в том числе и магического свойства: например, ребенок мог стать колдуном.

С семи лет должны были уже в полном объеме соблюдать посты с последующим исповеданием. Их начинали обучать грамоте по Псалтыри, чем занимались *старцы (старицы)* в периоды постов. Наряду с этим они прививали любовь к книге и чтению через иллюстрированные Цветники: дети с удовольствием рассматривали картинки и слушали рассказы. Для заучивания детям писали на березовых дощечках молитвы. «Жили, изба была одна. Зимой, когда холода были, да и в пост не давали ведь шибко на улицах играть — грех. Татка всех нас загонит на полати, даст д о щ э ч к и, да ищэ скажет на брюхо ложитесь, на спинах молитву не творите — грех. И лежим молимсе, учим».⁵⁴ Элемент конфессиональности привносился и в воспитательный процесс. Приучая детей к аккуратности, гигиене (перед сном сменить ведро под умывальником, налить в него воду на утро, потереть пол и др.) им говорили: «за поддержание чистоты в доме 40 грехов снимается».⁵⁵

Попытки открыть в Усть-Цильме школу грамоты оказались тщетными: «Усть-цилемцы не приняли его по той причине, что в нем обещали учить по новым книгам, а не по старым, и опять обратились к своим доморощенным грамотницам-бабкам, по обыкновению, престарелым сиротам, вдовам или засидевшимся до поздней поры девкам», — писал С.В. Максимов.⁵⁶

Приобщенные к трудовым обязанностям и обучающиеся грамоте дети получали право на участие в обрядовой жизни общины и детских *посидках* — посиделках, что, в свою очередь, являлось знаком их перехода в подростковую группу.⁵⁷

Детские *сидения* проводились по образу молодежных *посидок*, но юных участников курировали женщины, перешедшие в разряд старух, отчего эти собрания иронически называли «старый да малый» или «у старого да у малого одинаково». Как пишет Т.А. Бернштам: «Обрядовые функции этих двух групп сближались на семантическом уровне «чистоты»: они имели отношение к сфере очищения, стимуляции и оберега, т.е. обнаруживали опосредованную связь с обрядами плодотворящего и воспроизводящего свойства».⁵⁸ Чистому харак-



*Детские посиделки в детском центре «Гудвин»
(Усть-Цильма).*

Фото предоставлено д/ц «Гудвин».

теру детских посиделок соответствовало и время их проведения: с *паужина* – после полдника, с четырех-пяти до семи-восьми часов пополудни. Как и девушки на молодежных посиделках, девочки с рукодельем в руках занимали места в красном углу, а мальчики стояли (сидели) у порога. На поперечных лавках, соединявших печную сторону с кутом, размещались пожилые женщины, выступавшие в роли «мирских наставниц». Они обучали девочек вязанию, прядению, а всех детей – играм, песням, повествовательному фольклору (небылицы, сказки и др.). В песенно-игровом репертуаре допускалась и некоторая эротическая вольность. Старухи продолжали знакомить детей с межполовыми взаимоотношениями. В качестве примеров можно привести тексты загадок и считалок:

1. Шерсть о шерсть, тело о тело

И начинается ночное дело (Смыкание глаз во время сна).

2. В городе Вавилоне скребли бабу на ладони. (Сбивание хлеба на лопате).

Или песенки-считалки:
Зайка скачет по болоту
Наниматься на работу,
Кому клин, кому стан,
Кому целый сарафан.
На болоте-ко в лесы
Девки б... хороши.
У них титочки большие.
У них попы хороши.⁵⁹

С помощью загадок передавались и знания, например, календарные:

Стоит столб.
На столбе 12 гнезд.
В каждом гнезде по четыре синицы.
У каждой синицы по семь яиц. (Год, месяцы, недели).⁶⁰

На детских посиделках готовились и к молодежному репертуару: пели некоторые свадебные песни, играли в «женехов и невест» с припевками, типа:

Каты, покаты
Женихи наши богаты.
Кат-катышок
Иван женошок.
Тай, * мати, тесто
Агафья невеста.⁶¹

На рождественских посиделках исполнялись уже величальные песни-виноградия:

Виноградие да красно-зеленое,
Кругом домик, кругом сад да есть така дорожка,
Виноградие да красно-зеленое,^{**}
Да хорошо было сидеть да Рае у окошка.

* С целью экономии дрожжей, хозяйки всегда оставляли немного теста, которое потом использовали для нового замеса, а чтобы оно не прокисло, его замораживали.

** Припев повторяется после каждой строчки.

*Да не с кувшином за водой Раиса выходила,
Она с улыбкою с такой с Александром говорила.
Да Александр-от ей в ответ: «Да будь моей невестой,
Да сплю я вижу вас во сне да в розовой шалюшке,
Да ваша русая коса да убрана цветами,
На правой руке вижу кольцо да вижу непростое,
Да во белой руке алмаз – да целоваться двести раз».⁶²*

На святках дети переодевались в ряженных – *машкорование*, являющееся и в настоящее время любимым развлечением жителей Усть-Цилемского района. Играли «во взрослых», инсценировали различные сюжеты из бытовой жизни, словом, воспроизводили систему отношений в обществе. Заканчивались детские посиделки играми с переходной символикой: фанты, жмурки. Участников таких посиделок допускали в качестве зрителей на взрослую рождественскую *вечерку*, где они также находились под присмотром стариков. Здесь обе возрастные группы занимали одинаково изолированные места: дети – на полатях за легкой занавеской; старики – за печкой, также отделенной занавеской. Семантика их расположения по вертикальной оси верх (низ) определяла соотношение групп как категорий «не созревшей и угасшей энергии».⁶³ Поведение детей и стариков было смеховым: они шутили над участниками посиделок. Значение такого обрядового поведения забыто усть-цилемцами, которые ссылаются на традицию, хотя можно с определенностью сказать, что это поведение символизировало «несерьезность» его носителей.

В летний период восьмилетние дети, как и молодежь, играли на улице: около дома, а также за деревней, где им отводилось место на так называемых «ближних горках», находившихся в поле обозрения. Соединяясь в единый коллектив, девочки и мальчики и в играх подражали деятельности взрослых: занимались «заготовкой сена», «заготавливали дрова», «строили дома» и т.п. С особым удовольствием дети играли и в ролевые игры: «мама и папа», сами изображали животных, устраивали «катание на лошадях» и др. У девочек были популяр-

ны игры в «свадьбу», «похороны», которые не воспрещались взрослыми (в отличие от коми). Вместе с тем, их участие во взрослых переходных обрядах считалось греховным и требовало искупления: дети отмаливали грех чтением Исусовой молитвы по лестовке с земными (поясными) поклонами.

Старший подростковый возраст (12-17 лет). С 12 лет дети переходили в группу *недоростков* – подростков. На профессиональном уровне изменение выражалось в перемене их религиозного названия: в молитвах перед их именем говорили *раб(а) Божий(ия)*. В повседневности мальчиков называли *робята*, девочек – *девки*. В этом возрасте *робята* уже наравне со взрослыми выполняли различные виды работ: участвовали в рыбной ловле, помогая взрослым, и на них уже начислялся пай, служивший критерием их выхода из единого детского коллектива. Мальчики начинали *мужичиться*, и к ним относились уже с большим уважением: взрослые в разговоре обращались к подросткам по отчеству, добавляя *едренный мужик*, подчеркивая и стимулируя их физическую зрелость.

Отношение к девочкам оставалось неизменным. Несмотря на то, что их работа по дому была достаточно объемной и тяжелой, *девок* крайне редко поощряли. О физиологической зрелости девушек узнавали по смене *косника* на ленту или повязку – *хаз*, так как наступление регул (*на себе*) скрывалось, поскольку считалось, что оповещение могло навредить здоровью.⁶⁴ В этот период девочки еще не наряжались, но матери уже не противились их желанию участвовать в молодежных вечеринках. Дорогие наряды и головной убор им шили накануне совершеннолетия. А.В.Журавский, например, оставил описание одного из них под названием «*флага*»: для его изготовления использовали пять шелковых лент различных цветов, которые по середине сгибали и пришивали к проволоке, при помощи которой украшение крепилось к косе.⁶⁵ На знаковом уровне головной убор, достигшей совершеннолетия девушки, был символом девичества, т.е. воплощением свойств красоты, свободы, достоинства и т.д.⁶⁶ Но полный набор ук-

рашений девушки могли надеть лишь после приглашения их в круг совершеннолетней молодежи.

Как известно, в прошлом девушек сватали и выдавали замуж в раннем возрасте. О готовности дочери к браку мать узнавала по результатам своеобразного «тестирования» ее во время мясной трапезы: давала ей перекусить *жилу* – сухожилие со словами: «Перекусишь, на сегошном году выйдешь замуж, а нет дэк ищэ поживешь».⁶⁷ Если девушка кусала его нехотя – значит не хотела замуж, охотно – стремилась к браку. «Проба» носила, безусловно, насмешливый характер, но воспринималась вполне серьезно.

Важным моментом в жизни 14 – 15-летних подростков было их вхождение в молодежную группу. На Пасху, которая как и повсюду, считалась первым весенним праздником, открывавшим игрищный цикл хороводов, происходило открытое их принятие в состав совершеннолетней молодежи. В пасхальное утро молодежь в несколько рядов прогуливалась по улицам, приглашая подростков на *качелу* – пасхальные качели и весенние хороводы. Впервые получившие на это право становились в последний ряд. У качелей юноши имели возможность продемонстрировать свою силу перед собравшимися там сельскими жителями: забраться по жерди до верха качели. Если попытка была успешной, то его принимали в группу совершеннолетних.

Вторым важным весенним обрядом была «Горка», которую водили на *Николу Вешнего* (9.05 ст.ст.), Троицу и *Иван день* (24.06 ст.ст.). На «Горку» молодежь собиралась трижды в день, и девушки всякий раз меняли наряды. Первую «Горку» устраивали с 10 час. утра только молодые девушки и девушки-подростки. Исполнив несколько хороводных песен, они расходились и собирались вновь после обеда; здесь к молодежи присоединялись *молоды женки* – молодые замужние женщины. По рассказам участниц, вечерние хороводы считались главными, но, тем не менее, именно днем участницы надевали самые красивые наряды. Вечером собирались все половозра-

стные группы, от шестилетних детей до стариков. Подростки, еще не получившие прав, составляли особый круг.⁶⁸

В осенне-зимний период основным видом досуга молодежи были посиделки, на которых подросткам отводились места в нижней части избы: девушкам разрешалось только подпевать, а юношам в игре участвовать «на подхвате», например, в игре «*В шапку*» подросток держал ее атрибут – головной убор.

Известны совместные игры подростков и молодежи, в которых первые демонстрировали свою готовность войти в молодежный состав. Мною записаны и игры подростков, которые обычно устраивали на открытых обозреваемых местах. Религиозная тематика отразилась в игре «*В грехи*», которую водили так: водящий подбрасывал мяч вверх и адресовал его кому-нибудь из игроков и вместе с правом воды, сопровождая пояснением *живых*. Последний должен был успеть опередить его, выкрикнув слово *мертвых*, так игроков было легче «выбивать». В этом случае все ребята застывали в неподвижности. При пояснении *живых* игрокам предоставлялась определенная свобода в движениях, но при этом необходимо было стоять хотя бы одной ногой на месте. Случалось, что выкликаемый ловил мяч, тогда его переигрывали. Но обычно мяч подбирали уже на земле, и за это время остальные игроки разбегались. Движение прекращалось в момент, когда новый водящий брал мяч в руки и говорил «стоп». Водящий должен был мячом попасть в кого-нибудь из участников игры. При метком попадании мяч переходил в руки запятанного и игра продолжалась. Если игрок промахивался, то ему засчитывали *грех*, и мяч переигрывался. При наличии трех грехов виновных *женили* на трех пальцах руки: мальчиков – на пальцах руки девушки, девушек – на пальцах руки мальчика. Пальцам придумывали смешные имена, которые выбирались игроками тайно от проигравшего. Мальчиков наделяли женскими именами, девочек – мужскими. Проигравшему предоставлялось право выбора. В дальнейшем в игре участника выкликали согласно полученному имени. Поскольку у подростков в этом возрасте обострялся

интерес к противоположному полу; их было принято называть *греховодники*. Информаторы, рассказывавшие об игре, говорили, что в ней при выклипании слова «живых» девушки всячески выставлялись, демонстрируя достоинства своей фигуры, что придавало игре эротический оттенок – греховность. Заметим, что проигравшие не считали себя побежденными, а наоборот, представляли победителями.

К переходным играм относится игра *в бачу*. По старинным условиям игры, участницей могла стать лишь девушка, получившая в подарок от парня бачную палку, изготовленную самим дарителем. В позднее время это условие не всегда соблюдалось: «Когда девка уж вошла в года, а так и не приглянулась никому, дек то и так сами по себе начинала со всеми играть».⁶⁹ Изменился и состав участников игры: с 1940-х гг. в нее играют и юноши. Приведем описание игры, зафиксированное Д.Травиним в 1920-х гг.: «В эту игру девушки играют на дороге в период Великого поста, нарядившись в красивые шелковые сарафаны. Водящую выбирают по жребии. Для этого участницы становятся у черты, проводимой на снегу, и с носка (ноги), придерживая палку за ручку, бросают ее вперед: чья упадет ближе всех, та (девушка – Т.Д.) водит. Бача ставится в круге и сшибается палками, бросаемыми девушками поочередно. Когда палки все брошены, девушки бегут за своими палками; водящая в это время должна успеть поставить бачу и занять место у черты раньше какой-либо из девушек, побежавшей за палкой. Опоздавшая водит». Бача представляла собой деревянную «скульптуру» с шаровидным навершием. Устьцилемки называют ее «девушкой в сарафане». Бита – бачная палка (50-60 см.), богато орнаментированная резьбой. Исследователи трактовали ее семантику как фаллическую.⁷⁰ Мною записаны три варианта этой игры, в одной из которых интересна форма наказания проигравшей: девушку катали по бачным палкам, что явно имело эротическую символику. Любопытно и то, что опрашиваемые женщины вспоминали, что для них было забавным, когда девушки, входя в игровой азарт, тыкали друг дружку палкой в зад. В связи с этим уместно за-

метить, что *бача* объединяла в единый молодежный круг девушек-невест и парней-женихов, и в процессе игры они демонстрировали свою зрелость.

В некоторых играх парней участвовали и молодые женатые мужчины. Большой популярностью у жителей Пижмы пользовалась игра *замаранный* — своеобразный вариант прятков, в которую играли осенью до первого снега в ночное время. Игроки оговаривали территорию, постройки, пригодные для укрытия (хлевы, бани, повети), и делились на две команды. Затем жребием определяли, которая из команд будет водящей, и обе они расходились в противоположные стороны деревни. По установленному сигналу, водящие начинали поиск. Первый найденный и верно опознанный игрок считался замаранным. Его имя громко произносили, вся команда выходила из укрытия и ее игроки становились водящими. В играх подростки демонстрировали свою силу, выносливость, смекалку; выделялись лидеры, которые обсуждались в мужском кругу, что в свою очередь, служило рекомендацией для включения их в состав молодежи. Все это, в конечном итоге, имело брачную подоснову.

¹Аввакум. Книга толкований ...С. 544.

²Там же.

³Там же.

⁴НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 37.

⁵Мазалова Н.Е. Человек в традиционных соматических представлениях ... С. 93.

⁶НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 36.

⁷Мазалова Н. Е. Человек в традиционных соматических представлениях ... С. 97.

⁸Там же. С. 118.

⁹Ср.: коми матери своим детям так объясняли появление их на свет — появился из подмышки: *Ильина И.В.* Родины //Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты.— М., 2000.—С. 121.

¹⁰НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 567, л.23.

¹¹Там же. Д. 568, л. 31.

¹²*Шангина И. И.* Русские дети и их игры. — СПб., 2000. — С. 16.

¹³НА КНЦ УрО РАН Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 24.

¹⁴О семантической связи окна с темами смерти и опасных свойств внешнего мира см.: *Цивьян Т. В.* К семантике «дома» в балканских загадках // Материалы симпозиума по вторичным моделирующим системам. — Тарту. 1974.— Вып. 1. — С. 47.; *Байбури А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — Л., 1983. — С. 140-144.

¹⁵НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л.19.

¹⁶Там же. Д. 567, л. 15.

¹⁷В случае появления грыжи у ребенка болезнь *загрызали* с приговором: «Я тебя наживала, я тебя рожала, я грыжу загрызала. Не грызи родима грыжа младенца, грызи грязь материнину» // Фонотека ИЯЛИ, устьцилемские материалы.

¹⁸Сведения предоставлены Е.С. Данилко.

¹⁹НА КНЦ УрО РАН.Ф. 5, оп. 2, д. 2327, л. 8.

²⁰Ср.: удорские староверы некрещеного ребенка в первые десять дней его жизни шутливо называли «чудин»; существовал запрет на кормление грудью таких детей (См.: *Шарапов В. Э.* Нательный крест... С. 299.

²¹*Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография... С. 322.

²²Ср.: русские Прикамья называют женщину в первую неделю после родов «сырой бабой»: у нее «сырое», «открытое» тело, благодаря чему с ней легко вступают в сексуальные связи обитатели иного мира (см.: *Мазалова Н.Е.* Человек в традиционных соматических представлениях ...С. 104.).

²³*Максимов С.В.* Год на Севере...С.343.

²⁴Там же.

²⁵*Ляцкий Е. А.* Поездка на Печору...С. 721.

²⁶См. об этом: *Байбури А. К.* Жилище в обрядах и представлениях...; *Слепчина Н. Е.* Печь как «детская часть» традиционного жилища коми // Традиционная культура и мир детства. — Ульяновск, 1998. — С. 20.

²⁷О символе коня у устьцилемов (см.: *Гаген-Торн Н. И.* Деревянная утварь Усть-Цильмы // Сборник МАЭ. Т. 21. — Л., 1963. — С. 65 – 77).

²⁸Функциональная природа жанра колыбельных песен подробно рассмотрена В. В. Головиным на тихвинском материале: *Головин В. В.* Тихвинские колыбельные 1852 года: Опыт структурно-функционального анализа // Исследование и материалы. — СПб., 2000. — С. 5 – 50.

²⁹НА КНЦ УрО РАН.Ф. 5, оп. 2, д. 566, л. 3.

³⁰Там же. Л. 5.

³¹Там же. Д. 2327, л. 22.

³²Там же. Л. 4.

³³Там же. Л. 6.

³⁴*Мартынов С.В.* Печорский край...С. 47.

³⁵*Кабакова Г.И.* О поскребышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках // ЖС, 1994. — С. 34 – 36.

³⁶Детский фольклор... С. 8.

³⁷НА КНЦ УрО РАН.Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 36.

- ³⁸ *Ляцкий Е. А.* Поездка на Печору... С. 720.
- ³⁹ *Мартынов С. В.* Печорский край... С. 44-45.
- ⁴⁰ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 566, л. 10.
- ⁴¹ Там же. Д. 568, л. 22.
- ⁴² Там же. Д. 566, л. 7.
- ⁴³ Там же. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 22.
- ⁴⁴ Тексты из старообрядческого Цветника соответствует текстам, изложенным в главах Домостроя: «Как детей учить и страхом спасать», «Как детям почитать и беречь отца и мать, и повиноваться им, и утешать их во всем» (см.: Домострой... С. 159-160).
- ⁴⁵ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 20.
- ⁴⁶ Младенец, «пришедший из природы», и дряхлый старик, готовящийся уходить в нее, отождествлялись в том числе и по семантическим признакам. У них мягкое тело, слабый костяк, отсутствуют зубы, холодная кровь, многие органы «закрыты» - глаза, уши, рот (см.: *Мазалова Н. Е.* Человек в традиционных соматических представлениях... С. 184).
- ⁴⁷ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 23.
- ⁴⁸ В русских сказках мышь принадлежит к хозяйству Яги (=Гольда), служит у нее на посылках, приносит детям зубы, причиняет людям смерть (см.: *Сумцов Н.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Ж-л Мин. народного просвещения. Ч. ССХІІ. — СПб., 1880. — С. 72).
- ⁴⁹ *Цивьян Т. В.* Оппозиция мужской/женский и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. — СПб., 1991. — С. 139.
- ⁵⁰ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 570, л. 22.
- ⁵¹ Подробнее об этимологии слова «отрок» (см.: *Морозов И. А.* Отрок и сиротинушка (возрастные обряды в контексте сюжета о «похищенных детях») // Мужской сборник. Выпуск 1. Мужчина в традиционной культуре. — М., 2001. — С. 58 - 59).
- ⁵² *Бабикова Т. И., Семенов В. А.* Детские и молодежные развлечения... С. 84.
- ⁵³ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 17.
- ⁵⁴ Там же. Л. 30.
- ⁵⁵ Там же. Д. 2327, л. 22.
- ⁵⁶ *Максимов С. В.* Год на Севере... С. 342-343.
- ⁵⁷ *Бабикова Т. И., Семенов В. А.* Детские и молодежные развлечения... С. 84.
- ⁵⁸ *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни... С. 171.
- ⁵⁹ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 6-7.
- ⁶⁰ Там же. Л. 23.
- ⁶¹ Там же. Л. 4.
- ⁶² А в Усть-Цильме поют... С. 73.
- ⁶³ Там же. С. 171.
- ⁶⁴ По материалам Владимирской губернии разглашение наступления месячных могло навлечь их начало в день свадьбы (см.: Быт великорусских кре-

стьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. < На примере Владимирской губернии> / Сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. – СПб., 1993. – С. 136).

⁶⁵ Арх. МАЭ. Колл. 828-11.

⁶⁶ *Бернштам Т. А.* Обряд «расставания с красотой»: К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР: Сб. МАЭ.Т. 38. / Отв. ред. Т. В. Станюкович. – Л., 1982. – С. 62.

⁶⁷ НА КНЦ УрО РАН Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 7.

⁶⁸ *Бабикова (Дронова) Т. И.* Усть-Цилемская «Горка». .. С. 3.

⁶⁹ НА КНЦ УрО РАН Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 29.

⁷⁰ *Травин Д.* Игра в “бачу” на Печоре // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. – Л., 1926. – С.197.

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Основатели Великопоженского скита принесли на нижнюю Печору учение беспоповцев-поморцев о безбрачии, которое, однако, не получило здесь развития. Аскетизм, призванный сохранить ритуальную чистоту каждого верующего, был не долгим. Уже по материалам XVIII - начала XIX в. скит на Пижме был не в состоянии регулировать брачную жизнь верующих в той строгости, как это было раньше. Более того, многие скитники выходили из монастыря именно в силу неприятия правил, устанавливающих безбрачие.

В Усть-Цильме браки заключались всегда, либо только с благословения родителей, либо церковным венчанием, в котором устьцилемцы видели «крепость» семьи. Н.Е.Ончуков пишет: «Устьцилемы венчались прежде гораздо меньше, чем теперь, жили просто сходясь, но зато семейные узы были несравненно слабее... Молодые устьцилемки, зная непрочность неоформленного союза, выражают упорное желание венчаться в церкви».¹ Как уже было сказано раньше (см. гл. I.), венчались и для получения юридических прав на наследство. Но венчание было более характерно жителям волостного центра; даже в близлежащих деревнях, не говоря уже об удаленных селениях, родители запрещали молодым венчаться. Известно, что старухи так поучали девушек: «Лучше девкой народи ребят, хотя бы столько, сколько пней в лесу, только в церковь (для брака) не ходи, так все Бог простит».² Подобные рекомендации стариц по сути санкционировали д о б р а ч н ы е половые отношения молодежи в деревнях по Печоре, хотя родители и стремились уберечь своих детей от них. Ю.В.Гагарин связывает известную свободу нравов устьцилемской молодежи «с проникновением в этот край федосеевщины, в частности, их бракособорного учения, по которому вступление в брак считалось бóльшим грехом, чем открытый блуд».³ Данное утверждение представляется не бесспорным, поскольку факт утверждения на нижней Печоре

федосеевского учения не подтвержден в ходе полевых исследований, а поморские беспоповцы также отрицательно относились к браковенчанию, как осквернению, считавшемуся неизмеримо бóльшим грехом, чем плотское сожитие в «антихристово время».⁴ «Не то блуд еже со девицею или со вдовицею, но то блуд егда в вере блудити: не мы блудим егда телом дерзаем, а церковь блудит егда ересь держит».⁵

И вместе с тем, блуд считался одним из тяжких грехов, на что указывает перечень вопросов исповедального требника. К блудницам причисляли девиц, вступивших в брак без отцовского благословения и женщин легкого поведения; их отлучали от коллективных молений, поскольку своим грехом они обрекали собственных детей на неудачную судьбу. По местному обычаю, парень, «испортивший» девушку, должен был содержать ее до конца своих дней. О мужчине, оставившем семью ради другой женщины, говорили, что его будут преследовать пожары.⁶ Однако, несмотря на строгость общинных правил, моральное поведение староверов оставляло желать лучшего, о чем писали еще исследователи прошлого столетия. «Общий уровень нравственности устьицеилов очень невысок, и едва ли незаслуженно пользуется в этом отношении дурною славою на весь край» (Ф.М.Истомин)⁷; «...Нарушение целомудрия до брака вообще считается не только дозволенным, но вошло, кажется, в обычай. На вопрос: «Сколько у тебя детей?» – вы всегда можете получить ответ: «До свадьбы было трое, да с Иваном прижила пятерых». Сами родители корят девушку, если у нее нет ухаживателя: «Ты видно в людях не годна, никто за тобой не ухаживает» (Е.А.Ляцкий).⁸ О таких говорили: «У девиц до замужья зарастет». Отголосок прошлого в настоящее время составляет мотив для мужского юмора: «– Ну че баба – та какова, мужики-ти хвалят ле?» – спрашивают жениха во время свадебного гуляния.

В настоящее время многие староверы затрудняются ответить, откуда пошел обычай считать действительным брак, благословленный родителями, и ссылаются на Библию: «Бог всякой твари создал по паре и первых людей прародителей

наших Адама и Еву. Уж положено Богом парой жить. Господь создал Адама и Еву и благословил их, так и родители благословляют своих детей, вот и все».⁹

На социорегулирующий институт брака, значительность которого в создании семьи неоспорима, распространялась и строгость требований веры. При его заключении руководствовались правилами Кормчей, общими и церковного венчания: единое вероисповедание, отсутствие плотского и духовного родства, добровольное согласие на брак, благословение родителей (Кормчая, л. 1155 - 1156). У староверов сохранялись и древние церковные границы брачного возраста: 12 лет для девушки и 14 – для юноши. Между тем реальный брачный возраст был значительно растяжимее: девушки выходили замуж между 15-25 годами, а юноши – 17-30. Для девушки пик брачного возраста *сама пора* приходился на 15 – 20 лет: они *невестились*, находились *в цвету* и их называли *девки*, *девки на выданьи*, *красы девицы*, последний термин свидетельствовал о здоровье и зрелости девушек-невест, говорили: «бела да красна»; «баска да дородна (красивая – Т. Д.), бела да красна»; «сквозна (насквозь – Т. Д.) бела». Об этом говорится и в одной устьцилемской припевке:

*Вдоль по бережку конь бежал,
Да вдоль по крутому вороненькой,
Да конь головушкой покачивает,
Да золотой уздой-то потряхивает,
Да стременами пошевеливает.
Да тут упал Иванушка с коня,
Да упал, упал у нас Тихонович с добра,
Да вспоминает свою любушку,
Да Александрушку голубушку.
-Да где-то, где-то моя любушка
Да Александрука голубушка?
Да без белил она б е л е ш е н ь к а,
Да без румян она а л е ш е н ь к а,
Да калачами была вскормленная,
Да пряниками да лицо с б е л е н о е.*¹⁰

Девушкам разрешалось белиться (румяниться), замечу, что это ценилось парнями, о чем свидетельствует частушка:

Гармониста любить

Надо чисто ходить.

Надо белиться, румяниться

И брови пододить.

Считалось, что после 20 лет уже *девка в годах* и клонилась к увяданию. Если к этому возрасту у нее не было пары, то общественное мнение начинало считать ее года, которые назывались *лавками*: каждый год засчитывался как «напрасно просиженная лавка»¹¹: «...Я не лавочку у тебя просидела, не сундук платьев поизносила...», – причитывает невеста. В 25 лет девушка выходила из категории невест в категорию старых дев – *перестарок/браковок*. Молодых людей брачного возраста называли *парни, робята, полный жених*, а нашедшего пару девушки между собой и в частушках называли *ягодинка (ягодиночка), дроля, миленок*:

1. *Ягодиночка уехал*

В города во дальние.

Из-за него не греет солнышко

Деньки туманные.

2. *Дроля, вспомни тот денек,*

Когда ты меня завлек.

Ты был в беленькой рубашке,

Ремешок на левый бок.

3. *Истопилась, истопилась*

В огороде баня.

Споженился, споженился

*Мой миленок Ваня.*¹²

В 30 лет засидевшегося холостяка называли *кобель, бо-быль*.

Крайний срок вступления в брак для женщины определялся в 40 лет, а для мужчин в 50 лет. Женщина, вышедшая замуж позднее установленного, обрекала себя на проклятие старцами, действовавшее до тех пор, пока не разрывала отношений с мужчиной. Про женившихся стариков говорили: «не

на́ век стар жениться, а свой обычай тешит».¹³ Существовали и другие ограничения для брака. Так, вдова могла только один раз выйти замуж, а вдовец дважды. За вторичный брак староверы на два года отлучались от общего моления, соблюдали жесткий пост, исповедовались и отмаливали епитимию; в случае третьего брака отлучались на три-четыре года. Последующие сожителства рассматривались как «скотские».

Время вступления в брак строго оговаривалось церковным календарем. Еще в 1970-е гг. браки не совершались во все посты, поминальные (родительские) недели и на Радонице, на святках (от Рождества Христова до Богоявления Господня), на *молочнице* — масленице, в Светлую Седмицу, в день Усекновения главы св. пр. Иоанна Предтечи и в праздник Воздвижения Креста Господня, накануне воскресных и праздничных дней, в среды и пятницы. Как и у всех православных христиан, предпочтительными брачными сезонами были осенний и зимний *мясоеды*: с Покрова до Филиппова (Рождественского) поста и с Богоявления Господня до масленицы. Весной свадьбы совершались с Фомина дня (Антипасха) до Вознесения Господня. Нарушению брачного календаря приписывали разные несчастья: пожары, семейные неурядицы, рождение слабых детей и др.

Время проведения свадеб регламентировалось и хозяйственным календарем: так, в летний период их не устраивали, если в семье не было нужды в женской рабочей силе. Если же такая нужда была, то свадьба совершалась «на скорую руку». Невестку искали в семье с крепким хозяйством, чтобы при необходимости можно было воспользоваться и помощью новой родни.

Серьезным препятствием к браку у устьицелемов являлись конфессиональные и национальные различия, при этом первый фактор был определяющим. Так, ограничивались браки с соседними ненцами и коми-ижемцами, особенно, если те были церковно-православного вероисповедания: вступившие в брак подвергались осуждению и переводились общественным мнением в разряд *мирских*. В таких случаях иноверца вскоре

после свадьбы обращали в старую веру, на молодых накладывали епитимью. Данные метрических книг середины XIX–начала XX в. свидетельствуют, что в основном традиционные брачные связи не выходили за границы устьцилемского очага.¹⁴ Поскольку большинство деревень были малочисленными (две-три семьи) и жители состояли в близком родстве, то устьцилемцы выбирали невест из дальних селений. Между тем, несмотря на строгость запретов на брак между родственниками, в некоторых пижемских и цилемских деревнях такие семьи все ж таки возникали. Это связывается с представлениями жителей этих религиозных центров о «чистоте» веры только в их крае и стремлением ее поддержания. За это устьцилемцы прозвали их *сестрогребы*; *поросины килы* (пенис хряка – Т.Д.), т.е. скоты, дикие жители. О браках внутри своих деревень свидетельствует и такое присловье:

Не вздыхай тяжко,

Не отдали далеко.

Хоть за лыско да близко.

*Хоть за посошок да на свой бережок.*¹⁵

В старообрядческой среде безбрачие не осуждалось, если холостыми оставались представители общины, страдавшие какими-либо недугами. Одиноким людям, за исключением психически больных, чаще всего посвящали себя служению Богу, и впоследствии становились сведущими в делах религии – *набожными, грамотными*: «Старые девы, те уж грамотой занимались, а мужики те пока при родителях жили, а потом так – бобылями. У нас в роду тетка Катя была. Прихрамывала на ногу, дек и замуж не вышла. Зато уж грамоту знала. Псалтырь читала».¹⁶ В прошлом таких стариц называли *христовы невесты*.¹⁷ Между тем для женщины замужество было не только житейски необходимо, но и почетно, о чем свидетельствует такое усть-цилемское присловье: «С мужем жена дэк чисто г о с п о ж а, а без мужа жена дэк чисто с и р о т а». Вместе с тем замечу и то, что замужество сравнивалось с неволей, тогда как жизнь девушки была свободной, и поэтому в фольклоре замужье сравнивается с горем:

*Ну како у меня г о р е,
Когда девушкой живу.
В замуж выйду, придет г о р е,
Тогда все переживу.*

Об этом свидетельствует и такая пословица: «Бабы каются, а девки се пихаются».

Несмотря на строгое отношение староверов к молодежному досугу, старики не препятствовали раннему подключению подростков к обрядовой жизни совершеннолетних, мотивируя: «молодо-зелено, погулять велено». Обычно девочки 12 – 13 лет уже знали песенный репертуар игрищных гуляний в полном объеме и на молодежных беседах иногда присоединялись к хору девушек, чем и демонстрировали свою зрелость и готовность войти в их круг. Девушки в возрасте 15-16 лет, а юноши – 16-18 считались совершеннолетними и активно включались в обрядовые игры. Т.А.Бернштам рассматривает годовую динамику «игры» в едином ритме с космоприродными изменениями.¹⁸ С Великого поста до летнего солнцеворота игра проживала свою первую жизненную стадию – молодость. Как и повсеместно, в годовом цикле открытая жизнь молодежи начиналась с праздника Пасхи. До полудня юноши и девушки днем рядами прогуливались по главной улице деревни, исполняя лирические песни, вступали в разговор с сельскими жителями; во второй половине дня молодежь собиралась на горках и у качелей. Здесь *робята* оглашали имена пригласившихся им девушек и приглашали их на качель. Отказываться было не принято. Участники игр выкрикивали раскачивающейся паре «Христос воскрес!», и если симпатия девушки и парня была взаимной, то они должны были поцеловаться. Если же пригласивший парень не нравился девушке, то она могла увернуться от поцелуя, что не считалось нарушением обрядового поведения: «Котора девка побойче, дэк и выскочить с качелы могла на ходу».¹⁹ Таким образом, в пасхальный период определялись пары, которые рассматривались сельскими жителями как потенциально брачные.



Весенние молодежные гуляния. Кадриль.

Фото В.И. Осташова.

Следующий круг гуляний молодежи происходил на упоминавшемся празднике «Горка»: пары на дневных и вечерних хороводах подтверждали свой пасхальный выбор и *игра* переходила в реальное *женишение*. Парень и девушка начинали открыто демонстрировать свою любовь в кругу общины: вместе прогуливались по деревне, парень катал девушку на коне, в период летних работ вместе выходили на пожни и т. д.

С пика летнего солнцеворота до масленицы молодая игра переживала вторую стадию жизни – старость(зрелость). В Усть-Цильме этот этап был представлен осенними посиделками – *посидки* (вар.: *вечорки, вечеринки, сидения*), которые были продолжением весеннего хоровода и одновременно завершением годового цикла обрядовых развлечений:²⁰ «на играх девок выбирают, а на посиделках побеждают». Итогом была свадьба определившихся пар. Согласно выводу, сделанному

Т.А.Бернштам на общерусском материале, посиделочная изба становилась символической «семейной» избой в деревне, где парни («мужья») встречались с девушками («женами»).²¹ У устьцилемов имитация «семейной» жизни происходила на трех видах посиделок: *простых, смешанных и святочных*. На Пижме посиделки назывались *тройные*. Разделение посиделок происходило по признаку социовозрастного состава участников развлечений.

С Покрова (14.10. н.ст.) до начала Филиппова (Рождественского) поста собирались *простые* посиделки с участием только холостой молодежи и подростков, носившие *рабочий* характер. С началом Филиппова поста до Спиридонова дня (25.12. н.ст.) собирались *смешанные* посиделки, на которых к молодежи присоединялись молодые *женатые пары и вдовы*. На *святочные* посиделки (7.01. – 18.01. н.ст.) ходили *все члены общины*, за исключением младенцев (до пяти-шести лет) и древних немощных стариков. Здесь только *всеслились*. Парни и девушки, пришедшие к брачному согласию, участвовали на них уже в качестве *оглашенных женихов и невест*: сельские жители относились к ним с уважением, обращаясь по имени, отчеству; в разговоре прислушивались к их мнению. Это было знаком признания общиной брачной пары.

Принцип организации посиделок был поселенческий: собирались молодежь и жители отдельной деревни. В Усть-Цильме посиделки собирались «по концам»: *нижноконы, вехоконы* и центр – *грязнивица* (низкое место, иногда в половодье потопляемое). Иногда по воскресеньям *робята* ездили в соседние деревни/концы «смотреть посидку», что нередко заканчивалось дракой. Парни не позволяли чужим заглядываться на их девчат: «Иногод так эть раздеруцце, оглобли ти все чисто выречкают»; «Робята выйдут на улицу, коней выпрягут, ды отпустят их, щэбы гости домой пешком шли. Это как щэбы не ездили к им».²² В 1950-е гг. подобные визиты носили миролюбивый характер, и иногда *посидки* объединялись по обоюдному согласию молодежи соседних деревень.

Сидели во все дни недели, за исключением субботы и всех предпраздничных дней. Первую посиделку девушки устраивали на праздник Покрова, считавшимся праздником девушек брачного возраста; на Печоре бытовало общеизвестное присловье – «Батюшка Покров, покрой землю снежком, а меня женишком», и гаданию на сон о ряженном в канун Покрова придавалось большее значение, чем святочным. Посиделку устраивали в избе одинокой, но еще не старой женщины, чаще вдовы. Большую роль в побуждении деятельности девушек играло общественное мнение, отсчитывавшее им года. Договорившись с хозяйкой дома, девушки обустраивали помещение: мыли стены, лавки, приносили скатерть и керосиновую лампу, последняя являлась знаком богатой посиделки: «Уж если на посидки была десятилинейна *карасинка* (лампа — Т. Д.), то уж беда богата была посидка».²³ За аренду помещения платили деньгами, собранными на *вечорке*; домашней выпечкой, помощью в хозяйстве. Посиделку устраивали вечером, после семи часов. *Девки-невесты* размещались в верхней части избы – в *простенках* (между окон), ребята — в нижней части, у порога. Простенок напротив входной двери предназначался заводилам – организаторам вечеринки. Отметим, что *простенок* являлся главным местом в обрядовой жизни, тогда как на религиозных службах им был *передний* (красный) угол. На *простой* посиделке девочки-подростки занимали *поперечные лавки* слева от входа, соединявшие красный угол с входным. На *смешанной* – лавки справа от входа предназначались замужним женщинам — *жонкам, бабенкам*, а лавки слева – вдовам и девочкам-подросткам (О размещении детей и стариков на *святочных* посиделках см. гл.IV).

На осенних посиделках, «сочетавших труд и игру в избе, происходила «репетиция» усвоенных девушками космоприродных знаний на социальном языке предбрачных отношений».²⁴ Весьма убедительно семантика прядения на молодежных посиделках рассмотрена в работах Т.А. Бернштам;²⁵ игровое поведение девушек «символизировало з а т я н у в ш у ю с я (разрядка в тексте) фазу достижения пика зрелости в термине *си-*

дение». ²⁶ Для них посиделка начиналась с распевания под пря-
дение, во время которого парни играли у порога. ²⁷ При этом
девушке, вытягивающей длинную нить, парни выкрикивали:
«Далеко замуж собралась уходить». Для каждой из них пряде-
ние прекращалось после припевания ее парню. Отходя от те-
мы, замечу, что «в припевках нет так называемых «поцелуй-
ных» формул, содержащих приглашение к поцелую или упо-
минание о нем», ²⁸ что, вероятно, в какой-то мере связывается
со строгостью старообрядческой идеологии. Особенностью
является и включение в песенный репертуар песен величаль-
ного цикла, являвшееся своего рода гарантией обязательного
величания каждой супружеской пары в послесвадебный пери-
од, поскольку персональное опевание не было приурочено в
местной традиции к свадебному обряду. ²⁹

Между тем, несмотря на старообрядческую строгость,
припетый парень должен был с поклоном поблагодарить ок-
ружающих словами: «Спасибо за припевку да за красну дев-
ку», одарить исполнительниц деньгами, поцеловать *припетую*
к нему девушку, после чего она убирала прялку в сторону, а он
садился с ней рядом. Для припевок девушки заранее обговари-
вали для каждой парня. Иногда пару подсказывала запевалам и
хозяйка дома, по мнению которой девушка и парень подходи-
ли друг к другу, и случалось, что дело завершалось свадьбой.

Переходом к игровой части вечера были загадки, в ко-
торых встречаем эротическое отражение и самой прялки. На-
пример:

С локоть мохнатого,

С локоть голого,

С локоть в дыру вошло (Прялка и куделя.)

При этом, парня, отгадавшего загадку, его девушка могла
«уколоть» веретеном.

Брачная тема была ведущей в песенно-игровом репер-
туаре в с е х посиделок. На *простых* посиделках допускалась
определенная свобода в общении, отразившаяся в так назы-
ваемых «поцелуйных» играх. В игре *По разуму* водящий рас-
саживал парней на колени девушкам и спрашивал: «По разу-

му?». Если девушка отвечала отказом, то вода интересовался: «Кого тебе надо?» и подводил приглянувшегося девушке парня; *К душке ходить* – водящий по договоренности с девушкой или парнем, находящимися за дверью, выводил туда партнера.³⁰ На Пижме последняя игра имела свои особенности: юноша подходил к двери, брался за *душку* – дверную ручку и перечислял приметы понравившейся ему девушки, а участники игры должны были опознать ее и назвать имя. Верно названная девушка выходила к нему и парень мог ее обнять со словами: «Вот эта мне любя». После этого он садился на свое место, а девушка продолжала игру, вызывая приглянувшегося парня и т.д. *Простые и святочные* посиделки заканчивались *игрищами, кружаниями* (танцевальные движения под исполнение песен – Т. Д.), для участия в которых юноши приглашали девушек на танец под песню, начинавшуюся словами:

*Уж ты прелица-кокорица моя,
С горя выброшу на улицу тебя.
Буду прести, по-прядывати
По вечорачкам похаживати...*

При этом многие мужчины, в прошлом участвовавшие на вечорках, рассказывая о досуге, иронично изменяли слова выше приведенной песни: например, «взял бы выгребнул на улицу тебя», что связывается с их представлениями о прядении на посиделке как неуместном занятии. Отказывать в танце было не принято; бывало, отказы и наказывались, например, как в этом рассказе: «Когда-ле на посидке меня все Кондратий конихин пригласить танцевать хотел, а я ему отказывала, дэз зял ды косу мою отрезал прямо на посидки».³¹ Для девушки-невесты лишение косы – «красоты» было самым суровым наказанием.

В дни Филиппова поста посиделки носили исключительно р а б о ч и й характер: на них не пели и не плясали. Женщины постарше рассказывали молодежи бывальщины, сказки, различные истории, случавшиеся с их односельчанами; поучительные тексты с образами «прях – непрях». На Цильме мной записан такой текст: «Сидят на завалины бабы, бают.

Одна говорит: «У меня дочи така роботящща, така работящща (быстро произносит): тридни – три нитки, пять ден – простенек. А молодка дэк та уж ленивовата (тянет слова): как день – так и простень, как день – так и простень». При этом девушке, не желавшей прясть, добавляли: «на бабенкину дочерь-ту не находи (пример не бери – *Т. Д.*)».³² О значении деловитости, мастерстве в рукоделии = готовности к браку свидетельствует такая поговорка: «Замужье не заречье, сумеешь шить косо подплечье».

Девушки, определившиеся в пары после Пасхальных дней, завершали «молодежную игру» участием в известной игре «Дрема», входившей на нижней Печоре в состав весенне-летнего «горочного» репертуара молодежи. При этом «Дремой» становились и девушки, преуспевшие в рукоделии, что свидетельствовало об их мастерстве, и в силу этого не боявшихся быть осмеянными в игре.

В 1920-е гг. значение «обрядового прядения» было утеряно, и оно связывалось исключительно с экономическими интересами семьи: «печорское вязание» пользовалось спросом на Русском Севере и являлось основным видом товаров, вывозимых на зимние ярмарки в Пинегу, Мезень и Архангельск. Хотя девушки-невесты в вечернее время и имели право на свободную жизнь, многие родители все же укоряли их за впустую потраченное время и отпускали дочерей на вечеринки только с работой – вязанием, прядением. По рассказам женщин, они хитрили и обычно отчитывались матерям работой, выполненной ранее: «Иногод прїдем с посидки, ниче не сделам – проиграм дэк, матери зачнут нас ругать. Скажет шары ти (глаза – *Т.Д.*) ширила, сидела ниче не навязала. Опеть омманывали: унесем готову головку (носок – *Т.Д.*) ле исподку (рукавицу – *Т.Д.*), а потом показывам, буд-то на посидке связали. Бывало, щцо (что – *Т.Д.*) и не отпускали како ле время».³³

С Богоявления Господня пары, пришедшие к брачному согласию, начинали подготовку к свадьбе, а молодежь продолжала игру. В этот период родители стремились наряднее одевать своих дочерей, с тем, чтобы их заметили и засылали

сватов. Матери «заневестившихся» девушек в бабьем кругу время от времени расхваливали своих дочерей, при этом каждая в разговоре подчеркивала достоинства дочери – аккуратность, скромность, трудолюбие.

Брачный устав староверов-беспоповцев. «Устав брачный правоверного староверчества», составленный в 1803 г. Павлом Ануфриевым Любопытным в Мониной молельной (Москва)³⁴ и принятый многими старообрядческими общинами, явился образцом в создании вариантов бракособорных уложений локальных групп староверов-беспоповцев.³⁵ Устав состоит из двух глав: 1. «Предварительные наблюдения законных браков»; 2. «Порядок законного брака». Поскольку описания памятника в этнографической литературе нет, изложу его подробно. Первая глава представляет своего рода анкету, которую вступающие в брак должны «заполнить», чтобы получить добро настоятеля на брак: а) степень их физического и духовного родства; б) возраст брачующихся; в) социальное положение (состояли ли в браке, не нарушают ли иноческого обета и др.; г) согласие родителей; соблюдение единой конфессиональной принадлежности. Во второй главе подробно описан порядок этапов, предшествующих свадьбе: сватовство, смотрины, рукобитие, девичник и собственно свадьба. После предварительного рассмотрения настоятелем брачных кандидатур, в дом невесты засылается сват или сваха с сообщением о брачных намерениях. При получении положительного ответа выбирают **х о д о т а и**, решающие организационные вопросы: о приданом и назначении дня смотрин, которые проходили **т о л ь к о** в доме невесты. В назначенный день жених с родственниками и нарядно одетыми друзьями приезжают к невесте; при входе в дом все тоекратно обносят себя крестным знаменем с поясными поклонами (такая форма этикета повторяется при каждом посещении), проходят и садятся к столу. Вскоре к ним выходит нарядная невеста, кланяется всем присутствующим и подносит гостям напитки, а в процессе угощения женихова сторона спрашивает ее об интересующих их вопросах. По желанию жениха невеста может до трёх раз сменить свой на-

ряд, в процессе смотрин молодые внимательно осматривают друг друга. После этого все расходятся по домам, и если стороны приходят к обоюдному согласию, то х о д т а и договариваются о дне рукобития, назначаемого в доме невесты после полудня.

В назначенный день участники, нарядно одевшись, собираются у невесты, по выше описанному этикету и ведут беседу. Через некоторое время к ним выходит невеста и в поклоне здоровается: «Здравствуйте, почтеннейшие господа и господа навсегда!» Все присутствующие встают и также в поклоне приветствуют ее: «Равно и вам, сударыня, желаем того ж и еще успеть во всех предприятиях счастливо!» Далее невеста целует женщин-гостей; а затем, начиная с жениха, и далее по старшинству угощает всех напитками. В процессе угощения стороны ведут беседу, разрешая невыясненные вопросы, и если нет разногласий, переходят к обряду. На рукобитии жениха и невесту впервые ставят рядом (невеста слева от жениха). Все присутствующие кладут «начал» и старейший замолитствует: («Замолить святых отец наших, Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас. Аминь» реконструируемо мною – Т. Д.); все поют стихи: «Владычице, прими молитву раб своих!», «Не остави нас в человеческое предстояние!», «Пожажди утешение своим рабом, Всенепорочная!»; после каждого стиха кладут земной поклон. Далее читаются: «Слава и ныне», «Господи помилуй» (дважды), «Господи благослови», отпуст «Господи Исусе Христе, Сыне Божий, ради молитв пречистыя Ти Матере и святых славных и всехвальных Апостол (и святых, чьи имена носят брачующиеся) и всех святых. Помилуй и спаси нас яко благ и человеколюбец! Аминь», «Господи помилуй» (трижды). После совершения молитв начинается церемония рукобития (благословения). Первыми благословляют родители невесты: отец с иконой, мать с хлебом-солью становятся напротив жениха и невесты, которые кладут два земных поклона, целуют икону, совершают третий земной поклон и целуют отца, также кланяясь ему до земли. Следующей благословляет мать той же иконой, что и отец, далее по

очереди родители жениха – все происходит по единому образцу. В завершении отец берет дочь за руку и передает ее мужу, со словами: «Сия наша дочь, которую вручаем тебе по воле Творца нашего в вечно нерасторжимое супружество; и ты с ней живи в страхе Божии и в соблюдении святыне его заповеди, один другого слушайте здравых рассуждений, во всех ваших предприятиях, ложе храните свято; и ты, чадо, чти мужа своего, яко главу тела твоего!» Жених, получив невесту, кланяется ему поясным поклоном, целует ее трижды, ведет за стол, где молодая подает ему стакан кваса, одаривает своего избранника, и они вновь трижды целуются. После этого невеста одаривает по старшинству родню жениха и присутствующих, которые благодарят: «Господин новобрачный! Я желаю и хочу видеть вас всегда в супружеской любви». В завершении все поют стихи и расходятся по домам.

На следующий день, вечером, жених с дружкой приезжают к невесте с подарками, она в ответ одаривает всех гостей и угощает их напитками. Некоторое время гости сидят за столом, поют стихи и расходятся. Такие посещения ежедневны до дня свадьбы, о дне проведения которой (и других организационных вопросах) договариваются уже д р у ж к и. День свадьбы обсуждается на сговоре в доме невесты, куда прибывает жених со свитой. Здесь также происходит одаривание жениховой родни, а жених впервые подносит невесте «рюмку питья» – как глава будущей семьи; та ее выпивает наполовину, а оставшуюся часть допивает сам жених. Далее между ними происходит обмен перстнями со словами: «Жизнь моя! Как сей перстень дарю Вам в знак сердечной любви моей, так равно искренно желаю и хочу оную продолжить во всю жизнь свою, по подобию Икупителя наших душ, обручившагося с Церковью своею».

Накануне свадьбы у невесты устраивается девичник, на который приезжают жених с дружкой и привозят для нее подарки-украшения. Здесь происходит «по росписи» получение приданого, после чего гости прощаются и возвращаются с приданым в дом жениха.

В день свадьбы к невесте приезжают дружка, сваха и свечник, проходят и садятся за стол. Вскоре к ним выводят невесту, которая становится между «небольших годов» мальчиком (справа от нее) и свахой (слева). Далее невеста подносит приехавшим напитки и дары, а дружка начинает «торговать» у мальчика косу невесты. Торг проходит «забавным и почтительным образом: с тысяч или сот империялов сходят на рубли и копейки».³⁶ По окончании мальчик, взяв плату, оставляет стол, а сваха берет косу, расчесывает ее и завязывает ленту. Невеста становится вместе со своей свитой перед иконами, все кладут «начало», поют три стиха, родители благословляют дочь тем же способом, что и на рукобитии, после которого она покидает комнату и идет обрядиться в самый дорогой убор. После обрядования происходит ее последнее прощание с родными и вывод жениховой стороне. Из дома выходят в такой очередности: свечник с иконой в руке, дружка, сваха, невеста в сопровождении «определенной особы» и прочих богато убранных гостей; все следуют к молитвенному храму. Родители в этом не принимают участия, оставаясь у себя в доме.

В доме перед отъездом в храм жених также кладет «начало», благословляется образом (без хлеба-соли) и едет туда встречать невесту у входа, после чего молодые взявшись за руки идут за свечником, входят в храм и становятся в центре. Причетник берет у свечника образ и устанавливает его на налое, с левой стороны возле крылоса, а перед ним ставит подсвечник со свечей. Певчие в это время по крылосам поют антифоны: «На горы души воздвигаем» и «Десная ти рука» (Глас 5), «Боящийся Господа» и «Окрест трапезы» (Глас 7), «Воззвах к тебе, Господи» и «Се ныне что добро» (Глас 8). Далее начинается «Чин брачного молитвословия»,³⁷ о котором сообщается в «Уставе..», но не приводится его описание.

В храме жених и невеста, осеняя себя крестным знаменем, совершают три поясных поклона; рядом с женихом стоит дружка, с невестой — сваха. Все присутствующие кладут «начало», затем настоятель спрашивает сначала жениха, а затем невесту: «(Имярек), произвольно ли ты берешь сию (имя-

рек) в законную себе жену?» Ответ: «Произвольно». Вопрос: «В вечное ли и неразделимое сожитие с нею ты вступаешь?» Ответ: «В вечное и неразделимое». Вопрос: «Взаимное сие согласие считаешь ли ты за истинную форму совершения тайны законного брака?» Ответ: «Почитаю». Далее настоятель цитирует Апостола Павла: «Всяко еже не от веры грех есть ... Сердцем веровати в правду, усты исповедовать во спасение» и просит подтвердить их согласие с этим высказыванием целованием Креста. Предварительно брачующиеся совершают два поясных поклона, прикладываются к Кресту и кладут земной поклон. В это время певцы поют 127 псалом седьмым гласом: *Блажени вси боящиеся Господа*. «По пропетии» наставник за молитвует, чтец завершает Аминь и читает *Царю небесный, Трисвятое, Отче наш*. Настоятель говорит Иисусову молитву, а чтец продолжает: *аминь, Господи, помилуй (12 раз), Слава и ныне, Приидите поклонимся с тремя поясными поклонами, Псалом 142 (Господи, услышь молитву мою), Слава и ныне, Аллилуйя (3 раза), Господи, помилуй (12 раз), Слава и ныне, Бог Господь, и явися нам, благословен грядый во имя Господне (Глас 1). Стих Исповедайтесь Господеву яко благ., Господи Боже, спасителю наш...* Псалом 50 (*Помилуй мя Божже...*) Поется канон *Всемиловитому Спасу*, составленный Г.И. Скачковым.³⁸

По окончании молитвословия в одном из помещений храма невесте заплетают косы, обряжают ее в женский убор и все едут в дом жениха, где в сенях или на крыльце их встречают родители и благословляют иконой и хлебом-солью. Предварительно молодые совершают три поясных поклона, целуют образ и кладут земной поклон, целуют отца и кланяются ему до земли; целуют хлеб, мать, кланяются в землю и входят в дом вслед за свещником и родителями. Здесь все совершают три поясных поклона, здороваются и поздравляют молодых с законным браком. Далее начинается угощение, в котором молодые просто сидят за столом и после третьей перемены яств уходят в спальню. Вернувшись, потчуют гостей; по окончании все благодарят молодых и расходятся.

Во второй день свадьбы новобрачная одаривает родственников мужа. После этого молодой с дружкой едут к тестю и теще, называют их «отцом» и «матерью», благодарят за «благонравное» воспитание дочери. Происходит обмен дарами, угощение и все едут в дом молодого. Свадьба длится день, два, три и более.

Завершается «Устав» разделом «Брачные обеты для вступающих в супружество».

Имеющиеся исследования по свадебной обрядности староверческих групп показывают, что свадьбы проводились по традиционному обряду, в который привносились элементы конфессиональности, в частности молитвословия, закреплявшие брак.³⁹ Вышеизложенный устав, вероятно, был написан для городских староверческих групп, жизнедеятельность которых строилась несколько иначе, чем у сельских староверов.

Переходим к рассмотрению свадебного обряда староверов Усть-Цильмы.

Формы брака. С середины XIX–до 60-х гг. XX в. самой распространенной формой брака была *д о г о в о р н а я*. Комплекс обрядовых действий условно можно разделить на четыре этапа: сватовство или *сватанье*; предсвадебные обряды; собственно свадьба; послесвадебные обряды – *олабыши*, и *пир* – хлебины. Договорному браку была свойственна публичность: участие в нем жителей деревни являлось обязанностью и служило своего рода санкционированием брака. Особенностью договорной свадьбы являлась и *в а р и а т и в н о с т ь* некоторых обрядовых действий, в большей степени обусловленная тем, что пришлые староверы были выходцами из разных регионов России.

У устьцилемских староверов бытовали и такие формы брака, как *к а л ы м и у м ы к а н и е*. О калыме свидетельствовал Е. Перфецкий: «Среди русского населения на Севере в конце XIX в. только в Усть-Цильме невест до сих пор *п о к у п а ю т* по всем правилам торга»⁴⁰. Опрошенные мною жители Усть-Цильмы рассказывали, что когда дочь была единственным ребенком в семье, а жених не желал идти в примаки, *сто-*

роны жениха и невесты оговаривали выкуп за нее, от 120 руб. и выше, и считали обряд завершенным. Об умыкании, имевшем место еще в 1920-х гг., писала Н.П. Колпакова: «Свадьбы здесь бывают чаще всего «уходом» или «умыканием»: парень приезжает, подхватывает свою невесту и увозит ее на коне, так что их не догнать, на другой день являются с повинной к родителям, которые после соответственных поучений прощают и принимают их».⁴¹ Весьма прагматично объясняют традицию умыкания пижемские старожилы: чтобы сохранить репутацию своих родителей.⁴² Иногда молодые уезжали и селились на необжитых местах, образуя новую деревню, уже получив тайное благословение родителей. Обычай поддерживался и насильственным обращением старообрядцев в церковное православие, постоянно угрожавшим им в XIX – XX вв. К этой форме брака прибегали и в сложных жизненных ситуациях, главным образом, из-за недостатка средств на организацию свадьбы.

Имела место и «п р и м а ч н а я» форма брака, когда муж приходил в *принятые* в семью жены. Она заключалась в случаях, когда дочь была единственным ребенком в семье, либо, если в доме уже было пять и более женатых сыновей, младшие братья которых уже не имели возможности привести своих жен в отцовский дом. Последнее обстоятельство отразилось в фольклоре:

Милый, сватайся, не сватайся,

Меня не отдадут.

У тебя четыре брата

В доме пая не дадут.

Сватовство. Сватовство, по-местному *сватанье*, предшествовало свадьбе, даже если пары были уже определены. В этих случаях сватовство было подготовлено женихом и невестой. Если парень заручался согласием девушки и его выбор был одобрен родителями, то он сам выступал инициатором сватовства. Знаком договора был обмен залогами: девушка за банями давала парню *задаток* (личные вещи) – золотое кольцо, сарафан или др. Жених отдаривал ее платком, который она повязывала при выходе на улицу, и по нему деревенские жите-

ли узнавали о договоре: «Раз платок подарил парень, скоро за-свататься должен».⁴³ По общерусской традиции платок был свадебным символом.⁴⁴ Если после обмена залогами девушка отказывала парню, то вещи не возвращались, и он мог отомстить ей: например, привязывал залог к дуге лошади и в течение дня *гонял* по деревне, что для девушки считалось позором. Заметим, что наряду с относительной свободой выбора молодежью брачных партнеров, окончательное его утверждение оставалось за родителями. Но в целом, как писал Н.Е. Ончуков, здесь «крайне редки случаи насильной дачи девушки замуж, случаи всеми, безусловно, осуждаемые и по общему мнению никогда добром не кончающиеся».⁴⁵ Не исключено, что такое отношение к замужеству сформировалось под воздействием староцерковных предписаний, запрещавших насильственные браки (Кормчая).

В малонаселенных деревнях невесту искали «на стороне»: родители жениха, от которых чаще всего исходила брачная инициатива, через знакомых узнавали, в каком селении имелась *девка на выданьи*; бедному жениху подыскивали невесту среднего достатка, а из более крепких семей – богатую. В Усть-Цилемской волости, как и повсюду в России, на женщину смотрели как на рабочую силу, и даже в зажиточных семьях поводом к женитьбе сына служило стремление заполучить даровую работницу.⁴⁶ Поэтому выбирали девушку физически крепкую, здоровую. Несмотря на известную свободу отношений молодежи, учитывали и фактор чистоты девушки: (по крайней мере в самой Усть-Цильме) *н е п о р о ч н о с т ь* ценится больше всего, затем *з д о р о в ь е* (разр. в тексте) и все прочее».⁴⁷ При этом судили и о поведении в роду: «хоть урод, да из роду», говорили о девушке, род которой славился целомудрием. На семейном совете обсуждались личные достоинства невесты и экономическое положение ее родителей: «Выбирали дочь добрых родителей, не ославленных, не охуленных, справно живущих».⁴⁸ Тщательно проверялись родословные линии обеих сторон до шестого колена, чтобы избежать кровнородственных связей. В дер. Скитской старцы вели

запись всех пижемских родов, начатую наставниками в Великопоженском монастыре с тем, чтобы избежать кровосмешения. По сообщению Е.М. Чупровой из дер. Боровской – самого удаленного пижемского селения, «еще в 40-х гг. XX в. специально ездили в Скитскую держать совет со стариками, дабы не нарушить традицию».⁴⁹ В с. Бугаево, по Печоре, родители жениха большое значение придавали чистоплотности предполагаемых сватов, их деловитости: «Выбирали невесту так: из другой деревни скажут, что невесты есть и родители с женихом едут, смотрят двор, если двор чистый, то к той девушке заходят и сватают, а если двор грязный, то едут к другой и даже к третьей».⁵⁰ Сразу отклоняли кандидатуру, если выявляли в роду лиц с психическими заболеваниями.

Определившись в личности будущей невестки, родители жениха приступали к организации сватовства. Прежде всего *сулили* – служили молебен Богородице, бабушка жениха читала молитвы за внука. Если жених был сиротой, то он с ближайшими родственниками обязательно ходил на кладбище.

На роль сватов приглашали женатых мужчин и женщин, не состоящих в прямом родстве с женихом, обладавших такими качествами, как: здоровье, доброта, материальная обеспеченность, сметливость, умение вести разговор. Сами родители сватали крайне редко. Значительную роль в сватовстве и обряде в целом играли крестные жениха и невесты: вместе с родителями они приглашали односельчан для участия в сватовстве. По народным представлениям от удачно подобранных кандидатур зависела будущая жизнь молодоженов.

Письменные источники середины XIX в. и полевые материалы конца XX в. позволяют говорить о имевшей место эволюции сватовства, как, впрочем, и обряда в целом. Согласно описанию Н.А.Шабунина,⁵¹ составленному в начале XIX в., сватовство проходило в два этапа. Сначала свататься ходила одна с в а х а, на роль которой приглашали дальнюю родственницу или хорошо знакомую семье жениха односельчанку, имевшую авторитет среди сельских жителей, обладавшую деловыми качествами, смекалкой. Поход свахи был «разведкой»:

ей необходимо было выяснить насколько реальные шансы у жениха на женитьбу, каков достаток родителей предполагаемой невесты и рассказать об экономическом положении семьи жениха. Для окончательного сватовства – собственно *сватанья*, посыльной была уже не сваха, а *с в а т ь я – м а т ь ж е н и х а*. Согласно описанию, «в доме невесты сватья, помолившись иконам и поклонившись хозяевам, становилась под воронцом и объявляла почтение от родителей жениха, а также сообщала о намерении своего сына взять в жены их дочь. Во время разговора сватья должна была придерживаться рукой за воронец, что на знаковом уровне говорило о решительности и твердости ее намерений. На приглашение пройти и сесть к столу гостя отвечала, что пришла «за делом», и лишь получив согласие на свадьбу, она проходила и садилась на лавку в *переднем* углу, принимая различные угощения».⁵²

По моим полевым материалам в конце XIX – начале XX вв. традиционно сватовство начинали *т р и* человека: сват (обычно крестный жениха), сватья (одна из теток жениха) и сам жених. Термин «тысяцкий» применительно к свату встречается только у Н.А. Шабунина; его бытование не подтвердилось в ходе полевых исследований. Сватью выбирали с толком: «Бабенка должна быть така щцо лет 45-50, котора в деле ещо и, чтобы уважали ей. Сильна, могутна, семейна и, чтобы в семье у ей все ладно было».⁵³ Таким образом, свахой могла стать женщина еще работоспособная, но уже утрачивающая свои репродуктивные функции и приближающаяся к переходу в следующую возрастную группу. Данное требование явно восходит в глубокую древность, когда особая роль женщины в организации ритуалов «умирания – воскресания», к которым относим и свадебный обряд, сводилась к обеспечению стабильности и благополучия социума. В этом контексте особенно символичным является участие женщины, находившейся в «порубежном» периоде жизни или приближенном к нему, которым подчеркивается не только переходность обряда, но и непрерывность жизни в целом.

Поскольку родители невесты вне зависимости от подготовленности сватовства обычно заставляли сватов приходиться до т р е х раз, демонстрируя «спрос на товар», то с каждым посещением их количество увеличивалось на два человека.⁵⁴ Для вторичного посещения было принято приглашать в сваты молодую семейную пару, имевшую семейный стаж не менее одного года и желательно с *детишками*. В третий заход в число сватов стремились включить наиболее удачливых в браке людей. Таким образом, предварительно намечали семь сватов, что возможно увязать с символикой этого числа в мифологии космогонических переходов.⁵⁵ Например, в плаче пора замужества/зрелости сравнивается с красотой лент:

Расплела твою трубчатую косу.

Сповыняла ай ленты алые, да с е м и ш е л к о в ы...

В последнюю очередь назначали день окончательного сватовства: устьцилемцы предпочитали праздничный день, пижемцы – субботу.⁵⁶ Сватовство проходило тайно в поздний вечер или ночь, «щэбы соседи не знали»; этим же избегали позора в случае неудачи. Хотя сватовство по обыкновению и обставлялось «таинственностью», в деревне практически всегда было известно о нем, а уж тем более для девушки приход сватов не являлся неожиданностью, и если девушка была молода и хороша собой, то придерживалась такого присловья: «Замужница не заречница, не запечница: из заречья переедешь, из-за печки выйдешь, а от мужа уже не откажешься». Если жених ей не нравился, она убегала к соседям, и сваты ехали сватать другую, зная, что «наильно мил не будешь». Тайна сватовства соблюдалась лишь в случаях приездов сватов из дальних деревень. Перед отъездом сваты клали три поясных поклона с Иисусовой молитвой, благословлялись перед образами и выходили из дома. Свататься ездили в обычной одежде, и если в первый раз согласие не было получено, то при вторичном посещении надевали нарядную одежду, чтобы подчеркнуть уважительное отношение к роду невесты и обеспечить благополучное завершение сватовства. Независимо от расстояния, разделяющего дома жениха и невесты, свататься все-

гда е з д и л и на лошадях: зимой, запряженных в карету-розвальни, летом – в телегу – тарантас. Жених сидел на обработанной шкуре оленя – *постели* в левой части повозки, остальные в правой. В свадебные упряжки впрягали только жеребца, тогда как в гаданиях использовали только кобыл. Пижемцы зимой ездили свататься на двух упряжках. Впереди ехала карета — двухместная крытая повозка, в которой на красном сукне сидели жених с крестным, а следом в санях-*лежанке* или *розвальнях* с соломенной подстилкой сваха, а в последующие посещения в ней размещались остальные участники сватовства. Заметим, что жениху запрещалось участвовать в организации поездки, включая управление лошадьми.

В обрядовой символике сватовства одним из главных опознавательных знаков был звуковой код. О приезде сватов определяли по их действиям: пижемцы стучали палкой в простенок, устьцилемцы громко топтались и разговаривали перед входом в дом. Использование подобных шумовых эффектов в семейной и календарной обрядности (святки – угадывание имен суженого при помощи скрипа жерновов, слушание под хлевным окном; в погребальном обряде – шорох как примета смерти; в родильном обряде – стук в стену как способ изгнания нечистой силы и т.д.) – есть признак появления негативных персонажей оборотного мира.⁵⁷ В контексте свадебной обрядности стук в стену обретает еще и некую эротическую символику.

Соотнесенность невесты с чужим, неведомым миром подчеркнута и строгим соблюдением обрядового этикета. Войдя в дом, сваты должны были оставить дверь полуоткрытой (с.Бугаево) и переступить порог левой ногой, проговаривая про себя или вслух: «Господи, благослови, Христос». В избе гости становились под грядкой или под матицей, не заходя за нее, совершали три поясных поклона. На предложение хозяев пройти и сесть отвечали: «Мы не сижачи, а стоячи» (с. Бугаево)⁵⁸ и др.

Первым заводил разговор сват. Вот некоторые варианты: «У вас невеста — у нас жених, нельзя ли род свести, на

сватовство завести» (Пижда); «Приехали сиздалека, да приехали неспроста. Невесту посмотреть, да жениха показать» (Усть-Цильма); «Мы не спать пришли, не дремать пришли. Мы невесту выбирать пришли»; «Ваш товар, наш купец» (Бугаево и селения по Печоре). Отказом отвечали крайне редко, так как родители стремились выдать дочь замуж до 20-ти лет, что было не только престижным, но и житейски необходимым, о чем свидетельствует такая устьцилемская пословица: «Кисы шаньги не еда, старым девкам замуж не хода».⁵⁹ В случае раннего замужья говорили: «*В цвету* девку взяли, не перестарка»; встречаем и такие суждения: «...дочь ненадежный товар и с цены спадет, а парни на деревне все равны»;⁶⁰ «а нову (иную – *Т.Д.*) девку, котора уж шибко засидится, дек то и не думали, какой подвернется, за того нимо (быстрее – *Т.Д.*) и выдавали».⁶¹ В разговоре сваты расхваливали жениха, используя метафоры: «Не желаешь ли, красна девица/бела лебедь, выйти замуж за нашего ясна-сокола. Жених с горы и с воды (охотник и рыбак – *Т.Д.*), да и не бедный: дом имеет – терем, а и коровушек, балечек (овечек – *Т.Д.*), лошадок...»⁶² Получив согласие на разговор, сваты проходили и садились на лавку в *переднем* углу, а родители невесты занимали место в куту – *бабьем* углу. Невеста находилась в другой избе или за печкой (на печке). Родители невесты внимательно следили за действиями сватов, поскольку в их символике были знаки хозяйственного состояния жениха. Так, закидывание ноги на ногу означало на его обеспеченность и богатство, особенно если выставлялось колено. В таком случае соглашались на свадьбу без промедления.

После живописных описаний сваты просили отца девушки показать дочь. Несмотря на то, что мнение ее на брак либо не спрашивалось, либо было известно, отец шел за ее ответом – *спросом* и выводил дочь к гостям, что означало ее согласие на брак. После этого все становились перед божницей, клали три поклона с Иисусовой молитвой, и хозяева накрывали стол – *пропой дочери*. В процессе угощения обе стороны решали организационные вопросы: договаривались о денежном *запросе* с жениха, о дне смотрин, обсуждали состав приданого.

Самым богатым считался *запрос* в 100 руб., бедным — 20-30 руб.⁶³ *Пропой* был недолгим; сваты благодарили хозяев за угощение и уходили.

Согласно обрядовому поведению, жениху и невесте запрещалось участвовать в угощениях до свадьбы, что связано с архаичными представлениями о соотношении еды и межполовых взаимоотношений: «С кем вместе едят, на тех не женятся; на ком женятся, с теми вместе не едят».⁶⁴ Неучастие их в общей трапезе закреплено и в средневековом свадебном чине.⁶⁵ В конце XIX — начале XX в. сакральное значение обрядового поведения жениха и невесты было утеряно, и устыцилемы ссылались на обычай: «так уж у нас заведено было».

Если сватали девушку из своей деревни, то на *пропое* после совершения молитв, жених и невеста уезжали в дом жениха. Невеста повязывала платок на шею избранника, служивший своеобразным оповещением для односельчан о предстоящей свадьбе, и шла созывать подруг на вечеринку, устраиваемую в это же время в доме жениха. Если сваты приезжали из дальней деревни, то молодые во время «пропоя» находились в соседней комнате.

Смотрины. В Усть-Цильме этот предсвадебный этап отличался от общерусских смотрин и сводился исключительно к решению экономических вопросов, тогда как в центральных районах смотрели хозяйство только у жениха, а у невесты устраивали пир, на котором родители девушки давали окончательный ответ.⁶⁶ На нижней Печоре с м о т р и н ы устраивали на следующий день после сватовства или через три-четыре дня. Этот обряд совершался в два этапа. Вначале в дом жениха приходила сторона невесты, а затем родственники невесты приглашали к себе представителей жениховой стороны.⁶⁷ Родственники невесты внимательно осматривали хозяйство: скот, амбары, инвентарь, заготовки для производства орудий труда, средства передвижения и т.д. После ознакомления с хозяйством принимающая сторона устраивала стол, разнообразие яств которого тоже служило показателем благосостояния хозяев. На смотринах родители невесты давали окончательный от-

вет. Если он был положительный, то следующим свадебным этапом было рукобитие.

Рукобитие. Обряд рукобития был религиозно-семейной и вместе с тем общественной формой санкционирования и гарантирования брака. Иногда рукобитие проводилось прямо на сватовстве, что являлось нарушением обряда. *Били по рукам* днем, чаще в полдень в доме невесты в присутствии родителей брачующихся, их крестных и домочадцев. Главную роль в нем играли старые женщины. Бабушка невесты *затеplивала свецу* на божнице, клала «начало», разводила огонь в кадьнице, кадила дымом иконы и всех присутствующих. После этого участники ритуала становились перед иконами и молились. Обряд совершался в центре избы, под матицей: сначала отцы брачующихся всовывали правую руку в рукав *сюртука* (верхняя зимняя одежда – Т.Д.) и соединяли их; называлось это «класть руки через рукав». Затем поверх отцовых рук также клали правую руку жених, невеста и все присутствующие. Сват рукой в вязаной рукавице – *исподке* снизу разбивал это наложение рук. Отец жениха снова надевал рукав и передавал отцу невесты деньги-*запрос*. В этикетном поведении пожатие рук и их разжимание свидетельствовало о завершенности дела и окончательном договоре сторон, не подлежащего пересмотру.⁶⁸ В народном толковании рукопожатие через *сюртук* соотносилось с пожеланием молодым богатства, семейного благополучия.

На рукобитие н а ч и н а л и с ь свадебные голошения – *плакать голосом, оплакивать*, которые продолжались до отъезда молодых в дом жениха в день свадьбы. Т.А.Бернштам отмечает, что «ритуальный крик был первым звуковым сигналом самой девушки о коренном изменении в жизни и семантическим признаком статуса невесты».⁶⁹ В ранней традиции невеста *плакала голосом* на кладбище у родителей, если была сиротой, на заручении, по дороге в баню, *на выданье* – в день свадьбы. Как и прежде, в настоящее время голоса крестная, мать (бабушка) девушки, подруги, а невеста только плачет. Плач начинался в момент передачи денег: первой голосила не-

веста, как бы упрашивая отца отклонить свадьбу, а затем от ее лица плакала крестная. Например:

*Высоко зашло, да солнце красное.
Выше лесу-то, выше журавого,
Выше облачка, выше ходячего,
Выше терема, выше стоячего.
Ты кормилеч мой, гора высока,
Ты кормилеч мой, стена камённая.
Не вставай-ко ты да на гладкий полы.
На гладкий полы, да на еловые.
Не молись ко ты, да Г о с п о д у Б о г у
Не противай мою, да буйну голову.⁷⁰*

Мною записан плач матери, в котором она сокрушается о нелегкой жизни дочери:

*Дорога моя дочи сердечная,
Дорога моя дочи жалимая.
Уходишь ты да во чужу семью,
Во чужу семью да незнакомую.
Все у меня ты р о б и л а д а д е л а л а
А уж б е л а с в е т а д а т ы н е в и д е л а...⁷¹*

Вариант:

*Уж ты девушка да голубушка,
Б е л а с в е т а д а т ы н е в и д е л а.
Русуко судане наростила.
В с ы р у - м а с л е д а н е к у п а л а с я.
Не угулено было да не ухожено.⁷²*

В плаче, записанном в 1920-х гг., отразился более архаический обряд рукобития через стол, которого мои информаторы уже не знали:

*Не ставай-ко, мой гора высокая,
Со лавицы со брусчатой,
На белы полы на еловые,
На часты мелки перекладинки!
Не мой свои да руки белые*

Ключевой водой да холодной,
Не три свои да руки белые
Шитым-браным полотенышком!
Не ставай-ко против Господа,
Не клади поклон по писаному,
Не твори молитву полн-Исусову!
Не давай свою да ручку правую
Ты злодею, свату большему,
Через с т о л ы через дубовые,
Через с т о л е ш е н к и шатровые,
Через с к а т е р т и да шито-бранные,
Через п и т ь я-е с т в а сахарные,
Через рюмочки да хрустальные,
Через стакашки да через пивные!
Кормилица моя, гора высокая!
Что скучным тебе наскучила?
Что скучным напрокучила?
Не окошечки я у тя проглядела,
Не лавочки брусовы просидела,
Не белы полы протоптала,
Не пороги у тя да прохоркала,
Крючки крепкие да не провичкала,
Не сундук платья износила,
Не сусек хлеба повыела!⁷³

В записанных текстах замужество сравнивается с чужим и труднодоступным, перекликаемым с потусторонним миром:

Дорого мое да чадо милое,
Дорога моя, дитя сердечная.
Уж ты походишь ты да во чужи люди,
Во чужи люди да незнакомые,
Не с родными да родителями.
Не с отцом да все с родной матерью.
Как ладу мужу да надо уноравливать,
Уноравливать да по пятам ходить.
Как обвяжут тебя да дети малые,

*Замотаешься да запозоришься.
Как свяжут у тебя да руки белые,
Никто тебе не поможет уж.
Не в одной деревни да не у матери –
За лесами будешь да за дремучими,
За горами будешь да за высокими,
За речками будешь да за быстрими,
За ручьями будешь да за приглубыми.
Не пролетит туда да птичка пташечка,
Не принесет тебе да письма грамотки
От своих-то ле да от родных родителей,
Из своего-то да из вита гнезда,
Из своего-то да золота кольца,
От своих не то да от родных сестер,
От дружных-то ле да от подружечек.⁷⁴*

Рукобитие заканчивалась угощением, в ходе которого невеста должна была поблагодарить каждого мужчину из семьи жениха за присутствие на рукобитии и подарить им по платку. Во время еды назначали день свадьбы, и родители обеих сторон начинали к ней подготовку. Временной промежуток, разделявший сватовство и собственно свадьбу, был различным, от одной до трех недель. Его продолжительность зависела от экономического положения семей, от календарного сезона, но порядок обрядовых действий всегда был одинаков. На этот период жениха и невесту освобождали от всех хозяйственных дел, и они участвовали только в молодежных развлечениях.

Приготовление свадебного стола. Перечень приготавливаемых блюд был обширен, дабы показать обеспеченность семей и пожелать того же молодым. Рацион блюд зависел от времени года, но всегда доминировали продукты охоты и рыболовства. В свадебном столе было широко представлено мясо птиц – глухарей, куропаток, рябчиков: варили бульоны, тушили (парили) в чугунах в русской печи и добавляли в каши. Особо почиталась рыба, занимавшая значительное место в об-

рядах; ее запекали в тесте, варили, солили и употребляли в сыром виде. В свадебном обряде она получила ярко выраженный символический характер: для молодых пекли рыбник, который молодая должна была начинать есть «с головы», чтобы первым родить мальчика – наследника.

В день свадьбы пекли подовый хлеб для благословения молодых, а из зерна приготавливали квас: *ставить квасы* означало готовиться к свадьбе. При этом загадывали, если брага будет удачной, то жизнь молодых будет благополучной – *ладной*. Несмотря на запретное отношение к табаку, в 1940-1960 гг. иногда в брагу для крепости добавляли махорку, но поили ею только мужчин. Выпечка была самой разнообразной: *козули* – печенье в форме фигурок птиц, различные пряники, калачи, образцы которых имеются в коллекциях Российского этнографического музея (СПб.),⁷⁵ шаньги из дрожжевого теста – *ленивые* и на сочных – *калитки* с верхним наливным слоем, т.е. наполненным кашами различных сортов, а позднее – картофелем. Из ягод особо почиталась морошка, которая была не только украшением свадебного пира, но и символом жениха:

Росло сповыросло

Из штанов сповылезло.

С конца залутилось

Красно появилось (Морошка).

Приданое и подарки. В отличие от других русских регионов в Усть-Цильме занимались их собиранием только после рукобития, что объяснялось суеверием жителей: «вдруг никто и замуж не возьмет». По материалам Т. А. Бернштам, «нагнетать сундук» или собирать приданое поморской девушке начинала мать с ее рождения, а с восьми-девяти лет к этому подключалась и дочь.⁷⁶ От качества и количества подарков порой зависела будущая жизнь девушки. Как и повсеместно, в России приданое состояло из двух частей: первая – одежда, постельные принадлежности и некоторые предметы убранства; вторая – так называемый «наделок», состоящий из денег, скота, иногда из хозяйственных построек, инструментов и т.д.⁷⁷ К

примеру, в первую часть приданого одной из моих информаторов входило: три малицы, *за добро, за худо и за серённые* (на разные случаи жизни), бахилы (кожаные сапоги), два совика, две пары летней обуви – *ступни*, две подушки, пуховое одеяло; во вторую – орудия труда: деревянные грабли, коса горбуша, деревянная лопата, корова с теленком.⁷⁸ Богатое приданое придавало девушке большую уверенность в новой семье и определенную независимость. Случалось, что девушка из бедной семьи приходила к мужу лишь с тем, во что была одета. В этом случае ее дальнейшая жизнь во многом зависела от ее качеств: покладистости, деловитости и др. О том, что «бедность не порок», говорится, к примеру, в таком тексте:

«Ну, Максимовна, у ты сын-от жонилсэ молодку голе ровдуги (облысевшая шкура оленя – *Т.Д.*) зял!»

«Не та молодка, котора придано принесет, а та молодка, котора богоданно(благоданно) наживет, – отвечат соседка».⁷⁹

Одновременно с приданным мать с подругами невесты готовили подарки, которыми молодая одаривала родню мужа во время свадебного пира. Традиционно всем членам семьи необходимо было подарить по деревянной ложке (ср. надение младенца ложкой по случаю появления зуба, как приглашение к общей трапезе). Подарок мужу был самым богатым: шелковая рубаха, золоченый крест, пояс. Свекрови дарили два веретена, *рукава* или ткань; свекру – рубаху, шаровары; золовкам – по платку; деверьям – по рубахе. Особое внимание уделялось вязаным изделиям и предметам, связанным с прядением: молодая одаривала на свадьбе сторону мужа вязаными рукавицами (*исподками*),⁸⁰ чем демонстрировала свое мастерство в рукоделии, а свекровь отдаривала невестку прялкой и материей на сарафан или рукава. Обязательность включения в подарки предметов для изготовления нити и вязаных изделий связывается с символикой перехода девушки в статус замужней женщины. Окончательным подтверждением перехода являлось скатывание с горы на прялке молодежи (иногда с мужем) на их первой «женатой» масленице. В целом, взаимные

одаривания были престижны, которые после свадьбы обязательно обсуждались в бабьем кругу.

Предсвадебная неделя. Подготовка к свадьбе привлекала внимание всех жителей деревни. После рукобития жених и невеста выбирали себе дружек и золовок, которые в качестве свадебных чинов должны были всюду сопровождать молодых. По П.С.Богословскому, на все свадебные чины, включая дружек, приглашали представителей женатой части деревенского коллектива.⁸¹ Известно, что в центральных областях России при избрании учитывались их родовитость, социальное положение, что свидетельствовало о весомости этого чина.⁸² Устьцилема дружек выбирали из х о л о с т ы х ребят, знающих обряд, веселых и находчивых. Это изменение можно объяснить двумя причинами конфессионального порядка: «старческий» статус женатого человека и противопоставление церковно-православной традиции. О выборе Н.П. Колпакова пишет: «Иногда дружек выбирали рано утром в день свадьбы из тех ребят, участвовавших на девишнике, у которых есть синие кафтаны. Тут же пришивали на плечи кафтанов красные ленты: дружке жениха – на левом, дружке невесты – на правом плече. Оба созывали родных и знакомых на свадьбу, а остальные участники расходились по домам».⁸³ В селах Усть-Цильма и Бугаево зафиксированы устойчивые тексты приглашения деревенских жителей на свадьбу: «Ваша судьба (имя отчество) быть у нас в таком-то дню и часу».⁸⁴ Золовками могли стать как подруги девушки, так и реальные золовки – сестры жениха.⁸⁵

В этот период сельские жители внимательно следили и интересовались жизнью девушки: спрашивали у родных, с радостью ли идет она замуж, обойдутся ли своим хозяйством или будут брать помощь соседей/родных. Имелся в виду обычай «занимать» у соседей свадебную одежду для невесты, если семья была не в состоянии сама ее справить. В этих случаях говорили: «парней женили сусеками, а девку выдавали соседями». Следили, чтобы девушка не оставалась в одиночестве, а проводила время в кругу подруг, с которыми готовила приданое и подарки или прогуливалась по улице.

Важное место в предсвадебной неделе занимали голошения. Невеста-сирота обязательно ходила на кладбище и в плаче сама просила благословения родителей на замужнюю жизнь, просила дать здоровья и покровительства в семейной жизни.⁸⁶ Невеста причитала и в кругу подруг, за рукоделием, привожу текст, записанный Н.П. Колпаковой:

*Пристыдил меня да добрый молодец
При всем пиру да при компаньце,
При родных меня да при родителях!
Не в весеннююшину да темну ноченьку
Мне мало спалось да мало виделось:
По горам хожу я да высоким,
По темным лесам да по дремучим;
Там гоняли меня звери лютые,
Звери лютые да ядовитые.⁸⁷*

Особого внимания заслуживает самое длительное и массовое гуляние – *девичник*, которое собирала невеста в доме своих родителей в последнюю предсвадебную неделю, в течение которой только молодежь (пять пар) прощались с женихом и невестой, устраивая шумные развлечения: игрища, танцы, песнопения.⁸⁸ Вечером парни катали девушек на лошадях, запряженных в сани-карыты с расписными дугами и колокольчиками. Это являлось одной из форм официального оглашения брака, а также свидетельствовало о размахе свадьбы. Особенностью девичника был совместный ночлег. Все участники укладывались спать на полу на расстеленных оленьих шкурах. Совместное пребывание сопровождалось ритуальным озорством, исполнителем которого был обязательно посторонний, чаще, пожилой человек, не участвовавший в гулянии. Он пришивал за край одежды парня к девушке, мазали заснувших сажей и т.д. Подчеркивая эротичность забав, проходивших на девичнике, информаторы добавляют: «Ране говорили, щонова (некоторая – Т.Д.) девка тут и забрюхатет», и в этом случае осуждение со стороны жителей было менее суровым.

В обязанности жениха на предсвадебной неделе входило ежедневное посещение невесты и одаривание гостинцами,

состоящими из выпечки, сладостей. Из ритуалов, связанных с переходом жениха в группу женатых мужчин, зафиксирован *парнишник*, устраиваемый женихом в родительском доме вечером накануне свадьбы. Участники выпивали, шутили над ним, а в завершении все шли в дом невесты. Жених дарил ей на блюде подарок – зеркало, мыло, расческу, конфеты, который накрывали белым платком. Передавая подарок, жених наступал правой ногой на ноги невесты, как бы обращая ее внимание на подарок, что вместе с тем было знаком его семейного главенства, и убирал платок. За подарок девушка угощала своего избранника и всех его друзей стаканом браги.

Свадьба. На значительность свадебного торжества указывает приравнивание его к деревенскому событию – «празднику». По традиции гуляние назначали на воскресный день. В зависимости от экономического состояния родителей жениха различались д л и н н ы е и к о р о т к и е свадьбы: первая продолжалась неделю, вторая – три дня. В последнем случае в первый день происходил выкуп невесты и собственно свадьба, во второй и третий дни устраивались *олабыши* (хлебины).

В пижемской дер. Скитской староверы «свадебничали» один день, при этом долго не засиживались и песен не пели, поскольку это считалось грехом. В перечне исповедальных вопросов грех «свадебных утех» спрашивается особо и пижемцы строго следовали заповедям, изложенным в Кормчей книге, где правилом запрещается «христианам на браке плескать в ладоши и плясать» (Кормчая, Л. 299). Молодоженов благословлял в моленной наставник. В благочестивых семьях в этот день устраивали небольшой стол, где собирались молодые, их родители, ближайшие родственники. Застолье было недолгим, по воспоминаниям информаторов, гости расходились по домам до темноты.

Утро в доме невесты. С утра здесь собирались ее ближайшие родственники и подружки. Наиболее близкие – *заветные* подружки с утра до приезда жениха неотлучно находились рядом с невестой. Они же заплетали ей косу, туго перевивая

пряди и, перешивая их нитками, чтобы затруднить расплетение косы, и тем самым, как бы продлить волю девушки. Затем невесту укрывали *реднинным* платком и сажали в кут. Приходившие гости обязательно подходили к ней и дарили подарок – *принос* – ткань на сарафан или рукава, а невеста, принимая подарок, с поклоном голосила:

*Честной званой гостюшко,
Приходи да ко моему горю высокому...* ⁸⁹

Мать традиционно дарила деревянную уточку-солонку – символ счастья и деревянную (медную) икону из имевшихся в доме в знак благословения.

В полдень начиналось заручение, проходившее в доме или в амбаре. Невесту, накрытую платком, усаживали на крышку погреба. Рядом с ней на лавке сидела ее крестная и причитала:

*Уж ты девушка, ты красавица,
Уж уходишь ты да во чужу семью,
Во чужу семью да незнакомую.
Во большу семью до порядовую,
За другую реку да широкую,
Ты куда, наша бедна, кидаешься?
Ты на че наша да обзадорилась?
На мужские плечи на аршинные.
Угождать надо да свекру батюшке,
Угождать надо да свекрови матушке.
Приговаривать надо деверьюшкам.
Унижаться надо золовушкам.* ⁹⁰

Каждый элемент обряда комментировался в плаче. Поскольку крестная должна была расплести косу, то крестница упрашивала крестную не отдавать ее замуж и прятала (захватывала) рукой от нее свою косу; далее происходил диалог между крестной и невестой. Невеста своей крестной:

*Кормилеца моя, кресна матушка,
Не р а с п л е т а й мою, да трубчату косу.
Не о т ы м а й мою волю вольную,
Не отдавай меня да за чужа сына,*

*За чужа сына да за отецкого.
За музъки плечи да за аришинные,
За желты кудри да за молодецкие,
За белó лицо да за румяное.*⁹¹

Плач невесты сменялся плачем крестной и одновременно расплетением косы невесты:

*Не поднимаются да руки белые
Расплетать тебе да трубчату косу,
Не навела ты да туку полного,
Не накопила ты да ума-разума...*⁹²
*Восприемно мое да мило дитяtko,
Ты не сердись на меня, не гневайся,
Что расплела твою да трубчату косу,
Что сняла твою да девичью красоту:
Не сама я тут задумала,
Приказал мне твой гора высокая.*⁹³

Ответ невесты крестной:

*Нет спасибо тебе, да крестна матушка,
Распустила мою да трубчату косу
По единому да русу волосу!
Сняла мою да девью к р а с о т у,
Сповыняла у меня да ленту алую!
Отнесла мою да девью красоту,
Во чисто поле, во раздольице!
Посадила мою девью красоту
На белую на березоньку,
Покуль ходят да люди добрые,
Покуль ездят да православные!..*⁹⁴

У пижемцев обряд заручения несколько отличался от устьцилемского. В полдень жених отправлял в дом невесты одну из ближайших теток, которая дождавшись заручения и убедившись в точности проведения обряда, возвращала невесте от жениха задаток, подаренный ею до сватовства, и возвращалась в дом жениха с известием о состоявшемся заручении. Крестная невесты в кругу подруг заручала и одновременно расплетала крестнице косу.

В устьицлемском ритуале заручения невесты знаковым было ее сидение на крышке погребца, служившей перекрытием хода в подполье. В обыденной жизни на ней запрещалось стоять без надобности или играть детям (см.: о хтонической символике подпола/погреба⁹⁵). Нахождение же невесты на крышке погребца символизирует ее пограничное состояние. Показательным является и время суток – полдень, сравниваемый в прошлом с «нежизненным состоянием».⁹⁶

Обязательным элементом обряда была баня, осмысляемая в литературе как сакральное пространство, где совершалось таинство перехода к важнейшим этапам жизненного цикла. Согласно выводам Н.К.Криничной, «баня предстает как некое вместилище, средоточие души, откуда эти души, воплощаясь, появляются, и куда они со временем возвращаются».⁹⁷ Ведущая роль в этом круговороте отводилась баннику, выступавшему медиатором между мирами, вершителя судеб. По верованиям банник обладает магической способностью предсказания будущего, влияния на судьбу человека. В свадебном обряде программирование семейной жизни молодой связывалось с протапливанием бани, в процессе которого соблюдалось множество различных магических действий.⁹⁸ Например, устьицема для протапливания бани брали четное количество поленьев, чтобы жизнь была богатой, благополучной; старались неспешно и аккуратно ворошить дрова в печке, чтобы муж был ласков с женой: «Ране так говаривали: круто перемешают дрова дек мужик деривоватый будет, а потихоньку дек то и не будет женку бить»;⁹⁹ кроме того, этот способ обеспечивал ровное прогорание дров, означавшее долгую и счастливую жизнь молодым.

Баннный ритуал был следующим после заручения: подружки накидывали на голову невесты тот же *плат*, которым она была покрыта, и плачем приглашали ее в баню. При этом соблюдали порядок размещения девушек в избе: девушки стояли, тесно прижавшись к печке, и голосили:

*От баенки да от парной,
Эй, истоплена, ах да парна баенка,*

*Ох, да паренный, ой, да липов венчик,
 Ох, нагрето у нас, ах да сине целоку.
 Ой, да пошли мы, да ко виту гнезду,
 Взошли мы, ой, да круто крыльцо,
 Ох, берем мы да за вито кольцо,
 Ох, открываем мы, да двери на пяты,
 Переходим мы, да мелки перекладины,
 Ой, заходим мы, да во новы сени,
 Вызываем мы, да Марью в баенку;
 Мы истопили тебе, да парну баенку.¹⁰⁰*

*(вар.): ...Ты позволь с нами, простоволосая.
 Ты позволь с нами смыть же в парной баянке ...¹⁰¹*

По моим устьцилемским материалам в 1920-е гг. ритуал заручения иногда переносили в баню, совмещая оба обряда. Участие в банном ритуале считалось для девушек почетным, к тому же, по народным представлениям, девственность невесты обладала магической силой, способной обеспечить богатство и благополучие всем, кто находился с ней рядом. Крестная мать невесты возглавляла шествие в баню, вслед за ней шли подружки, которые по словам информаторов, под руки в о л о к л и невесту, как бы неспособную к самостоятельному передвижению. Перед выходом невеста начинала голосить:

*Разодвиньтесь-ко, да люди добрые,
 Дайте мне пути-дорожечки,
 Недолгой да неширокой
 Во парну баянку во д е в ь ю,
 Да в о п о с л е д н ю ю.¹⁰²*

Как и повсюду в России, мытье в бане было символическим и сопровождалось магическими действиями, призванными совершить переход невесты в замужнее состояние.¹⁰³ Здесь крестная в последний раз напутствовала крестницу в замужество, «программировала» ее новую жизнь, тогда как восточные славяне прибегали к помощи колдуна/знахаря.¹⁰⁴ С этой целью

и девушки срывали с нее одежду и бросали под полок, приговаривая:

*Сымай рубаху девичью,
Все девичье под полок бросай,
Ум свой вольный забывай.*¹⁰⁵

Хлестанием вениками и обливанием водой, с приговором: «с дерева роса, с (имярек) вся худоба», из нее изгоняли духов болезней, очищали от возможного сглаза.¹⁰⁶ Н. А. Криничная семантику этого обычая прочитывает в следующем: «невеста должна оставить свою душу в семейно-родовом святилище, в качестве которого выступает баня».¹⁰⁷ В завершение невеста угощала подруг рыбниками, квасом и тут же дарила самой близкой из них свою последнюю девичью ленту с пожеланием ей скорейшего замужества: «раз уж ленту невеста ей подарила, дек ей же видно надо было следующей свадебничать да накрытой платом-то быть».¹⁰⁸

Порядок возвращения из бани был следующим: первой шла невеста, следом – подруга, получившая в подарок ленту, далее шли остальные, и завершала шествие крестная. Из бани невеста возвращалась энергичной, уверенной походкой, демонстрируя свою силу и здоровье. Участников обряда сопровождали дети(подростки), выкрикивая «хулительные» насмешки, и припевая эротические припевки-частушки. Строгие старообрядческие правила запрещали участие детей в переходных обрядах, допуская их присутствие лишь при уличных передвижениях молодоженов, тогда как у русских повсеместно дети участвовали, в частности, в свадебном обряде.¹⁰⁹ Детское озорство объясняют сейчас традициями предков «Так уж было у нас тут заведено; так наши отцы жили и делали. Детишам-то не разрешали свадьбы смотреть дэк хошь на улице маленько».¹¹⁰

На улице невеста совершала поклоны на четыре стороны, приговаривая: «Рассыпайся, баянка, да на четыре стороны, по одному бревнышку да на четыре стороны». Поклоны повторялись и на крыльце дома, где девушку встречали ее родители: она становилась на колени и в поклонах благодарила их:

*За родного батюшку,
За родную матушку,
За здоровье велико,
За царство небесное.* ¹¹¹

Подобные поклоны у нижнепечорских старообрядцев приравнивались к земным и совершались в жизненно важных обстоятельствах, в число которых входила и свадьба. После них родители поднимали дочь и приглашали ее пройти в дом, где она занимала место уже в красном углу и в плаче благодарила отца за баню:

*Тебе спасибо, да гора высокая,
За жарки дрова да за еловые.
Я помылася, бедна, попарилась
Я во этой ли парной баянке,
Я во де в ь е й да во п о с л е д н е й...* ¹¹²

Иногда девушку уводили к соседям, откуда и происходил вывод ее к жениху.

Заручение и баня по существу составляют комплекс, который Т.А. Бернштам выделила в восточнославянский обряд «расставания с красотой», семантизирующий переход невесты в другой социальный статус, как символическую смерть и возрождение перед ее отъездом к венцу.¹¹³ Для староверов расплетение/заплетение косы было важным символическим актом, равноценным венчанию у церковно-православных, и являлось к у л ь м и н а ц и о н н ы м моментом перехода.¹¹⁴

В доме невеста ожидала свадебный поезд и голошением звала дружек, которые до его появления трижды привозили ей от жениха «сладкие» подарки: конфеты, печенье и др. В знак благодарности невеста угощала их брагой и повязывала им на шею красные платки – *одирки* или пришивала к рукавам алые ленты. В каждый приезд дружки спрашивали: «Жива ли, здрава ли, молода наша княгиня?» Невеста им отвечала: «Жива я, здрава я». Важным моментом являлся приезд двух золовок, которые оставались в доме невесты до прибытия свадебного поезда; каждая из них дарила невесте по рублю, добавляя: «от

жениха». «Нигде у русских, кроме Усть-Цильмы, нет обычая привозить золовок (в качестве послов-наблюдателей) в дом невесты накануне свадьбы», – пишет Н.П. Колпакова.¹¹⁵ С их появлением крестная начинала заплетать молодой две косы и приступала к ее обряжению.

Несколько слов об одевании невесты в течение свадебного дня. Специального свадебного наряда у устьцилемов не было: им служила праздничная, нарядная одежда из самых дорогих и ярких тканей. К таковым относили репс, штоф, ткани с золотым шитьем, позднее парчу. В утро заручения невеста одевалась в будничную одежду: рукава со станом и легкий сарафан из самой простой ткани. После бани невесту одевали уже в нарядную одежду, но перед прибытием свадебного поезда ее еще раз полностью переодевали – *переоболокали*: поверх нижней рубахи повязывали пояс-сеточку, служивший оберегом; легкую кофту с высокой юбкой, рукава и сарафан. На сарафан надевали фартук и повязывали еще один пояс, как правило, орнаментированный и сверху – *коротеньку*, широкую душегрейку на лямках. Зимой перед выходом на улицу вместо малицы на нее надевали шушун – *сушун* с лисьей, беличьей или куничьей опушкой. Менялся и головной убор невесты. До заручения в косу невесты вплетали яркую ленту и, как уже говорилось, накрывали *реднинным платом*, в котором ее уводили в баню. По возвращении ей заплетали две косы и надевали повойник – *побойник*, поверх которого завязывали особым способом платок – *четвертинку*: платок скручивали, накладывали впереди на край головного убора, при этом выводили его концы с затылка вперед, перекручивали их и прятали за основу. В доме мужа после *подклети* – места, куда уводили молодых на некоторое время во время свадьбы, происходила замена повойника на платок. Для этого сначала косы скрестно укладывали вокруг головы и закрепляли их положение кокошником, поверх которого повязывали *плат молодой(бабым) узлом*, окончательно закреплявшим вхождение невесты в состав взрослых женщин – *бабенки*.¹¹⁶ С этого времени замужней женщине запрещалось в кругу общинников появляться с непо-

крытой головой. В качестве шейных украшений использовались серебряные и золотые цепочки – *прежны цепи*, переходящие по наследству; на руки надевали браслеты и кольца.

Богатым был арсенал оберегов невесты: иголка со сломанным ушком, заколотая острием вниз в подол сарафана, шейные украшения, запонки в форме шумящих подвесок. Согласно сведениям С.В. Мартынова, ранее оберегов было еще больше: «...на шею молодых надевали рыбацью сеть с узлами и втыкали в одежду невесты девять булавок, то и другое в качестве амулетов от нечистой силы».¹¹⁷

Утро в доме жениха. По описанию Н.А. Шабунина, еще в начале XIX в. в доме жениха также проводились ритуальные приготовления, в том числе и к бане, которая протопливалась накануне. Перед уходом туда сына родители напутствовали его: «Поди, посленний раз холостым вымойсе». Не исключено, что одиночное хождение жениха в баню является своеобразным отголоском испытания героя в неурочный час (поздний вечер – ночь) баней и добывания им чудесной супруги. После бани устраивали «семейный стол».

Утром в день свадьбы жених самостоятельно наряжался в рубаху-косоворотку из красного шелка и шаровары; в зависимости от сезона надевал сапоги или ступни, картуз или шапку. К полудню собирались приглашенные гости, из них выбирали поезжан и двух дружек (если они не были выбраны ранее). Поезжане должны были сопровождать жениха в дороге за невестой и по необходимости оказывать ему помощь, а дружки, как уже говорилось, выполняли роль связных между женихом и невестой, и обеспечивали их безопасность при переезде в дом мужа. Обязательным атрибутом их было лукошко или *хлебен* (большое деревянное блюдо), куда в день свадьбы клали *хлебец* (небольшой каравай), с вдавленной в него иконкой, солонку с солью и выпечку, чаще печенье в форме птиц – *козули*, шаньги с наливным верхом. После распределения ролей присутствующие совершали молитвы на благополучное завершение обряда, и родители жениха устраивали стол, с целой жареной рыбой в центре,¹¹⁸ а каждому гостю на отдельном

блюде готовили по ломтю хлеба с солью. Сват, в обязанности которого входило угощение гостей, обносил поезжан брагой. По традиции, первая стопка полагалась отцу жениха, следующая – матери, далее остальным гостям. Жених в это время должен был молча стоять возле стола и кланяться каждому гостю. Его угощали в последнюю очередь, при этом свою стопку он лишь подносил к губам, и ставил обратно на стол. В это время остальные гости пели песни и веселились: холостая молодежь отдельно от женатых – в соседней комнате или в сенях, а в летнюю пору на улице водила хороводы, принимая от поезжан угощение, – выпечку со свадебного стола.¹¹⁹ В связи с чем угощение по значимости приравнивалось к милостыне.

После трапезы следовал обряд благословения жениха, происходивший в верхней части избы. Мать или бабушка растилали на полу, под матицей, обработанную шкуру оленя, а поезжане в это время рассаживались на лавки, расположенные вдоль стен. Родители стояли рядом с божницей, а жених, стоя на коленях на обработанной шкуре, обращался к ним с просьбой благословения: «Татко, благослови меня, грешного». «Божье и мое благословение», – отвечал отец и крестил сына три раза хлебом и иконой. После этого оба одновременно крестились. Следом благословляла мать. Если молодым предстояло венчание, то хлеб, которым благословляли родители, складывали в хлебницу и поручали тысяцкому, который вез его в церковь.¹²⁰

В начале XX в. некоторые элементы свадебного утра в доме жениха были изжиты: для поезжан трапезы не устраивалось, вместо благословения родители вместе с сыном клали «начало» или три поклона с Иисусовой молитвой и отправлялись в дорогу. Как и ранее, первыми из дома выходили: дружки с хлебом-солью и сват с иконой – *образом* в руках, следом шли тысяцкий, жених и сватья, за нею – остальные участники обряда. Во дворе поезжане рассаживались по повозкам свадебного поезда, состоявшего из семи-девяти подвод. Некоторые исследователи связывают поездку жениха за невестой с трудным путешествием в иной мир, в которой использование

нечетного показателя является его приметой.¹²¹ Однако заметим, что в христианской символике многие сакральные числа также нечетные.

Возглавляли свадебный поезд дружки, верхом на лошадях – *на вершинных*. За ними на тройке лошадей ехали сват, сватья и жених, сидящие на ковре: жених в центре, справа от него сват, слева – сватья. По уверению информаторов, такое расположение должно было защитить жениха от возможных негативных воздействий в процессе следования. Управлял тройкой двоюродный брат жениха – *братан*. Остальные поезжане следовали в обычных санях одиночной упряжи. В 1960-е гг. в Усть-Цильме появились первые грузовые машины типа ГАЗ-66, и считалось за честь молодоженам проехаться по селу на машине: в кузове расставляли лавки, место молодоженов покрывали ковром, на остальные сидения стелили покрывала. Поезжане с песнями ехали в дом невесты и обратно: «Так эть едем-рехам (поем – Т.Д.), дэк тольки звон звенит по деревне».¹²²

Путь к дому невесты был достаточно сложным: жители деревни закладывали дорогу хламом; на любом участке пути свадебный поезд могли остановить и потребовать выкуп. Отказывать в просьбах было не принято, так как в традиционных представлениях выкуп рассматривался как «откуп» от нечистой силы, и отказом можно было навлечь на молодых беду. Так называемые дорожные расходы обычно несли дружки и тысяцкий, однако допускалась и помощь других поезжан. Для жениха и его свиты еще одной преградой был двор дома невесты: выкупали три перехода – у ворот, собственно во дворе и на крыльце дома. Выкупы сопровождались испытаниями, к примеру, жених должен был быстро и четко отвечать на поставленные вопросы – загадки подружек невесты, которые придумывались специально к каждой свадьбе. Например:

1. *Кто там?*

Добрые люди.

Чьи вы, добрые люди?

Божьи да государевы.

Зачем пришли?

За вашим вспоенным, вскормленным дитятком, за нашей суженой (имя, отчество невесты) для слуги царя святой Руси (имя, отчество жениха).¹²³

2. Кто, зачем?

Купцы приехали по ваше сулено, за наше богосужено.

Что подо мной, что над тобой?

Надо мной небо, под тобой земля.

Насладишься и наплачешься?

*Черемуха.*¹²⁴

3. Что вы за люди?

Мы люди божьи да государевы.

Зачем пришли?

По ваше сулено, по свое богосужено.

Какой земли?

Российской.

Какого царя?

Белого.

Как его зовут и прозывают?

Александр Александрович Романов.

Деточки?

Николай, Георгий, Ксения, Михаил, Ольга.

Где столица?

В Питинбурхи.

Какой вы веры?

Самой истинной, православной.

Не по новой?

По старой.

Какой вы губернии?

Архангельской.

Какого уезда?

Мезенского.

Волости и селения?

*Усть-Цилемского.*¹²⁵

Далее спрашивали, как зовут жениха, мать, братьев, дружек, поезжан. Иногда диалог длился около получаса. Получив ответы на вопросы, подружки невесты впускали жениха с поезжанами во двор, где жениха проверяли в силе, ловкости, умении. Наиболее популярным зимним испытанием была колка дров, для чего выбирали *свилеватый* чурбак со множеством сучьев; в летний период обычно требовали денежный выкуп.

На крыльце дома устраивался своеобразный «поединок» между сватьями, который начинала сватья невесты:

«Подойди поближе да поклонись пониже».

Сватья жениха отвечала:

«Не невольню было дело, охочо» или «не наша беда, ваша», – отвечала сватья жениха.

После этого им подносили по кружке с брагой и они начинали скакать на правой ноге, ударяясь друг о друга. При этом сватья жениха должна была перелить брагу из своей кружки в кружку соперницы, которая отводила ее в сторону как можно дальше. «Петушиный бой», – как называют этот ритуал устьцилема, прекращался, когда сватья жениха достигала цели. Распитием напитка стороны «примирялись».

По своему характеру ритуал прохождения женихом испытаний сходен с обрядом инициации юношей, проводившимся при переходе их в категорию взрослых мужчин у разных народов мира. В свадебной обрядности жениха проверяли в силе и умении выйти из любой ситуации, рассматривая его как будущего семьянина.

После всех испытаний, поезжане входили в дом. Родственники невесты, сидевшие за столами, выходили и уступали место поезжанам, приговаривая: «Про вас столы ставлены, про вас яства готовлены». По описанию Н.П. Колпаковой, узнаем о происходящем между женихом и невестой: «Жених, зайдя вслед за тысяцким в дом невесты, шел в ее комнату и нес ей блюдо с гостинцами, закрытое платком. Невеста причитала:

Проходи ты, пожалуйста,

Удалый да добрый молодец...

Мало примай, большому строку давай, – говорил жених и возвращался в избу. После этого дружки, сватья, жених и тысяцкий заходили за стол, где стоя требовали с поклоном невесту: «Давайте скорей, снаряжайте поскорей»¹²⁶.

Имеющийся материал позволяет говорить, по крайней мере, о трех устьицлемских вариантах вывода(передачи) – *выдания* невесты жениху. Вопрос о существовании брака волновал беспоповцев, и не исключено, что зафиксированный ранний вариант благословения молодых является одним из пережитков учения о бессвященнословном браке, в которое привнесены элементы местных обычаев. Ритуал сходен с рукобятием: отец выводил дочь, накрытую платком в центр комнаты, под матицу, благословлял ее караваем хлеба с воткнутой в него сверху небольшой иконой. После этого за платок передавал дочь свату, тот жениху, а родители спрашивали его: «Люба ли?». «Люба не любя, да судьба привела», – отвечал он. Далее крестный жениха и отец невесты, жених и невеста соединялись друг с другом правыми руками через платок. Пары становились таким образом, чтобы их руки образовывали крест. Один из участников сватовства – *грамотный* (позднее сват), нашедшийся в это время в красном углу, произносил «Господи, благослови», и пары разъединяли свои руки. С этого момента брак считался состоявшимся. Невесту вновь закрывали тем же большим платком и оставляли рядом с женихом. Крестный и родственники жениха одаривались платками, все присутствующие молились и садились за стол, где закрепляли договор уже традиционным распитием браги. Жених и невеста на обручении пили из одной посуды.

В 1920-е гг. обряд проходил в сокращенном виде. В доме разговор с родителями невесты заводил сват, сразу требуя ее вывода к гостям. Но по обычаю лишь после третьего требования отец невесты выводил ее за платок, которым была она накрыта на *заручении*, и по ходу солнца заводил за стол, где передавал дочь жениху, спрашивая будущего зятя:

«(Имя, отчество жениха), будешь ли свою молодую жену поить, кормить, почитать?».

«Будет она меня почитать, буду и я почитать».

Записан и такой вариант ответа жениха:

«Бог меня будет одевать да обувать, поить да кормить, дэк и я буду».

Все участники выходили из-за стола, невеста начинала причитать:

Ты кормилеца, гора высокая,

Я прошу тебя, конаюся.

Не житье-бытье, да не имущество,

Не хоромы прошу я тя высокие,

Не полосы я да широкие,

Не чисты да гладки пожженки:

Я прошу у тя, наконаюся

Уж я божьего благословеньица

С буйной головы да да сырой земли.¹²⁷

Все становились в центре комнаты, родители благословляли дочь, молились, и сват объявлял жениха и невесту мужем и женой.

В 1970-е гг. вывод невесты происходит так: на требование поезжан показать невесту отец выводил ее в современной одежде и на несколько минут сажал за стол рядом с женихом, спрашивая: «Та ле?». После утвердительного ответа ее уводили, переодевали в традиционный наряд и вновь выводили. Отец передавал дочь жениху по «правилу» 1920-х гг., после чего мать или бабушка невесты голосила. В этот период молитв уже не читали; невесту вновь переодевали в современный наряд, и молодые ехали в загс, где документально оформляли отношения сторон.

На протяжении всего свадебного дня жених и невеста должны были держаться друг с другом через платок, по мнению исследователей, являвшемуся надежным способом охраны молодых, особенно в дороге.¹²⁸ Современные устьцилема объясняют этот обычай защитой молодых от бедности: «Чтобы не голо жилось».

Свадьба в доме невесты была непродолжительна: «Посидят, по три стопки выпьют и поедут к жениху свадьбу править». ¹²⁹ Перед выходом на улицу мать невесты в причете еще раз напутствует дочь:

*... Уноравливай, да свекровушке.
Угождай, да свекру-батюшке.
Уж ты пониже будь, да шелковой травы.
А уж потише будь, да ключевой воды...
Невеста ей отвечала:
Ты прости моя да воля-вольная,
Ты прости моя да дивья красота... ¹³⁰*

На Цильме мать, оплакивая свою дочь, сравнивала ее со спелыми плодами, чем подчеркивала ее пору:

*Ты ягодка, да петровская,
Ты репочка, да ильинская.
Ты куды шипко поторопилася?
С крута бережка да спустилася.
Во быстру реку да во матушку.
С жарка пламени,
Да в ледяну воду. ¹³¹*

Из избы первыми выходили дружки, сват, жених с невестой и женихова сватья, следом шли остальные гости. Уходя, невеста тянула за собой стол, а оставшиеся в доме ее подружки должны были быстро все убрать с него. ¹³² Устьцилема объясняют это пожеланием невесты скорого замужества сестрам и подругам, упавшая на пол посуда предвещала девушкам нахождение в девичестве еще не менее одного года. Во дворе поезжане становились полукругом, благодарили хозяев, кланялись на четыре стороны и садились в сани или телеги. Дружки с золовками парами ехали верхом на лошади, возглавляя свадебный поезд, за ними следовали молодые, размещавшиеся в одной повозке со сватом и сватьей, и затем остальные участники обряда.

Родители невесты не участвовали в свадебном застолье у жениха. Оставаясь в своем доме, они угощали родню; лишь к вечеру дружки, приезжавшие за приданым, забирая его, на непродолжительное время отвозили и их в дом молодого только посмотреть свадьбу. В этот день мать непрерывно голосила.

Свадебный поезд ехал прямо в дом жениха, либо в церковь (Усть-Цильма); в моленный дом (Пижма, Цильма). Опишем Усть-Цилемский вариант. Известно, что церковного венчания жители Усть-Цильмы старались избегать. Но браки, совершенные без него были лишены гражданских прав, в силу чего староверы вопреки своим убеждениям были вынуждены обращаться к церковному таинству венчания.¹³³ Н.Е. Ончуков пишет: «Таинство брака, также как и все прочие таинства, устьцилемы отрицают, и они жили бы не венчаясь, но «нужды ради» идут скверниться в никонианскую церковь к шепотнику и табашнику попу».¹³⁴ К слову добавлю, священники устьцилемского православного прихода, видя безнадежность своих призывов к отречению староверов от старой веры, сочли достаточным принятия таинства венчания, чтобы считать старовера церковно-православным. Фактически же верующие по-прежнему оставались в староверии. Е.А. Ляцкий свидетельствует об этом: «Устьцилемы аккуратно посещают церковь, говорят, исповедуются и таким образом номинально присоединяются к церкви. А в это время дома идут спешные приготовления и совершаются свои обычаи и обряды, весьма мало соответствующие чину церковного очищения. В этих целях брачующие обращались к священнику, принимая на себя на неделю вид добрых христиан».¹³⁵ О несерьезном отношении устьцилемов к церковному православию пишет один из священников устьцилемского прихода: «Приходит время молодому раскольнику жениться; зная, что без присоединения к православию его в православной церкви не повенчают, он соглашается принять перед таинством брака православие. Новоприисоединенные записываются таким образом в приходские книги уже как православные. Но этим и кончается общение новоприисоединившихся к православной церкви; после брака они снова

становятся такими же раскольниками, какими были ранее. За временное же свое пребывание в православии они исполняют разные эпитемии и временные отлучения от трапезы своих домашних». ¹³⁶ Таким образом, устьцилема вынуждены были считаться с административным руководством, требовавшим от вступающих в брак церковного венчания, которое, как и у всех церковно-православных, сопровождалось магическими действиями. ¹³⁷ Приведу два описания разного времени. 1. «В церкви пока дружки и сват хлопотали о совершении брака, молодые некоторое время находились на паперти. После венчания здесь же происходило расплетание косы. Молодая сидела на прилавке и умоляла в плаче «окрутчиц» сохранить косу, при этом предпринимала попытки откупа пряниками и кренделями. В несколько минут «окрутчицы» заплетали две косы, которые обертывали вокруг головы, надевали повойник, на него косынку и таким образом представляли невесту жениху. После этого все ехали в дом жениха, где продолжали пир» (Н.А. Шабунин). ¹³⁸ 2. «Дружки с бутылкой красного вина шли в алтарь за попом. Венчали обычно без певчих. При наложении венцов с невесты снимали хазовую повязку. По окончании венца жених шел молиться к образу Николы Чудотворца, а невесту вели в притвор и там женщины или подруги заплетали ей две косы; тем платком, которым была покрыта невеста, теперь завязывали ей рот, делая узел на шее. В церкви молодые гадали по венчальным свечам: сравнивали у кого больше выгорело, тот по примете должен раньше умереть» (Н.П. Колпакова). ¹³⁹

Не исключено, что привнесение в церковное венчание элемента расплетения/заплетения косы было взято староверами из «Устава брачного правоверного староверчества», по которому он совершался после молитвословия в молитвенном храме. ¹⁴⁰ Уместно предположить, что в усть-цилемском варианте священники, видя безнадежность искоренения староверия в крае, но желавшие приобщения староверов к церковному православию, пошли на компромисс с ними и привнесли в венчание этот архаичный обычай. Информаторы отмечают, в церкви жених и невеста, следуя рекомендациям родителей, пе-

ред венчанием должны были незаметно выплюнуть причастие, считавшееся более греховным, чем венчание, и про себя повторять Иисову молитву, как защиту от «неверных». Испытать грех венчания молодые должны были строгим постом (вне церковных постов) с ежедневным отмаливанием не менее трех лестовок земными поклонами и последующим исповеданием. Практиковался и откуп: молодые платили пожилой женщине деньги, и она отмаливала их «венчальный грех», при этом все они должны были соблюдать пост одновременно.¹⁴¹ Допускалось и раскладывание епитимии поста на несколько лет, т.е. по одной неделе в год.¹⁴² В начале XX в. пост заменяли купанием в проруби – в *ердане* в праздник Богоявления Господня.

После церкви свадебный поезд еще раз проезжал по деревне, который жители сопровождали свистом, выстрелами из ружей; в Цильме жгли костры. Эти действия повсеместно рассматривались как способ отпугивания вредоносных сил.

На Пижме жители окрестных деревень съезжались на брачное молитвословие в дер. Скитскую; на Цильме – в с. Трусово. Документальных источников об этом не выявлено. Известно лишь, что в моленной старец-наставник совершал по брачующимся молитвы, благословлял иконой с ее последующим целованием, служили молебен.

Свадьба (свадебно) в доме жениха. Во дворе свадебный поезд встречали его родители и гости. Поезжане выстраивались в полукруг, совершали поклоны на четыре стороны и подходили к дому. В с. Замежном записан следующий диалог между свекром и свекровью при встрече молодых:

Свекор: «Не домашницу ведут».

Свекровь: «Не работницу ведут».

Свекор: «Змею лютую ведут».¹⁴³

Родители жениха стелили у крыльца шкуру оленя, на которую молодожены становились на колени для благословения – *падали в ноги*: отец хлебом, с воткнутой в него иконой, трижды обносил крестным знаменем молодых, передавал хлеб сыну, и молодые вдвоем в течение трех дней должны бы-

ли его съесть.¹⁴⁴ Затем приглашенные осыпали молодых житом – зерном(ячневой) крупой. Использование в свадебном обряде зерна, имевшего устойчивую семантику «плодородия», «богатства», «жизни», «благополучия» в восточнославянских обрядах, было направлено на обеспечение счастливой жизни молодых.¹⁴⁵ Еще одна символическая функция зерна связана с предохранительной магией: контактирование с ним должно было обеспечить молодым защиту от возможного вмешательства извне (порча, слав). С этой же целью на всех этапах свадьбы использовали шкуру животного.¹⁴⁶

В традиционных культурах разных народов сакральным центром жилища является очаг. У устьицелемов главной частью дома также считалась изба с русской печью, где и находились молодые. Перед застольем приглашенные молились и со словами: «Господи, благослови, Христос» садились за стол: женщины с молодыми, а мужчины отдельно от них. Однако в размещение по половому признаку привнесены элементы христианской традиции, по которой крестные брачующихся должны были всюду находиться рядом со своими крестниками, и поэтому за свадебным столом крестный жениха сидел рядом с ним. В простенок напротив двери, главное свадебное место, сажали жениха и слева от него невесту, рядом с ними крестных, далее замужних женщин от 35 до 45 лет, называемых *бабенки в самом разу*, ближе к порогу – молодых замужних женщин. В случае размещения гостей в одной комнате границей служила матица: в верхней части избы находились молодожены и женщины; в нижней – мужчины.

Молодые сидели на обработанной шкуре оленя, расположенной мехом вверх. Жених сразу старался подложить под себя подол сарафана невесты, сесть по-хозяйски широко, как глава в семье, в то время как невеста сидела, съезжившись, робко. Все застолье она молчала, низко опустив голову; ей запрещалось есть, пить, веселиться. По словам информаторов, она сидела как *замороженная*. Иногда ее рот перевязывали платком, снимая его перед самым уводом молодых на подклеть. Многие женщины полагают, что этим она демонстрировала

полную покорность и уважение к новой родне, что является, явно, вторичным толкованием. Скорее, такое поведение восходит к архаичным запретам социополового порядка. Уместно обратиться и к древним мифам, по которым путешествующему между наружным и подземными мирами запрещалось прикасаться к еде и питью в загробных владениях. Нарушившие запрет, оставались там навечно.¹⁴⁷ В свадебном обряде трапеза являлась важнейшим ритуальным элементом, посредством которого происходило получение невесты из иного мира — смерть (воскресение). Лишь перед уводом молодых в подклеть невесте разрешалось откусить немного рыбника, она старалась съесть голову рыбы.

Первая половина свадебного застолья заканчивалась *подносом*: молодые подходили к каждому гостю и подавали на подносе по стакану браги. Гость в знак благодарности дарил подарок или деньги, при этом мужчины целовали молодую, женщины — молодого. После обхода гостей сват с крестной молодухи, уводили молодых на подклеть, где оставляли на некоторое время наедине. Здесь происходившие ритуальные действия связывались с половым актом, составлявшим центральный момент брачного «перехода», при участии узкого круга свадебных чинов.¹⁴⁸ Для всех печорских групп характерен был «выкуп» невестой места в постели. В Усть-Цильме молодая жена в плаче упрашивала мужа пустить ее на кровать:

Трехкопеечный мужик да на кровати лежит.

Сторублевая жена да у кровати стоит.

У кровати стоит да низко кланяется:

Уж ты муж, мой дорогой (имя, отчество),

Возьми меня на кровать,

Будем вместе спать.¹⁴⁹

Получив отказ, жена спешила услужить мужу, помогая ему раздеться. Особое внимание она уделяла обуви, поскольку в один из них клали монету, и важно было не уронить ее на пол; уроненная на пол монета была знаком сварливой жены.



Элемент свадебного обряда – поднос.

Фото автора. 2000 г.

Обряд раздевания сопровождался эротическими шутками: раздев мужа, жена снова просилась в постель, и получив разрешение, обращалась за помощью к свату и крестной, которые и «улаживали» дело, укладывая молодых вместе, и, переплетая их руки и ноги между собой.

В цилемских деревнях молодая троекратно просилась на постель к мужу: «Василий Петрович, пусти в товарищи на место». Два раза он отвечал: «Настасья Ивановна, где стоишь, там и ложись». На третий раз пускал. После такого диалога сват и крестная мирили молодых, укладывая вместе.

У пижемцев «выкуп» места проходил сложнее: жена настойчиво упрашивала мужа принять ее на постель, но в ответ получала различно мотивированные отказы: подушка одна, постель узкая и т.п. После третьего обращения муж разрешал жене лишь присесть рядом и сетовал на различные неудобства – низкая подушка, неровная постель и т.д. Жена пыталась угодить своему мужу: подкладывала под голову мужа «по-

душку» в виде скатанной небольшой рыболовной сети (*пуцальницы*). Иногда мать молодого заранее клала под кровать камни или громоздкую часть конской упряжи, чтобы молодая могла «устранить неудобства». В конце-концов участники игры укладывали их, подкладывая руку жены под голову мужа, тем самым, угождая ему, переплетали молодым ноги и оставляли их наедине. Далее свадьба продолжалась без молодых.

Через некоторое время сват и сватья шли будить молодых и приглашать к столу. Иногда молодых будили дружки стуком в дверь. Находившиеся у двери гости кричали: «Ох, ох, таки ох!»,¹⁵⁰ имевшее эротический оттенок поздравления молодых. Их выводили сначала на угощение в сени или крыльцо, а затем вели к столу, где происходил обмен подарками. Молодой жене меняли головной убор – *побойник* на *плат*, который завязывали узлом на затылке и родители мужа поздравляли ее, величая *молодкой*(*молодушкой*). Так они называли невестку до конца своей жизни. Многие женщины вспоминают, что их свекрови никогда не называли по имени, что выражало почтение к ним. Статус молодых у устьицелемов сохранялся до тех пор, пока они рожали детей, тогда как в других регионах России он утрачивался с рождением первенца или мальчика.¹⁵¹

Обязательным элементом свадебного застолья были *смотрины молодых*, на которые приходили, в основном, старухи из ближних деревень. Старообрядческие предписания запрещали участие стариков в свадебном обряде и не возбраняли их присутствие на ней в качестве зрителей. В доме они стояли возле порога, и каждую гостью хозяйка угощала рюмкой браги. Отказываться не полагалось. Смотрины молодых рассматривались как способ пожелания им благополучия и плодovitости, в своем кругу зрительницы обсуждали молодых, закуску на столах и т.п. Случалось, что на иных свадьбах, например, с иноверными, «зрителей» не было и это было плохим предзнаменованием.

Свадьба в доме мужа имела совершенно иной эмоциональный настрой, нежели на выкупе, где звучали только голо-

шения с «раздирающим душу воем».¹⁵² Здесь пели, плясали, водили «игрище». Несмотря на богатое фольклорное наследие устьцилемов, представленное разнообразными жанровыми формами (эпическими, лирическими, зрелищно-игровыми, паремическими и др.), у них не было с в а д е б н о г о репертуара.¹⁵³ На свадьбах пели лирические (прогоlosные) песни; позднее обязательной частью «веселья» становятся частушки.

Олабыши. Вне зависимости от того, была свадьба трехдневной или длилась неделю, второй день назывался *олабыши*, от главного блюда, подаваемого на стол в этот день – *олабыши* – блины, с которыми приходили только женщины и угощали ими молодых. Приглашать на *олабыши* не полагалось; к двум часам дня приходили все замужние женщины деревни, а иногда и соседних, словом, чем больше было гостей, тем удачней должна была складываться жизнь молодых.

Утром молодых будили свекровь и сват – крестный мужа, тут же потчuya их блинами. Крестный при этом поздравлял крестника: «На ручке спал, да Христа целовал». После поздравлений невестка приводила себя в порядок и просила у свекрови благословения на домашние хозяйственные работы – *падала в ноги*: «Матушка, благослови меня сочни скать». «Бог благословит тебя, молодушка», — отвечала свекровь. Несмотря на полученное благословение, невестка в течение трех дней, а иногда и до пира, находилась в доме в статусе «гостыи», после чего приступала к хозяйственным делам.

В с.Усть-Цильма для молодых до полудня готовили баню, после которой устраивали стол. В этот день поведение молодой заметно отличалось от предыдущего дня: она шутила, пела, плясала, демонстрируя свой веселый характер и доброе отношение к мужу и его родне. По сообщениям некоторых жительниц, *молодка* сидела за столом весьма раскрепощенно и щелкала – *лузгала* семечки, а молодой принимал активное участие в молодежных игрищах. Более содержательны сведения о втором дне пижемской свадьбы. Баню по обычаю топила молодая жена, в редких исключениях истопниками были ее подружки. Существовала примета: жаркая баня – сварливая не-

вестка, холодная – недотепа. Если девушка выходила замуж в своей деревне летом или весной, то она, надев холщовую или ситцевую рубаху, вместе с подругами обходила места девичьих гуляний, и после этого с мужем шла в баню. Здесь ее поджидала свекровь, спрятавшись за печкой: она неожиданно плескала водой в невестку, вызывая ее испуг. За этим приемом угадывается магическое очищение молодой жены и стимулирование плодоносящих сил, но позднее толкование связывают с одним из способов проверки характера невестки: ее крик оценивался как знак ворчливости. Вообще же молодую испытывали в течение года, главным образом, на подметании пола: если невестка выносила мусор на улицу, а не выбрасывала его в печку, как это было положено обычаем, то заключали, что невестка склонна к болтливости.

Третий день предназначался для гостьбы м у ж ч и н и назывался *мужским запоем*. В с. Усть-Цильма и в деревнях по Цильме через неделю родители жены устраивали у себя дома п и р для с в о и х родственников; на Пижме – через 20 или 40 дней (ср. срок поминок). Это был заключительный этап свадебного ритуала. В разных регионах России он назывался по-разному: в центральной России – «хлебины»,¹⁵⁴ в Поморье – «хлебины» или «горячи»,¹⁵⁵ на юге Дальнего Востока – «тещины блины»¹⁵⁶ и др. Как и на свадьбе, молодых усаживали за столом в простенок, а из элементов обряда повторялся только *поднос*, как знак благодарности к собравшимся гостям. Пир отличался необычайной веселостью: здесь исполнялись разножанровые песни, водили игрища, дробили (вид танцев – *Т.Д.*), при этом молодые участвовали наравне с гостями. После пира статус «гостьи» молодой утрачивался, и она входила в состав семьи на правах молодой хозяйки.

В течение года молодожены участвовали в обрядовой жизни сельского коллектива вместе с молодежью, а также обходили родственников, принимая их угощения и подарки, что являлось способом признания ими новой семейной пары. Родители мужа и деревенские жители в течение года внимательно следили за поведением молодых, подмечая их достоинства

и недостатки. Если первые преобладали, то через год молодые получали относительную самостоятельность в действиях и занимали равное с другими парами место в «отцовской» семье. В годовщину свадьбы *молодка* в плаче «отчитывалась» перед родственниками мужа:

Всем я угождала, ковры вышивала.

Вы, деверьюшки, проживите,

Столько дел сотворите.

А вы, золовушки, умные головушки,

Когда сами пойдите да каковы вы будете.¹⁵⁷

Итак, свадебный обряд устьцилемов представлял один из вариантов общерусского. Отличает его наличие конфессиональных элементов и местных особенностей, из которых главной является отсутствие свадебного фольклора.

¹Ончуков Н. Е. Раскол на Низовой Печоре... С. 2.

²Михайлов И. Религиозно-нравственное состояние... С. 84; см. также: Ляцкий Е. А. Поездка на Печору... С. 724.

³Гагарин Ю. В. Старообрядцы. ... С. 23.

⁴Ончуков Н. Е. О расколе на Низовой Печоре... С. 11.

⁵Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе. – СПб., 1898.

⁶НА КНЦ УрО РАН Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 37.

⁷Истомин Ф. М. Предварительный отчет ... С. 437.

⁸Ляцкий Е. А. Поездка на Печору... С. 723.

⁹НА КНЦ УрО РАН Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 23.

¹⁰Колтакова Н. П. На Печоре (Фольклорные экспедиции Института русской литературы АН СССР) // СЭ, 1958. – № 6. – С. 147.

¹¹Бабилова (Дронова) Т. И. «Посидки»... С. 5-10.

¹²Бабилова (Дронова) Т. И. Усть-Цилемская «Горка»... С. 26 - 38.

¹³Федорова Э. В. Архаическая лексика... С. 138.

¹⁴Архив Усть-Цилемского ЗАГСа. Метрические книги сер. XIX - н. XX вв.

¹⁵НА КНЦ УрО РАН Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 27-28.

¹⁶Там же. Л. 23.

¹⁷Ляцкий Е. А. Поездка на Печору ... С. 724.

¹⁸Бернштам Т. А. Новые перспективы... С. 106.

¹⁹НА КНЦ УрО РАН Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 13.

²⁰На русском материале о посиделках см.: Бернштам Т. А. Девушка-«невеста» и предбрачная обрядность в Поморье в XIX – начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / Отв. ред.

К. В. Чистов, Т. А. Бернштам. – Л., 1978. – С. 48 – 72.

²¹Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 238.

²²НА КНЦ УрО РАН.Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 3.

²³Там же. Л. 23.

²⁴Бернштам Т. А. «Хитро-мудро рукодельнице» (вышивание – шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России / Отв. ред. Т. А. Бернштам. – СПб., 1999. – С. 211.

²⁵Бернштам Т. А. 1. К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6. С. 24 – 35; 2. Прялка в символическом контексте культуры: По русским памятникам в музеях // Из культурного наследия народов Восточной Европы (Сб. МАЭ. Т. 45). – СПб., 1992. – С. 14 – 43.

²⁶Бернштам Т. А. «Хитро-мудро рукодельнице»... С. 211.

²⁷Бабилова (Дронова) Т. И. «Посидки» ...С. 7.

²⁸Канева Т. С. Усть-Цилемская вечерка и «вечерочный» фольклор // Старообрядчество: история, культура, современность / Отв. ред. В. И. Осипов. – М., 2000. – Вып. 8. – С. 80.

²⁹Там же.

³⁰А в Усть-Цильме поют...С. 119.

³¹НА КНЦ УрО РАН.Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 23.

³²Фонотека ИЯЛИ.

³³НА КНЦ УрО РАН.Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 3.

³⁴Устав брачный правоверного староверчества // Первый Всероссийский Собор ...С. 109 – 116.

³⁵См. «Чин бракосочетания, принятый Петербургской общиной» // Первый Всероссийский Собор... С. 133 – 138.

³⁶Устав брачный правоверного староверчества... С. 113.

³⁷Чин брачного молитвословия // Первый Всероссийский Собор...С. 117 – 118.

³⁸Г. И. Скачков – настоятель Покровской часовни (Монинская моленная г. Москва) см.: Бургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы ... С. 259.

³⁹Макашина Т. С. Свадебный обряд русского населения Латгалии // Русский народный свадебный обряд... С. 138 – 158;

⁴⁰Перфецкий Е. Бытовые языческие черты... С. 115.

⁴¹Колпакова Н. П. У золотых родников... С. 172.

⁴²Там же.

⁴³Максимов С. В. Год на Севере...С. 345.

⁴⁴Лаврентьева Л. С. О платке... С. 46.

⁴⁵Ончуков Н. Е. О расколе на Низовой Печоре...С. 12.

⁴⁶Мартьянов С. В. Печорский край...С. 44

⁴⁷Ончуков Н. Е. О расколе на Низовой Печоре...С. 12.

⁴⁸НА КНЦ УрО РАН.Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 2.

- ⁴⁹ Там же. Л. 23.
- ⁵⁰ Там же. Д. 567, л. 5.
- ⁵¹ *Шабунин К. А.* Записки для чтения... С. 16.
- ⁵² Там же.
- ⁵³ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 29.
- ⁵⁴ У дальневосточных староверов тройные посещения были характерны в случаях неожиданного сватовства: первый приход – оповещение о намерении сватовства, второй – получение ответа, третий – ехал весь «сватовской поезд» (см.: *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX в. – начало XX в.). – М., 1997. – С. 191 – 192).
- ⁵⁵ *Маковский М. М.* Язык – миф – культура. Символы жизни и жизнь символов. – М., 1996. – С. 229.
- ⁵⁶ Староверы Дальнего Востока предпочитали воскресный день, считавшийся наиболее удачным для сватовства (см.: *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья... С. 190).
- ⁵⁷ См. об этом на коми материале: *Семенов В. А.* Традиционная семейная обрядность... С. 52.
- ⁵⁸ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 567, л. 10.
- ⁵⁹ *Федорова Э. В.* Архангелская лексика... С. 138.
- ⁶⁰ Максимов С. В. Год на Севере... С. 345.
- ⁶¹ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 21.
- ⁶² Фонотека ИЯЛИ..
- ⁶³ Максимов С. В. Год на Севере... С. 346.
- ⁶⁴ *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. – Л., 1990. – С. 137.
- ⁶⁵ Домострой... С. 207.
- ⁶⁶ *Макашина Т. С.* Свадебный обряд // Русские: народная культура... С. 139.
- ⁶⁷ В средневековой Руси этот обряд проходил только в доме невесты, сопровождавшийся взаимными одариваниями (см.: Домострой... С. 207).
- ⁶⁸ *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета... С. 39.
- ⁶⁹ *Бернштам Т. А.* Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX – начало XX в.) // Русский Север ... С. 85.
- ⁷⁰ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 2.
- ⁷¹ Там же.
- ⁷² Там же.
- ⁷³ Лирика русской свадьбы ... С. 207-208.
- ⁷⁴ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 2-3.
- ⁷⁵ РЭМ, кол. 615.
- ⁷⁶ *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. – Л., 1983. – С. 109.
- ⁷⁷ *Маслова Г. Н.* Народная одежда... С. 16.
- ⁷⁸ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 2-3.
- ⁷⁹ Там же. Л. 38.

⁸⁰ *Климова Г.Н.* Узорное вязание русского населения Печоры // Традиционная культура и быт народа коми / Отв. ред. Л.Н. Жеребцов. – Сыктывкар, 1978. – С. 71.

⁸¹ *Богословский П. С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов // Пермский краеведческий сборник. Вып. 3. – Пермь, 1927. – С. 17.

⁸² *Самоделова Е. А.* Дружка и его помощник // Мужской сборник... С. 29.

⁸³ Арх. ИРЛИ. Колл. 65. п. 25.

⁸⁴ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 567, л. 17.

⁸⁵ Арх. ИРЛИ. Колл. 65. п. 25.

⁸⁶ *Перфецкий Е.* Бытовые языческие черты ... С.146.

⁸⁷ Лирика русской свадьбы... С. 214-215.

⁸⁸ У дальневосточных староверов не воспрещалось присутствие на девичнике и семейных мужчин и женщин. В небольших деревнях сходилась почти все взрослое население (см.: *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья... С. 192).

⁸⁹ Арх. ИРЛИ. Колл. 65, п. 25.

⁹⁰ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5., оп. 2, д. 568, л. 13-14.

⁹¹ Фонотека ИЯЛИ.

⁹² НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5., оп. 2, д. 568, л. 7.

⁹² Лирика русской свадьбы ... С. 224

⁹³ Там же.

⁹⁴ НА КНЦ УрО РАН. Ф.5, оп.2, д.568, л.7.

⁹⁵ *Байбурина А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – М., 1983; *Теребихин М. Н.* Строительная обрядность мордвы // Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока. – Сыктывкар, 1985. – С. 147 – 153; *Маркова З. М., Несанелис Д. А.* Об арханке в семантической структуре ... С. 98-105.

⁹⁶ *Бернштам Т. А.* Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX-XX вв.) // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. – Л., 1983. – С. 128.

⁹⁷ *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Т. 1.: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах – «хозяевах». – СПб., 2001. – С. 85.

⁹⁸ На русском материале см.: *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни ... С.61.; *Балашов Д. М, Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И.* Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Терногский район Вологодской области). – М., 1985; *Макашина Т. С.* Свадебный обряд ... С.109-173.

⁹⁹ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 3.

¹⁰⁰ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 5.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же. Л. 3.

¹⁰³ *Колпакова Н. П.* Отражение явлений исторической действительности в свадебном обряде Русского Севера // Славянский фольклор и историческая

действительность. — М., 1965. — С. 271.

¹⁰⁴Афанасьев А. Н. Религиозно-языческое значение избы славянина // Отечественные записки. Т. 2-М., 1851. — С. 115-116.

¹⁰⁵НА КНЦ УрО РАН.Ф. 5. Оп. 2. Д. 568. Л. 5.

¹⁰⁶Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. — М., 1988. — С. 48-51.

¹⁰⁷Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза... С. 75.

¹⁰⁸НА КНЦ УрО РАН.Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 3.

¹⁰⁹Кульматова Т. В. Дети в свадебном обряде (на новгородском материале) // Этнографическое изучение северо-запада России (итоги полевых исследований 1998 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской обл.). — СПб., 1998. — С. 45.

¹¹⁰НА КНЦ УрО РАН. Ф.5, оп.2, д.568, л.3.

¹¹¹Арх. музея археологии и этнографии СГУ. Ф. 6 (э), д. 167.

¹¹²Лирика ... С. 232.

¹¹³Бернштам Т. А. Обряд «расставания с красотой»... С. 64.

¹¹⁴У некоторых старообрядческих толков Пермской губернии расплетение косы и заплетение двух было равноценно обряду бракосочетания (см.: Макашина Т. С. Свадебный обряд ... С. 159).

¹¹⁵Арх. ИРЛИ. Колл. 65. п. 25.

¹¹⁶Подробнее о головных уборах см.: Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах восточной Европы // СЭ, 1933. — № 5-6. — С. 76 — 88.

¹¹⁷Мартынов С. В. Печорский край... С. 305.

¹¹⁸Одним из ритуальных блюд в свадебных торжествах староверов Дальнего Востока также был рыбник (см.: Аргудяева Ю. В., Тюнис Т. А. Отражение этнокультурных процессов в одежде и пище старообрядцев Дальнего Востока // Этнокультурные процессы и общественное сознание у народов Дальнего Востока. — Владивосток. 1998. — С. 70).

¹¹⁹Шабунин К. А. Записки для чтения...С. 19.

¹²⁰Арх. ИРЛИ. Колл 65. п. 25.

¹²¹Семенов В. А. Традиционная семейная обрядность... С. 68.

¹²²НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568. л. 7.

¹²³Там же. Л. 4.

¹²⁴Там же. Л. 8.

¹²⁵Максимов С. В. Год на Севере...С. 346.

¹²⁶Арх. ИРЛИ. Колл. 65. п. 25.

¹²⁷Лирика русской свадьбы... С. 235.

¹²⁸Лаврентьева Л. С. О платке... С.49.

¹²⁹НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 4.

¹³⁰Там же. Л. 8.

¹³¹Там же. Л. 31.

¹³²Арх. ИРЛИ. Колл. 65. п. 25.

¹³³Гагарин Ю. В. Преследование старообрядчества...С.121.

- ¹³⁴ *Ончуков Н. Е.* О расколе на Низовой Печоре... С. 1.
- ¹³⁵ *Ляцкий Е. А.* Поездка на Печоре... С.717.
- ¹³⁶ АЕВ, 1898. – № 7. – С. 196-197.
- ¹³⁷ *Макашина Т. С.* Свадебный обряд... С. 158.
- ¹³⁸ *Шабунин Н. А.* Записки для чтения... С. 21.
- ¹³⁹ Арх. ИРЛИ. Колл. 65. п. 25.
- ¹⁴⁰ Устав брачный правоверного староверчества... С. 114.
- ¹⁴¹ АЕВ, 1898. – №7. – С. 197.
- ¹⁴² *Ончуков Н. Е.* О расколе на Низовой Печоре... С.3.
- ¹⁴³ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 9.
- ¹⁴⁴ Ср.: В свадебном обряде русских хлеб разламывали на две части и молодые должны были хранить свой кусок до конца дней (См.: *Макашина Т. С.* Свадебный обряд... С.160).
- ¹⁴⁵ *Лаврентьева Л. С.* Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры / Отв. ред. Б. Н. Путилов. – Л., 1990. – С.38
- ¹⁴⁶ *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом завете. – М., 1985. – С. 238.
- ¹⁴⁷ Невеста подземного царства // Боги и богини / Ред. И. Шурыгина. – М., 1996. – С.50.
- ¹⁴⁸ *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни ... С. 62.
- ¹⁴⁹ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 9-10.
- ¹⁵⁰ *Шабунин К. А.* Записки для чтения... С. 4.
- ¹⁵¹ *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни... С.66.
- ¹⁵² *Шабунин К. А.* Записки для чтения... С.19.
- ¹⁵³ *Канева Т. С.* Усть-Цилемская вечорка... С. 78.
- ¹⁵⁴ *Макашина Т. С.* Свадебный обряд... С.166; у русских староверов Латгалии пир также назывался хлебниками (см. об этом: *Макашина Т. С.* Свадебный обряд русского населения Латгалии // Русский народный свадебный обряд... С. 140).
- ¹⁵⁵ *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья... С. 132.
- ¹⁵⁶ *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья... С. 209; здесь хлебниками называлось угощение, устраиваемое молодыми для родителей и родственников, на котором они благодарили собравшихся за проведение свадьбы (см.: *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья... С.210).
- ¹⁵⁷ НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5, оп. 2, д. 568, л. 3.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование обрядов жизненного цикла устьцилемов в комплексе историко-этнографических и фольклорных данных позволило уточнить научные представления об этой группе русского народа, а также осмыслить роль староверия как фактора, формирующего локальную общность, и ее группового признака.

В процессе разработки таксономической классификации русского народа обе нижнепечорские группы – устьцилема и пустозеры были выделены в небольшие общности «поморско-новгородского» происхождения, признанные таковыми и исследователями этнической истории Северо-Востока России, в частности Л.П.Лашуком. Однако Т.А.Бернштам не только «развела» поморов с печорскими группами, но и подвергла сомнению новгородское происхождение устьцилемов, несмотря на предание о выходе из Новгорода их первопоселенца.¹ О не новгородском происхождении основателя Усть-Цильмы Ивашки Ластки пишет и Н.Н.Чеснокова.²

Исследования Т.А.Бернштам происхождения поморов и севернорусских групп Двинско-Важского ареала привели ее к убеждению, что понятие «новгородцы» было, скорее, легендарным этнонимом первопоселенцев, бежавших на Север во времена двух московских катастроф: опричнины Ивана Грозного и нововведений Никона; в последнем случае новгородцы отождествлялись со староверами.³ Аналогичная ситуация сложилась и в устьцилемском очаге: потомками новгородцев считают себя не только староверы самой Усть-Цильмы, – имеющие на то хотя бы «легендарное право», – но и других поселений, основанных выходцами из разных севернорусских местностей.⁴ При этом историко-топонимические реалии заменяются мотивом «гонения за веру», что убедительно представлено в преданиях о возникновении деревень на границе Усть-Цилемского и Ижемского районов (и прилежащих к ней территорий), в которых конфессиональный фактор используется как своего рода юридическое обоснование прав на исключи-

тельное владение землей и недопущение иноверцев к поселению в ее пределах.

Староверие довольно быстро *п е р е к р ы л о* признаки этнического и областного происхождения устьцилемов благодаря большой роли Великопоженского скита, влияние которого распространялось не только на скитников и жителей Усть-Цилемской волости, но практически на весь северо-восточный край. Связь с выговским общежитием обеспечила высокий авторитет пижемским наставникам у русских и коми староверов Мезени, Верхней Пинеги и Печоры и после ликвидации скита, а самой Пижме – статус религиозного и культурного центра, развивающего книжность и грамотность, а также сохраняющего фольклорные и художественные традиции.

Великопоженский скит способствовал развитию *с к и т с к и х* форм жизни: в самых верховьях р. Цильма возник Омелинский скит; в той же местности, по р. Тобышу, находились кельи уходивших «от греховного мира» верующих цилемцев. Все это обеспечило Пижме ведущее религиозное место среди трех старообрядческих очагов нижней Печоры. В двух других центрах/очагах цилемском и устьцилемском староверы находились в постоянном контакте с «антихристовым миром» (Православная Церковь и ее верующие, инославные и иноэтничные соседи и др.), в силу чего отношение к ним пижемских староверов было неоднозначным и, скорее, негативным.

Представления пижемцев о скитниках, как истинных носителях старой веры, породили разделение устьцилемов на три категории староверов: *истые, поперечные и мирские*. В каждом религиозном центре проживали представители трех категорий, но переход в *истые* происходил по мере выполнения старовером всех правил жизни, предъявляемых книжной и устной традициями как «кодекс староверия». Соблюдение староверами установленных регламентаций является и сейчас стимулом жизни, а в представлении наставников и *истых* выступает своеобразным гарантом благополучного перехода души в вечную жизнь. Отношение наставников к *поперечным* и *мирским* остается гибким, так как они знают, что в большинст-

ве случаев на путь спасения души становятся в пожилом возрасте. Иерархический переход верующих в вечную жизнь представлен соотношением категорий живых и умерших: *истые* переходят в *достойных*, *поперечные* – в *умерших без покаяния*, *мирские* – в *грешников*. Сформировавшееся избирательное отношение к умершим проявлялось, прежде всего, в полноте-неполноте чина погребения и поминального цикла обрядов.

От религиозной дифференциации (центры(очаги) – категории верующих) ведут свое происхождение и локальные эндонимы: *пизземцы*, *цилемцы* и *устыцилема*; последнее и перекрыло два первых, в виду того, что Усть-Цильма была водостным центром всего сообщества. Таким образом, само название *устыцилема*, будучи вторичным – производным от *к о н ф е с с и о н а л ь н о й* ситуации термином, отражало не столько внутреннюю консолидацию группы (она была относительной), сколько *п р о т и в о п о с т а в л е н и е* себя иноэтничному и иноконфессиональному окружению.

В последние десятилетия название «устыцилема» стало неким «этнокультурным маркером», которым иронично выражается вненациональное положение группы из общерусского массива, как некого особого «народца»: «Ни коми, ни русский, а *у с т ь ц и л е м*»; «*у с т и л и м ч а н е*, что англичане – только *н а р е ц и е* другое» и др. Подобные высказывания акцентируют внимание на своеобразном говоре устыцилемов, который приобрел в настоящее время значение более *в а ж н о г о* признака группы, нежели староверие, – во всяком случае в глазах значительной части местного населения.

Вместе с тем, созданная староверами в XVIII в. религиозная община и ее руководящий орган – институт наставничества – продолжают действовать, правда, в весьма трансформированном виде.

К числу самых устойчивых форм религиозной жизни относятся крещение и исповедь, которые староверы называют обычаями: «Мы крестим, *о б ы ч а й* у нас такой»; «старыми людьми *с покон веку* так *п о л о ж е н о*: крестить, потом испо-

веть держать»; «в с т а р о в р е м я у нас всех крестили...» и др. В Усть-Цильме, несмотря на жесточайшие периоды гонений на староверие и религию в целом, н и к о г д а не прерывалась крещение, исповедь, а также отпевание усопших и служение *панафид* – панихид. В настоящее время только в районном центре – Усть-Цильме в поминальные родительские недели одновременно служат 10 – 13 *панафид*, тогда как в 1960-1970-гг – одна-две, да и то тайно.

В культурно-бытовом плане в старообрядчестве наиболее явно выражено соотношение догматического учения и архаичных форм жизни. Как уже говорилось выше, в социальной организации староверы тоже в основном ориентировались на староцерковную религиозную традицию, но поскольку она не исчерпывала все стороны бытовой жизни, которую им пришлось строить заново, они опирались на так называемую «дедовскую старину», трансформировали ее в соответствии со своими религиозными представлениями, сформированными на языческо-христианском синкретизме. Впрочем, архаические элементы подвергались глубокому воздействию христианства, т.е., как выразилась Т. А. Бернштам, «язычество явно или тайно было пропитано христианской символикой».⁵

Проанализированный этнографический материал было бы в высшей степени интересно рассмотреть в свете староцерковной книжности, из которой устьцилема черпали правила жизни и силы на выживание. Думается, что такое исследование может стать следующим этапом изучения одной из самых ярких севернорусских групп, более 300 лет сохраняющей свою религиозно-культурную самобытность.

¹Бернштам Т. А. Поморы: Формирование группы и система хозяйства. — Л., 1978. ; Бернштам Т. А. К проблеме формирования... С. 144.

²Чеснокова Н. Н. Государственное освоение северного Припечорья в конце XV – XVI вв. // Археография и источниковедение Европейского Севера РСФСР. — Вологда, 1989.

³Бернштам Т. А. Локальные группы... С. 236.

⁴Дронова Т. И. «Историческая память»... С. 4.

⁵Бернштам Т. А. Молодость... С. 336-337.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АГВ – Архангельские губернские ведомости
АЕВ – Архангельские епархиальные ведомости
Арх. ИРЛИ – Архив Института русской литературы
(Пушкинский дом)
Арх. МАЭ – Архив Музея антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)
Арх. РЭМ – Архив Российского этнографического му-
зея (СПб.)
ВЕ – Вестник Европы
ДИ – Декоративное искусство СССР
ЖМНП – Журнал Министерства народного просвеще-
ния
ЖС – журнал «Живая старина»
ИАОИРС – Известия Архангельского общества изуче-
ния Русского Севера
ИРГО – императорское Русское географическое обще-
ство
ИЯЛИ – Институт языка, литературы и истории
ИОРЯС – Изв. Отделения Русского языка и словесности
МАЭ – Музей антропологии и этнографии им. Петра
Великого
НА КНЦ УРО РАН – Научный архив Коми научного
центра Уральского отделения Российской академии наук
РЭМ – Российский этнографический музей
СГУ – Сыктывкарский государственный университет
СЭ – Советская этнография
ХЧ – журнал «Христианское чтение»
ЭО – Этнографическое обозрение

ПРИМЕЧАНИЯ

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

1. Андреева Агафья Калинична, с. Замежная, 1911 г.р.
2. Аншукова Акулина Васильевна, дер. Степановская, 1928 г.р.
3. Аншукова Агафья Андреевна, дер. Скитская, 1936 г.р.
4. Бабилов Петр Маркелович, с. Нерица, 1920 г.р.
5. Бабилов Иван Арсентьевич, дер. Чукчино, 1940 г.р.
6. Бабилова Анастасия Михайловна, дер. Чукчино, 1922 г.р.
7. Бабилова Парасковья Григорьевна, дер. Чукчино, 1932 г.р.
8. Бобрецов Николай Константинович, с. Усть-Цильма, 1959 г.р.
9. Бобрецова Ульяна Андреевна, с. Трусово, 1931 г.р.
10. Горбачева Анна Семеновна, дер. Загвичная, 1939 г.р.
11. Дуркин Михаил Яковлевич, с. Усть-Цильма, 1932 г.р.
12. Дуркина Анна Ивановна, дер. Чукчино, 1912 г.р.
13. Дуркина Анисья Ивановна, дер. Карпушовка, 1938 г.р.
14. Дуркина Акулина Алексеевна, дер. Скитская, 1902 г.р.
15. Дуркина Татьяна Даниловна, с. Бугаево, 1911 г.р.
16. Дуркина Тамара Ивановна, с. Хабариха, 1946 г.р.
17. Дуркина Степанида Милентьевна, дер. Коровий Ручей, 1926 г.р.
18. Дуркина Хевронья Никитична, с. Усть-Цильма, 1926 г.р.
19. Дуркина Устина Лазаревна, с. Усть-Цильма, 1905 г.р.
20. Дуркина Агафья Федоровна, с. Трусово, 1909 г.р.
21. Дуркин Альберт Семенович, с. Хабариха, 1942 г.р.
22. Ермолин Яков Валерьевич, дер. Скитская, 1978 г.р.
23. Ермолина Василиса Никитична, с. Усть-Цильма, 1920 г.р.
24. Ермолина Февруса Федоровна, с. Трусово, 1927 г.р.
25. Кириллова Ирина Артемьевна, дер. Карпушовка, 1926 г.р.
26. Логеева Ольга Васильевна, дер. Черногорская, 1927 г.р.
27. Михеева Екатерина Григорьевна, дер. Степановская, 1908 г.р.
28. Михеева Евдокия Никифоровна, дер. Степановская, 1914 г.р.
29. Михеев Семен Михайлович, дер. Скитская, 1915 г.р.
30. Мяндина Евдокия Пименовна, с. Замежная, 1922 г.р.
31. Мяндина Ксенья Ананьевна, дер. Степановская, 1919 г.р.
32. Мяндина Татьяна Леонтьевна, с. Замежная, 1904 г.р.
33. Мяндина Февронья Герасимовна, с. Трусово, 1930 г.р.
34. Мяндина Татьяна Федоровна, с. Замежная, 1918 г.р.
35. Носов Алексей Григорьевич, дер. Карпушовка, 1970 г.р.
36. Носов Геннадий Петрович, с. Нерица, 1939 г.р.
37. Носов Яков Иванович, дер. Филипповская, 1912 г.р.
38. Носова Александра Семеновна, дер. Чукчино, 1922 г.р.
39. Носова Варвара Ивановна, дер. Карпушовка, 1930 г.р.

40. Носова Ирина Ивановна, с. Усть-Цильма, 1927 г.р.
41. Носова Наталья Михайловна, с. Усть-Цильма, 1971 г.р.
42. Носова Людмила Сергеевна, с. Усть-Цильма, 1936 г.р.
43. Осташова Анна Карповна, с. Замежная, 1908 г.р.
44. Осташова Акулина Ивановна, с. Бугаево, 1905 г.р.
45. Осташова Вера Никитична, с. Усть-Цильма, 1921 г.р.
46. Осташова Ирина Ивановна, с. Замежная, 1916 г.р.
47. Осташова Домна Михайловна, дер. Рочевская, 1916 г.р.
48. Осташова Матрена Ивановна, с. Бугаево, 1907 г.р.
49. Осташова Наталья Ивановна, дер. Скитская, 1924 г.р.
50. Поздеева Анна Ивановна, с. Окунево, 1970 г.р.
51. Поздеева Елена Григорьевна, с. Бугаево, 1931 г.р.
52. Поздеева Екатерина Алексеевна, 1977 г.р.
53. Поздеева Нина Савватеевна, с. Замежная, 1937 г.р.
54. Поздеева Полина Спиридоновна, с. Замежная, 1911 г.р.
55. Поздеев Иван Перфильевич, дер. Сергеево-Щелье, 1951 г.р.
56. Поздеева Пелагея Тарасовна, с. Усть-Цильма, 1927 г.р.
57. Поташова Александра Ивановна, дер. Загрявочная, 1909 г.р.
58. Поташова Матрена Никифоровна, дер. Загрявочная, 1911 г.р.
59. Рочев Василий Яковлевич, дер. Рочевская, 1936 г.р.
60. Рочева Ирина Федоровна, дер. Рочевская, 1940 г.р.
61. Рочева Марфа Петровна, дер. Рочевская, 1936 г.р.
62. Рочева Анастасия Андреевна, дер. Рочевская, 1924 г.р.
63. Семенова Анна Федоровна, дер. Черногорская, 1908 г.р.
64. Семенова Елена Федоровна, с. Замежная 1936 г.р.
65. Семенова Федосья Васильевна, дер. Черногорская, 1927 г.р.
66. Семенова Александра Николаевна, дер. Черногорская, 1931 г.р.
67. Семенова Валентина Ивановна, с. Замежная, 1943 г.р.
68. Торопов Леонид Анатольевич, дер. Загрявочная, 1932 г.р.
69. Третьякова Анастасия Ларионовна, дер. Карпушовка, 1956 г.р.
70. Чипсанова Диана Николаевна, с. Усть-Цильма, 1931 г.р.
71. Чупров Фeon Матвеевич, с. Замежная, 1902 г.р.
72. Чупров Игнатий Спиридонович, с. Замежная, 1927 г.р.
73. Чупров Аким Яковлевич, с. Усть-Цильма, 1929 г.р.
74. Чупрова Агафья Игнатьевна, дер. Чукчино, 1917 г.р.
75. Чупрова Ксения Перфильевна, дер. Боровская, 1914 г.р.
76. Чупрова Екатерина Михайловна, дер. Карпушовка, 1940 г.р.
77. Чупрова Маланья Ивановна, дер. Боровская, 1932 г.р.
78. Чупрова Анна Никифоровна, дер. Боровская, 1935 г.р.
79. Чупрова Павла Герасимовна, с. Трусово, 1925 г.р.
80. Чупрова Ирина Максимовна, с. Замежная, 1928 г.р.
81. Чупрова Раиса Гавриловна, с. Новый Бор, 1936 г.р.
82. Чупрова Афимья Арсентьевна, с. Усть-Цильма, 1928 г.р.
83. Чупрова Улита Ивановна, с. Замежная, 1905 г.р.

84. Чупрова Екатерина Илларионовна, с. Трусово, 1918 г.р.
85. Чупрова Евдокия Васильевна, с. Трусово, 1961 г.р.
86. Чуркин Иван Тарасович, с. Усть-Цильма, 1929 г.р.
87. Чупрова Анисья Терентьевна, с. Трусово, 1920 г.р.
88. Чурсанова Анна Федоровна, дер.Карпушовка, 1936 г.р.
89. Шалашова Наталья Леонтьевна, дер.Боровская, 1947 г.р.
90. Шишелова Мария Яковлевна, с. Трусово. 1929 г.р.
91. Шишелова Элина Петровна, с.Усть-Цильма, 1964 г.р.
92. Хозяинова Марфа Петровна, дер. Гарево, 1908 г.р.

ДОКУМЕНТЫ И МАТЕРИАЛЫ ГОСУДАРСТВЕННЫХ АРХИВНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ

Научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук (далее НА КНЦ УрО РАН)

Гагарин Ю.В. Научный отчет Печорского этнографического отряда по итогам полевых исследований 1969 г.– НА КНЦ УрО РАН. Ф.1, оп.13, д.188.

Гагарин Ю.В., Дукарт Н.И. Научный отчет за 1972 – 1973 гг. северного этнографического отряда по итогам полевых исследований в Пинежском районе Архангельской области, Усть-Цилемском, Ижемском районах Коми АССР. Т. 1.– НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Ед. хр. 98.

Дронова Т.И. Полевой дневник за 1987 г.– НА КНЦ УрО РАН. Ф.5. Оп. 2. Д. 567.

Дронова Т.И. Отчет о полевых исследованиях в 1989 г. в Усть-Цилемском р-не. Ф. 5. Оп. 2. Д. 2327.

Дронова Т.И. Полевые материалы по традиционной культуре староверов Усть-Цильмы.– НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 568.

Дронова Т.И. Научный отчет за 2000 г.– НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 566.

Монаков В. Селение Усть-Цильма.– НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 12. Ед.хр. 6.

Архив Института русской литературы (Пушкинский дом) (далее ИРЛИ).

Колпакова Н.П. Свадебный обряд Русского Севера.– Арх. ИРЛИ. Колл. 65. П.25.

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера).

Журавский А. В. Описание головного убора невесты. Колл. 828 – 11.

О Г Л А В Л Е Н И Е

Введение	3
Глава I. Формирование религиозных центров	21
Глава II. Крещение и исповедь в обрядовой практике	71
Глава III. Погребально-поминальная обрядность	107
Глава IV. Родинная обрядность.	
Младенчество – отрочество.....	165
Глава V. Свадебная обрядность	200
Заключение	266
Список сокращений	270
Примечания	271

Татьяна Ивановна
ДРОНОВА

РУССКИЕ СТАРОВЕРЫ-БЕСПОПОВЦЫ
УСТЬ-ЦИЛЬМЫ:
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
В ОБРЯДАХ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА
(КОНЕЦ XIX – XX вв.)

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

Редакторы О.П.Сыромолотова, Т.В.Цветкова
Оригинал-макет Н.А.Сулейманова
Художник В.В.Токарев

Лицензия № 0047 от 10.01.99.
Компьютерный набор. Подписано в печать 20.06.2002.
Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл.-печ.л. 17,25. Уч.-изд.л. 15,0.
Тираж 300. Заказ № 62.

Издательство Коми научного центра УрО РАН
167610, Сыктывкар, Первомайская, 48

