

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт русской литературы Российской академии наук
(Пушкинский Дом)

На правах рукописи

Тамбовцева Светлана Георгиевна

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ФОЛЬКЛОР ДУХОБОРЦЕВ: ИСТОРИЯ И РИТУАЛЬНЫЙ
КОНТЕКСТ**

Специальность 10.01.09 – Фольклористика

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени кандидата
филологических наук

Санкт-Петербург
2022

Работа выполнена в отделе русского фольклора Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук».

Диссертация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект №19-312-90020: «Религиозный фольклор духоборцев: история и ритуальный контекст», <https://rscf.ru/project/19-312-90020/> ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.

Научный руководитель:

Лурье Михаил Лазаревич

кандидат искусствоведения, доцент факультета антропологии АНОО ВО «Европейский университет в Санкт-Петербурге»

Официальные оппоненты:

Мороз Андрей Борисович

доктор филологических наук, доцент факультета гуманитарных наук, заведующий научно-учебной лабораторией теоретической и полевой фольклористики ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» – Москва»

Веселова Инна Сергеевна

кандидат филологических наук, доцент кафедры истории русской литературы ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет»

Ведущая организация:

ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации»

Защита состоится 12 сентября 2022 года на заседании диссертационного совета Д 002.208.01, созданного на базе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН по адресу: 199034, г. Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке и на официальном сайте Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН.

Автореферат диссертации разослан «___» _____ 2022 г.

Ученый секретарь диссертационного совета
доктор филологических наук

Петрова Галина Валентиновна

Духоборцы — представители религиозной группы, которую принято относить к «старому русскому сектантству». Их учение и практики берут свое начало в массовой христианской культуре южных губерний Российской империи второй половины XVIII в. Особенности духоборческой веры стал отказ от почитания икон и мощей, а также отрицание церковных таинств и посреднической роли священника в богослужебном обряде, поскольку духоборческая ритуальная практика предполагала поклонение человеку как живой иконе. Развитая эсхатология и традиция толкования библейских, богослужебных и фольклорных текстов характеризуют богатую устную традицию духоборцев, не признававших священных книг, которым они противопоставляли «Животную книгу» – духоборческие псалмы, передаваемые изустно.

Первые сведения о русских духоборцах датируются 1760-ми гг., когда духоборчество окончательно выделилось из течения «духовного христианства». Основным очагом духоборческой проповеди была Воронежская губерния, в особенности Тамбовский и Воронежский уезды, а также Слободская Украина. «Видимыми» же для государства первые «духовные христиане» стали вследствие конфликтов с местным духовенством и администрацией. Ритм устной истории духоборцев — важнейшей части их саморепрезентации — строится на чередовании периодов гонений (мучений, ссылок, переселений) и экономического благоденствия общины. Гонения, однако, важны как периоды духовного подвижничества.

На смену периоду правительственного преследования духоборцев, телесных наказаний и ссылок, пришла относительная веротерпимость александровского правления: с 1802 г. духоборцев и молокан начали использовать в качестве колонизаторов неосвоенных территорий Таврической губернии на реке Молочной, позволив «сектантам» переселиться туда со своими единоверцами и предоставив им льготные условия долгосрочной аренды земельных участков. Возможность автономного существования и компактного поселения создала духоборческую общину и стала залогом её экономического процветания. Однако после 1835 г. снова началась эпоха гонений, и духоборцы были отнесены к «особо вредным» сектам, а в последующие 1840-е гг. сосланы в Закавказье. Центром закавказской Духобории были села «холодненских» духоборцев в Мокрых Горах (Джавахетское плато), в главном из которых — Гореловке (Горелом) — жили духоборческие руководители.

Следующая веха в истории духоборцев — смерть последней представительницы «правлящего» рода Лукерьи Калмыковой в 1886 г. и последовавший за ней раскол общины на «большую» (её предводителем был Петр Веригин) и «малую» (её составляли гореловские духоборцы под руководством брата Л. В. Калмыковой) половины. В

конфликт оказались вовлечены как представители местной администрации и центральной власти, принявшие репрессивные меры в отношении духоборцев «большой» половины, так и симпатизировавшие духоборцам толстовцы, обеспечившие Петру Веригину и поддерживавшим его членам общины возможность эмигрировать в Канаду, где те впоследствии основали свои поселения в провинциях Саскачеван, Британская Колумбия и Альберта. В дальнейшем часть канадских духоборцев стала известна благодаря радикальному протестному движению свободников.

В первые годы советская власть с подачи В. Д. Бонч-Бруевича благоволила «сектантам». В 1921 г. карские духоборцы переселились с территории Турции на предоставленные им земли в Донской области (Западно-коннозаводческий район, Сальский округ Северо-Кавказского края; сейчас — Целинский район Ростовской области). В 1930-е гг. часть духоборцев была репрессирована в результате раскулачивания, Сиротский дом (молельный дом и резиденция предводителей духоборческой общины) был разграблен и превращен в склад, а собираться на моления духоборцам приходилось тайно.

Позднесоветский и постсоветский период существования общины отмечены массовыми отъездами из Грузии в Россию, проходившими в три этапа: в середине – конце 1980-х гг. (в село Архангельское Чернского района Тульской области), в 1997–1998 гг. (в пос. Мирный Клетнянского района Брянской области), в 2007–2008 гг. (в село Малый Снежеток Первомайского района Тамбовской области). В результате миграционных процессов закавказские поселения лишились большей части духоборческого населения; сообщество продолжает существовать в самой крупной из деревень — Гореловке, там же по-прежнему совершаются моления.

Устная история духоборцев во многом отличается как от официальной историографии, так и от интерпретаций оппозиционных интеллектуалов (будь то масоны, толстовцы или большевики). Между тем, легендарные события духоборческой истории заполняют лакуны в академических обзорах, а категории, заимствованные из официальной советской идеологии, переосмысляются в нарративах современных духоборцев. Это взаимопроникновение дискурсов остается во многом неотрефлексированным.

Мы рассматриваем духоборчество в контексте религиозной политики модернизирующейся империи и глобальной истории Нового времени. В этом контексте особенно важно обратить внимание на самосознание духоборческой традиции. Мы полагаем, найти к этому ключ можно через её текстуальность, которую уместно рассматривать средствами фольклористики. **Актуальность** выбранной темы состоит в

том, что в ней проблематизируется историческая динамика режимов взаимодействия духоборческой традиции с письменной культурой. Вместо поиска некой утраченной духовной составляющей духоборчества предлагается обратить внимание на коммуникативную прагматику и функциональные контексты текстуального оформления традиции.

Степень научной разработанности темы. Первым и долгое время самым полным исследованием, посвященным духоборцам, была работа философа и историка Ореста Новицкого «О духоборцах» (1832). Будучи еще студентом Киевской духовной академии, в своей работе Новицкий опирался на материалы, переданные ему архимандритом Евгением (Болховитиновым). Ровно через полвека Новицкий дополнил свой первоначальный вариант и переиздал исследование заново. В очерках публициста Ф. В. Ливанова «Раскольники и острожники» (1872) сведения этнографического характера о духоборцах и молоканах вписаны в общую антисектантскую обличительную риторику. Во многом противоположные оценки и выводы демонстрируют работы авторов из народнической среды, таких, как И. И. Каблиц (И. Юзов) и И. Н. Харламов, предлагающих социально-экономические объяснения возникновения русского сектантства, а также рассматривающие его как явление, укорененное в крестьянском мировоззрении и социальном устройстве. Кроме того, ранний период историографии духоборцев основывается на данных юридической документации по судебным делам о духоборцах, а также на опыте поездок в духоборческие селения чиновников, путешественников и этнографов.

В 1899–1901 гг. российский революционер и этнограф Владимир Бонч-Бруевич провел два года среди духоборцев, сопровождая их из Закавказья в Канаду и помогая обустроиться на новом месте. Собрав за этот период обширный корпус материалов, которые продолжали пополняться в ходе его переписки с духоборцами и сопровождавшими их интеллигентами, Бонч-Бруевич начал публикацию многотомных «Материалов к изучению истории раскола и сектантства», в их числе «Животной книги духоборцев» (1909) — важнейшего сборника духоборческого религиозного фольклора, а также написал ряд статей этнографического характера (в России они выходили под псевдонимом «Влад. Ольховский»). Для «Животной книги» Бонч-Бруевич разработал тематическую классификацию псалмов, а также снабдил её справочным аппаратом, указав собирателей материалов. Вместе с тем многие работы Бонч-Бруевича остались неопубликованными, поэтому его вклад в изучение фольклора религиозных диссидентов до сих пор недооценен.

Важнейшая роль в реабилитации исследований духоборчества в советский период принадлежит А. И. Клибанову — историку и религиоведу, совмещавшему полевую работу с архивными изысканиями и установившему контакты с зарубежными исследователями русской религиозной культуры. Низовые религиозные движения Клибанов рассматривал как форму «антифеодального протеста», а также изучал возникновение российских евангельских течений в конце XIX в. из их среды. В двухтомнике «Народная социальная утопия в России» (1977) Клибанов продолжает предложенную фольклористом К. В. Чистовым линию социально-утопической интерпретации внеинституциональных тенденций в религиозной культуре русского сектантства.

История духоборцев Канады хорошо документирована и описана в ряде академических и популярных работ: первая влиятельная монография принадлежит перу Дж. Вудкока и И. Авакумовича (1968). Изучение канадской традиции духоборческого пения также началось в 1960-е гг., когда этномузыколог Кеннет Пикок собрал коллекцию записей духоборческих псалмов, стихов и песен. Канадский антрополог и социолог Кузьма Тарасофф является самым известным исследователем традиции, происходящим из духоборческой среды.

В позднесоветский период впервые за несколько десятилетий начали проводиться полноценные экспедиции к закавказским духоборцам: имеется в виду, прежде всего, полевая работа лингвистки и фольклористки С. Е. Никитиной. В ряде статей этнолингвистической направленности исследовательница предложила объяснения некоторых знаковых понятий духоборческой устной культуры и механизмов «народной герменевтики», а в своей книге «Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах» (2013) рассмотрела особенности религиозных сообществ молокан, духоборцев и старообрядцев в сравнительной перспективе.

Исследуя субботников, антрополог А. Л. Львов сделал ряд замечаний, проясняющих текстуальные генеалогии духовного христианства, а также режимы взаимодействия «Божьих людей» с текстами. Исследователь применил к ранним духоборцам понятие «текстуального сообщества» и указал на «Первое учение отроком» как один из источников их проповеди.

Начиная с 1990-х гг. основные труды по истории и культуре духоборцев публиковала историк и этнограф С. А. Иникова. Работая как с архивными, так и с полевыми материалами, исследовательница ввела в научный оборот документы, проливающие свет на ранние судебные процессы по делам о духоборцах, изучила взаимодействие духоборцев с толстовцами, описала духоборческие обряды и жизнь современных общин в Закавказье и в России. Будучи историком, Иникова также

занимается и духоборческим фольклором, публикуя материалы Бонч-Бруевича и опираясь на свои собственные. Большая фактологическая ценность работ С. А. Иниковой порой сочетается с нормативным подходом к изучению неортодоксальной религиозности как «секты», которого придерживается исследовательница.

Диссертация историка Л. Н. Дегтеренко посвящена учению духоборцев в контексте социальной истории России в XIX – начале XX в. Исследовательница отмечает значимость модернизационных процессов в формировании духоборчества. Историки Дж. Стейплс и Н. Брейфогл вписали историю духоборческих общин соответственно молочноводского и закавказского периодов в исследования колониальной политики в южных регионах империи.

Еще одно направление изучения духоборчества представлено этномузыкологическими исследованиями. Они, в основном, посвящены традиции пения «целинских» духоборцев, проживающих в Ростовской области (Рудиченко, Зернина). Пение переселенцев из Гореловки изучает фольклористка и музыковед А. В. Косых. В частности, исследовательница доказала происхождение традиции духоборческого распева псалмов от пения меннонитов, а также проследила обрядовые элементы, восходящие к православному богослужению.

Ряд работ российских и зарубежных исследователей посвящен христовщине (Сергазина), скопчеству (Энгельштейн), субботничеству, молоканству (Долженко) и духоборчеству — фольклору религиозных диссидентов, их практикам, взаимодействию с государственными, церковными, либеральными элитами и внутренней колонизации (Эткинд), социальной организации и истории. Постсоветские историки, религиоведы и фольклористы в своих исследованиях показали, что «сектантские группы», хоть и опосредованно связаны с общим контекстом реформирования церкви, возникли внутри православной среды и неотделимы от широко распространенных практик массовой религиозности – внеинституциональной, но генетически связанной с русской православной культурой.

Однако по-прежнему неизученными остаются прагматика и функции особой формы текстуальности, сложившейся в духоборческой культуре, её коммуникативным и ритуальным аспектам в контексте модернизации в России. **Объектом** нашего исследования является религиозный фольклор духоборцев, а **предметом** — формирование и бытование духоборческой традиции. Исследование строится вокруг проблемы фольклора как социального и политического ресурса современной традиции и его взаимодействия с дискурсом нации.

Методологическая база исследования

Замысел работы предполагает опыт междисциплинарного исследования, сочетающего историко-филологическое изучение духоборческой словесности с антропологическим подходом к сообществу религиозных диссидентов. В работе мы останавливаемся на методологических преимуществах и недостатках концепций народной и вернакулярной религии, текстуального сообщества, практик грамотности, социально-утопической легенды, а также обосновываем использование термина «религиозный фольклор» применительно к духоборческой традиции.

Понятие «народной религии» используется применительно к обширной сфере фольклорных жанров, от духовных стихов до заговоров, и в настоящее время его применимость широко обсуждается в фольклористике и этнографии. Историк Кит Томас исследовал нововременную секуляризацию, в ходе Реформации отделившую «магию» от религии, приписав все смешанные, нечистые формы «народной» религии. В 1996 г. американский фольклорист Леонард Приммиано призывал отказаться от этой «двухъярусной» модели восприятия «народной» религии как испорченной версии «чистой» религии, показывая, что институциональные и любые индивидуальные версии религии всегда несут отпечаток локального контекста. Ирландский историк религии и фольклорист Джеймс Капало, однако, спустя почти два десятилетия предлагает вернуться к термину *folk religion*, который, по его мнению, отнюдь не всегда корректно заменять понятием вернакулярной религии, как предлагает Приммиано. Разрушая концепцию религии как универсальной чистой формы, подверженной некой «порче», последнее понятие, тем не менее стирает институциональные и властные факторы, нивелируя иерархии. Капало стремится уточнить применимость термина «народная религия», указывая на его укорененность в контексте европейской модерности.

Реабилитируя термин «народная религия», Капало, опираясь на теоретические положения французского социолога Пьера Бурдьё, предлагает модель, построенную не на оппозиции, а на отношениях различных акторов внутри поля практик народной религии. Исследователь утверждает, что у мирян обычно нет цели перевернуть систему и предложить собственную догматику, они, скорее, конкурируют с церковной монополией за доступ к религиозному знанию.

Возникновение духоборчества связано с изменениями российского религиозного ландшафта XVIII в. и культурными тенденциями Нового времени, предполагавшими динамические взаимоотношения государства с носителями вернакулярных версий русского православия. Духоборцы, как мы полагаем, усвоили направление государственной религиозной политики протестантизации и конфессионализации

православия. Их традиция, таким образом, представляет собой следование формирующемуся пониманию религии в модерную эпоху, а не отклонение от него. Как показала историк Е. Б. Смилянская, религиозные диссиденты именно поэтому дистанцировались от «народных» практик и верований.

В то время как термин «народная религия» указывает на конструируемый извне комплекс практик и верований по принципу их отличия от институционального и догматического, понятие религиозного фольклора описывает апроприацию духоборческой устной традицией самой формы религиозной догматики. Кроме того, духоборческое понимание религии как вероучения пересекается с его пониманием в академической практике — ее происхождение из современного протестантского дискурса проследил антрополог Талал Асад. «Религиозный фольклор» используется в работе как термин-посредник, объединяющий взгляд на традицию извне и изнутри. Сами духоборцы определяли её как «веру», «закон» в религиозном контексте. Вместе с тем механизмы и функциональные контексты ее бытования позволяют уверенно вписать духоборческий материал в предметное поле фольклористики, что открывает существенные методологические перспективы в исследовании феномена духоборческой религиозности.

Опираясь на логику контекстуализации понятия «народной религии», которую предлагает Капало в русле дискуссии о вернакулярной религиозности, мы считаем оправданным применение термина «религиозный фольклор» для описания духоборческой традиции. В работе он используется в узком значении: под религиозным фольклором понимаются текстуальные формы, которые духоборцы были склонны канонизировать, считать знаковыми для своего «исповедания». Мы относим к религиозному фольклору категории текстов, которые носители традиции включали в «Животную книгу»: псалмы («пасалмы», «пасаломчики»), «стишки», «молитвы», «пароли». Не претендуя на универсальность термина, мы в данном случае определяем его через духоборческую традицию, в связи с ней и со специфической дискурсивной ролью текстуальности, вокруг которой она строится.

Легенда рассматривается нами как наджанровое явление — она позволяет «собрать» тексты в дискурс, объединить их в традицию. Вслед за К. В. Чистовым мы понимаем под легендой не столько жанр сказочной прозы, сколько ветвящуюся динамическую систему сюжетов разной степени разработанности и эксплицитности. Речь, таким образом, идет не о реконструкции развернутого фабулата, а о прослеживании мотивной структуры и функционирования совокупности духоборческих легенд.

В качестве одного из основных аналитических инструментов в работе используется понятие «текстуального сообщества», введенное историком Брайаном Стоком и

применяемое им к исследованию западноевропейских средневековых ересей. Члены подобного сообщества полностью или частично неграмотны, и их доступ к тексту опосредован; таким образом, формирование религиозной группы происходит не вокруг самого текста, а вокруг идеи текста и предлагаемого грамотным ядром сообщества круга его значений, вырабатываемого, усваиваемого и поддерживаемого в коллективном взаимодействии. Концепция «вернакулярных грамотностей» позволяет уточнить такое понимание текстуальности. Она дает возможность отойти от трактовки грамотности как единой шкалы и исследовать её гибридные и внеинституциональные формы.

Итак, легитимность использования понятия религиозного фольклора духоборцев обеспечивается тем, что их устная традиция возникла благодаря усвоению нововременной идеи религии, и саморепрезентации в рамках этой традиции, а также усвоение текстов выстраивались по фольклорной модели в соответствии с модерным пониманием религии как вероисповедания.

Источниковая база исследования

В работе использованы материалы нескольких типов. Во-первых, это архивные источники по истории религиозных движений в России (РГАДА, НИОР РГБ, РГАЛИ, РГИА, ГАТО, РО ИРЛИ РАН, ГМИР и др.). Во-вторых, опубликованные юридические документы, донесения и показания по делам о духоборцах. Третью группу составляют публикации этнографического характера. К ним примыкает мемуарная литература и травелоги а также эпистолярное наследие духоборческого руководителя П. В. Веригина.

Самым полным собранием духоборческого религиозного фольклора является изданная Бонч-Бруевичем «Животная книга духоборцев» (1909). Тексты псалмов, стихов и песен канадских духоборцев приводятся по «Сборнику духоборческих псалмов, стихов и песен» (1978). Важной составляющей источниковой базы являются также письма и дневники самих духоборцев, хранящиеся в архиве ГМИР.

Кроме того, в работе используются полевые материалы полуструктурированных интервью и включенного наблюдения, собранные в ходе экспедиций в с. Гореловка, Грузия (июль–август 2016 г.) и в пос. Малый Снежеток Тамбовской области (июнь 2018 г.), Мирный Брянской области (январь 2020 г.) и с. Архангельское Тульской области (август 2021 г.).

Цель и задачи исследования

Цель диссертационной работы — предложить версию формирования и бытования религиозного фольклора духоборцев, определить область его функционирования и связь с социальным взаимодействием и трансформацией традиции. Сделать это предполагается, решив следующие **задачи**:

- используя данные о ранних манифестациях движения духовного христианства, определить источники духоборческих религиозных практик;
- проследить трансформацию саморепрезентации традиции на этапе формирования молочноводской общины в начале XIX в.; раскола закавказской Духобории и оформления канадской традиции; миграции закавказских духоборцев в Россию в поздне- и постсоветский период;
- определить социально-политический контекст, в котором формируются и воспроизводятся характерные для каждого из рассматриваемых периодов практики грамотности;
- рассмотреть режимы взаимодействия духоборческого фольклора с письменной культурой.

Решение перечисленных задач требует междисциплинарного подхода и предполагает изучение лингвистических, литературных, фольклорных контекстов, выявленных для духоборческой словесности, в исторической и антропологической перспективе. На макроуровне духоборческая культура рассмотрена в контексте процесса модернизации (в т.ч. нациестроительства и секуляризации) на протяжении трех столетий — от Нового времени до позднесоветского периода. На уровне практик в работе уделено особое внимание социальному взаимодействию и его текстуальному аспекту в историческом контексте. На микроуровне — произведен анализ текстов в их обрядовом контексте с использованием текстологического, семиотического, структурно-типологического и формульного методов.

Новизна исследования связана с привлечением методов и теоретических положений социальных наук к изучению фольклора. Междисциплинарный характер работы позволил изучить объемный корпус неопубликованных архивных материалов и привлечь к анализу эмпирические данные, полученные в ходе полевой работы в современных духоборческих сообществах.

Результаты исследования были **апробированы** на научных семинарах факультета антропологии ЕУСПб, отдела фольклора ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН и отдела этнографии Кавказа МАЭ (Кунсткамера) РАН. Кроме того, основные положения

исследования были представлены в докладах на российских и международных научных конференциях:

- 10th International Conference of Young Folklorists “Lore Makers, Law Breakers: Tradition, Change, and People”. University of Tartu, Estonia, and online, 2021;
- «Песни революции: русская революционная песня в культурных, исторических, политических контекстах XIX–XX веков». ЕУСПБ, Санкт-Петербург, 2021;
- ASEES (The Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies) Convention. San-Francisco, USA, 2019;
- 17th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions (EASR) “Religion – Continuations and Disruptions”. Estonian Society for the Study of Religions, University of Tartu, Estonia, 2019;
- XLII Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения. МАЭ РАН, Санкт-Петербург, 2018;
- XVIII международная школа-конференция по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии «Наука как процесс». ЦТСФ, Переславль-Залесский, 2018;
- V Международная конференции «Демонология как семиотическая система». ЦТСФ РГГУ, Москва, 2018.

Исследование разворачивается как в синхронии, так и в диахронии. На синхронном уровне рассмотрены фольклорные явления с точки зрения их типологии и функционирования в духоборческой общине в тот или иной период. При этом каждая из глав дает возможность также проследить историческую динамику фольклорных явлений в связи с изменениями в жизни общины.

Хронологические рамки исследования охватывают историю духоборчества с момента «открытия» духовного христианства (вторая половина XVIII в.) до современности. Замысел работы не предполагает создание полной и непрерывной реконструкции духоборческой фольклорной традиции. Скорее, точками исследовательского интереса становятся моменты её оформления, разрыва, реинтерпретации и адаптации.

Этим определяется и **структура** диссертационной работы: каждая из трех глав обращается к определенному «переломному» этапу духоборческой истории.

Основное содержание работы

Первая глава диссертационной работы «Духоборцы от сотворения мира до конца света: духоборческие легенды и имперская политика России Нового времени»

посвящена текстуальной культуре духоборцев на стадии оформления духовного христианства и его течений (вт. пол. XVIII в.), а также в период существования молочноводской общины (1802–1840-е гг.). Основные работы, исследующие начальный этап существования учения, лишь поверхностно касаются устной традиции духоборцев. В исследовательской литературе не проблематизирован переход от разрозненных манифестаций «духовного христианства» к оформившейся общине. Использование концепции «текстуального сообщества», предложенной историком Б. Стоком, позволяет говорить о ключевой роли круга текстов и их интерпретации в процессе формирования духоборчества. В главе рассмотрены режимы бытования текстов в устном обиходе текстуального сообщества в сопоставлении с устойчивыми фольклорными моделями, погруженными в контекст политических практик, характерных для России Нового времени — самозванства, сопротивления имперской политике внутренней колонизации и христианизации инородцев.

Первый раздел главы посвящен социальному и культурному контексту формирования духовного христианства как текстуального сообщества на культурном фронтире Российской империи. Так, тесное сосуществование мордовской и русской (однодворческой) традиций вызвало к жизни взаимовлияние на уровне текстов, что выразилось, прежде всего, в бытовании гибридных форм социально-утопических легенд, которое рассмотрено на примере духоборческой интерпретации мордовской легенды о Тюштя.

Второй раздел главы посвящен тому, как стало возможно превращение ситуативных практик сопротивления в стратегии саморепрезентации, а стратегий — в традицию. «Телесной» верификации истины в среде религиозных диссидентов XVIII в. соответствовала харизма мученичества, а «лингвистическая» верификация задействовала ресурс звучащего слова. Его радикальная автоматизация связана с десемантизирующей заговорной моделью воспроизведения текста, тогда как каламбурная деавтоматизация достигается посредством фоносемантических моделей интерпретации и языковой игры, характерных для устной традиции (загадки, наивное этимологизирование, балагурство).

Третий раздел главы посвящен оформлению корпуса духоборческих текстов. Псалмы, пародийный катехизис и ритуализованные формулы функционировали в духоборческом обиходе как неотъемлемая часть легенды — непроговариваемая, но разделяемая членами общины. Форма и авторитет катехизиса были перехвачены у доминирующей письменной традиции, но «узаконены». В качестве стратегии была усвоена двойственность фольклоризированного «духовного толкования» через

внутреннюю форму и пародию. Именно она, а не мистифицирующая догматика катехизиса, составила основу учения общины.

Декларативный отказ от письменного текста в виде Библии не в меньшей степени знаменовал собой текстуальное мышление, а разрыв с письменной традицией сопровождался созданием миметического катехизиса, отсылающего к ней, а также новых практик грамотности. Можно предположить, что ядро духоборческого текстуального сообщества мыслило текстами «вопросов и ответов», но их рецепция и дальнейшая интеграция в традицию происходили по фольклорной модели, с помощью формульности, заговорной десемантизации текстов и общей рамки легенды.

Жанр «легенды» рассматривается как матрица духоборческой устной традиции. Социально-утопические легенды являлись порождением Нового времени — его колониальной политики и текстуальной культуры. Духоборческий сценарий представлял собой совмещение двух основных типов социально-утопических легенд — об избавителе и о дальних землях. Согласно Брайану Стоку, средневековые «сектанты» проживали тексты, редактируя свой опыт в соответствии с ними. Но духоборцы, пройдя эту стадию, пошли дальше — они выступали авторами и редакторами самих текстов, присвоив язык государства. Группы религиозных диссидентов были обречены на существование в полемическом противостоянии с государством и православной церковной иерархией. Этим объясняется герменевтика традиции, возникшая одновременно с самой традицией, как ее часть, и более того — оформившая ее.

Исследовательская традиция в рамках официального православия обнаруживала склонность к мистификации групп религиозных диссидентов, также оперируя двойственностью и стремясь изобличить «сектантов» в тайных преступлениях. Неконвенциональная и внеинституциональная религиозность воспринималась как потенциально опасная в социальном и политическом смысле. Тайна, как мы полагаем, была категорией социального воображения и взаимно культивировалась как форма диалога между религиозными диссидентами и государством.

Вторая глава диссертационного проекта «**Мирная марсельеза: духоборческое движение и имперская модернизация**» посвящена духоборческому движению и фольклорной традиции духоборцев, эмигрировавших в Канаду на рубеже XIX–XX вв. Несмотря на богатую канадскую исследовательскую традицию, процесс апроприации и фольклоризации песен не был в полной мере освещен в научной литературе. Глава рассматривает взаимодействие духоборчества и толстовской идеологии, в том числе современной и секуляризованной версии христианства как этики ненасилия.

Трансформация духоборческой традиции ритуального пения и практик грамотности рассмотрена в главе на примере истории «Мирной марсельезы». Как мы полагаем, толстовская индоктринация работала во многом за счет конфессионализации ряда текстов и восприятия новых норм и предписаний, а также форм протеста. Революционные песни пропагандистского толка при этом сосуществовали с коммеморационными, и постепенно переходили в этот разряд. Включаясь в новый ритуальный контекст и фольклоризируясь, они, как и тюремные песни, по-своему обслуживали потребность духоборческих общин в рефлексии драматического периода раскола, репрессий, исхода и адаптации в Канаде.

Во втором разделе главы обсуждаются трансформации духоборческой традиции пения в Канаде. Текстуальный характер индоктринации, основанный на цепочке интерпретаций, превратил для духоборцев идеологию в систему ритуальных норм и запретов, вызвав к жизни такие проявления религиозности, как сожжение оружия или демонстрации свободников. Так, массовые выступления последних представляют собой на редкость масштабный пример остенсивного воздействия текста в текстуальном сообществе, включавшего «проживание» легенды об избавителе. Толстовской и революционной поэзии духоборцы обязаны целым арсеналом новых формул, получивших распространение в их собственном наивном творчестве и переосмысленных в духе устной герменевтики.

Далее на примере свободников мы показываем, что уже на ранних этапах становления канадской традиции духоборческого пения политические и идеологические песни стали причудливым образом включаться в самые устойчивые локусы ритуальной культуры. Мы склонны рассматривать свободников не как маргинальное явление, а показательное и последовательное движение в рамках духоборчества, проясняющее легендарную логику текстуальной апроприации веригинского извода толстовства. В завершающем разделе главы также обсуждается двойственность духоборческой саморепрезентации по отношению к дискурсу нации. Политические песни в этом контексте можно считать своеобразным пропуском в воображаемое сообщество нации для духоборцев, переехавших в Канаду, — нереализованным, оставшимся в качестве наследия, связанного с Россией.

Тому, как выглядело дискурсивное приобщение духоборцев к национальному сообществу в конце XX – начале XXI в., посвящена **третья глава** диссертации, «**Географическая и религиозная миграция современных духоборцев**», написанная на основе полевых материалов. В первом её разделе рассмотрены стратегии саморепрезентации современных духоборцев в Закавказье и в России, выявляющие

переосмысление и распределение конфессиональных и этнических/ национальных границ в постсекулярном обществе при помощи герменевтики и вернакулярной теологии. Этот раздел завершает сквозной сюжет, представленный в предыдущих главах рассмотрением процессов конфессионализации.

Пророчества, бытующие в среде современных духоборцев, представляют собой «свернутые» в формулы легенды, а наивная поэзия и песенный репертуар сообщества связаны с ними общим пафосом ностальгической эсхатологии. Эти текстуальные особенности современной духоборческой культуры рассмотрены во втором разделе главы. Почвеннический дискурс деревенских песен, позволяющий объединить локальную приуроченность текста с общенациональным сантиментом ностальгии, сыграл двоякую роль в духоборческом репертуаре. С одной стороны, он включал духоборцев в контекст романтизации деревни в советской культуре, с другой — встраивался в память о закавказской традиции. Её потеря, оформленная в легендах о локальном апокалипсисе, компенсируется переформулированием духоборческой традиции как близкой к православию, что включает духоборцев в национальную общность.

Третий раздел главы посвящен адаптации духоборческой языковой игры в русле постсоветской «любительской лингвистики». В разделе представлена попытка контекстуализировать индивидуальный случай переизобретения духоборчества в духе альтернативной науки и новой религиозной культуры как характерную для российской и европейской модерности герменевтику нации.

Итак, антропологический подход к культуре религиозных диссидентов позволил рассмотреть фольклор духоборцев в связи социальностью сообществ в контексте массовой культуры Нового времени и установить конститутивную роль фольклора в формировании и развитии устной традиции, функционирующей в рамках современного понимания религии.

История духоборчества показывает, как фольклор может становиться ключом к социальности сообщества, обеспечивать и выражать её в одно и то же время. Духоборческая традиция возникла одновременно с легендой об этой традиции и её герменевтикой – как государственной, так и внутренней. Именно заложенном в учении декларативным отказом от «фольклора» можно объяснить и место легенды в духоборческой традиции — с её нефольклорным оформлением и риторикой достоверности.

На материале источников, относящихся ко всем трем рассмотренным этапам, мы проследили, как религиозная культура трансформируется по мере усвоения и адаптации новых практик грамотности. Если для рубежа XVIII–XIX вв. такой практикой было

духовное толкование, усваиваемое посредством учительства и начетничества, то в духовоборческой культуре эти практики получили развитие в фольклорном ключе — заговорная мнемоника для усвоения текстов, «риторический» и сатирический потенциал омонимии и паронимии, ресемантизация формул в новом ритуальном контексте. Так, псалмы и катехизис предполагали формирование нового, именно религиозного, но одновременно с этим устного «образования». С изменением практик грамотности они уступали место новым жанровым формам.

Толстовское влияние на духовоборческую религиозную культуру отразилось в первую очередь на режимах усвоения политических песен и идеологически нагруженных стихов и формул. Оно также подготовило появление среди духовборцев интеллектуалов нового типа — поэтов как Иван Сысоев, публицистов и собирателей как Василий Макаеев, и авторов дневников и писем — каким был, например, свободник Михаил Войкин.

Советские практики грамотности нашли отражение в том, как современные закавказские духовборцы трактуют свою традицию в национальном ключе. А «деревенская» тематика позднесоветской эстрады стала для духовоборческих поэтов моделью создания ностальгических песен, интимно-локальное содержание которых тем не менее выдает дистанцию, которая отделяет их авторов и исполнителей от знакомого мира духовоборческого села. Локус духовоборческой идентичности, смещаясь в сторону новых жанров, оставался текстуальным.

Что нового мы узнаем о фольклоре, рассматривая пример духовоборческой традиции? Он может быть адаптирован и систематизирован в традиционном аграрном сообществе по модели книжной риторики за несколько десятилетий — вместе с вернакулярными педагогиками, реформирующими традиционное «образование» и обеспечивающими трансмиссию новых текстов. Также фольклор может быть инструментализирован в политических и пропагандистских целях — причем в первую очередь изнутри сообщества. Наконец, он может апроприировать и преломлять дискурс нации — так же, как нация «изобретает» фольклор.

Духоборческую традицию в контексте нововременной культуры можно рассматривать как «пародию» на текстуальное оформление нации. Духоборческий катехизис представлял собой адаптацию письменного жанра, который, казалось бы, сопротивляется полному переходу в устный формат. Элементы народной драмы и пародии, привнесенные в него, полностью меняли режим его восприятия, «переворачивая» в нем властные роли. Духоборческие практики грамотности предполагали усвоение доминантной текстуальной традиции в несвойственных для неё

медиаальных контекстах, делая различие недоступным для взгляда государства, с которым состояли в непрекращающемся диалоге.

Тыняновский концепт «пародичности» позволяет описать и не собственно комические контексты «подрывной» работы духоборцев внутри чужих текстов. Так возник пласт песен «мирной» революции, которые в канадской традиции приобрели ритуальный статус «стихов». Подобную пародичность можно обнаружить в таких несходных явлениях, как деревенские песни и любительская лингвистика. Однако на современном материале заметно слияние двух перспектив — локальной и национальной, которые порой сближаются до неразличимости.

Термин «религиозный фольклор», как уже было отмечено, понимается в работе в довольно узком смысле: под ним подразумевается формирование духоборческой фольклорной традиции на основе современного понимания религии. Несмотря на такую ограниченную трактовку, мы видим некоторые методологические перспективы его использования, позволяющие выявлять локусы модерности в традиции и практики грамотности, которые формируют и трансформируют ее содержание.

Смена угла зрения при исследовании такого во многих отношениях «периферийного» материала в современной этатистской историографии, как духоборческий фольклор, позволяет выработать места и роли групп религиозных диссидентов в дискурсивном оформлении имперского проекта. Отнюдь необязательно при этом говорить о плотной изолированной группе: мы полагаем, что представленный подход к изучению духоборчества может оказаться **перспективным** для дальнейших исследований текстоцентричных проектов модерности.

Практическая значимость исследования определяется тем, что на его основании можно сформулировать главные принципы академического издания духоборческого фольклора. Кроме того, оно может служить материалом для курсов по истории фольклора в эпоху Нового времени.

Положения, выносимые на защиту

1. Ранняя духоборческая традиция — продукт текстуального мышления Нового времени, неотделимый от письменной культуры государства. Доминирующие практики грамотности были адаптированы духоборцами средствами устной традиции и перенесены в поле фольклора.
2. В основе духоборческой традиции лежит современное понимание религии как вероучения. В соответствии с ним у духоборцев выработалась рефлексия собственного текстуального «канона».

3. Вместе с тем, в духоборческом фольклоре важна дискурсивная роль легенды, которая позволяет сформировать нарратив традиции и объединить им фольклор и «гибридные» тексты, заимствованные из письменной культуры.
4. Фольклорная традиция духоборцев предполагает герменевтику двойственности и подвижность значений — лингвистический оппортунизм, который стал стратегией духоборческой саморепрезентации.
5. Фольклор выполняет двойную роль самосознания традиции и движущей силы ее формирования и трансформации. В истории духоборчества он выступает как способ не только обособить традицию, но и включить её в национальное сообщество.

Публикации по теме диссертации

В научных изданиях, рекомендуемых ВАК РФ:

1. Тамбовцева С. Г. Духоборцы XVIII века как текстуальное сообщество: некоторые источники четырех ранних духоборческих псалмов // Русская литература. 2019. № 2. С. 25–37.
2. Тамбовцева С. Г. Рец. на кн.: Luther H. Martin, Donald Wiebe (eds.). Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years. N.Y.: Bloomsbury Academic, 2017. 272 p. // Антропологический форум. 2019. № 42. С. 215–230.
3. Тамбовцева С. Г. Мордовский след в духоборческом фольклоре: точка пересечения внутренней и внешней колонизации // Русская литература. 2022. №2. С. 109–114.
4. Тамбовцева С. Г. Наука как утопия: архивная полемика В. Д. Бонч-Бруевича с исследователями духоборчества // Традиционная культура. 2022. Т. 23, № 2. С. 164–175.

В других научных изданиях:

1. Тамбовцева С. Г. Каббалистическая герменевтика и утопическая компаративистика ВсеяСветной Грамоты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4(37). С. 69–101.
2. Тамбовцева С. Г. “VseiaSvetnaia Gramota”: Kabbalistic Hermeneutics and Utopian Comparative Studies // State, Religion and Church. 2019. № 6(2). P. 48–73.

3. Тамбовцева С. Г. Духоборческая «Марсельеза»: революционные песни религиозных диссидентов в свете повседневных практик грамотности // Фольклор и антропология города. 2020. № III (3–4). С. 16–48.
4. Тамбовцева С. Г. “Almost Orthodox”: Religious Self-Identification of Transcaucasian Doukhobors in the Post-Soviet Context // Eight Essays on Russian Christianities : Ed. Igor Mikeshin. St. Petersburg, 2020. P. 181–212.