ЭО, 2015 г., № 5

© Е.С. Данилко

“СТАРАЯ ВЕРА” ПО-ЧУВАШСКИ: КНИЖНАЯ ТРАДИЦИЯ И ПОВСЕДНЕВНЫЕ ПРАКТИКИ ОДНОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ОБЩИНЫ

Ключевые слова: Урало-Поволжье, старообрядчество, чуваши, этноконфессиональная группа, книжная традиция, текстуальное сообщество

В статье в контексте теории “текстуальных сообществ” Б. Стока рассматриваются практики, связанные с письменными текстами в чувашской старообрядческой общине, где сосуществуют разные виды текстов – от наиболее “каноничных” церковнославянских, сохранившихся с XIX столетия, до рукописных сборников XX в. и новейших печатных изданий. Сферы их практического применения различны. Первые, сближаясь с “воображаемыми” старыми книгами, воплощают “старую веру” в целом, вторые чаще используются для индивидуального чтения, третьи активно задействуются в коллективных практиках. При этом тексты всех категорий являются объектами для постоянной интерпретации и наделения статусами.

Представления о старообрядчестве как об исключительно русском явлении постепенно утрачивают былую незыблемость. В исследованиях последних лет все чаще рассматриваются социально-культурный контекст и конкретные обстоятельства проникновения “старой веры” в “инородную” среду, анализируются причины этого феномена, выявляется культурная специфика “нерусских” старообрядческих общин и составляющие их идентичности. В непосредственной связи с последним находится и чрезвычайно любопытный круг вопросов, связанный с языком, точнее, с многоязычием (полилингвальностью) подобных групп. Нельзя сказать, что этот аспект проблемы до сих пор оставался без внимания. Одни исследователи, основываясь на исторических источниках, выявили непосредственную связь между языковой компетентностью “раскольничьих” миссионеров и масштабами распространения их учения в финно-угорской среде (*Пулькин* 2009: 276). Другие, опираясь на полевой материал, пытались понять соотношение в этой среде различных уровней самосознания – этнического, религиозного и языкового (*Фишман* 2003: 189; *Данилко* 2006: 158). Вместе с тем, потенциальные возможности темы отнюдь не исчерпаны. И в настоящей статье мне хотелось бы задаться вопросом, каким образом обращение финно- или тюркоязычных групп к древнеславянской книжности и языку богослужения выражалось в их повседневных религиозных практиках.

Материалы для анализа были получены в ходе экспедиционного исследования чувашской старообрядческой общины в Шемуршинском районе Республики Чувашия. Интервью велись частично на русском, частично на чувашском языках в зависимости от желания информаторов[1].

Старообрядчество среди чувашей распространилось относительно поздно, только во второй половине XIX в., и в довольно ограниченном ареале Урало-Поволжья: северо-восточная часть Симбирской (Буинский, Симбирский и Карсунский уезды) губернии и прилегающий к ней Цивильский уезд Казанской. Именно в этих районах были развиты отхожие промыслы и речная торговля. По наблюдению Н. Никольского, чуваши, имевшие возможности для постоянных житейских сношений со старообрядцами, понимали русскую речь и сами говорили по-русски (*Никольский* 1912: 212).

Елена Сергеевна Данилко – д.и.н., ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН; e-mail: danja9@yandex.ru

Отходничество само по себе предполагает социальную мобильность и активность вовлеченных в него людей, готовность к контактам с разными сообществами, способность к адаптации в незнакомом окружении. Именно с подобным типом личностей, как можно видеть по редким фрагментарным свидетельствам тех лет, и был непосредственным образом связан переход из “инородцев” в “раскольники”. Так, община, в которой проводились полевые исследования, сложилась еще в 1857 г. благодаря жителю д. Верхней Буяновой Дмитрию Иванову. Бывая на уездных торговых ярмарках, Иванов сошелся со старообрядцами, привез домой их иконы и книги и стал распространять среди односельчан новое для чувашской среды учение. Интересный момент, к которому я вернусь ниже: он устно “переводил” привезенные русские книги на чувашский язык. За Ивановым последовали пять семей его родственников, которые отказались посещать церковь, принимать священника с молебнами, не крестили своих детей и не отпевали покойников (*Новруский* 1898: 448). Небольшая заметка в “Епархиальных ведомостях” конца позапрошлого века, казалось бы, оставлявшая ничтожную надежду на обнаружение сегодня ивановских адептов, все же стала для нас (вместе с Е.А. Ягафовой) поводом для полевого исследования в Малом Буянове. Исследование, развиваясь в жанре настоящего детектива (сначала в одном из домов на полке мы увидели старообрядческие иконы, в другом дворе нам показали найденный в огороде медный крестик), вывело нас на потомков того самого Иванова. Выяснилось, что в д. Старое Асаново и д. Чукалы, где в свое время выходили замуж сестры первого миссионера, до сих пор сохраняются небольшие старообрядческие группы из 10–12 человек. Члены группы называют себя “славирсем”. Самоназвание сложилось от адаптированного русского слова “старовер” в результате редукции и выпадения звуков и добавления к получившемуся конструкту местоименного аффикса множественного числа в чувашском языке – сем/сам (см. о языковом строе: *Андреев, Егоров* 2009: 164–165).

На сегодняшний день в области исследований “письменного” в культуре сформировались целые научные направления, такие как классическая археография, социология чтения и антропология грамотности. Последняя, начавшись с известных работ Дж. Гуди и Й. Уотта, довольно активно развивается зарубежными гуманитариями, но отечественная наука, по справедливому заключению Е.А. Мельниковой, в силу ряда причин оказалась к ней “на удивление глуха” (*Мельникова* 2011: 26). Оговорюсь, что лишь до последнего времени, так как монография самой Е.А. Мельниковой о “воображаемых книгах” и ряд работ А.Л. Львова, посвященный русским иудействующим, коренным образом изменили ситуацию (*Львов* 2006; 2011 и др.).

В основу методологии А.Л. Львова была положена теория текстуальных сообществ Брайана Стока, перспективная и для старообрядческих штудий. Однако первое знакомство исследователей старообрядчества с “текстуальными сообществами” оказалось опосредованным, оно произошло после выхода в свет программной статьи Роберта Крамми “Старообрядчество как народная религия: новые подходы” (*Crammey* 1993). Крамми, ссылаясь на Стока, приводил искаженное определение термина, тем самым задавая соответствующий вектор его понимания (*Львов* 2011: 58–59). Для Крамми текстуальные сообщества составлялись лишь из узкого круга лиц, непосредственных создателей и распространителей канонических текстов, которые нуждались в посредниках для коммуникации с неграмотной массой: «В любой области текстуальная общность староверов зависела от посредников и посредниц, крестьянских руководителей старообрядчества в деревнях, которые образовывали человеческий мостик между “высоким” каноном священных текстов и обычными верующими» (*Crammey* 1993: 708). Таким образом, сами “обычные верующие”, как и посредники, оказывались за кругом письменного сообщества, которое центрировалось не общим пониманием текстов (по Стоку), а собственно грамотностью, знанием книжного канона, догмата. Видимо, это и превратило “текстуальные сообщества” Крамми в не совсем операциональную исследовательскую категорию. А.Л. Львов пишет о неудачных по-

пытках ее использования (*Львов* 2011: 59–60). Надо сказать, что и в моих работах текст Крамми[2] представлен лишь несколькими цитатами, не вписанными в методологическую модель. Собственно, исследование А.Л. Львова и заставило меня обратиться к первоисточнику.

Итак, что понимал под текстуальными сообществами сам Б. Сток? Приведу определение: это “группы людей, социальная активность которых сосредоточена вокруг текстов, точнее, вокруг их интерпретации. Текст, о котором идет речь, не обязательно должен быть записан, также как не обязательно, чтобы большинство слушателей были на самом деле грамотными (владели чтением и письмом)... Члены группы связаны друг с другом добровольно; их взаимодействие происходит вокруг одинаково понимаемого всеми смысла текста. Они должны быть способными к герменевтическому прыжку от того, что текст говорит, к тому, что они думают, что он значит. В результате достигнутое общее понимание (текста) составляет основу для изменения поведения и образа мыслей” (*Stock* 1983: 522). Такой подход, примененный Стоком для изучения средневековых еретических движений, в приложении к описанию современных ситуаций позволяет рассмотреть их менее прямолинейно, чем принято в нашем ученом сообществе, то есть, не располагая их по оценочной шкале “сохранность/утрата традиции”.

Прежде всего, следует обозначить, какого рода письменные тексты служат источниками для интерпретации и катализаторами различных коммуникативных ситуаций внутри исследуемой общины. Замечу, что даже простая попытка классификации текстов оказывается невозможной в рамках одной лишь единственной схемы. Если использовать номинально-языковую категоризацию, то все “письменное” у “славирсем” можно разделить на тексты, написанные на церковнославянском, чувашском и русском языках. Но когда в качестве критерия выступает включенность этих текстов в повседневные практики, картина значительно усложняется и выделение четко очерченных категорий становится проблематичным и довольно условным.

Итак, тексты на церковнославянском языке сохранились в общине в единичных экземплярах. Это широко тиражировавшиеся старообрядческие издания конца XIX в. – Псалтыри, Канонники, Минеи, нередко просто разрозненные довольно ветхие листы или фрагменты из описанных книг (рис. 1). Как правило, эти книги не находятся в повседневном обращении, их не читают, важным является сам факт наличия и хранения. В интервью информанты подчеркивают принадлежность книг тому или иному человеку, обычно умершим родственнникам, которые “знали читать” и “строго держали веру”. Высокий социальный статус бывших владельцев книг повышает статус и современных хранителей, принадлежность к традиции которых получает как бы дополнительную легитимацию: “Вот жена моя соблюдала все, и посты, и все. У нее и книги были [Она умела читать?] Нет, мы уже не знали” (ПМА 1). Такие книги не имеют конкретных именований, обозначаясь в речи просто “книгами”, “старыми/старинными”, “славянскими”, “святыми”. Часто их реальная бытность уже в прошлом, они “были” когда-то, сейчас их нет – увезены, подарены – или куда-то делись: “[А книги не сохранились в вашей семье?] Нет. Не знаю. Одна от бабушки оставалась, не знаю, куда и дела” (ПМА 2).

Описанное свойство “старых” книг позволяет отнести их, по крайней мере, определенную часть, к категории “воображаемых”, то есть существующих только за счет акта вербализации (*Мельникова* 2011: 9). Их содержание конструируется сообществом в соответствии с его мировоззренческими установками. Так, с “воображаемыми книгами” тесно связаны эсхатологические нарративы. По словам информантов, признаки приближающегося конца света, которые “славирсем” находят в современном мире, были когда-то описаны в книгах, вычитаны и пересказаны им кем-то из старших родственников:

> Это в книгах было. Последнее время говорили, мало осталось. Сейчас люди стали одинаково одеваться, женщины надели мужскую одежду, чуваши стали одеваться как русские. Так говорили, что когда женщины будут одеваться, как мужчины, придут последние времена (ПМА 2).

Рис. 1. Книги на церковнославянском языке. XIX в. Д. Старые Чукалы Шемуршинского р-на Респ. Чувашия. Фото Е.С. Данилко.

К слову, здесь, в чувашской среде, нивелировка групповых различий, обезличивание, как один из повторяющихся мотивов в старообрядческих рассказах о “последнем времени”, приобретает некоторую этническую окраску:

> Сейчас все одинаковые, и мишари, и все стали одеваться как русские. Все одинаковые стали. Я вот не люблю русскую одежду, чувашская лучше. (ПМА 2)

Однако само построение текста и его интерпретация довольно типичны для старообрядческой традиции в целом. Так, описание эсхатологической приметы переходит в нормативный запрет на то или иное действие, предполагающий заданную раньше, а значит, неоспоримую, мотивировку (должно быть и все):

> И нельзя ходить с непокрытой головой женщинам, если правильно, так должно быть. [А почему это плохо?] Не почему неплохо, просто раньше так не одевались (ПМА 2).

Реально владеет церковнославянским языком и читает тексты на нем лишь одна женщина в общине:

> Вот одну книгу покажу вам. Раньше много было книг. Это Псалтырь. [А вы читать умеете?] Не очень хорошо умею, но умею. Здесь все молитвы, и которые по покойникам читают, и другие. Я их знала, вот сравнивала, читала. Наши старушки учились читать в церковной школе, все нам читали, но сейчас уже поумирали все (ПМА 2).

В доме этой женщины проводятся богослужения по церковным праздникам. Служба, сильно редуцированная и мало соотносящаяся с каноническим уставом, ведется на двух языках, некоторые тексты произносятся на церковнославянском, большая же часть – на чувашском:

> Просто записанные молитвы у них… По-славянски мы не знаем. Саня читает немного по-славянски, но больше по-нашему читаем, по-чувашски. По-славянски кто читал, давно уже умерли. Я еще совсем маленькая была тогда. Они старые были. Раньше здесь все такой веры были (ПМА 2).

Вообще, в приведенных фрагментах и во всех других записанных интервью говорится об утрате традиции, забывании ее, об изменении отношения к вере и собственной слабости, неспособности делать так, как положено:

> По старой вере старые люди жили, а мы сами уже не помним. “Верные” говорили про них... Там ведь много надо знать, по-русски читать. А я же чувашка. Но все равно молиться хожу и на родительские дни хожу (ПМА 2).
> Пашакка (ударение на последний слог, от “Пашаакка”, акка – старшая родственница – *Е.Д.*) старше меня, но ничего не помнит тоже. Мы уж так. Родители только были (ПМА 2).
> Не придерживаемся уже, не помним. Немножко только (ПМА 2).

При этом, как видим, описание существующей ситуации неизменно включается в сравнительный контекст, когда современные верующие противопоставляются “старым людям” вообще, но особенно небольшой их части, соблюдавшей все правила, – “верным” (“верным старушкам”).

Подобное сегментирование сообщества, выделение в нем особой категории приверженцев традиции, для старообрядчества явление характерное (*Данилко* 2006: 349). Однако здесь группа “верных” – это уже не реально существующая социальная категория, а лишь вербализуемая, подобно “воображаемым книгам”: «А сейчас есть “верные”? Нет, здесь нету. Мы уж крест не бросили, но мы не “верные”» (ПМА 2). Из рассказов-воспоминаний об образе жизни “верных”, их внешнем облике и поведении составляется устный коллективный текст об утраченном прошлом “славирсем”, а также актуализируются групповые маркеры. Сведения, насыщенные множеством этнографических подробностей, повествуют о почти не сохранившихся в наши дни обычаях:

> Помню, соберутся старушки, в сарафанах все, не в чувашских платьях. И по лестовке только молитвы читали. [Здесь сарафаны носили?] Нет, только “верные”… Наденут сарафан, платок повяжут на булавочку. У тети был сарафан, в нем похоронили, лапти были. В лаптях надо было хоронить (ПМА 2).

Своя посуда, миска, ложка у “верных” были, смешивать нельзя было. Если смешали, чистили золой (ПМА 2).
Посты соблюдали три раза в неделю, среда, пятница, понедельник, мы этого не можем (ПМА 2).

“Верные”, по воспоминаниям, первоначально были, большей частью, русскими невестами, приехавшими из другого села и вышедшими замуж за чувашей. Затем в их состав вошли и грамотные, умеющие читать чувашки.

Судя по приведенным высказываниям, сегодня идентичность “славирсем” в большей степени выражается в отношении к повседневным практикам, нежели к письменным текстам. Именно соблюдение бытовых запретов (пищевых, поведенческих) в их представлении является показателем чистоты и строгости веры: “Дедушка считал, что эта вера правильнее. Чище. Строгая была вера, даже картошку не ели” (ПМА 3). Обоснование подобного рода запретов содержится, как известно, в этиологических легендах, источниками которых были различные тексты апокрифического содержания, включаемые фольклористами в свод устной “народной Библии”, более широкий, чем канонический (*Белова, Петрухин*, 2004: 12). В настоящее время единственным отголоском бытования таких легенд в исследованной общине являются высказывания о картофеле как о “злом семени” (ПМА 3). Хотя сама необходимость соблюдения декларируемых “строгостей”, как видим, совсем необязательно нуждается в рациональных объяснениях. Для народной логики достаточно признаваемого всеми знания об их правильности, и выпадение из логической цепочки такого важного звена как собственно текст-обоснование, не позволяет усомниться в незыблемости нормы.

Это общее знание о правильности в старообрядческой традиции подкрепляется принадлежностью к старине и ссылкой на старые книги, где все прописано, апелляцией к авторитетным людям. В нашей общине это указание, что так делали “верные”. Неслучайно и то, что говоря об угасании веры, “славирсем” помимо традиционных сетований на собственную физическую немощь (“мы же старые, не можем уже соблюдать все, сил нету”), упоминают и неумение читать: “Там ведь много надо читать, мы не умеем уже. Славянские книги” (ПМА 3). То есть потеря некоего записанного знания все же определенным образом коррелирует для них с сохранностью практик, а объединительным моментом является то самое, стоковское, общее понимание смыслов.

Описанный Б. Стоком переход “от того, что текст говорит, к тому, что они думают, он значит” связывался с группой проповедников, доносящих содержание книжных текстов до неграмотных, то есть не умеющих читать, членов текстуального сообщества. В чувашской общине функцию такого посредничества исполняли “верные”. Несмотря на то, что в селах, где проводились полевые исследования, в настоящее время численно преобладают чуваши, русский язык все более вытесняет чувашский из сферы повседневного общения, особенно среди молодежи и среднего поколения. Однако для старообрядцев, преимущественно пожилых людей, чтение текстов на русском и тем более церковнославянском языке остается проблемой. В этой связи, “верные” в недавнем еще времени были одновременно читателями и переводчиками канонической литературы, как основатель общины Дмитрий Иванов во второй половине XIX столетия. Знакомство с книжным знанием и общественные богослужения представляли собой процесс двойного перевода:

Они переводили на чувашский. Христи аппа, Федосья, моя мама, они сначала читали на славянском, потом переводили на русский, потом на чувашский. Федосью называли читака. По-славянски так называлась (ПМА 3).

Сегодня, как уже было сказано, книги на церковнославянском еще присутствуют в коллективных практиках, но почти ушли из частной жизни большинства “славирсем”, их заменили “святые книги” на чувашском. Это, в основном, современные издания

(брошюры, буклеты, календари), приобретаемые в книжных лавках при храмах официальной церкви или выписываемые по почте:

> Есть у меня книги. “Псалтырь”, “Евангелие”. Читаю [А на каком языке?] По-чувашски, по-русски я не понимаю. [А где Вы эти книги взяли?] По почте выписала. [Новые книги что ли?] Новые, новые, но они же тоже “святые” (ПМА 2).

Сохранились и единичные экземпляры богослужебной литературы, вышедшей в начале XX в., в частности, известная публикация полного текста “Нового Завета”, переведенного И.Я. Яковлевым – одним из создателей чувашского алфавита, выпущенная двадцатитысячным тиражом в 1911 г. в Симбирске (*Мукина*).

Последнее позволяет предположить, что использование книг нестарообрядческого образца распространилось в общине еще в начале XX в. Ситуация, которую сложно представить в других старообрядческих группах, так как старопечатная книга – это один из важнейших символов старообрядчества. Однако наличие языкового барьера и необходимость его преодоления обусловили чрезвычайно гибкий подход к “канону”. В настоящее время этот момент “славиресем” практически не рефлексируется и в повседневной практике воспринимается как вполне естественный. Все книги религиозного содержания относятся ими к категории “святых”, хотя старопечатные “славянские” книги и занимают в ней особую нишу.

Вообще, постоянное экспериментирование с нормой, непрерывный процесс нормотворчества – неотъемлимый атрибут религиозных практик. Как отмечают современные исследователи, и понятие нормы, и понятие авторитетности, и даже понятие соответствия подвижны и подлежат интерпретации (*Агаджанян, Русселе* 2006: 17). Изменчивая повседневность диктует создание новых норм; изобретаются способы включения старых символов-маркеров в новый контекст. Например, одна из информанток описывает такой способ поддержания групповой границы в смешанной семье:

> Нам говорили, чтобы мы не молились, не крестились с ними (с представителями официальной церкви – Е. Д.). Нельзя. Надо стараться на их иконы не креститься. Не смотреть, и с ними вместе не креститься. Моя дочь в Чебоксарах живет, замуж вышла. Я ей икону дала, а ее свекровь поставила их вместе, иконы и иконы. Я сказала дочери: “Дочь, раздели их, поставь в разные места. У нас ведь старинные иконы. Строгая вера у нас”. Икон много было в доме, но раздались, кто замуж вышел, кто уехал (ПМА 2).

Помимо печатной литературы в общине “славиресем” имеют хождение рукописи на чувашском языке. Здесь и богослужебные тексты, и наиболее часто использующиеся в религиозной практике каноны святым, поминальный чин, популярные рассказы на евангельские сюжеты, ежедневные утренние и вечерние молитвы и т.д. Все они объединяются в своеобразные самодельные сборники-тетрадки, титульный лист которых иногда обозначается нарисованным в центре пустого листа крестом, но чаще никак не маркируется.

Традиция составления рукописных сборников из выписок (цитат из сочинений святых отцов, канонов, апокрифов и т.д.), так называемых “цветников”, была, как известно, широко распространена в старообрядческой среде. Тексты в подбных “цветниках” подбирались в соответствии с предпочтениями их владельцев, следовательно, компоновка каждый раз была индивидуальной; с другой стороны, их содержание определялось наиболее востребованными и, если так можно выразиться, популярными сюжетами в данной группе. Все это превращало “цветники” в великолепный источник для исследования мировоззрения старообрядцев. Само же “рукописное тиражирование”, безусловно, объясняется не только недостатком печатаных изданий, но и стремлением переписчиков включиться, пусть косвенно, в процесс создания религиозного текста. Отсюда, как считает Н.Ю. Бубнов, и отношение к копиям как к церковным книгам (*Бубнов* 1995: 38). И вместе с тем мне бы не хотелось проводить прямых аналогий

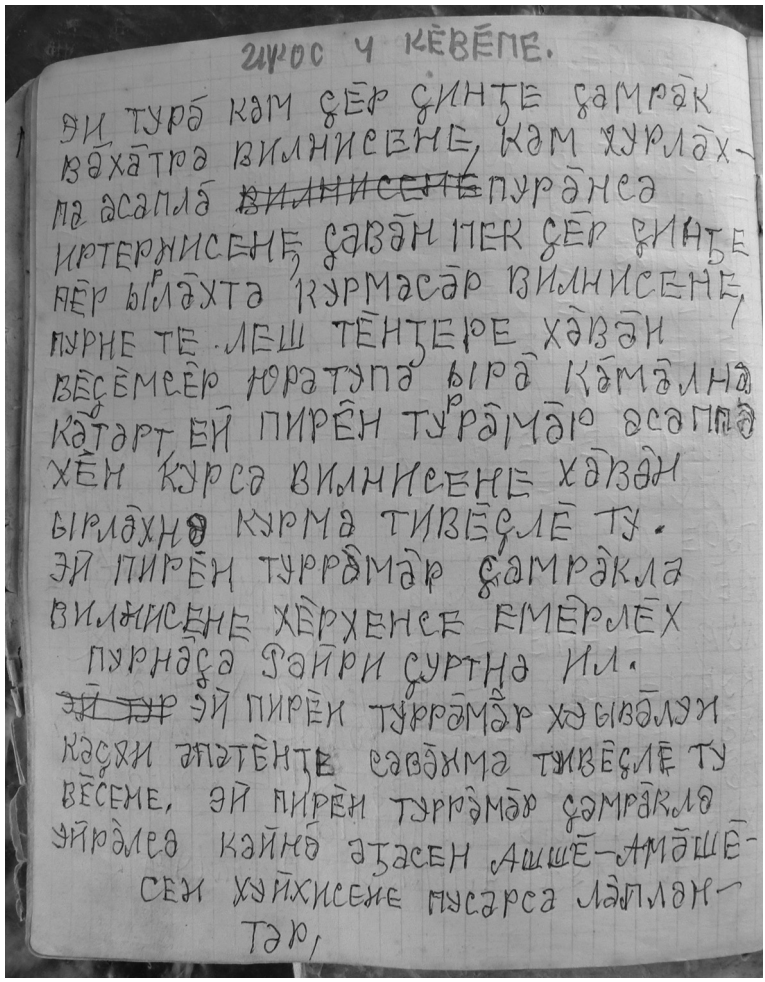

Рис. 2. Рукопись с поминальным акафистом. XX в. Д. Старые Чукалы Шемуршинского р-на Респ. Чувашия. Фото Е.С. Данилко.

между традиционными “цветниками” и рукописными чувашскими молитвенниками. По содержанию и объему они несопоставимы, хотя их все же объединяет между собой сама практика переписывания, а также синкретичный состав.

Остановлюсь подробнее на четырех образцах рукописных текстов, с которыми удалось познакомиться в экспедиции. Все они из личной библиотеки, принадлежащей женщине, ведущей службы.

Текст первый (рис.2) представляет собой переписанный от руки поминальный канон:

> Эй, Господи, кто на земле умер молодым, кто прожил жизнь в горечи, в мучениях, на тех, кто прожил, не видя благ, и умер, всем им на том свете свою безграничную любовь и добрую душу свою даруй[3].

Это профессиональный литературный перевод; очевидно, оригинал взят из какого-то официального печатного издания. Примечательно, что вся тетрадь, откуда процитирован приведенный отрывок, исписана печатными буквами, а значит, копирование

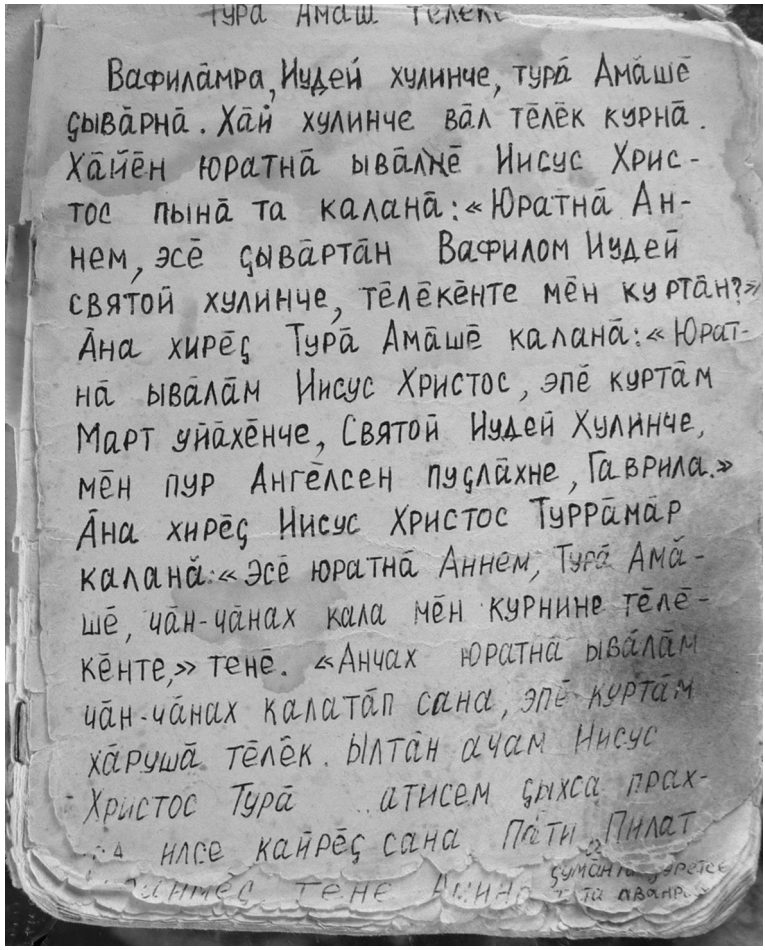

Рис. 3. Рукопись с апокрифом “Сон Богородицы”. XX в. Д. Старые Чукалы Шемуршинского р-на Респ. Чувашия. Фото Е.С. Данилко.

было весьма трудоемким занятием. Можно предположить, что неизвестный переписчик тем самым пытался максимально приблизить копию к оригиналу в соответствии со сложившейся в старообрядчестве традицией переписывания старопечатных книг. Об этом же свидетельствует и то обстоятельство, что в тексте использовался чувашский алфавит, составленный И.Я. Яковлевым в 1873 г[4]. С тех пор алфавит неоднократно видоизменялся; в частности, с 1926 г. звук “ч”, графически обозначавшийся кириллической “т” с диакритическим знаком (с хвостом снизу) стал писаться как русское “ч”. Однако в рассматриваемом тексте звук “ч” изображается именно старым способом, что позволяет отнести верхнюю хронологическую границу создания оригинала, с которого делалась копия, к 1926 г. Сама тетрадь явно более позднего времени. То есть автор уже вполне мог использовать более удобный современный алфавит, но предпочел скопировать максимально точно. Вместе с тем имеющиеся в тексте небрежности (помарки, зачеркивания) говорят о том, что, скорее всего, запись не предназначалась для использования во время общих богослужений, по крайней мере, не предполагала передачи чужому человеку, а являлась чем-то вроде “конспекта” для себя.

Следующий текст (рис. 3) является записью известного апокрифа “Сон Богородицы”:

В Вафилеме (Вифлееме – *Е.Д.*), иудейском городе, Богородица спала. В своем городе она видела сон. Ее любимый сын Иисус Христос подошел и сказал: “Любимая мама, ты спала в святом иудейском городе Вафиломе, что ты видела во сне?” В ответ Богородица сказала: “Любимый мой сыночек Иисус Христос, я увидела в марте месяце, в святом иудейском городе, главу всех ангелов, Гаврила”. В ответ Иисус Христос, Господь, сказал: “Ты любимая моя мати, Богородица, скажи правду, что ты видела во сне?”. “Любимый сын, я тебе правду говорю, я видела страшный сон, золотое дитя, Иисус Христос …атисем(неразб.) связали и увели тебя”.

Апокрифический сюжет, бытовавший в нескольких жанровых разновидностях (прозаический рассказ, духовный стих и заговор), был весьма распространен в старообрядческой, и шире – крестьянской, среде. Л.С. Соболева объясняет популярность этого сюжета погруженностью его в предметно-осязаемый мир, понятный крестьянскому сознанию. Тексту приписывалось сакральное происхождение, и сама бумага с записанным на нем апокрифом наделялась особой силой. Крестьяне носили листы за пазухой вместе с нательным крестом, держали в доме за образами как оберег, использовали их в лечебных целях (*Соболева* 2000: 210). “Сон” постоянно переписывали и пересказывали, поэтому в том, что он известен и в исследуемой общине, нет ничего удивительного. Удивительно другое – перед нами текст на чувашском языке.

Известно, что канонические книги (Новый Завет, Псалтырь, служебники) переводились специально созданной “Переводческой комиссией” при православном братстве Святителя Гурия в рамках реализации программы Н.И Ильминского, после чего тиражировались и распространялись среди “инородцев”. Несмотря на их “никонианское” происхождение, как видим, они активно использовались в чувашской старообрядческой общине с ее конфессиональным двуязычием. Однако переводы неканонических апокрифических сюжетов “Комиссией” не делались и, соответственно, они могли возникнуть только в самой народной среде. Учитывая, что общий уровень владения русским языком, тем более письменным русским, у чувашских крестьян был не слишком высоким, то проникновение перевода апокрифа к старообрядцам извне, от “мирских”, мне представляется маловероятным. Кроме того, саму традицию переписывания текстов “славирсем” характеризуют как свою, среди “мирских” не бытовавшую. Поэтому, скорее всего, перевод был сделан внутри исследуемой группы кем-то из категории “верных”. Это свидетельствует о довольно высоком уровне грамотности “верных”, в том прагматичном смысле, о котором писал Р. Крамми. Единственное что может поставить под сомнение это предположение – написание имени Христа с двойной буквой “и” (Иисус), старообрядцами не признаваемое. Но так как в моем распоряжении, судя по самой тетради, оказалась довольно поздняя копия, сделанная в период, когда “славирсем” приобретали литературу преимущественно в церковных лавках при православных храмах, нетрудно предположить, что такое начертание могло перекочевать оттуда.

Вообще, на примере всего лишь нескольких рукописных тетрадок из одного личного собрания можно увидеть, насколько гибким и пластичным было “письменное” у “славирсем”, как легко в нем перемешивались языки и начертания, содержание и предназначение написанного. Так, в нижеследующем тексте, с одной стороны, перемешаны языки (чувашский и русский), с другой – восприятия смыслов (церковное и народное). Это не цельный текст, а своего рода перечень, состоящий из строк из канонов или акафистов с обращением к определенным святым и сопровождающийся пояснениями в скобках. Обращения написаны на русском языке, пояснения – на чувашском:

Святой Антипа, моли Бога о нас (для зубов); Святой Мина, моли Бога о нас (для глаз); Святой светиси Власи моли Бого о нас (для коровы); Святой преподобный мученик оче Антонио моли бого о нас (от курения) (орфография авторская – *Е.Д.*).

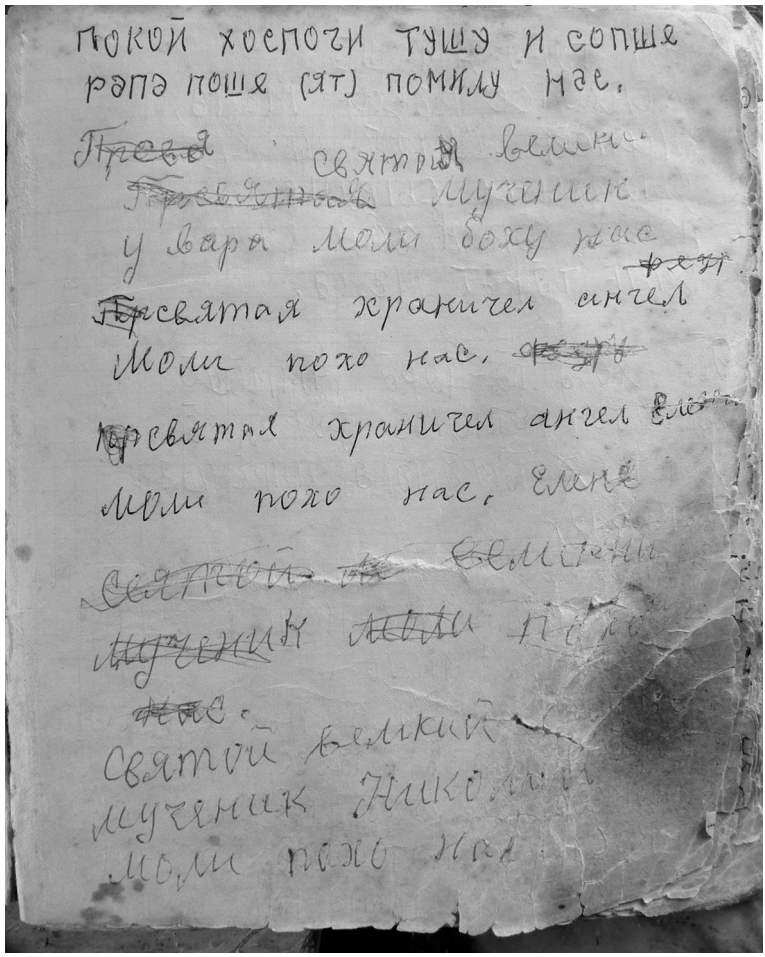

Рис. 4. Рукопись с перечнем молитв разным святым. XX в. Д. Старые Чукалы Шемуршинского р-на Респ. Чувашия. Фото Е.С. Данилко.

То есть, перед нами – “практический” молитвенник, который полезно иметь под рукой для получения помощи от святых в самых разных житейских ситуациях, при болезнях зубов или глаз, или когда недуг настиг домашнее животное и т.д. Исследователи считают, что в основе такого отождествления святого с какой-либо функцией лежит трансформация смыслов, представленных в канонических текстах, их интерпретация в контексте религиозных практик. Отправным моментом для этого могли стать какие-либо запоминающиеся события из жития святого, его внешние признаки, свойства характера (*Мороз* 2009: 23).

Еще один текст на русском языке (рис. 4) представляет собой специфическую транскрипцию строк из молитвы, причем с сохранением особенностей чувашского произношения звуков:

> Покой хоспочи тушу и сопша рапа поше твоих (ят) [ят – имя] помилу нас; Мученик У варе моли боху нас; Святая храничел ангел моли похо нас; Сватая храничел ангел Елена моли похо нас; Святой великий мученик Николай моли похо нас.

Звонкие согласные в русских словах произносились чувашами как глухие: б/п, ж/ш, отсюда – “рапа”, “поше” и т.д. Очевидно, это попытка письменно зафиксировать

“славянское” (церковнославянское) произношение для лучшего запоминания наиболее удобным для писавшего способом.

Таким образом, каждый из представленных образцов демонстрирует различные варианты перехода от “канонического” к “практическому”, от старообрядческого отношения к тексту (не изменить ни буквы) к созданию текстов “для себя”, приспособленных к повседневным потребностям. Уместным становится и собственный перевод с русского на чувашский, и использование переводов готовых, и буквальное копирование графических символов, и вольная запись на слух. Эта категория книг, написанных в XX столетии и большей частью доставшихся современным владельцам от родителей, старших родственников, также постепенно приобретает особенный статус в разряде “святых книг”, более высокий, чем современные печатные издания.

Разнообразные формы языкового экспериментирования характерны и для других “нерусских” старообрядческих групп. Например, присваивание некоторых терминов у старообрядцев мордвы: “Лестовка – это по-мордовски, а по-русски – счетчики”; “Подручники – это мордовское слово, по-русски как-то по-другому, не помню” и, наконец: “Старообрядческая вера – это по-мордовски так говорят, а по-русски говорят – древлеправославная” (*Ягафова и др.* 2010: 184). Другой пример – ситуации “фольклорного” и “конфессионального” двуязычия у карел или коми-язьвинцев, когда сакрализованный язык богослужения остается неприкосновенной сферой, тогда как в фольклорных текстах происходит процесс взаимопроникновения языков (*Фишман* 2003: 195–196). Вместе с тем до сих пор не выявлялось случаев проведения богослужений на родных языках или использования в этих целях “никонианских” книг. Можно сказать, что чувашские “славирсем” в это отношении – явление уникальное. Их эксперименты с “каноном” зашли гораздо дальше, чем у других, но это не привело к полной утрате идентичности: “Мы крест не бросили. Все равно в этой вере остались” (ПМА 2).

Таким образом, пространство, в котором активно функционировали целых три языка (церковнославянский, русский, чувашский), каждый с собственными формами “письменного”, способствовали специфическим процессам прикладного конструирования текстов, различных по содержанию и графическому (визуальному) выражению. Каждый из подобных конструктов предназначался для определенных коммуникативных ситуаций: участия в коллективных богослужениях, домашних молитв, знакомства со священной историей, разрешения житейских проблем.

В целом, внутри современного сообщества старообрядцев чувашей продолжают сосуществовать разные виды текстов, от наиболее “каноничных” церковнославянских, сохранившихся с XIX столетия, до рукописных сборников XX в. и новейших печатных изданий. Сферы их практического применения различны. Первые все больше превращаются в символические экспонаты, сближаясь с “воображаемыми” старыми книгами, воплощающими “старую веру” в целом, вторые чаще используются для индивидуального чтения, третьи же активно задействуются в коллективных практиках. При этом тексты всех категорий – “реальные” и “воображаемые”, “канонические” и “прикладные” – являются объектами для постоянной интерпретации и наделения статусами, групповыми маркерами, то есть теми смыслами, вокруг которых и объединяются текстуальные сообщества.

Примечания

[1] В сборе информации во время экспедиции мне оказала существенную помощь Е.А. Ягафова. Полевые записи были расшифрованы и переведены мною, затем сверены и отредактированы Е.А. Ягафовой.

[2] В переводе И.В. Кучумова.

[3] Здесь и далее переводы текстов с чувашского на русский сделаны Е.А. Ягафовой. Также я благодарна ей за научную консультацию по истории чувашской письменности.

[4] Этот алфавит первоначально основывался на низовом диалекте и, что любопытно, на материалах именно Буинского уезда Симбирской губернии, где расселялись и наши “славирсем”.

Источники и материалы

Никольский 1912 – *Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Исторический очерк // Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии. Т. XXVIII. В. 1–3. Казань, 1912.

Новруский 1898 – *Новруский Н.* К истории христианско-просветительского дела среди инородцев (История одного инородческого прихода) // Симбирские епархиальные ведомости, 1898. № 23. С. 447–449.

Мукина – Мукина И.В. И.Я. Яковлев – переводчик Библии. URL: http://kazmariinsk.prihod.ru/bibliocat/view/id/1178626 (дата обращения 02.02.2015)

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Шемуршинский р-н Респ. Чувашия, д. Асаново.

ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Шемуршинский р-н Респ. Чувашия, д. Старая Чукалы.

ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Дрожжановский р-н Респ. Татарстан, д. Хорновар-Шигали.

Научная литература

Андреев, Егоров 2009 – *Андреев И.А., Егоров Н.И.* Язык и его диалекты // Чуваши: история и культура. Т. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. С. 162–169.

Агаджанян, Русселе 2006 – *Агаджанян А., Русселе К.* Как и зачем изучать современные религиозные практики // Религиозные практики в современной России: Сборник статей. М.: Новое издательство, 2006. С.11–33.

Белова, Петрухин 2004 – “Народная Библия”: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; отв. ред. В.Я. Петрухин. М.: “Индрик”, 2004.

Бубнов 1995 – *Бубнов Н.Ю.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. СПб., 1995.

Данилко 2006а – *Данилко Е.С.* Язык и вера: особенности этнической идентичности язьвинских и зюздинских коми-пермяков // Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские чтения. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006. С. 158–159.

Данилко 2006б – *Данилко Е.С.* Замкнутый социум в современном мире: проблемы самосохранения старообрядческих общин Южного Урала // Религиозные практики в современной России: Сборник статей. М., 2006. С. 342–356.

Львов 2011 – *Львов А.Л.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011.

Мельникова 2011 – *Мельникова Е.А.* “Воображаемая книга”: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011.

Мороз 2009 – *Мороз А.Б.* Святые Русского Севера. Народная агиография. М.: ОГИ, 2009.

Пулькин 2009 – *Пулькин М.В.* Православный приход и власть в середине XVIII – начале XX в. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2009.

Соболева 2000 – *Соболева Л.С.* Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета “Сон Богородицы” // Фольклор Урала. Свердловск: [Урал. гос. ун-т], 2000. [Вып. 11]: Устная и рукописная традиции. С. 209–246.

Фишман 2003 – *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: “Индрик”, 2003.

Ягафова и др. 2010 – *Е.А. Ягафова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Молотова, Р.Р. Садиков.* Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография / под ред. Е.А. Ягафовой. Самара: ПГСГА, 2010.

Crammey 1993 – *Crammey R.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. 1993. Vol. 52(4). P. 700–712.

Stock 1983 – *Stock B.* The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Article Summary

E.S. Danilko. "Staraia vera" po-chuvashski: knizhnaia traditsiia i povsednevnye praktiki odnoi staroobriadcheskoi obshchiny ["Old Faith" the Chuvash Way: Literary Tradition and Everyday Practices of an Old-Believer Community]

Keywords: Ural-Povolzhie region, old believers, Chuvash, ethnic-religious group, literary tradition, textual community

Abstract: Drawing on the notion of textual communities as elaborated by Brian Stock, the author examines a range of practices related to written texts in a Chuvash community of old believers. There are various kinds of texts from the most canonical ones in Old Church Slavonic to twentieth-century manuscripts and latest printed editions. They are used to different purposes. The former, being associated with "imagined" old books, are the embodiment of "old faith" as a whole; while the latter may be either texts for personal reading or texts meant for collective practices. However, all and any texts remain subjects to interpretation and objects that are given specific status.

Author: **Elena Danilko,** Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); e-mail: danja9@yandex.ru

References

Agadzhanian A., Russele K. Kak i zachem izuchat' sovremennye religioznye praktiki? *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii*, ed. K. Russele, A. Agadzhanian. Moscow: Novoe izdatel'stvo, 2006, pp. 8–24.

Andreev I.A., Egorov N.I. *Yazyk i ego dialekty. Chuvashi: istoriia i kul'tura*. Vol. 1. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2009, pp. 162–169.

Belova O.V, Petrukhin V.Ia. (ed). *"Narodnaia Bibliia": Vostochnoslavianskie etiologicheskie legendy.* Moscow: Indrik, 2004.

Bubnov N.Yu. *Staroobriadcheskaia kniga v Rossii vo vtoroi polovine XVII v.* St. Petersburg, 1995.

Danilko E.S. Iazyk i vera: osobennosti etnicheskoi identichnosti iaz'vinskikh i ziuzdinskikh komi-permiakov. *Etnos. Obshchestvo. Tsivilizatsiia: Kuzeevskie chteniia*. Ufa, 2006, pp. 158–159.

Danilko E.S. Zamknutyi sotsium v sovremennom mire: problemy samosokhraneniia staroobriadcheskikh obshchin Iuzhnogo Urala. *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii*, ed. K. Russele, A. Agadzhanian. Moskow: Novoe izdatel'stvo, 2006, pp. 342–356.

Fishman O.M. *Zhizn' po vere: tikhvinskie karely-staroobriadtsy*. Moscow: Indrik, 2003.

Crammey R. Old Belief as Popular Religion: New Approaches. *Slavic Review*, 1993, vol. 52, no. 4, pp. 700–712.

L'vov A.L. *Sokha i Piatiknizhie: russkie iudeistvuiushchie kak tekstual'noe soobshchestvo.* St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2011.

Mel'nikova E.A. *"Voobrazhaemaia kniga": ocherki po istorii fol'klora o knigakh i chtenii v Rossii.* St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2011.

Moroz A.B. *Sviatye Russkogo Severa. Narodnaia agiografiia.* Moscow: OGI, 2009.

Pulkin M.V. *Pravoslavnyi prikhod i vlast' v seredine XVIII – nachale XX v.* Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr RAN, 2009.

Soboleva L.S. Ustnaia i rukopisnaia traditsii apokrificheskogo siuzheta "Son Bogoroditsy". *Fol'klor Urala*. Sverdlovsk, 2000, pp. 209–246.

Stock B. *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Yagafova E.A., Danilko E.S., Kornishina G.A., Molotova T.L., Sadikov R.R. *Etnokonfessional'nye men'shinstva narodov Uralo-Povolzh'ia*. Samara: PGSGA, 2010.