

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

10.01.09 Фольклористика

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
филологических наук

Научный руководитель:
кандидат искусствоведения, доцент
Лурье Михаил Лазаревич

Санкт-Петербург,
2022

Оглавление

Введение	6
1. Духоборцы	6
1.1. Общие сведения.....	6
1.2. Проблема номинации: названия и самоназвания	8
2. Историография духоборчества	9
2.1. Изучение духоборцев в Российской империи	10
2.2. Роль В. Д. Бонч-Бруевича в изучении духоборческого фольклора.....	10
2.3. Советские исследования духоборчества.....	15
2.4. Исследования, посвященные канадским духоборцам	16
2.5. Постсоветские исследования духоборчества	16
3. Теоретико-методологическая рамка исследования	18
3.1. Традиция и формульность.....	18
3.2. Народная религия и религиозный фольклор	19
3.3. Жанровая специфика и «жанровая рефлексия» в духоборческой традиции.....	21
3.3.1. Вариативность	28
3.3.2. Легенда	29
4. Антропологические и исторические подходы к изучению вернакулярной религиозности	32
4.1. Модерность и секуляризация.....	32
4.2. Политическая культура раннего Нового времени	33
4.3. Религия	34
4.4. Текстуальное сообщество.....	36
4.5. Теория практик: фольклор и социальное (взаимо)действие	37
5. Цели и задачи	39
6. Материалы исследования и методы их сбора	41
7. Структура диссертационной работы.....	41
8. Духоборческий словарь	45
9. Список сокращений	47
10. Благодарности	48

Глава 1. Духоборцы от сотворения мира до конца света: духоборческие легенды и имперская политика России Нового времени.....	50
1. Текстуальное сообщество культурного фронта.....	50
1.1. Первые духоборцы как текстуальное сообщество.....	50
1.1. Однородцы и инородцы: культура имперского фронта.....	53
1.2. Взаимовлияние фольклорных традиций и формирование духоборческой социально-утопической легенды.....	54
1.3. Автокоммуникация как герменевтический принцип.....	59
2. Слово и тело: тактики диалога религиозных диссидентов с государством.....	63
2.1. Харизма мученичества: тело как проводник истины.....	64
2.1.1. Телесная верификация истины и харизма мученичества в России раннего Нового времени.....	64
2.1.2. Святые праведные родители — подземные духоборцы.....	66
2.2. Живая икона и животная книга.....	68
2.2.1. Иконоборчество как антиповедение.....	68
2.2.2. Самозванство и живая икона.....	72
2.3. Риторика и барокко.....	74
2.3.1. Духоборческая устность и традиция антириторики.....	74
2.3.2. Христос как чин: барочная аллегория и лингвистический оппортунизм в устной культуре.....	77
2.4. Слово и дело: сопротивление как диалог.....	78
2.5. Герменевтика государства.....	82
3. Духоборческое «Беловодье» на Молочных водах: текстуальные стратегии духоборческой традиции.....	84
3.1. Савелий Капустин и «закон духоборский».....	84
3.2. Устная герменевтика и стратегия двойственности.....	88
3.2.1. Пародийная стратегия духоборческого катехизиса.....	88
3.2.2. Духовное толкование фольклорных текстов.....	93
3.2.3. Приветственные формулы как духоборческие пароли.....	96
3.2.4. Риторика тайны.....	99
3.3. Молочноводская община в зеркале легенды и историографии.....	101

4. Выводы.....	106
Глава 2. Мирная марсельеза: духоборческое движение и имперская модернизация	109
1. Духоборческое движение — на пересечении самозванства и толстовства	109
1.1. Духоборческое самозванство: верификация	110
1.2. Духоборческое движение и толстовская индоктринация	112
2. «Мирная марсельеза» А. М. Хирьякова — пример апроприации толстовского стихотворения в духоборческом репертуаре	116
2.1. Сожжение оружия	116
2.2. Режимы апроприации «Мирной Марсельезы»: пародия, революционный гимн и духовная песня.....	123
2.3. Песни неволи: приобщение духоборцев к тюремному песенному фольклору.....	130
2.1. Духоборческое пение: трансформация ритуала и практик грамотности.....	132
2.1.1. Пение как практика грамотности.....	132
2.1.2. Стихи — новые псалмы.....	134
3. Общинники и свободники — пределы традиции	143
3.1. Сиротский дом и «Отечество»: герменевтика двойственности и «тело короля»	143
3.2. Апокалиптическая остенсия: свободники как коллективные самозванцы	145
3.3. Императив нации и разрушение автономии: стратегия двойственности как тайна и конспирация.....	153
4. Выводы.....	157
Глава 3. Географические и религиозные миграции современных духоборцев: локальная эсхатология и национальная ностальгия	159
1. «Почти православные»: религиозная самоидентификация закавказских духоборцев в постсоветском контексте	159
1.1. Закавказские духоборцы как этноконфессиональная группа	160
1.1.1. Православная духовность и традиционная материальность.....	161
2. Ослабление институций и моральная интерпретация религиозной традиции	163
2.1.1. Межэтническая напряженность и категория «своих»	166
2.2. Неудавшееся «религиозное возрождение» духоборцев: нормативный подход.....	168

2.2.1. Ориентация на глобальное православие: от этноконфессиональной группы к моральному сообществу	170
2.2.2. Религиозная «миграция» духовборцев в постсекулярном контексте	172
3. Конец света в одной отдельно взятой деревне: эсхатология и ностальгия в современном духовборческом фольклоре	173
3.1.1. Эсхатологическая инверсия миграций в духовборческих пророчествах	173
3.2. Духовборческое пение — способ ностальгии и механизм адаптации.....	177
4. Духовборческое корнесловие: теология национальной лингвистики и лингвистического национализма	180
4.1. Корнесловие: внутренняя форма нации.....	180
4.2. Пародическое корнесловие и духовборческая традиция	183
5. Выводы.....	186
Заключение.....	187
Источники.....	191
1. Архивные источники	191
1.1. РГАДА.....	191
1.2. НИОР РГБ.....	191
1.3. РГАЭ.....	193
1.4. ГМИР.....	193
1.5. ГАРФ	197
1.6. РО ИРЛИ РАН.....	198
1.7. РГИА.....	198
1.8. РГАЛИ.....	199
2. Полевые материалы (ПМ)	199
3. Фильм	201
Список литературы	202

Введение

1. Духоборцы

1.1. Общие сведения

Духоборцы — группа религиозных диссидентов, чье учение берет начало в массовой религиозной культуре южных губерний Российской империи второй половины XVIII века.

Духоборцы отвергали почитание икон и мощей, отрицали церковные таинства и посредническую роль священника в богослужебном обряде — их ритуальная практика предполагала поклонение человеку как живой иконе. Учение о божественном начале в человеке выросло из почитания руководителей как Христов и Богородиц, а самоидентификация с «избранным народом» поддерживалась нарративами о мученичестве первых духоборцев. Развитая эсхатология и практики толкования библейских, богослужебных и фольклорных текстов характеризуют богатую устную традицию духоборцев, не признававших авторитета письменной культуры, которой они противопоставляли «животную книгу» — духоборческие псалмы, передаваемые изустно.

Первые сведения о духоборцах датируются 1760-ми годами; в это время уже можно говорить о существовании оформившихся религиозных групп, возникших в рамках течения «духовного христианства», члены которых разделяли ряд установок, входивших в противоречие с догматикой православной церкви, а также религиозные практики, альтернативные институциональным. Основным очагом духоборческой проповеди становится Воронежская губерния, в особенности Тамбовский и Воронежский уезды [Иникова 1997], а также Слободская Украина. Первых духовных христиан делает «видимыми» для государства отказ от почитания икон и посещения церковных служб, а также неприятие таинств и посредничества священнослужителей в отправлении религиозных обрядов. Конфессионим «духоборцы», переосмысленный религиозными диссидентами и принятый ими в качестве самоназвания, образован по модели сложения «иконоборцы».

Вместе с тем было бы безосновательно говорить о существовании на этой стадии оформившейся догматики, объединяющей духоборцев. Выбор библейских текстов и ритуалистика отражают устойчивые эсхатологические ожидания, свойственные и другим религиозным группам рассматриваемого периода.

На смену периоду правительственного преследования духоборцев, заключений и ссылок, приходит относительная веротерпимость александровского правления [Пыпин 1916]. В этот

период духоборцев и молокан начинают использовать как колонизаторов неосвоенных территорий в Таврической губернии на реке Молочные воды. Разрешение компактного поселения, а также льготы и выгодные условия пользования землей привели к экономическому расцвету и росту духоборческой молочноводской общины [Staples 2003].

Однако после 1835 года духоборцы были отнесены к «особо вредным» сектам [Варадинов 1863: 491–492] и в 1840-е годы сосланы в Закавказье, где поселились в Ахалкалакском и Борчалинском уездах Тифлисской губернии, Елисаветпольской и Эриванской губернии, а также в Карской области. Центром закавказской Духобории были села «холодненских» духоборцев в Мокрых Горах (Джавахетское плато) и главное из них — Горелое (Гореловка), ставшее местом проживания духоборческих руководителей.

Следующей вехой в истории духоборцев стали смерть последней представительницы рода духоборческих руководителей Лукерьи Калмыковой в 1886 году и последовавший за ней раскол общины на большую и малую половины. В конфликт оказались вовлечены как местные власти, принявшие репрессивные меры в отношении духоборцев большей половины, так и симпатизировавшие духоборцам толстовцы, обеспечившие её предводителю Петру Веригину и поддерживавшим его членам общины возможность эмигрировать в Канаду, где те основали свои поселения в провинциях Саскачеван, Британская Колумбия и Альберта (хронология толстовского участия в жизни духоборцев приведена в [Donskov 2019: 365–378]). 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 году они были переселены 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 годы часть духоборцев была репрессирована в результате раскулачивания, Сиротский дом (молельный дом и резиденция предводителей духоборческой общины) — разграблен и превращен в зернохранилище, а собираться на моления духоборцам приходилось тайно. Общая позитивная оценка позднесоветского периода в современных нарративах членов закавказской общины и выходцев из неё связана с экономическим процветанием духоборческих колхозов.

Позднесоветский и постсоветский период существования общины отмечены массовыми отъездами из Грузии в Россию, проходившими в три этапа: в 1986–1989 годах (в село Архангельское Чернского района Тульской области), в 1997–1998 годах (в пос. Мирный Клетнянского района Брянской области), в 2007–2008 годах (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. Кроме того, в Гореловку приезжают немногочисленные гости из числа духоборцев, живущих в России и Канаде.

1.2. Проблема номинации: названия и самоназвания

Первые привлеченные к суду представители нового течения называли себя «людьми Божьими». В отечественной традиции принято говорить о движении духовного христианства, чьи границы с массовой религиозностью были достаточно размытыми [Львов 2011: 64–75]. Божьими людьми называли себя и христововеры, которые были распространены в том же регионе. Наложенная на них классификационная сетка была во многом произвольной. Так, назвав возмутителей спокойствия «духоборцами», церковные чиновники приписали им не только догматическое отрицание Святого Духа и оформившееся учение в целом, а также и сложившуюся организацию (о реапроприации этого названия группой самих преследуемых нонконформистов см. Главу 1). При этом, например, «молокане» — такое же переосмысленное и реапропрированное пейоративное название, но уже просторечное, данное представителям течения их соседями.

Надо отметить, что поначалу номинации («Божьи люди», «духоборцы», «молокане») не были взаимоисключающими. Более того, в словоупотреблении конца XVIII — начала XIX века они зачастую были взаимозаменяемыми — каждое из них могло менять свой объем, а также пересекаться с другими, что весьма затрудняет работу с ранними источниками, но в то же время весьма наглядно иллюстрирует трудности, с которыми сталкивались усилия по официальной классификации религиозного разномыслия.

То же касается и слова «раскольники», под которым понимали одновременно и старообрядцев, и представителей новых «сект» (см., напр., [Ливанов 1872]). Одним из самых распространенных вплоть до последнего времени обозначений духоборчества и религиозной среды, внутри которой оно сформировалось, в исследовательской литературе было понятие «секта». Несмотря на его терминологизацию в модерном религиоведении, оно пейоративно окрашено и характеризует религиозных диссидентов как группу, девиантную по отношению к ортодоксии. В работе мы рассматриваем «секту» как продукт деятельности государства, конструкт, который по-своему воспринимался и переосмыслялся в среде, к которой относился. Само появление «секты» было бы невозможно без классифицирующего взгляда государства. Поэтому, употребляя слово «секта» и его производные, мы заключаем его в кавычки, как принадлежащее дискурсу власти.

В работе мы относим духоборцев к религиозным диссидентам или неконформистам. К религиозным вольнодумцам, или нон-конформистам, духоборцев причисляет и Е. Б. Смилянская [Смилянская 2003: 243–254], включая их в ряд вольнодумцев, на основании текстов реформировавших свою обрядность и оспаривавших авторитет церкви, начиная с петровского времени. В терминах религиозного диссидентства применительно к духовным христианам рассуждает, например, А. Л. Львов [Львов 2011]. Для нас эти термины удобны, поскольку указывают на неизбежные политические импликации манифестаций неконвенциональной религиозности — в период зарождения духоборчества неповиновение церкви было политическим преступлением. Два обсуждаемых обозначения могут описывать две последовательные стадии, которые проходили многие из ранних духоборцев — открыто проявляя неконформизм в области религиозных практик, они рисковали стать и во многих случаях становились религиозными диссидентами, принадлежащими к преследуемым группам.

Если же говорить о самоназвании, в литературе устоялось название «духоборцы», тогда как в качестве самообозначения носители закавказской традиции используют слово «духоборы», отличающееся также и словоизменительной парадигмой (родительный падеж — «духобор»). Вместе с тем, такие источники, как псалмы «Животной книги», говорят о том, что название было заимствовано именно в форме «духоборцы» (например, псалом «Исповедание духоборцев», приписываемый одному из основателей течения Иллариону Побирохину). Исполняя эти псалмы, современные духоборцы также используют «литературную» форму самоназвания.

2. Историография духоборчества

Историографию духоборчества вслед за Л. Н. Дегтеренко можно разделить на три периода — дореволюционный, советский и постсоветский [Дегтеренко 2010]. Вместе с тем это деление нуждается в уточнении: в связи с расколом и переездом духоборцев-веригинцев в Канаду можно говорить о появлении второй, канадской исследовательской традиции, которая систематически возникает в 1960-е годы и развивается во многом параллельно советской и постсоветской. Кроме того, нельзя не выделить фигуру В. Д. Бонч-Бруевича как центрального собирателя, публикатора и исследователя духоборческого фольклора. Как историк и этнограф он не только пересек границы этой периодизации, аккумулируя основные достижения народнической этнографии и передавая эстафету позднесоветским исследователям духоборчества, но также и предвосхитил дальнейшую траекторию развития исследований религиозных диссидентов.

2.1. Изучение духоборцев в Российской империи

Ранний период существования движения, а затем и общины, отмечен противоречивыми интерпретациями духоборческого учения, представленными, с одной стороны, в работах православных церковных деятелей, а с другой — в трудах авторов, принадлежавших к масонским кругам. Первым и долгое время самым полным исследованием, посвященным духоборцам, была работа О. М. Новицкого [Новицкий 1832]. Он написал её, будучи студентом Киевской духовной академии, во многом с опорой на материалы, переданные ему митрополитом Евгением (Болховитиновым). Через полвека книга была дополнена и переиздана автором [Новицкий 1882]. С другой стороны, самым ранним письменным источником долгое время считалась «Записка, поданная духоборцами Екатеринославской губернии в 1791 году губернатору Каховскому», — как показывает С. А. Иникова, этот документ содержит многочисленные отсылки к западноевропейской мистической литературе и не мог принадлежать духоборцам — его можно приписывать их покровителям из интеллигентов [Иникова 2014].

В книге Ф. В. Ливанова «Раскольники и острожники» сведения этнографического характера вписаны в общую обличительную риторику [Ливанов 1873]. Во многом противоположные оценки и выводы демонстрируют работы авторов из народнической среды [Юзов 1881, Харламов 1884, Пругавин 1905], предлагающих социально-экономические объяснения возникновения русского сектантства, а также рассматривающие его как явление, укорененное в крестьянском мировоззрении и социальном устройстве.

Ранний период историографии духоборцев основывается на данных юридической документации, по которой можно судить о судебных процессах по делам о духоборцах, [Высоцкий 1914], а также на опыте поездок в духоборческие селения чиновников, путешественников [Гакстгаузен 2017] и этнографов [Линева 2002, Черткова 1910, Бонч-Бруевич 1909].

2.2. Роль В. Д. Бонч-Бруевича в изучении духоборческого фольклора

В 1899–1901 годах Бонч-Бруевич провел два года в среди духоборцев, сопровождая их из Закавказья в Канаду и помогая обустроиться на новом месте. Собрав за этот период огромный объем материалов, которые продолжали пополняться (например, посредством переписки с духоборцами и сопровождавшими их интеллигентами), Бонч-Бруевич начал публикацию многотомных «Материалов к изучению истории раскола и сектантства» [Бонч-Бруевич 1908–1916], в их числе «Животной книги» [Бонч-Бруевич 1909] — важнейшего сборника духоборческого религиозного фольклора, а также написал ряд статей

этнографического характера (в России они выходили, в основном, под псевдонимом Влад. Ольховский).

«Животная книга духоборцев» — сборник псалмов, стихов и песен, для которого Бонч-Бруевич разработал классификацию, написал подробное вступление о духоборческом вероучении и комментарии, а также снабдил его справочным аппаратом, указав собирателей. Проследить текстологию псалмов ему помогал толстовец И. М. Трегубов, материалы которого также вошли в сборник.

В фокусе исследовательского внимания Бонч-Бруевича — политическая референтная рамка толкований библейских текстов в сообществах религиозных диссидентов:

Из этих народных толкований всегда делаются политические /и/ социальные выводы, соответствующие пониманию, чаянию и стремлениям тех или других народных масс, тех или иных слоев общества того времени¹.

При этом для Бонч-Бруевича политический подтекст этих толкований является их подлинным содержанием, которое маскирует религиозная образность. Бонч-Бруевич в этом продолжает традицию народнической этнографии и историографии, прежде всего ориентируясь на исследования А. П. Щапова [Щапов 1863].

Народники, а вслед за ними и Бонч-Бруевич стремились общаться на равных со своими информантами, которых можно назвать полноправными участниками исследования — собранные материалы впоследствии возвращались им в изданном виде и были исключительно востребованы (будь то «Животная книга» или письма духоборческого вождя Веригина [Веригин 1901]) [см. Энгельштейн 2002: 195]. Так же затем поступал и ученик Бонч-Бруевича, религиовед и историк А. И. Клибанов. Отдельного внимания заслуживает опросник Бонч-Бруевича — примечательно, что он адресован не собирателям, а самим духоборцам [Бонч-Бруевич 1900]. Бонч-Бруевич также был чувствителен к интонациям и стилю своих кабинетных коллег, которых, как, например, В. М. Андерсона, он критиковал за неуважение «к тому народу, одну из важных страниц истории которого он взялся писать» [Бонч-Бруевич 2018: 386].

С народниками большевика Бонч-Бруевича, помимо прочего, объединял нехарактерный для большинства марксистов декларативный интерес к крестьянству, поиск в нем, а не в рабочем классе, протестного потенциала и конспиративной самоорганизации. Вместе с тем Бонч-Бруевич деконструировал деление на рационалистов и мистиков, общепринятое в народническом сектоведении.

¹ НИОР РГБ. Ф.369 К. 72 №25. Л. 42. Рец. на Харламов, И. «Д. Исторический очерк» 6 марта 1951 г. Л. 42.

Клибанов подчеркивает, что первым «экспериментом» Бонч-Бруевича было знакомство духоборцев и новоизраильтян в 1912 году, во время его командировки в Закавказье [Клибанов 1969: 47]. Эта попытка продемонстрировать «сектантам» те сходства, которые он сам и другие интеллигенты в них видели, имела целью проверить возможность и приблизить появление единого, «экуменистского» сектантства. В то же она время основана на глубоком сравнительном изучении двух общин и их истории. Как неоднократно отмечал Бонч-Бруевич, духоборчество было по сути ответвлением «древней христовщины»², от которого происходил и Новый Израиль, — в пользу этого родства говорило сходство текстов, иносказательного языка, форм организации, однако историк не стремился нивелировать различия между течениями и указывал на них авторам рецензируемых исследований — как, например, в том же 1912 году указывал Андерсону [Бонч-Бруевич 2018: 390].

Оказавшись одним из главных управленцев советского государства после революции, Бонч-Бруевич стремился воплотить в жизнь идею, подсказанную его исследованиями. Его пресловутое благоволение к «сектантам» в сущности заключалось в том, что Бонч-Бруевичу удалось пролоббировать земельные льготы для «сектантских» общин. Еще одним проектом, в котором Бонч-Бруевич участвовал в качестве комиссара Совнаркома, был предложенный Чертковым и одобренный Лениным декрет «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям» от 4 января 1919 года (см. подробнее о его подготовке [Клибанов 1969: 192–196]).

От множества энтузиастов, поддерживавших духоборцев, Бонч-Бруевича отличала профессиональная готовность принять этнографическую действительность, не соответствующую чаяниям прогрессивных интеллектуалов. Теория об эгалитарном устройстве сектантских общин оказалась не более чем утопической проекцией, но Бонч-Бруевича, в отличие от других интеллигентов, это несоответствие не заставило прекратить научную работу. Так, он заочно отчитывает В. Г. Тана-Богораза за готовность принять обманчивую видимость духоборческой общины за воплощенную народническую утопию и в качестве доказательства опирается именно на фольклорный материал:

Не зная и не чувствуя самого главного в учении духоборцев, именно христовщины, т. е. твердой убежденности в том, что их наследственные вожди — «Христы», «живые боги» среди «рода избранного», т. е. среди духоборцев, он конечно не мог понять откуда такая безапелляционная подчиненность духоборцев своим вождям, не мог усвоить себе, что духоборческие вожди не «избирают перед смертью себе заместителя из наиболее способных» <...> — как пишет он, — а у них существует наследственное право вождей (своя династия

² Ф.369 К. 72 №9. Рецензия на Тана-Богораза «Духоборы в Канаде. Очерки» М., 1906. 26.11.1945. Л. 61.

вождей — правка чернилами), что-то вроде теократических самодержцев, не взирая на их личные способности.

Этим оригинальным институтом наследственных вождей духоборцы отличаются от всех прочих самостоятельных организаций «христовщины». Наследственное право духоборческих вождей изложено в их тайном псалме, (далее — чернилами) мною записанном в Канаде и опубликованном в Петербурге в 1909 г. в моих «Материалах к истории и изучению русского сектанства и раскола». Вып. 2-ой стр. 234, псалом №310³.

Поздняя переписка Бонч-Бруевича с Государственным музеем истории религии и атеизма АН СССР показывает, что историк последовательно делал машинописные копии рукописей из своего архива для удобства исследователей, которым предстоит их читать — заботясь о том, как они будут разбирать сотни страниц корреспонденции, написанных «крестьянской рукой» [см. Терюкова 2018: 171, 179]. О замысле рецензий, выросшем из подготовки собственной библиографии (опубликовано Е. А. Терюковой [Бонч-Бруевич 2018]), он писал в 1945 г. в письме Клибанову:

...Я продолжаю работать над библиографией. Затеял новую работу: рецензирую книгу по моему вопросу, извлекая часто сведения из таких книг, где и подозревать нельзя, что они там имеются. За год написал уже триста научных рецензий, отмечая достоинства и недостатки книг и извлекая из них интересные материалы. <...> Лишь бы теперь добиться возможности все это печатать. Полагаю, что для будущих исследователей все это будет весьма полезно и необходимо

[Бонч-Бруевич 1959: 381].

Стремясь прокомментировать все сколько-нибудь значимые работы по сектантской тематике, он одинаково бескомпромиссно разоблачал как молочноводский навет николаевского времени (в рецензии на книгу Харламова⁴) или «поповско-чиновничий» дискурс в научной литературе начала XX века (в рецензии на книгу В. М. Андерсона [Бонч-Бруевич 2018: 381–396]), так и советских безбожников, например, В. Н. Дружинина⁵.

С другой стороны, избирательно критикуя интерпретации своего предшественника по Музею истории религии В. Г. Богораза, Бонч-Бруевич, однако, отмечает этнографическую ценность его очерка. Таким же образом он предлагает присмотреться к описанию кипрского периода духоборческой эмиграции в книге Бирюкова⁶. Разоблачительный заряд рецензий

³ Там же. Л. 50.

⁴ Ф.369 К. 72 №25. Рец. на Харламов, И. «Д. Исторический очерк» 6 марта 1951.

⁵ Ф.369 К. 65 №4. рец на Дружинин В. «Духоборы. Против сектанства». Л. 7.

⁶ НИОР РГБ. Ф.369 К. 61 №17. Рецензия на Бирюкова П. И. "Духоборцы" (1908) нач. 1950-х гг. Л. 2.

сочетался с их «контрабандным» потенциалом, который позволял «протаскивать» (интересно, что речь в большинстве случаев идет о внутреннем цензурном компасе, поскольку эти тексты так и не были переданы в печать) этнографические описания духоборческой жизни и переселения, представляющие ценность несмотря на разногласия, будь то теоретические или идеологические.

Отстраненный от управления государством, Бонч-Бруевич не участвовал и в реорганизации Академии Наук 1928–1929 гг. [см. Алымов, Арзютов 2014], скрывая своего скепсиса по отношению к ее основным агентам. Историк Майкл Дэвид-Фокс, однако, замечает, что академики-большевики парадоксальным образом сохранили «буржуазную» науку с ее дореволюционной централизованной структурой [David-Fox 1998: 241]. Бонч-Бруевич показательно самоустранился от процесса реорганизации и большевизации институциональной науки, найдя свою, более свободную от жесткой и нестабильной научной конъюнктуры, нишу в архивировании, издательских проектах и создании музеев.

Принципиальность этой позиции неявно подтверждается и значимым отсутствием советского научного новояза в сочинениях Бонч-Бруевича. Например, он никогда не рассуждал в категориях формаций. В то время как они были буквально научным императивом, Бонч-Бруевич избегал демонстрировать свою лояльность академическому магистральному курсу. Можно предположить, что марксистский эволюционизм, взятый на вооружение советской наукой как своего рода догма, не был близок Бонч-Бруевичу. Он старался максимально приблизить собственную реконструкцию к духоборческому словоупотреблению, сохраняя оригинальную фразеологию. Этот прием он использовал, например, в предисловии к «Животной книге», систематизируя духоборческое мировоззрение [Бонч-Бруевич 1909].

Бонч-Бруевич получал сведения о судьбе веригинской коммуны в Канаде из первых рук, наблюдая в действии своего рода модернистский эксперимент Веригина по полному обобществлению хозяйства. Канадские духоборцы в письмах к нему подробно описывали житейские неурядицы и не останавливались перед критикой своего положения и вождя. Опирался он и на свидетельства разочарованных толстовцев⁷.

Архив, который он сам начал деятельно систематизировать, был в обработке еще двадцать лет после его смерти [Терюкова 2018]. Благодаря своему пятидесятилетнему труду Бонч-Бруевич смог обеспечить преемственность между народническими и позднесоветскими исследованиями религиозных движений. Он стал доверенным лицом духоборцев, завел

⁷ Архив ГМИР. Ф.2, Оп. 7, №331. Дитерихс И. К. Выдержки из писем к Хилкову Д. А. и Винер-Хилковой Ц. В.

контакты, которые поддерживались десятилетиями, и благодаря этому сумел провести беспрецедентное лонгитюдное исследование.

Несмотря на то что Бонч-Бруевич никогда не включал свои исследования в область фольклористики, его вклад в собирание и изучение фольклора религиозных диссидентов велик и во многом недооценен. Начав свои штудии как историк в 1890-х годах, он изучал движение стригольников, обратившись затем к современному ему материалу. Для него характерен исторический подход к духоборческой «устной литературе». Обширный архив «сектантских» рукописей и фольклора, который составляет его наследие, явился результатом тщательного документирования истории и жизни общины на протяжении длительного периода. Именно «сектантская» традиция, которую он, вслед за носителями, называл «законом Бога», стала основным предметом его исследований.

В бытность директором Государственного литературного музея он поддерживал связь с такими фольклористами, как Н. Е. Ончуков [Комелина 2018], сотрудничал с Ю. М. Соколовым и П. Г. Богатыревым [Иванова 2009: 474–475, 595].

Парадоксально, но из-за того, что основные работы Бонч-Бруевича остались неопубликованными, многие общие места в современных ему исследованиях, с которыми он полемизировал, до сих пор актуальны в академической традиции — в частности, представления о протестантских корнях духоборчества и молочноводский навет.

2.3. Советские исследования духоборчества

С концом 1920-х годов поток научных публикаций, посвященных сектантству и, в частности, духоборцам, ослабевает (немногочисленные публикации имеют разоблачительный характер [Дружинин 1930], [Путинцев 1928, 1931]) и возобновляется только после хрущевской антирелигиозной компании, в 1960-х годах.

Капитальная роль в реабилитации темы принадлежит А. И. Клибанову [Клибанов 1965, 1969] — историку и религиоведу, совмещавшему полевую работу с архивными изысканиями, установившему контакты с зарубежными исследователями русской религиозной культуры. Его личный фонд остается ключевым собранием важнейших источников по истории религиозных групп⁸. Низовые религиозные движения Клибанов рассматривал как форму антифеодального протеста, а также изучал возникновение российских евангельских течений в конце XIX века из их среды. В двухтомнике «Народная социальная утопия в России» [Клибанов 1977, 1978] Клибанов продолжает предложенную К. В. Чистовым линию социально-утопической

⁸ НИОР РГБ. Ф.435.

интерпретации внеинституциональных тенденций в религиозной культуре русского сектантства.

В позднесоветский период тема русских религиозных движений становится вновь востребованной и вызывает интерес. Появляется ряд научно-популярных публикаций в журнале «Наука и жизнь» [Немира 1988 №2, 3, 4]. Впервые за несколько десятилетий проводятся полноценные экспедиции к закавказским духоборцам — имеется в виду, прежде всего, экспедиция лингвистики и фольклористики С. Е. Никитиной. По мотивам её поездки был снят фильм «1987. Духоборы», удостоенный приза на втором фестивале по визуальной антропологии в Пярну в 1988 году.

В то же время в описании истории духоборцев, оставшихся в Закавказье, имеются серьезные лакуны, касающиеся, прежде всего, жизни общин в советский период. Появившиеся в это время исследования посвящены, прежде всего, экономическому устройству духоборческих общин [Поракишвили 1970].

2.4. Исследования, посвященные канадским духоборцам

Раскол общины грузинских духоборцев и первые годы проживания их «большой половины» в Канаде зафиксированы в воспоминаниях толстовцев, обеспечивших возможность переезда [Сулержицкий 1905], а также квакеров [Ashworth 1900; Elkinton 1903]; в дальнейшем сформировалась канадская традиция их изучения.

История духоборцев Канады хорошо документирована и описана в ряде академических и популярных работ [Woodcock, Avakumovic 1968; Klymasz, Tarasoff 1995; Cran 2006; Androsoff 2011 и др.]. Изучение канадской традиции духоборческого пения началось в 1960-е годы [Peakock 1970; Mealing 1972, 1976]. Канадские историки на волне популярности левых идей были склонны «анархизировать» свободников, что отчасти обусловило всплеск интереса к духоборческой традиции [Adams, Kelly 2018]. Помимо песенного фольклора, канадские исследователи изучали также биографические нарративы духоборцев [Rak 2007]. Среди потомков переселенцев также есть исследователи, изучающие собственную традицию [Tarasoff 1977, Kalmakoff 2019]

2.5. Постсоветские исследования духоборчества

В 1990-е и 2000-е годы в изучении духоборцев уделялось большее внимание бытующим в их среде фольклорным текстам и религиозной герменевтике [см., например: Иникова 1998; Inikova 1999, Никитина 2002, 2013]. В своих работах исследовательницы привлекают исторический материал [Иникова 1997], а также сравнительный материал близких религиозных групп [Никитина 2013, 2017].

Серия экспедиций С. Е. Никитиной в Закавказье во второй половине 1980-х годов положила начало современным полевым исследованиям духоборцев. В ряде статей этнолингвистической направленности Никитина предложила объяснения некоторых знаковых понятий духоборческой устной культуры [Никитина 1993, 2001, 2017] и механизмов «народной герменевтики», а в своей книге «Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах» [Никитина 2013] рассмотрела особенности религиозных традиций молокан, духоборцев и старообрядцев в сравнительной перспективе.

Исследуя субботников, историк А. Л. Львов сделал ряд замечаний, проясняющих текстуальные генеалогии духовного христианства, а также режимы взаимодействия религиозных диссидентов с текстами. Мы во многом опираемся на методологические принципы, предложенные исследователем, прослеживая раннюю историю духоборчества.

Начиная с 1990-х годов основные труды по истории и культуре духоборцев публиковала С. А. Иникова. Работая как с архивными, так и с полевыми материалами, исследовательница ввела в научный оборот документы, проливающие свет на ранние духоборческие судебные процессы и проследила источники ранних духоборческих текстов [Иникова 1997], изучила взаимодействие духоборцев с толстовцами [Иникова 2000, 2002], описала ряд духоборческих обрядов жизненного цикла [Иникова 2018] и жизнь современных общин в Закавказье и в России [Иникова 1998, 2016, 2020]. Будучи историком, Иникова также занимается и духоборческим фольклором, публикуя материалы Бонч-Бруевича [Inikova 1999] и опираясь на свои собственные. При большой фактологической ценности работ исследовательницы, их восприятие иногда осложняется нормативным пониманием духоборцев как «сектантов».

Диссертация Л. Н. Дегтеренко «Формирование и эволюция религиозного течения духоборцев в России во второй половине XVIII — начале XX вв.: традиционализм и модернизационные аспекты» [2010] исследует учение духоборцев в контексте социальной истории России в XIX — начале XX в. Исследовательница отмечает значимость модернизационных процессов в формировании духоборчества.

Существует, кроме того, ряд обзорных работ, посвященных социально-экономическим и миграционным процессам в среде закавказских духоборцев в постсоветское время [Иникова 1998а, 2015; Lohm 2006].

Еще одно направление изучения духоборчества представлено этномузыкологическими исследованиями. Они характеризуют, в основном, традицию пения «целинских» духоборцев, проживающих в Ростовской области [Абрамова 2000], [Рудиченко 2015, 2018], [Зернина 2015, 2017]. Пение переселенцев из Гореловки изучает А. В. Косых. Исследовательница доказала происхождение традиции духоборческого распева псалмов от пения меннонитов [Косых 2021],

а также проследила обрядовые элементы, восходящие к православному богослужению [Косых 2018].

Постсоветский период сделал «народное православие» и «сектантство» легитимной темой, привлекательной и перспективной за счет упрощения доступа к большинству архивных материалов. В этих условиях появляется ряд работ российских и зарубежных исследователей, посвященных как христовщине [Сергазина 2015], скопчеству [Engelstein 2003], субботничеству [Львов 2011], молоканству [Долженко 1992] и духоборчеству [Clay 2013] — фольклору, взаимодействию с элитарной культурой и внутренней колонизации [Эткинд 1998], социальной организации и истории. Постсоветские историки, религиоведы и фольклористы в своих исследованиях показали, что «сектантские» группы, хоть и опосредованно связанные с общим контекстом реформирования церкви, возникли внутри православной среды и неотделимы от широко распространенных практик массовой религиозности — пусть неинституциональной, но генетически связанной с православной культурой.

Общины современных закавказских молокан, исследует также антрополог Ю. О. Андреева [2018, 2019, 2020, 2021].

3. Теоретико-методологическая рамка исследования

3.1. Традиция и формульность

Традиция, обычно воспринимаемая исследователями как данность, становится центральной категорией в работе фольклориста Г. И. Мальцева:

Традиция — это своего рода метапоэтическое знание, это, так сказать, Folklore в его этимологическом значении.

[Мальцев 1989: 67].

Согласно его концепции, формула первична по отношению к тексту и служит связующим звеном между текстом и традицией. Мальцев пишет о «неограниченности формы от содержания» [Мальцев 1989: 49] в фольклорном стереотипе, показывая, что «форма не просто называет определенный смысл, но именно воплощает его» [Мальцев 1989: 45]. Исследователь стремится предложить психологизированное объяснение подобного функционирования формул как гештальтов [Мальцев 1989: 53]. Эта концепция советского фольклориста близка теории традиции французского когнитивиста Паскаля Буайе.

Буайе в своей книге «Tradition as Truth and Communication» (Традиция как правда и коммуникация) [Boyer 1990] опирается на идею антрополога Мориса Блоха о том, что в ритуальной речи формульная закреплённость обратно пропорциональна семантической

нагруженности. Подобное речевое событие в рамках ритуальной коммуникации обладает высокой степенью воздействия на его участников. Исследователь высказывает идею, согласно которой слова в ритуальном языке воспринимаются как объекты, которые могут быть сопоставлены или разъединены по причинам, которые не диктуются синтаксисом. Таким образом, в ритуальной речи оказывается крайне силен иконический элемент в явлениях, связанных с параллелизмом [Boyer 1990].

Мальцев утверждает, что значение формулы — в её принадлежности к особой реальности — реальности традиции: «слово в фольклоре — икона, и оно не столько сигнификативно, сколько <...> онтично (онтологично)» [Мальцев 1989: 52]. Говоря об особой формульной иконографии, Мальцев вместе с тем использует слово «икона» созвучно его семиотическому употреблению, предложенному американским философом Чарльзом Пирсом [Пирс 2000].

Более того, Мальцев указывает и на индексальное значение формулы, отсылающее во вне — к традиции. Согласно Мальцеву, компрессия смыслов в формулах устроена так, что они «не требуют дальнейшего словесного распространения, они устремлены за текст, к “преданию”» [Мальцев 1989: 153]. Живая традиция может не разворачивать эти смыслы, понятные всем её носителям.

Предложенный Мальцевым подход представляется продуктивным применительно к духовоборческой фольклорной традиции. «Аллюзивная значимость» [Мальцев 1989: 73] духовоборческой формулы двояка: её генеалогия маркирует связь с другим, письменным или устным, контекстом, к ценностным смыслам которого она отсылает, а её внутреннее функционирование в духовоборческих текстах указывает на то, как она переосмысливается, вплетаясь в духовоборческое «предание».

Важнейшим признаком принадлежности духовоборческой словесности к фольклору я считаю именно её связность, обеспечиваемую традицией. В соответствии с концепцией Мальцева, «формулы не наделяются смыслом, а сами наделяют им текст» [Мальцев 1989: 65]. Наличие и использование формул маркирует принадлежность к традиции как ценностной категории, а их креативное использование говорит о порождающей силе традиции. Иными словами, традиция и задает контекст восприятия.

3.2. Народная религия и религиозный фольклор

Предмет нашего исследования сформулирован как «религиозный фольклор духовоборцев». Но что предлагается понимать под религиозным фольклором и насколько применимо это понятие к духовоборческой устной культуре? В некоторых контекстах понятие религиозного

фольклора может звучать противоречиво: институциональное православие отвергало многие фольклорные жанры и обряды как языческие.

С тех пор, как исследователи оспорили понятие двоеверия применительно к массовому православию [Левин 2004], вычленение пласта, связанного с христианством, кажется неоправданным. Историк Кит Томас исследует еще одну оппозицию, характерную для современного понимания религии. Как показывает исследователь, Новое время и реформация отделили «магию» от религии, приписав все смешанные, нечистые формы «народной» религии [Thomas 1971].

Понятие народной религии устоялось применительно к обширной сфере фольклорных жанров, и традиционно изучается фольклористикой. Мы рассматриваем термины «народная религия» и «религиозный фольклор» как связанные аналитические категории, вписанные в дискуссию о соотношении локальных и институциональных контекстов традиционной религиозности.

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 [Primiano 1995]. Во многом сходный объем значения имеет термин *lived religion* (проживаемая/ повседневная религия) [Hall 1997], популярный в западном религиоведении [Orsi 1985] — он тоже отбрасывает институциональную составляющую религиозной жизни в пользу повседневности и неформальных практик.

Фольклорист Джеймс Капало, однако, спустя почти два десятилетия считает осмысленным вернуться к понятию народной религии, которую, по его мнению, отнюдь не во всех контекстах корректно называть «вернакулярной», как предлагает Приммиано. Разрушая концепцию религии как универсальной чистой формы, подверженной «порче», понятие вернакулярной религии в то же время «маскирует политическую природу того поля практик, которое описывает» [Karál 2013: 15] — то есть стирает институциональные и властные факторы, нивелируя иерархии. Капало стремится уточнить применимость термина «народная религия», указывая на его хронологическую и географическую локализацию:

Категория «народной религии», о которой я говорю, является продуктом европейского опыта религии как дискурсивного поля, в котором доминируют христианские церкви, национальные государства, идеология романтического национализма (который в настоящее время возрождается в большей части Европы), просветительская и секуляристская мысль. В этом отношении «народная религия» становится значимой в контексте европейской модерности только тогда, когда «народ» и «религия» приобретают соответствующие смысловые нагрузки и значения

[Karaló 2013: 5].

Реабилитируя термин «народная религия», Капало, опираясь на Пьера Бурдьё, предлагает модель, построенную не на оппозиции, а на отношениях различных акторов внутри поля практик народной религии [Karaló 2013: 15]. 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.

Опираясь на логику контекстуализации понятия народной религии, которую предлагает Капало в русле дискуссии о вернакулярной религиозности, мы предлагаем для описания духовоборческой традиции термин «религиозный фольклор». В работе он используется в узком значении: под религиозным фольклором понимаются текстуальные формы, которые духовоборцы 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 духовоборческую традицию, в связи с ней и со специфической дискурсивной ролью текстуальности, вокруг которой она во многом строится.

Мы надеемся показать, что понятие религиозного фольклора применимо к духовоборческой духовной культуре и адекватно ей как объекту исследования. Фольклор интересует нас как самосознание традиции и как движущая сила ее формирования и трансформации. При этом нас будет интересовать и «проживаемая» религия — точнее, фольклорные формы и сценарии её проживания.

Ниже мы подробнее рассмотрим жанровую рефлексию и вписанность духовоборческих текстов в различные ритуальные и повседневные контексты.

3.3. Жанровая специфика и «жанровая рефлексия» в духовоборческой традиции

Современные фольклористы предостерегают от понимания жанров как идеальных типов [Bowman, Valk 2012: 5–6], предлагая трактовать их, скорее, как конкурирующие категории —

такие, например, как «заговор» и «молитва». Жанровое деление отрефлексировано в духовоборческих дискурсивных практиках, поэтому эмную (внутреннюю) классификацию невозможно проигнорировать и отделить от этной (внешней).

Центральное место в духовоборческом фольклоре занимают *псалмы*. Они являются наиболее статусными религиозными текстами. Мы подробно исследовали происхождение четырех ранних духовоборческих псалмов [Тамбовцева 2018] и рассматривали жанровое многообразие их источников: пространные литургические и библейские цитаты, эсхатологические духовные стихи, заговорные формулы.

Терминологизация понятия «религиозный фольклор» может нести в себе пресуппозицию разделения фольклора на религиозный и светский, что не соответствует нашему видению фольклора, однако стало распространенным подходом к изучению духовоборческой устной традиции. Наиболее последовательно проблему традиционных жанров ставят исследователи музыкальной традиции духовоборцев в связи с категориями псалмов и *стишков (стихов)*. Они также по большей части восходят к духовным стихам, однако некоторые из них были песнями, в том числе казачьими. Примечательна их жанровая «промежуточность» [Зернина 2017].

Первая профессиональная запись духовоборческого пения была произведена фольклористкой Е. Э. Линёвой, посетившей закавказские духовоборческие села вскоре после переселения большой партии духовоборцев в Канаду. В своей статье она не приводит псалмов, которые ей удалось записать, указывая, что даже для записи распева одного стиха требовалось два-три валика и ей пришлось обзавестись вторым фонографом. В качестве примера Линева публикует запись старинного духовоборческого «стишка» «А вы голуби, а вы сизые», отличая его от псалмов и характеризуя как «квази-культовое песнопение» [Линева 2002: 23].

А. К. Чертова пользовалась в своей любительской записи предложенной Линевой метрической системой деления русских народных песен, что, по её признанию, значительно облегчило ей работу с духовоборческими «стишками». Она в свою очередь считает обозначение «стишки» названием духовоборческих «песен, большею частью религиозно-нравственного содержания, — хотя и есть среди них такие, которые могут быть названы светскими, но всегда идейного характера» [Чертова 1910: 5]. П. И. Бирюков относил все «стишки» к «светской литературе» [Бирюков 1908а: 411].

Современная исследовательница песенного фольклора духовоборцев А. В. Зернина разделяет духовные стихи старшего цикла, в эмной классификации относящиеся к псалмам, и силлабо-тонические авторские «стишки», которые она относит к духовным песням. Зернина, вслед за Т. С. Рудиченко, предлагает разделять две жанровые группы — «духовные песнопения» и «песенный фольклор» [Зернина 2017: 13], «обусловленные сферами бытования

— религиозной и мирской» [Зернина 2017: 67]. Стишки также могли занимать место лирических песен по своему бытованию — пелись на свадьбе, во время работы.

В то же время исследовательница отмечает характерное для духовборцев замещение «народных элементов культуры» конфессиональными [Зернина 2017: 15]. Изначально псалмы и стишки старого цикла пополнялись из числа духовных стихов. Основной разницей между ними, как убедительно показывает А. В. Косых, становится характер заимствования и адаптации в духовборческой традиции:

Сложность жанра духовного стиха, которому свойственны различные формы бытования (письменная, устно-письменная, устная), повлияла на стилевое многообразие «псалмов» непосредственным образом. В одних случаях духовборцы заимствовали лишь тексты духовных стихов, распевая их особым образом, а в других — усваивали и перерабатывали музыкально-поэтические формы в целом

[Косых 2022b: 85].

Если предположение исследовательницы верно, то духовные стихи, заимствованные из рукописных сборников в форме текста, могли послужить основой для корпуса псалмов и распеваться на сочиненные мотивы, а духовные стихи, передававшиеся изустно, стояли ниже в иерархии жанров и могли распеваться традиционным способом или трансформировать распев под влиянием псалмов. То есть духовборцы усвоили дискурсивный приоритет письменных жанров над устными и «трансплантировали» письменные жанры в традицию таким образом, чтобы они сохранили свой дискурсивный капитал, при этом функционируя в устной форме.

Таким образом, по Косых, духовные стихи являются одновременно и источником псалмов и самостоятельной категорией духовборческой традиции, за счет чего и образуется зона пересечения и неразличения: некоторые стишки поются как псалмы, а также есть примеры «примеры трансформации фольклорных по стилю песнопений в культовые» [Косых 2022b]. К выводам исследовательницы, основанных на духовборческих музыкальных жанрово-стилистических формах, нам хотелось бы добавить более широкий контекст духовборческой устной традиции.

Хотя отнюдь не все псалмы поются, ядро псалмов имеет две ипостаси — песенное исполнение и речитативное. Если в том, что касается ритуального пения, псалмы по своим внешним жанрово-стилистическим характеристикам могут «пересекаться» со стишками (иметь фольклорное происхождение, но усложненный распев), то в режиме чтения они пересекаются с молитвами, которые также могут носить название «пасаломчиков».

Молитвы, или заговоры, — третья группа религиозных текстов, отличающихся большим разнообразием и бытующих в закавказской традиции и среди переселенцев до сих пор. Важно

отметить, что, как и духовные стихи, молитвы бытовали, и до сих пор бытуют, среди духовборцев в письменном виде — в тетрадках современных информанток их сотни. Если псалмы имеют приуроченность к коллективным ритуалам, то молитвы относятся к домашней сфере, связаны с личной харизмой и знанием. Они могут пересекаться в повседневном бытовании: «пасаломчики» и формулы, которыми провожают в дорогу, которые читают под утрам и перед едой, которые полагается произнести над умирающим и которыми лечат больных.

Согласно Бонч-Бруевичу, все три категории — *псалмы*, *стишки* и *молитвы* — входили в духовборческую устную “Животную книгу”. Как её публикатор, он в своей классификации во многом опирался на эмную таксономию, поэтому исследователи и отмечают непоследовательность выделенных им категорий [Зернина 2017]. Его «Животную книгу» открывает ряд «оборонительных», или вопросно-ответных, псалмов — духовборческий катехизис, представлявший собой рефлексии и метатекст традиции (о них подробнее см. Гл. 1). На примере этих текстов наиболее очевидна опора на письменную традицию — не просто как на медиа, а на риторику и теологию как дискурсивные практики. При этом интересно, что название «оборонительный» отсылает к апотропеическим заговорным текстам. Как можно увидеть в процитированном ниже комментарии Бонч-Бруевича, категория псалмов пересекалась также с молитвами-заговорами.

По мнению массы духовборцев, к «Животной Книге» должны быть отнесены также «Молитвы от болезней», «Заговоры» и пр., так как при моем объезде духовборческих сел, на просьбу прочесть какой либо псалом, нередко читали, — особенно женщины — ту или иную молитву от болезни, или заговор. Но, разослав духовборцам «список» всего мною записанного, — куда входили и перечисления молитв и заговоров, — я получил многочисленные и настоятельные просьбы от духовборцев, живущих в Канаде, не печатать вместе с «Животной Книгой» эти молитвы и заговоры. «Мы от них отказались», — писали мне духовборцы

[Бонч-Бруевич 1909: 4].

Записанные Бонч-Бруевичем заговоры были опубликованы С. А. Иниковой [Inikova 1999]. Просьба канадских духовборцев не публиковать заговоры свидетельствует о своеобразном декларативном отказе от фольклора, усвоенном духовборческой традицией, и даже его демонизации (см. [Valk 2015]). Например, несмотря на обилие лирических песен, которые также могли «играть» певчие, Зернина упоминает небольшое число хороводно-плясовых песен, которые, однако, не сопровождались вождением и пляской [Зернина 2017]. Современная духовборка отметила, «Черти пляшут, а нашим не дано» [ПМ, Мирный, 2020 1]. По этой же причине, как можно предположить, произошел и отказ от похоронных плачей и

причитаний (об этом см. подробнее Главу 2). Последние исследования духовоборческого обрядового пения показывают, что напевы-плачи, близкие к причитаниям, составляют основу похоронных псалмов [Косых, 2022 в печати].

Музыкологические исследования в определении жанра опираются на стилистику распева и обрядовую приуроченность. Интересно, что обрядовая приуроченность духовоборческого пения тоже обнаруживает признаки переосмысления в каноническом ключе: «[у духовборцев] ничего не бывает просто так», на каждый случай надо «свой псаломчик знать» [ПМ, Мирный, 2020 3].

Применяемое при описании жанровой системы русского фольклора разделение на приуроченную и не приуроченную жанровые сферы для данного материала не представляется существенным. Вся музыка устной традиции духовборов является строго или не строго приуроченной

[Зернина 2017: 70].

В «Животную книгу» Бонч-Бруевич включает также и приветственные формулы — духовоборческие *пароли* (см. подробнее Гл. 1). Зачастую они входят в состав псалмов или отсылают к ним. Такие формулы также структурировали повседневность, а также составляли рамку обряда «поклонения» — духовоборческого моления.

Структура обряда поклонения включала как поочередное чтение (с которого начинался обряд), так и хоровое пение псалмов. Псалом, который исполнялся певчими, затем «дочитывался»: распевалось обычно начало или какая-то часть псалма. Во время пения происходило «видание» — троекратный поклон друг другу и целование участников моления по очереди (см. подробнее [Ольховский 1905]). «Видание» представляет собой интерпретацию обряда «целования мира» из православной литургии [Косых 2021] — хотя можно предположить одновременно и влияние фигур хоровода на его духовоборческое оформление.

Обряда крещения у духовборцев не было, после наречения имени читали псалом «Сотворил Господь человеточка-малолеточка».

Сотворил Господь человеточка-малолеточка. Малолеточек вырастает, он по Божьему велению поступает; где бьются, дерутся, — он туда не ходит; где скачут и пляшут, — он туда не смотрит; в духовную беседу прибегает: с нечестивыми глагол свой не спущает; наипаче нечестивых обличает. Горе вам, книжники, фарисеи, нечестивые лицемеры: сами вы на Божий путь не идете и хотящему заграждаете

[Бонч-Бруевич 1909: 170].

Заметим здесь то же неприятие «плясок» — духовоборческие моральные нормы, эксплицированные в текстах псалмов, предполагают некоторую аскезу. На духовоборческой свадьбе в основном исполнялись стишки и песни, но празднованию предшествовал земной

поклон новобрачным родителям, после которого читали «Будь благочестив». Этот текст, также поучительного характера, Бонч-Бруевич приводит как псалом, однако современные информанты называют его «наставлением», отличая от псалма.

Отпевание очень на похоронах и поминках было очень важно. Через шесть недель вновь проводились поминки — снова с певчими. Поминали также «на году». Поминки («поминочки») по духовоборческим вождям и членам их семей, которые отмечались молением на Могилочках, были вписаны в круг календарных обрядов: 23 января отмечались Петюшкины поминочки (Узрех), 21 июля — Малашечкины, 21 ноября — Васюшкины, 28 декабря — Лушечкины.

Еженедельные моления проводились вечером субботу и утром в воскресенье. Сейчас в Гореловке молятся только в воскресенье, на восходе солнца. На Рождество и Пасху «кланялись» ночью, эти моления и сейчас самые торжественные и многолюдные. Можно отметить последовательную приуроченность псалмов, распевавшихся на каждый из праздников. Рождественский по своему происхождению кант «Новый год бежит — во яслях лежит» у духовборцев был новогодним псалмом. На Рождество исполнялся псалом «Народился нам спаситель», а на Крещение — «К водам Иорданским». На примере празднования Крещения видно стремление размежеваться с православной традицией: брали воду ночью, чтобы успеть «до попа» (до того, как священник освятит иордань).

«Масляна» завершалась «Прошшеним вечером», Пасхе («Паске») предшествовала «Страшная неделя» (стишок «На Страшной було неделе»). Также праздновались и Благовещение, за которым был ритуально закреплен псалом «Благовестуй, земля, радость велию», и Сороки (22 марта).

Духоборцы не соблюдали постов, но почитали «двенадцать пятниц». «Сказание о двенадцати пятницах» приводит и Бонч-Бруевич — что характерно, он записал его из рукописного молитвенника духовборца Г. С. Рыбина [Бонч-Бруевич 1909: 281]. Одним из самых строгих был запрет стирать: духовборцы до сих пор не стирают в определенные дни, особенно в понедельник и в пятницу. Нельзя было стирать и в течение двух недель после Пасхи — вплоть до праздника «Жены».

«Жены [мироносицы] ходили, Христа искали» — духовборцы объясняют этот праздник словами из соответствующего ему псалма. В этот день ходили кланяться на Могилочки. Весенне-летний цикл продолжался различными молениями на святых местах закавказской Духобории: на Троицу молились в Пещерочках, после нее ходили в Крутую балку к Дедовой Норе. Кроме того, проводились моления на Хуторочке и на Святом Кургане.

«Престольные» праздники, согласно Новицкому, были у духовборцев еще на Молочных водах [Новицкий 1882]. Они — как и сами названия сел — переехали вместе с духовборцами из Воронежской губернии в Таврическую, а затем в Закавказье. Покров (14 октября) в Спасовке,

Михайлов день (21 ноября) — в Ефремовке, Никола (19 декабря) — в Калиновке, Жены — в Орловке, Хрол (1 сентября) в Горелом.

Итак, можно увидеть много примеров тематической приуроченности текстов псалмов к тем или иным праздникам, что указывает на их канонический характер. Наряду с однозначной приуроченностью, на примере «Узрех» можно говорить о многофункциональности псалмов — его пели и на Троицу, и на поминочки, и на похоронах.

Поскольку духовоборческий дискурс был противопоставлен дискурсу власти, наряду с самими жанрами имеет смысл обсуждать речевые практики, вовлеченные в процесс оформления традиции. Мы полагаем, что дискурсивное оформление сопровождало духовоборческую таксономию с самого раннего периода ее формирования.

Во-первых, к описанным жанрам также применяются специальные термины. Например, псалом не учат — его «твердят». Псалмы и стихи «поют», тогда как песни — «играют».

Во-вторых, вопросно-ответные псалмы, которые не поются, а только читаются, представляют собой мета-позицию в отношении традиции, и при этом обрядово не приурочены. В этих псалмах можно найти совсем нехарактерный для фольклора пример: когда одно фольклорное произведение упоминается в другом:

В. Когда человек помрет, что вы над ним делаете?

О. Молитвы читаем.

32. В. Какие?

О. «Прими меня отче, к себе во грядущее...»

33. В. Понесете какие псалмы поете?

О. «Узрех много народа, взыду на гору...»

34. В. Оттель идете, какие псалмы поете?

О. «Кому пойду от тебя, Господа Бога моего...»

35. В. В дом придете, какие псалмы поете?

О. «Помилуй нас Владыко...»

[Бонч-Бруевич 1909: 65].

Этот фрагмент вопросно-ответного псалма регламентирует похороны. Исследователи предпринимают попытки реконструировать логику такой структуры похоронного обрядового пения [Иникова 2018, Косых 2022 в печати]. Таким образом, можно говорить о духовоборческом каноне религиозных текстов.

В-третьих, принадлежность религиозного фольклора к текстуальному миру максимально подчеркивается. Молокане и субботники, ближайшие к духовборцам духовные христиане, были людьми книги. В сравнении с ними духовборцы более «традиционны»: они опираются скорее на

устную трансмиссию текстов, составляющих «Животную книгу», которая заменяет авторитет Писания. Устность стала в духоборческой культуре догматической, что нехарактерно для фольклора и в этом смысле нетрадиционно. Подобный коллективный отказ от авторитета письменных текстов — явление, свидетельствующее о влиянии письменной культуры. Духоборческий материал, таким образом, позволяет по-новому увидеть устность фольклора в традиционной культуре — как идеологически оформленный выбор, отраженный в буквальном следовании перефразированному в паремию евангельскому завету «Напишите во сердцах, возвестите во устах» [Бонч-Бруевич 1909: 1, 21].

3.3.1. Вариативность

В силу действовавшего правила, разрешавшего читать текст в том виде, в каком он был заучен, псалмы и стихи бытуют в многообразных вариантах [Ольховский, 1905: 244]. В ходе полевой работы нам не приходилось сталкиваться с подобным правилом, однако мы действительно записывали духоборческие псалмы в разных вариантах — например, псалмы «Давид Осеевич» и «Кто ин» [ПМ, Гореловка, 2016 18, 19].

Интересно, что согласно тому же Бонч-Бруевичу у духоборцев существовало ритуально закреплённое воплощение механизма фольклорной самокоррекции [Андерсон 1918]: этнографические данные свидетельствуют о том, что тексты псалмов во время моления могли подвергаться коррекции со стороны других исполнителей — в случае, если читающий воспроизвел его неверно или забыл [Ольховский 1905]. В случае стихов и песен правила были менее жесткие.

Точно так же наизусть заучивался катехизис. Более поздний материал показывает, что наизусть заучивались все сакральные тексты — во время духоборческого движения они зачастую принимали необычную форму, выявляющую их связь не только с молитвенной функцией, но и с отношением к самоидентификации, будь то письма вождя Петра Веригина или объяснения раскола общины для посторонних. Дознаватели удивлялись дословно повторяющимся формулировкам, которые они слышали от разных духоборцев в разных деревнях.

Другое дело, что, во-первых, бытующие у духоборцев тексты нередко представляли собой версии широко распространенных духовных стихов. Во-вторых, некоторые жанры также по крайней мере на декларативном уровне требуют как можно более точного воспроизведения. Если молитва заучивается — заговор также предполагает строгое следование тексту. Учитывая, что многие псалмы компилировались по заговорной модели, можно говорить о попытке осознанно контролировать фольклорную вариативность в духоборческой культуре — которая, однако, сама по себе не выходит за рамки фольклора.

3.3.2. Легенда

В то время как одни жанры осмысляются самой традицией, другие предоставляют ей дискурсивное оформление. Если в первом случае мы предпочитаем следовать за духовоборческой внутренней номенклатурой, то во втором в качестве интегрального используем внешний термин — легенда.

Легенда в живой традиции принимает разные коммуникативные формы: она может быть воплощена и в паремии, и в развернутом нарративе (а точнее, целом облаке, конгломерате нарративов, имплицитно присутствующих в традиции), и в ритуале, и в спонтанном коллективном действии. Вслед за К. В. Чистовым я понимаю под легендой не столько жанр несказочной прозы, сколько ветвящуюся динамическую систему сюжетов разной степени разработанности и эксплицитности.

[Легенды порождали] сложную систему, включавшую слухи, толки, легенды основного и переходного характера, «дочерние» рассказы и т. д. В центре этой системы должно было находиться некое представление или образ, который мог передаваться и вне какого-либо сюжета, просто как слух, весть или новость («Петр III жив», «существует Беловодье»)

[Чистов 2003: 381].

Речь, таким образом, идет не о реконструкции развернутого фабулата, а о прослеживании мотивной структуры и функционирования духовоборческой легенды. Для меня методологически будут важны некоторые из выделенных Чистовым свойств легенды.

Социально-утопические легенды не только предсказывают будущее, но и призывают к действию. Отсюда — особо активная связь с социальной действительностью. Это качество легенд проявляется и в отношении к тем историческим фактам, которые в них отражаются. Они предстают обычно предельно идеализированными или решительно деформированными в желаемом направлении

[Чистов 2003: 379].

Характерно, что действие и действительность у Чистова взаимосвязаны. Он не развивает эту линию рассуждений, в частности, из этого осторожного абзаца не совсем понятна природа связи легенды с действительностью — предсказательная, интерпретативная или порождающая.

Основная функция преданий и легенд информационная, а не эстетическая

[Чистов 2003: 9].

Вместе с тем Чистов, исследуя социально-утопические легенды, отделяет от них «хилиастические», утверждая, что политический компонент в них замещен религиозным. Однако тесное переплетение этих представлений религиозного и политического характера дает

повод усомниться в необходимости, а порой и возможности их разделения. Сам Чистов нередко обращается, например, к старообрядческому материалу, а также отмечает заметное участие старообрядцев в социальных движениях, порожденных легендами. Однако материал, связанный с «сектантством», рассмотрен им в меньшей степени.

Своеобразной параллелью к социально-утопическим легендам были религиозно-утопические, «хилиастические» легенды, тоже непрерывно создававшиеся в самых различных слоях русского крестьянства, особенно среди старообрядцев и сектантов. Хилиастические легенды были вторым, религиозным вариантом того социального чуда, которое, по представлениям их создателей, могло вывести Россию из феодального кризиса. Отличие хилиастических легенд от социально-утопических заключается прежде всего в том, что «избавление» в них мыслится не как человеческое деяние, а как проявление воли божественного «искупителя», «спасителя», в некоторых случаях инкарнированного в сектантском «брате во Христе». В последнем случае религиозно-утопические легенды эпизодически соприкасались с легендами об «избавителях» (например, скопческий наставник К. Селиванов, выдававший себя за Петра III). Поэтому изучение истории народных хилиастических легенд весьма необходимо не только само по себе, но и для дальнейшего уяснения ряда проблем истории легенд социально-утопических

[Чистов 2003: 382].

Несмотря на то что многие легенды духоборцев превратились в исторические предания, некоторое до сих пор бытует в живой традиции. В этом смысле духоборческий материал уникален:

Одно из важнейших условий бытования социально-утопических легенд — вера в их достоверность — предопределила своеобразную их судьбу: социально-утопические легенды с падением этой веры переставали бытовать, не сохранялись в позднейшей устной традиции, либо трансформировались в исторические предания (уральские предания о Петре III, некрасовские предания о «городе Игната», в отдельных случаях поздние рассказы о неудавшихся поисках). Поэтому мы не можем обратиться к изучению стиля и поэтического языка легенд

[Чистов 2003 378].

В связи с установкой на достоверность для нас будет важно понимание легенды как риторики истины, предложенное американским фольклористом Элиотом Орингом [Oring 2008].

В диссертационной работе большое внимание уделено механизмам адаптации и трансформации — динамике традиции на трех этапах духоборческой истории. Перестройку системы традиционных жанров мы можем наблюдать на примере канадской традиции (см.

подробнее Гл. 2). Если письменные «наказы» Веригина заимствовались как псалмы, то, например, революционные марши как стихи, хотя им и сообщалось сакральное содержание. В канадской традиции стихи, вытеснив псалмы, заняли центральное место в обряде моления. В англоязычных исследованиях для их обозначения используется указывающий на богослужебную приуроченность термин *hymns*.

Американский фольклорист Ричард Дорсон описывал тесную связь теологии и фольклора на примере религиозной традиции мормонов [Dorson 1950, цит по Eliason 2013]. Обитатели американского фронта, они во многом построили свою традицию на государственной мифологии и неканонической эсхатологии, поэтому их можно считать типологически близкими к духовборцам.

Мормонская теология впитала фольклор о сверхъестественном с его сильной приверженностью к интуитивному знанию и экстрасенсорному опыту

[Dorson 1950, цит по Eliason 2013: 38].

«Несмотря на свой теологический контекст, фольклор мормонов изобилует юмором»

[Dorson 1950, цит по Eliason 2013: 38].

«Легендарная история мормонизма развивалась одновременно с его фактической историей»

[Dorson 1950, цит по Eliason 2013: 38].

Книжное происхождение, которое вполне корректно предполагать для большинства псалмов и некоторых стихов, выступает при этом как дискурсивный элемент, обеспечивающий их причастность к религиозному полю. Категориальный метатекст духовборческого фольклора касается в первую очередь этих текстов. Легенды о божественном происхождении текстов соотносятся с представлениями об их письменном генезисе и подтверждают их принадлежность к религиозным («псалмы Давида», «из Библии», «от праведных родителей»).

Духовборческие категории неминуемо пересекаются и сознательно отсылают к внешним системам классификации, «сравниваясь» с ними. Можно сказать, что духовборчество как традиция в той же мере результат креативного переосмысления и манипулирования жанрами, как и текстами.

Остальных жанровых образований, не входящих в «богослужебную» традицию духовборцев, мы будем касаться в меньшей степени (из поэзии это песни, частушки, из прозы — былички).

Рассмотрение проблемы традиционных жанров не входит в задачи диссертационной работы. Нас будет занимать коммуникативная прагматика духовборческого фольклора — в её взаимодействии с традиционной и отличиях от неё.

4. Антропологические и исторические подходы к изучению вернакулярной религиозности

4.1. Модерность и секуляризация

Возникновение духовоборческого движения связано с изменениями российского религиозного ландшафта в XVII–XVIII веках и культурными тенденциями Нового времени, предполагавшими динамические взаимоотношения государства с носителями вернакулярных версий православия.

Противопоставление традиции и модерности лежит в основе категориального аппарата как фольклористики, так и антропологии. Его проблематичность, однако, признана современными исследователями, например, городского фольклора и, в частности, современной легенды. Культура носителей неортодоксальных форм религиозности — еще один случай, который испытывает на прочность эту устоявшуюся оппозицию. Бонч-Бруевич раскрывает эту мысль, сравнивая духовоборцев со старообрядцами. Если последние видели себя продолжателями и хранителями традиции древлеправославия, то первые во многом открыто порывали с конвенциональным обрядом и вероучением. В литературе по истории сектантства также принято трактовать его как реакцию на модернизацию [Heretz 2008].

Историк Джон Бушнелл, однако, ставит вопрос о том, всегда ли традиционная культура только реагирует на новации, рождающиеся в элитарной среде. Рассматривая практику безбрачия у беспоповцев спасовского согласия, он показывает, как неконвенциональная религиозность могла серьезно «взламывать» крестьянский уклад [Бушнелл 2020]. В этом смысле духовоборческий обиход довольно сильно отличается от традиционного аграрного. Важно, что отчасти эти изменения могли быть подготовлены именно беспоповским старообрядчеством с его проповедью против таинств.

Духоборчество рассматривается в работе как явление Нового времени — напрямую связанное с модерными процессами секуляризации и конфессионализации. В этом смысле его традиционность не стоит преувеличивать. Однако его нельзя назвать собственно модерным явлением — в той мере, в которой модерность шла рука об руку с Реформацией в Европе. Несмотря на то что левые интеллигенты пытались видеть в «сектантстве» аналог Реформации на русской почве, в действительности утверждения о протестантском происхождении духовоборчества представляются необоснованными.

Для описания духовоборчества — его учения, ритуалистики, материальной культуры, практик, разделяемых сообществом и проч., — в работе зачастую используется понятие традиции, а текстуальная составляющая фольклора называется «устной традицией».

Противопоставляя духоборческую культуру как традиционную городской индустриальной и постиндустриальной, я имею в виду, скорее, идеальные типы, но стараюсь не упускать из поля зрения те гибридные формы, в которых они явлены в моих эмпирических данных.

Выбор малой религиозной группы будто бы располагает к современному этнографическому пониманию традиции как стабильного объекта в сообществе культурных других. Однако динамика духоборческой традиции сопротивляется ему и в некотором смысле наглядно его опровергает. Так, историк Николас Брейфогл утверждал, что адаптивность переселившихся на Кавказ «сектантов» не вписывается в стереотипные представления об инертности аграрных сообществ [Breyfogle 2005: 7]. Духоборцы на протяжении своей истории заимствовали некоторые элементы культуры (пение, костюм, архитектура построек) у своих соседей — меннонитов, казаков, народов Кавказа. Вместе с тем, они были переносить гонения за свою традицию, которая служила основой солидарности сообщества.

Соответственно, новации и разрывы я буду рассматривать как интегральную часть традиции, подобно тому, как это делает Кэролайн Хамфри применительно к старообрядцам [Humphrey 2014]. С этим подходом резонирует мысль С. Е. Никитиной, согласно которой «духоборцы сознательно строили свою культуру» [Никитина 2013: 275]. Интересно, что и Бонч-Бруевич говорит о духоборческом «жизнетворчестве» [Терюкова 2008: 393], используя понятие, которое было в ходу у символистов и большевиков и в целом предполагало преобразование действительности и себя в ней, свойственное современной культуре.

Основываясь на этих соображениях, применительно ко всем стадиям духоборческой истории понимание «традиционного» как аграрного и немодерного будет совмещаться с трактовкой традиции как результата коллективного и индивидуального творчества, конструирования и переосмысления, в котором задействованы разные акторы. Государство, исследователи и сами носители вовлечены в своего рода диалог, предполагающий рефлексии традиции, её локусов и трансформации.

4.2. Политическая культура раннего Нового времени

Предложенная Эрнстом Канторовичем концепция «двух тел короля», как мне кажется, обеспечивает связь между политическими представлениями и текстуальностью. Канторович исследует связь суверенитета с телом короля: согласно средневековой политической теологии, наряду со смертным телом суверена существует бессмертное — удвоенный таким образом король никогда полностью не умирает, и его нетленное тело передается следующему монарху. Канторович показывает, как эта модель, обсуждаемая в средневековых юридических трактатах, позволила в процессе секуляризации отделить легитимность власти от фигуры конкретного монарха, перенести ее на безличное понятие закона [Канторович 2015].

Исследователи отмечают, что модель Канторовича с трудом переносится на московское самодержавие (см. [Yurchak 2015: 76]), в первую очередь из-за отсутствия теологии и юриспруденции западноевропейского типа. Безусловно, разница русской и европейской модели во многом происходила из практик грамотности и различных процедур абстрагирования. Традиция римского права и теологии представляла разработанный метатекст культуры. Канторович говорит о теологических метафорах, которые распространились на область социального, а также обращается к ритуалам междоусобицы, связанным с созданием куклы короля, ритуально «замещающей» тело умершего монарха. Интересно проверить эту теорию секуляризации на материале практик устного богословия и представлений о царской власти [Лукин 2000] в течениях массовой религиозности российского Нового времени.

4.3. Религия

Итак, насколько применим к духоборчеству сам термин «религия»? Антрополог ислама Талал Асад указывает на его укорененность в европейской культуре. Исследователь приходит к выводу, что само разделение на сакральное и профанное свойственно протестантскому универсализирующему пониманию религии, которое лежало в основе секуляризованного знания о религии и долгое время не подвергалось пересмотру [Asad 1993]. Так, оно оказалось неадекватным в том числе и материалу традиционных обществ.

Однако именно протестантское понимание религии как нормативного пространства определило формирование и функционирование духоборческого фольклора. Одной из основополагающих культурных тенденций в России XVIII века была протестантизация и катехизация православия, вызванная петровскими реформами церкви [Freeze 1977].

А. Л. Львов последовательно доказывает, что то, что представители государства видели как секту, было на деле распространенным проявлением массового понимания новых тенденций в православии, наметившихся в ранний имперский период. Протестантизирующее влияние церковной политики Феофана Прокоповича, распространялось, в частности, с помощью «Первого учения отроком» — как показывает Львов, важнейшего текста для массовой рецепции богословия, регулярно переиздававшегося большими тиражами и звучавшего в церквях. Протест против идолопоклонства, инспирированный им, принял масштабы иконоборчества [Львов 2011: 75–84]. То же подтверждает и Е. Б. Смилянская: протестантизирующие реформы, рационализация и последовавшая борьба с суевериями повлияла на низовое богословие и создала рационалистические учения религиозных неконформистов; исследовательница утверждает, что сами вольнодумцы протестовали против «народной религии» [Смилянская 2003: 330].

Несмотря на несостоятельность версий о том, что духоборцы заимствовали у западных протестантов свое учение (еще один виток протестантизирующего взгляда науки на традиционную культуру), они точно усвоили направление государственной религиозной политики. «Что есть вера Иисусова?» [Бонч-Бруевич 1909: 36] — вопрошает духоборческий катехизис. В соответствии с категорией вероисповедания («исповедания духоборцев») определяется духоборческая традиция.

С. Е. Никитина объединяет традиции старообрядцев, с одной стороны, и молокан и духоборцев, с другой, понятием «конфессиональной культуры». Необходимо если не полностью, то в основном согласиться с исследовательницей, отмечающей, что

[в]ероисповедание конфессиональных групп, в течение веков выработавших способность к противостоянию светской и духовной власти в стране и натиску доминирующей культуры, — обладает проникающей способностью накладывать свою печать на все остальные элементы конфессиональной культуры, подчиняя себе и так называемую профанную её часть

[Никитина 2013: 21].

Действительно, символическая значимость причастности духоборческому «закону» сообщается и произведенным традиционными способами материальным артефактам, и техникам тела, и повседневным коммуникативным и домашним практикам.

Закавказских духоборцев принято описывать в терминах этноконфессиональной группы: сложившееся, как правило, в условиях эмиграции сообщество, объединяющее представителей нескольких этнических групп, компактно локализованное в иноязычном (-конфессиональном, - этничном) окружении, идентифицирует себя прежде всего с вероисповеданием, зачастую отраженным в самоназвании. По этим признакам духоборцев зачастую сравнивают с меннонитами [Никитина 2013: 53], ближайшей же параллелью остаются закавказские молокане. С. Е. Никитина, посвятившая несколько работ самоидентификации старообрядческих, духоборческих и молоканских сообществ, предпочитает использовать термин «конфессиональная группа», «имея в виду, что они, разными путями отделившись от господствующего вероисповедания, объединены общими признаками, из которых главный — слияние веры с культурой (веру и культуру я понимаю как онтологически разные сущности)» [Никитина 2017 : 77]. Такое различие веры и культуры представляется чересчур догматичным и эссенциализирующим, как и выделение «разновидностей христианской веры» — народного православия и народного протестантизма. Хотя при этом исследовательница и упоминает концепцию Фредерика Барта, обсуждая применение его концепции динамичности

этнической самоидентификации к конфессиональной, впоследствии эти теоретические рассуждения остаются неиспользованными при анализе эмпирического материала.

Нормативный подход к духовоборческой ритуальной культуре доминирует и в этномузыкологических исследованиях. Так, исследователи говорят о псалмах в терминах фольклоризации. А. В. Косых заключает слово «псалом» в кавычки, делая различие между эмным термином и библейскими псалмами [2021, 2022b].

4.4. Текстуальное сообщество

В качестве одного из основных аналитических инструментов в работе используется понятие текстуального сообщества, введенное историком Брайаном Стоком в книге «The Implications of Literacy» [Stock 1983] и применяемое им к исследованию средневековых западноевропейских ересей. Члены подобного сообщества полностью или частично неграмотны, и их доступ к тексту опосредован; таким образом, формирование религиозной группы происходит не вокруг текста, а вокруг идеи текста, круга его значений, вырабатываемого, усваиваемого и поддерживаемого в коллективном взаимодействии. Само наличие прецедентного текста становится легитимирующим и верифицирующим фактором для той социальной новации, которую зачастую представляет собой подобная религиозная группа. Помимо интерактивного характера бытования текста и выработки значения, Сток указывает на солидарность против внешнего мира, обеспечиваемую подобным форматом смыслообразования; исследователь говорит о текстуальных сообществах как о своеобразных «социальных лабораториях», а об их неграмотных членах — как об агентах социальных изменений [Stock 1983: 91–92].

На материале, связанном с русской религиозной культурой, эта модель была применена к старообрядцам [Crummeу 1993], однако такое ее использование основывалось на неверном прочтении Стока и было неубедительно, как показал А. Л. Львов, приложивший её к исследованию движения духовного христианства [Львов 2011: 42–62].

Ценность концепции Стока для предполагаемой работы состоит, помимо прочего, в том, что процессы формирования *agreed meaning* [разделяемого значения] рассматриваются как неотделимые от символического поведения и тем самым позволяют раскрыть взаимосвязь герменевтики и ритуала, а также проследить интерпретативные техники, выработанные духовборцами, на уровне формул с выходом на разделяемые сообществом практики.

Львов пишет, что понятие текстуального сообщества, как понятие легенды в работах К. В. Чистова, служит связующим звеном между текстуальной культурой и социальным действием [Львов 2011: 49]. Я буду опираться на оба понятия — одно описывает интерпретацию текста через призму действительности (текстуальное сообщество с постоянным

разделяемым значением), а другое, напротив — интерпретацию действительности через призму текста (легенда)⁹.

Во вступлении к своей книге Брайан Сток проводит различие между текстуальностью и грамотностью [Stock 1983: 7]: в зазоре между этими двумя понятиями для него и находится основная масса людей, составляющих средневековое текстуальное сообщество. Несмотря на чуткость к режимам владения текстуальным мышлением, Сток выделяет не так много их видов, говоря о средневековых потребителях текстуальной культуры как о грамотных, полуграмотных (semi-literate, demi-literate) и безграмотных (illiterate). В данной работе понятие текстуальности и текстуальной культуры используется в более широком значении, чем предлагает Сток. Во-первых, в России XVIII века речь уже не идет о полном отсутствии текстуального мышления даже у тех, кто не имеет непосредственного доступа к текстам. Во-вторых, исследования практик грамотности позволили отойти от восприятия грамотности как единой шкалы.

Исследовательскую оптику для работы с этим материалом обеспечивает подход, предложенный в рамках New Literacy Studies, в соответствии с которым признается существование множества грамотностей [Gee 2015], которые не могут быть рассмотрены отдельно от повседневных практик (everyday practices of literacy), которые их формируют.

Употребление слова «грамотности» во множественном числе неконвенционально, и русский эквивалент термина звучит как неуклюжий окказионализм. Однако в своей работе мы будем употреблять его в этой форме, поскольку она позволяет деавтоматизировать представление о грамотности как о монолитном и универсальном комплексе компетенций. Концепция «вернакулярных грамотностей» [Barton, Hamilton 2003: 247–262] дает возможность исследовать деревенские грамотности [Green, Corbett 2013], а также гибридные и внеинституциональные форматы. Наконец, она представляется удачным исследовательским инструментом, поскольку позволяет учитывать медиальный контекст взаимодействия.

4.5. Теория практик: фольклор и социальное (взаимо)действие

К. В. Чистов стремился «преодолеть убеждение, что фольклорная традиция — это только трансмиссия текстов» и показать, что в ней «отражается, конденсируется народный социально-исторический опыт» [Чистов 2003: 16].

Знакомясь с материалом, читатель убедится в необычайной социальной активности социально-утопических легенд. Их не просто рассказывали для развлечения или для препровождения времени. Уверовав в них, крестьяне покидали распаханые паши и дедовские

⁹ Этимологически «легенда» происходит от лат. *legenda* «чтение». Помимо участия сакральных персонажей, нас будет интересовать и напряжение письменности и устности, заложенное в легенде.

могилы и устремлялись на поиски обетованной земли, поднимались с оружием на помощь самозванцу, который представлялся им воплощенным «избавителем». Действия самих крестьян, искавших «далекую землю», и действия отрядов, пошедших за «избавителем», сразу же вызвали соответствующие «слухи» и «толки», включались в легенды, становились их органическими компонентами

[Чистов 2003: 20].

Ряд подходов как в зарубежной, так и в отечественной фольклористике рассматривают тексты устной культуры в контексте социального действия. Лингвистические исследования перформативности [Austin 1962] были адаптированы американскими фольклористами к изучению исполнительского контекста (performance-centered school). На материале русской традиции С. Б. Адоньева исследует «прагматику» фольклора [Адоньева 2004].

Мальцев рассматривает формулу как «маленький семантический обряд» [Мальцев 1989: 56], в котором разыгрывается содержание фольклорного текста, а «форма выступает как обрядовый знак, снимающий различие между единичностью свершившегося и его постоянным сущностным смыслом» [Мальцев 1989: 42]. Когнитивный подход к изучению ритуальной речи представляется целесообразным применять к духовоборческим псалмам, обнаруживающим генетические и функциональные черты заговорных [Boyer 1990]. Тексты подобного рода обладают высоким перформативным потенциалом и неотделимы от ритуальной коммуникации, которую они обслуживают.

Однако использование термина «перформативность» создает ощущение, что исполняют для зрителей [Bell 1992]. Поэтому представляется уместным говорить, например, о провокационном духовоборческом перформансе, который предполагает государство в качестве зрителя.

Ритуал лежал в основе религиозности в устной традиции, с распространением письменной он уступает место теологии. Сток отмечает, что у бесписьменного сообщества нет потребности в рефлексии и интерпретации ритуала. По мере усвоения обществом мышления текстами, происходит трансформация, в рамках которой «взаимодействие структурируется текстами или по крайней мере их интерпретациями», в том числе — ритуалы повседневной жизни [Stock 1983: 91].

Практики становятся центральным сюжетом работы Мишеля де Серто, который внимательно анализирует повседневные «тактики» сопротивления — практики «антидисциплины», реагирующие на институциональное давление и властные отношения в обществе [Certeau 1984]. В частности, они предполагают творческую реинтерпретацию текстов.

Понятие «повседневной жизни», внимание к эстетике и выразительности повседневных практик кажется важным для настройки исследовательской оптики работы [Del Negro, Berger

2004]. Небесполезной видится попытка рассмотреть обсуждаемые практики с точки зрения герменевтической и ритуальной «креативности» — материал позволяет хотя бы отчасти осветить то, как происходит ритуализация некоторых «техник тела», переопределение границ ритуала и распространение его в сферу «домашнего» взаимодействия [см. Csordas 1997].

Во многом схожим образом рассуждает и антрополог Джеймс Скотт, предлагая видеть в действиях носителей аграрной культуры скрытые послания (hidden transcripts), которые выражают «зашифрованный» протест против господствующего класса [Scott 1990]. Слухи, юмор и т.д. представляются исследователю зоной скрытого символического сопротивления, которое может порой приобретать открытую форму. Общая парадигма классовой борьбы, в которую Скотт вписывает свою концепцию, представляется не вполне адекватной материалу как анахронистичная, хотя она и созвучна отечественным марксистским исследованиям «сектантства». В работе я попытаюсь показать, что интерпретация ситуативных манифестаций протеста как антиклерикальных и анархических принадлежит дискурсу элит.

Несмотря на ожидания, порождаемые нашим восприятием истории, взаимодействие сюжета и происходящих в действительности событий отнюдь не однонаправленно. Более того, порой истории предшествуют фактам; как пишут Линда Дег и Эндрю Вазони: «Приходится принять, что факт может стать нарративом, а нарратив — фактом» [Dégh, Vázsonyi 1983]. Исследователи сформулировали теорию остенсии, в соответствии с которой прямое действие, инспирированное легендой, может быть способом фольклорной коммуникации.

В духовборческой истории движущая сила остенсии — коммуникации легенд при помощи действия — велика. Коллективная идентификация с легендой в этом случае становится результатом осмысления социального взаимодействия в соответствии с существующими фольклорными моделями — актуальными сюжетами, обладающими остенсивным потенциалом, то есть готовыми быть рассказанными действием.

Итак, под религиозностью фольклора духовборцев в работе понимается усвоение идеи религии устной традицией в контексте Нового времени и выстраивание саморепрезентации в соответствии с ней. Мы рассматриваем религиозный фольклор как краеугольный камень духовборчества, сыгравший ключевую роль в формировании и развитии духовборческой культуры, какой мы её знаем по историческим источникам и можем наблюдать сейчас.

5. Цели и задачи

В работе мы намереваемся рассмотреть историю текстуальной традиции духовборчества, в формировании и трансформации которой в жизнь участвовали различные акторы, на фоне глобального контекста модернизации нововременной России. Центральное положение

духоборцев в этом исследовании позволит сместить акценты и увидеть нацию как нечто периферийное, провинциализировать её (подобно тому, как историк Дипеш Чакрабартти предлагает провинциализировать Европу [Chakrabarty 2009]).

Исследование разворачивается в двух плоскостях — синхронной и диахронической. 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.

В фокусе нашего внимания оказываются явления текстуальной культуры, практики и современные политические дискурсы. На макроуровне духоборческая культура будет рассмотрена в контексте Нового времени, эпохи Просвещения, нациостроительства, секуляризации, позднесоветского модернистского проекта. На уровне практик будет уделено внимание социальному действию и его текстуальному аспекту в историческом контексте. На микроуровне будет произведен анализ текстов в их обрядовом контексте с использованием текстологического, семиотического, структурно-типологического и формульного методов.

Таким образом, цель работы — предложить версию формирования и бытования религиозного фольклора духоборцев, определить область его функционирования и связь с социальным действием и трансформацией традиции. Сделать это предполагается, решив следующие задачи:

- используя данные о ранних манифестациях «секты», определить источники духоборческой текстуальной и перформативной культуры;
- проследить трансформацию саморепрезентации традиции на этапе формирования Молочноводской общины в начале XIX века; духоборческого движения и разделения канадской и закавказской традиций; миграции закавказских духоборцев в Россию в поздне- и постсоветский период;
- определить социально-политический контекст, в котором формируются и функционируют характерные для каждого из рассматриваемых периодов практики грамотности.

Решение перечисленных задач требует междисциплинарного подхода и предполагает изучение лингвистических, литературных, фольклорных контекстов, выявленных для духоборческой словесности, в исторической и антропологической перспективе.

Гипотеза исследования состоит в том, что механизмы складывания и бытования фольклорных текстов напрямую определили модель духоборческой самоидентификации.

6. Материалы исследования и методы их сбора

Поскольку замысел работы предполагает попытку сочетать историко-филологическое изучение духоборческой словесности с антропологическим подходом к исследованию сообщества религиозных диссидентов, 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 [Высоцкий 1914]. Третью группу составляют публикации этнографического характера [Ольховский 1905, Тан 1906]. К ним примыкает мемуарная литература и травелоги [Гакстгаузен 2017, Сулержицкий 1905, Бирюков 1908b, Толстой 2017, Бонч-Бруевич 1918], а также эпистолярное наследие духоборческого руководителя П. В. Веригина [Веригин 1901].

Самым полным собранием духоборческого религиозного фольклора является «Животная книга духоборцев» [Бонч-Бруевич 1909], тексты псалмов, стихов и песен канадских духоборцев приводятся по «Сборнику духоборческих псалмов, стих и песен», изданному в Гранд-Форксе [Сборник 1978]. Важной составляющей источниковой базы являются также письма и дневники самих духоборцев, хранящиеся в архиве ГМИР. Цитаты из источников этого типа (эго-документов) приводятся с сохранением орфографии и пунктуации оригинала. Курсив и полужирное начертание в цитатах наши. Цитаты из англоязычной литературы и источников даются в русском переводе, если он имеется, в остальных случаях перевод выполнен нами. Библия цитируется по Синодальному переводу.

Кроме того, в работе используются полевые материалы полуструктурированных интервью и включенного наблюдения, собранные в ходе экспедиций в ходе экспедиций в д. Гореловка, Грузия (июль — август 2016 года), пос. Малый Снежеток Первомайского района Тамбовской области (июнь 2018 года), пос. Мирный Клетнянского района Брянской области (январь 2020 года), пос. Архангельское Чернского района Тульской области (август 2021 года).

7. Структура диссертационной работы

Каждая из трех глав исследования обращается к определенному «переломному» этапу духоборческой истории.

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 и практиками сопротивления, характерными для России Нового времени.

Первый раздел главы посвящен социальному и культурному контексту формирования духовного христианства как текстуального сообщества на культурном фронтире Российской империи. Тесное взаимодействие разных 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 фольклоризованного «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. 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, возникающая одновременно с самой традицией, как ее часть, и более того — создающая ее. Социально-утопические легенды являются 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.

Исследовательская традиция в рамках официального православия обнаруживала склонность к мистификации групп религиозных диссидентов, также оперируя двойственностью — тайна должна скрывать ужасную истину. 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.

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 с её антимодернизационным посылом, современной и секуляризированной версии христианства как этики ненасилия.

Трансформация духоборческой традиции ритуального пения и практик грамотности рассмотрена в главе на примере истории «Мирной марсельезы», которая позволяет рассказать о переломной эпохе в жизни общины и всего российского общества. Можно сказать, что 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, можно предположить, 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.

В завершающем 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. Противостояние с модернизирующимися государствами было для духоборцев-веригинцев источником мученичества — именно оно стало не предусмотренным толстовцами и самым действенным механизмом присвоения сообществом нового учения.

Толстовской и революционной поэзии духоборцы обязаны целым арсеналом новых формул, получивших распространение в их собственном наивном творчестве и новое осмысление в духе устной герменевтики. Свободники рассматриваются не как маргинальное явление, а показательное и последовательное движение в рамках духоборчества, проясняющее легендарную логику апроприации толстовства. Они больше не называют себя духоборцами; мобилизованные традицией, они выходят за её пределы — и становятся её символом. Сыны Свободы протестовали против «метрик» и государственных школ, противопоставляя им вернакулярные практики грамотности, еще около полувека, до начала 1960-х гг.

Политические песни можно рассматривать как своеобразный пропуск в воображаемое сообщество нации для духоборцев, переехавших в Канаду, — нереализованный, оставшийся 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 автора. В первом её разделе рассмотрены стратегии саморепрезентации современных духоборцев в Закавказье и в России, выявляющие переосмысление и распределение конфессиональных и этнических/национальных границ при помощи герменевтики и вернакулярной теологии в постсекулярном обществе. Этот раздел завершает сквозной сюжет, представленный в предыдущих главах рассмотрением процессов конфессионализации.

Пророчества, бытующие в среде современных духоборцев, представляют собой «свернутые» 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 сентиментом 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 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 модерности герменевтику нации.

8. Духоборческий словарь

Для удобства читателей помещаю пояснения некоторых вернакулярных понятий, топонимов и имен, необходимых для понимания духоборческих текстов.

Большая партия (большая половина, веригинцы, постники) — духоборцы, поклонившиеся Веригину и признавшие его своим вождем. Большинство из них стало воплощать на практике веригинскую доктрину — обобществили собственность, отказались от употребления алкоголя, табака, мяса, наемного труда, брачных отношений. Многие отказались от использования оружия и участвовали в его сожжении в 1895 году, после чего были отправлены в ссылки и в дисциплинарные батальоны. Б. п. была неоднородна, из нее выделилась «средняя партия» под руководством духоборца Алексея Воробьева. К большой половине принадлежали около 10 тысяч духоборцев, переселились в Канаду 7–8 тысяч.

Видаться — см. поклонение.

Гореловка (Горелое) — духовный центр, «столица» Духобории в Мокрых горах. В Гореловке находится Сиротский дом, где жили вожди вплоть до Лукерьи Калмыковой, после смерти которой Гореловка стала оплотом малой партии (половины).

Дедова Нора (Норя) — пещера в балке неподалеку от Гореловки, куда ходили на Троицу (или в понедельник после Троицы). Согласно легенде, в ней жил святой, который завалил вход камнем.

Духобория (духоборье) — закавказские духоборческая колония. Состояла из трех анклавов: в Холодном (Мокрых горах), Карсе и Азербайджане.

Калмыковы (Побирохин, Капустин) — род, из которого происходили духоборческие руководители («праведные родители»).

Лукерья Васильевна Калмыкова (в девичестве Губанова, «родимая Лушечка») — жена Петра Илларионовича Калмыкова, после его смерти руководившая духоборцам с 1864 по 1886 годы. При ней закавказская Духобория переживала свой расцвет. В 1880-е годы взяла в Сиротский дом из села Славянка Петра Васильевича Веригина, который стал её «фаворитом» и после её смерти претендовал на власть в Духобории. Лушечке приписываются многие пророчества, к ней относились богородичные праздники.

Малая партия (малая половина, халдеи, калмыковцы) — духоборцы, не принявшие власти П. В. Веригина, жители Гореловки. Возглавляли м. п. Михаил Губанов — брат Лукерьи Васильевны Калмыковой — и его семья, атаман Батурин и Егор Зубковы. Около 2000 чел. Духоборцы большой половины называли их «халдеями», прекратили с ними сношения, даже разорвали семейные узы.

Могилочки — духоборческий некрополь в Холодном, неподалеку от балки Терпение, где похоронены духоборческие руководители. Это место считается первоначальным местом остановки пришедших сюда духоборческих переселенцев, где они зимовали первую зиму на новом месте. На могилочках совершаются поклонения (моления) в дни поминок вождей. Во время поклонений на могилочках, духоборцы «видаются» с памятниками вождям. На могилочках стоят две хатки, гореловская и для селений большой половины, где происходит трапеза. Склепы были сделаны в конце XIX века греческими и духоборческими мастерами.

Молочные воды — река в Таврии (Мелитопольский уезд), на которой располагались духоборческие деревни, куда Александр I позволил выселиться духоборцам, а затем и молоканам из Воронежской губернии и Слободской Украины, а также находившимся в ссылках. Молочноводская община существовала с 1802 по 1840-е годы, когда по приказу Николая I началось переселение духоборцев в Закавказье. Первые 20 лет существования общины ею управлял Савелий Капустин, впоследствии власть перешла к его потомкам, получившим фамилию матери — Калмыковы.

Пещерочки — святое место холодненских духоборцев неподалеку от села Орловка. Моления в пещерочках относятся ко времени Лукерьи Калмыковой, которая имела обыкновение проводить там время в уединенной молитве. В п. выбит псалом «А ты радуйся пещера, веселися пустыня». На высоком утесе над п. духоборцы Большой половины сожгли оружие 29–30 июня 1895 года по указанию Петра Веригина.

Поклонение — моление. Моление состояло из приветствия входящих (для мужчин и женщин были предусмотрены разные двери), после чего по очереди читались псалмы («зажигались свечи»). Моление продолжалось пением, после первых взводов которого молящиеся начинали видаться — троекратно кланяться друг другу и целоваться — по очереди, мужчины с мужчинами, а женщины с женщинами, четвертый поклон отдавая противоположному

полу. После могли петь стишки (как и по дороге и на моление, если оно проходило не в Сиротском доме). Завершалось моление на улице, где разные стороны ритуально прощались друг с другом.

Псалом («пасалом», «пасаломчик») — эмный жанр духовоборческого ритуального фольклора, п. составляют основу духовоборческого моления.

Сиротский дом («Сиротская», «Сиротское») — изначально институт взаимопомощи, заимствованный духовборцами у меннонитов в Таврии. В С. д. жили сироты и одинокие старики, за которыми ухаживали на общественных началах. С. д. принадлежал участок земли, обязанность обработки которой также лежала на общине, за ним был закреплен скот и общественный капитал. Однако у духовборцев функции С. д. существенно изменились: функция приюта отошла на второй план, С. д. стал молитвенным домом и резиденцией духовоборческих вождей, которые безраздельно распоряжались общественным имуществом. На Кавказе в гореловском С. д. собирались на еженедельные и праздничные молитвы, жили Калмыковы. При Лукерье Калмыковой была построена «беседочка» в «русском стиле». Также стоит «памятник» в честь Александра I. После революции, в 1930-е годы, Сиротский дом был разграблен, в нем находился склад, затем — ясли. В советский период поклонения проходили в хате семьи Красниковых. С 1980-х годов С. д. снова стал открыт для моления.

Утирки, утирочки — рушники, ритуальные полотенца. Они висели в Сиротском доме, где проходили поклонения, ими украшали («наряжали») хату, они сопровождали свадебный и похоронный обряды. Ими могли как украшать портреты, так и вешать их просто так. Состояли из белого полотна, лент, тканых «выкладок» или набивной вышивки, кружева. Для старых у. характерный выкладки с геометрическим орнаментом, в более поздний период его мог замещать флористический.

Холодное (Мокрые горы) — местность, где располагались духовоборческие поселения в Ахалкалакском уезде Тифлисской губернии. Названы так из-за холодного и влажного горного климата. В Холодном находился центр закавказской Духобории, село Горелое (Гореловка), где располагался Сиротский Дом и жили вожди. Помимо этого, в Холодном находились села Орловка (Терпение), Спасовка (Дубовое), Калиновка (Троицкое), Родионовка, Тамбовка, Ефремовка.

Хуторок — место выездных молений холодненских духовборцев на берегу озера Мадатапа, руины дома, принадлежавшего Л. В. Калмыковой.

9. Список сокращений

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации.

ГАТО — Государственный архив Тульской области.

ГМИР — Государственный музей истории религии.

Инф. — информант(ка).

НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

ПМ — полевые материалы.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов.

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.

РГАЭ — Российский государственный архив экономики.

РО ИРЛИ РАН — Рукописный отдел Института русской литературы Российской академии наук (Пушкинский Дом).

С. — собирательница.

10. Благодарности

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 РАН.

В первую очередь я бы хотела поблагодарить научного руководителя диссертационной работы Михаила Лазаревича Лурье за терпение, понимание и кризисный менеджмент. Также я признательна за ценные замечания моим оппонентам — Андрею Борисовичу Морозу и Инне Сергеевне Веселовой.

Благодарю сотрудников отдела фольклора, приютившим меня и мою работу — в особенности Жадовскую С. А. за внимательное и неоднократное чтение текста на разных этапах, а также Иванову Т. Г., Рейли М. В., Никитину А. В., Комелину Н. Г., Власова А. Н., Розова А. Н., Подрезову С. В. Спасибо моей коллеге Александре Косых за возможность обмениваться мнениями и чувствовать себя менее одиноко в духоборческих штудиях. Благодарю Юджина Клэя за лестное внимание к моей работе.

Также я искренне признательна участникам антропологического кружка за интересные обсуждения моей и чужих работ — отдельное спасибо Николаю Ссороину-Чайкову за эту возможность неформального профессионального общения, который очень поддерживал меня в период пандемии.

Из всех сотрудников архивов, с которыми я работала, я хотела бы отдельно поблагодарить хранительницу архива ГМИР Ирину Викторовну Тарасову за вдохновляющий

профессионализм и стиль. Также я глубоко признательна редактору журнала «Русская литература» Инге Феликсовне Даниловой за самозабвенную работу с моей статьей.

Спасибо моим коллегам и друзьям, обсуждавшим со мной тему, отдельные фрагменты работы и статьи, — Анастасии Касаревой, Анне Тесман, Марии Момзиковой и Андрею Тюттяеву.

Благодарю Женю за поистине многогранную поддержку — моральную, техническую, интеллектуальную и финансовую. Без твоей помощи эта работа не была бы завершена.

И конечно, самая большая благодарность и поклон всем духоборцам, которые беседовали со мной и меня принимали, — за ваше гостеприимство и большую честь прикоснуться к вашей жизни и истории.

Глава 1. Духоборцы от сотворения мира до конца света: духоборческие легенды и имперская политика России Нового времени

Первая глава нашего исследования посвящена генезису духоборческой текстуальной и ритуальной традиции в контексте религиозной культуры России XVIII века. Хронологические рамки заданы периодом возникновения духовного христианства на территории южной России и Слободской Украины и оформления духоборчества как его течения, а впоследствии как общины на Молочных Водах, — с 1760-х годов до первой половины XIX века.

В главе будет рассмотрена роль легенды в социальной мобилизации, что позволит по-новому взглянуть на раннюю историю духоборчества. В первом разделе пойдет речь о текстуальном сообществе, внутри которого сформировалось духовное христианство, в контексте политики колонизации Российской империи раннего Нового времени. Вторая часть главы рассматривает характер практик сопротивления, актуальный для религиозных диссидентов периода «открытия» духоборчества. В третьей части описаны изменения в духоборческих практиках саморепрезентации, вызванные александровской политикой религиозной толерантности, и их роль в становлении молочноводской общины. Завершает главу раздел, посвященный кругу антисектанстких легенд и их взаимодействию, с одной стороны, с духоборческой культурой, а с другой — с историографической традицией.

1. Текстуальное сообщество культурного фронта

1.1. Первые духоборцы как текстуальное сообщество

Концепция историка Брайана Стока предполагает существование сообщества, неграмотные/полуграмотные члены которого получают опосредованный доступ к тексту и объединяются его общей трактовкой. В качестве медиатора между письменной и устной традицией бытования текста в этой модели выступает человек, усвоивший письменную версию текста и использовавший ее для реформирования мышления и деятельности группы [Stock 1983].

Е. Б. Смилянская приводит данные о критических воззрениях религиозных неконформистов и вольнодумцев XVIII века, к которым она относит и духоборцев, и выделяет несколько путей их распространения — беседы и споры (которые носили более или менее спонтанный и нерегулярный характер, могли иметь место, например, в ярмарочные дни, о чем

сохранились свидетельства в доносах), ученые диспуты (интенсификации которых способствовал раскол) и учительство. Также исследовательница отмечает большой низовой спрос на религиозно-полемическую литературу в рассматриваемый период и делает вывод о том, что «учительство стало безусловной основой и для проповеди духовного христианства», а также предполагает, что именно «через учительство, а не через споры и “диспуты” шло постепенное движение к становлению новых конфессиональных групп» [Смилянская 2003: 309].

Материалы судебных процессов по делам духовборцев сохранили сведения о Кирилле Петрове, приезжем церковнике из села Горелого, сыне дьячка, который после шести лет церковного служения начал ездить по селам, проповедуя свое учение и читая людям «божественные книги». Олдоворец Кирей Мордивин на допросе показал, что «он, Петров, кривым своим толкованием священного Писания совратил некоторых с истинного пути и привел к своему заблуждению». С. А. Иникова делает вывод, что «несомненно, Кирилл Петров был одним из главных духовборческих учителей». В своих показаниях он указывал на Псалтырь как на источник своих воззрений и объект публичного чтения и толкования [Иникова 1997]. О духовборческих предводителях раннего этапа существования движения остались обрывочные и немногочисленные сведения, однако указания на выделявшую их из духовборческой среды грамотность неизменны:

...старик Силуан Колесников (около 175075 г.) первый явился проповедником духовборческого учения: житейская опытность его, а особенно письменность, — дело редкое у народа простого, — предупредили многих в его пользу; <...> природный дар говорить красноречиво и убедительно, сколько это возможно при не большой степени образования, сообщал словам его особенную убедительность. Его дом вскоре сделался как бы народным открытым училищем, в которое спешили все желающие пользоваться его наставлениями: воскресные дни преимущественно были днями собраний, в которых он предлагал свое учение; и как он дожил до глубокой старости, то его учительство продолжалось весьма долго

[Новицкий 1882: 4].

О Савелии Капустине, с периодом деятельности которого Новицкий склонен связывать появление целого пласта псалмов, акцентирующих избранность духовборцев и особую роль «белого царя» (их руководителя) на Страшном Суде, также известно, что «его необыкновенный ум, красноречие, замечательная память, так что он, — по свидетельству духовборцев, — знал наизусть всю библию и помнил все, что бы и где бы ни прочел, и наконец увлекательность речи, постоянно переходившая в особенную вдохновенность и могучее воодушевление, — все это побеждало всякого, кто только видел и слышал его» [Новицкий 1882: 32]. Показательно, что

в обоих случаях отмечаются и грамотность, и ораторское искусство — необходимое для лидера текстуального сообщества сочетание качеств.

А. Л. Львов, однако же, считает, что Иникова преувеличивает значение проповеди Петрова [Львов 2011: 69], рассматривая первых духовных христиан не как пассивных реципиентов учения, а как активных интерпретаторов текстов, готовых в соответствии с ними менять свои повседневные практики.

Сравнивая текст духовборческой «Записки о содержании секты, объявленной в 1769 году в Воронежской Духовной Консistorии Степаном Кузнецовым» с «Первым учением отроком», он находит прямые текстуальные соответствия, однозначно указывающие на катехизис Феофана Прокоповича как на один из источников тех понятий и категорий, в которых духовборцы обосновывали свое учение [Львов 2011: 81–82]. Похоже, что именно о чтении «Первого учения отроком» идет речь в показаниях тамбовского разночинца Ивана Любимова:

... во время хождения его в церковь слышал он из божественного писания, а паче что отец его духовной вовремя исповеди читал ему напечатанную книгу чтоб кроме Бога образам не покланяться, а покланяться духом отцу и сыну и стому духу, и чтоб икон святых не боготворить, а угодников Божьих только почитать а не покланяться им, ибо де в том нет спасения, и спасения де ни от кого быть не может как от самого Бога. В других же книгах, слышал он в церкви, только в каких не знает, напечатано, чтоб христиане входили в церковь нерукотворенную, а в рукотворенную не входили; грехи б свои исповедывали самому богу, а не священнику, причащались б таин божьих сотворенных самим богом а не человеческими руками, ибо де тайны христовы есть слово божие, а приношения жертвы (?) дух сокрушен¹⁰.

Отметим, что в этом случае речь идет уже о самостоятельном толковании канонических текстов, воспринятых со слуха.

Таким образом, наиболее вероятной версией происхождения духовборцев можно считать следующую. Так называемые духовные христиане южных земель и Поволжья составляли обширную группу с размытыми границами, не выходящую за рамки конвенциональной религиозности (ср. со старообрядцами [Лавров 2000]). Их спонтанные манифестации неприятия православной обрядности имели текстуальные корни — и тем не менее стали для местных церковных и светских властей знаком существования новой организованной религиозной группы.

¹⁰ РГАДА Ф. 7 Оп. 1 №2287. Дело о Тамбовских раскольниках, отступивших от православной веры, и отданных в солдаты за упорство в расколе. Л 46.

1.1. Однودворцы и инородцы: культура имперского фронта

Социальный контекст возникновения движений духовного христианства принято связывать с однودворцами, населявшими черноземный фронт [Clay 2013]. Сословие однودворцев в XVIII веке переживало утрату привилегий и значительные изменения в социальном статусе. Потомки служилых людей, которые несли военную службу в приграничных регионах, с расширением территории и смещением границы на юг осели и стали занимать специфическое положение между благородным сословием и крестьянством. Так, однودворцы получали поместья и крестьян во временную собственность и были обязаны служить в народном ополчении — и при этом платили подушную подать, от которой дворянство было свободно [Esper 1967].

К. В. Сивков, на выводы которого опирается К. В. Чистов, указывает, что значительное число самозванцев приходилось именно на долю однودворцев [Сивков 1950]. География самозванства второй половины XVIII века соотносима с регионами, заселенными однودворцами, осевшими по границам старой засечной черты и населявшими Воронежскую и Белгородскую губернии, Слободскую Украину и Поволжье.

А. И. Клибанов также отмечал однودворческое происхождение большинства ранних духоборцев, однако, по-видимому, стремясь подчеркнуть принадлежность однودворцев к крестьянству. Действительно, бывшие служилые люди в большинстве своем жили в деревнях и их обиход был связан с аграрным циклом. Но и этнография второй половины XIX века фиксирует их самосознание как отдельной от крестьянства общности. В середине XVIII века, как можно предположить по статье Сивкова, этот конфликт самоопределения и приписываемого им государством социального статуса был еще острее: чем быстрее шел процесс социального сближения однودворцев с крестьянством, тем заметнее было недовольство первых. Это видно по количеству жалоб и челобитных, поданных ими и требующих восстановления их в прежних правах [Сивков 1950].

Можно предположить, что крестьянские протесты XVII века против закрепощения нашли свое логическое продолжение в активном недовольстве однودворцев, которых схожая политика коснулась век спустя. Такое уравнивание с тягловым сословием и экономическую эксплуатацию применительно к российской истории А. М. Эткинд назвал «внутренней колонизацией» [Etkind 2011]. Кроме того, в районах, где военная экспансия Московского государства сменилась культурной и религиозной, можно говорить и о колонизации в собственном смысле этого слова, которая выражалась, как правило, в принудительной христианизации и закрепощении инородцев.

1.2. Взаимовлияние фольклорных традиций и формирование духоборческой социально-утопической легенды

Инородческое влияние на религиозные течения Поволжья и Тамбовщины пока мало изучено. В настоящей работе оно будет рассмотрено в контексте колониальной истории как точка пересечения двух процессов, которые обычно рассматриваются по отдельности, — внешней и внутренней колонизации. И та, и другая касались населения территорий, на которых возникло духоборчество. Если внутренняя колонизация [Etkind 2011] выражалась в низведении еще недавно свободных служилых людей до положения тяглового сословия, то внешняя — в христианизации и закреплении инородцев бывшего южнорусского фронта.

Известно, что в конце XIX — начале XX века духоборцы мордовского¹¹ происхождения не до конца ассимилировались и держались особняком в закавказской общине, говорили друг с другом и знали «некоторые псалмы и стишки» на мордовском языке¹². Наша информантка из села Архангельское Тульской области, которая родилась в грузинской деревне Гореловка, рассказывала, что духоборцы, происходившие из мордвы, жили в соседней деревне Спасовка. По воспоминаниям ее старших родственников, между собой пожилые спасовские духоборки говорили по-мордовски, сидя на завалинке и покуривая, а их костюм отличался яркими цветами, в первую очередь характерным красным [ПМ, Архангельское, 2021].

От одного из мордовских духоборцев, выходца из той же Спасовки Николая Назарова, В. Д. Бонч-Бруевич записал в Канаде легенду «о Тюхтянь-боге»¹³ — персонаже, которого можно соотнести с героем мордовского эпоса правителем Тюштя. В духоборческом варианте мудрый Тюхтянь предстает борцом с идолопоклонством. В старости он прощается с народом и, несмотря на просьбы остаться, отправляется в путь, сопровождаемый старшинами и почетными старичками. Попирав с ними, Тюхтянь вновь садится на коня, отпускает старшин к народу, а старичков, сопровождающих его пешком «для почета», по одному отправляет за недопитой бутылкой кумыса, которую никто из них не может взять и принести — «стол к земле прирос, а бутылки и стаканы к столу приросли»¹⁴. Это удастся сделать лишь последнему, четвертому старичку. Вернувшись, они не застают Тюхтяня и только видят следы его коня, которые поднимаются вверх к вершине дуба, где виднеются серебряные подковы:

¹¹ Я использую этноним «мордва», поскольку непонятно, к какой из групп принадлежали финно-угорские духоборцы, о которых идет речь: мокша или эрзя. По этой причине нет возможности использовать самоназвания.

¹² НИОР РГБ. Ф. 369. К. 40. № 8. Заметки об устной духоборческой литературе. Л. 25 об.

¹³ Там же. Л. 23 об. 28 об.

¹⁴ Там же. Л. 27.

Смотрят, и дуб кончился, а за дубом так, точно легкий дымок, облачко курится; дальше, больше, кверху да выше, — смотрят старички, и-и-и!.. Далеко-далеко, чуток виден, конь по небесам шествует, а Тюхтянь на коне сидит, да коня того направляет, с пути его не сворачивает. Дальше — больше, кверху да выше, и совсем пропал конь из глаз, только облачко этакое вьется за ним, как небесная пыль поднимается¹⁵.

Важным шагом в изучении взаимовлияния финно-угорского населения Поволжья и религиозного диссидентства стала книга И. А. Бессонова, посвященная эсхатологическому движению новокрещенного мордовского крестьянина Кузьмы Алексеева [Бессонов 2015]. Исследователь отметил ряд черт, которые сближают проповедь грядущего мордовского царства с духовным христианством, прежде всего с молоканами и субботниками. Однако многие из этих параллелей можно отнести и к духоборцам.

Так, очевидно, что их объединяет «оптимистическая», или «триумфалистская», как ее называет Бессонов, эсхатология — представление о грядущем конце света как о торжестве и царстве собственной группы. Вместе с тем трудно согласиться с мнением исследователя, что хилиастические представления и самоотождествление с Израилем не характерны для православия: политическая традиция Московского государства после Ивана III строилась вокруг идеи спасения Руси как единственного царства, которое хранит праведную веру после падения Константинополя, являясь также и новым Иерусалимом [Rowland 1996].

При этом отмеченные явления были характерны именно для зоны русско-мордовских контактов. Там, где внутренняя колонизация смыкалась с внешней, дело не ограничивалось многократно отмеченным исследователями поражением однодворцев в правах [Клибанов 1977, Clay 2013]. Как писал еще П. И. Мельников-Печерский, «...искони вольная Мордва, ради крещения, вернее сказать, ради обрусения поступила в частное владение служилых людей московского царства» [Мельников 181: 73].

Есть основания полагать, что мордовские сюжеты, в которых мессианский образ избавителя Тюшти выходит на первый план, более поздние и развились под влиянием соответствующих русских легенд. Бонч-Бруевич склонен однозначно трактовать Тюхтяня как духоборческого вождя — легенда оказывается для него «ценна еще и в том смысле, что дает нам ясную картину взаимоотношений предков “духоборцев” к своему руководителю»¹⁶. Ее поздние версии отмечены также библейскими аллюзиями на «выступления народа против Моисея во время Исхода». Вместе с тем «в мокшанских преданиях мотив ухода предшественников современного мордовского народа вовсе редуцируется до таинственного

¹⁵ Там же. Л. 27 об.

¹⁶ Там же. Л. 28.

ухода Тюшти перед смертью “неизвестно куда” <...>, предполагающего возможность возвращения и соответственно окрашенного в социально-утопические тона» [Бессонов 2016: 60].

При этом более ранние версии сюжетов о Тюште, по мнению Бессонова, сформировались под влиянием финно-угорского фольклора о древней чуди. Исследователь видит одно из подтверждений этой версии в обряде братчины в его честь, напоминающем поминки по древнему народу — и финно-угорские, и севернорусские. Он предлагает соответствующую этимологию имени Тюштя — «чудской старейшина» [Бессонов 2016: 56]. Другие известные варианты легенд о Тюште заканчиваются тем, что, избегая завоевания, мордовский князь уводит свой народ в далекие земли — тогда как у духоборцев правитель уходит один, а его учение чтут безымянные мученики.

Бессонов сравнивает движение Кузьмы Алексеева с нативистскими и милленаристскими религиозными движениями: например, реакцией коса на христианизацию Конго и карго-культами Меланезии. Колониальный аспект европейской экспансии выходит здесь на первый план. Эти и схожие случаи зачастую объединяет эсхатологический характер проповеди, нативизм и самоотождествление группы с Израилем как с избранным народом. Но отличительной чертой мордвы, как утверждает исследователь, является то, что ее культурная дистанция с русскими колонизаторами была невелика: «мордва практически не отличалась от русских крестьян по социальному положению и образу жизни» и была «наиболее русифицированным народом Поволжья» [Бессонов 2015: 158]. Именно поэтому, полагает Бессонов, движение Кузьмы Алексеева было единичным явлением, а в ходе экспансии возникали предпосылки, скорее, для присоединения мордвы к русским сектам [Бессонов 2015: 157–158]. Духоборчество в их ряду не перечислено, хотя и есть упоминание о большом влиянии мордовской культуры на молоканство. Однако можно предположить, что случай духоборческой мордвы, менее заметный еще и за скудостью опубликованных материалов, остался невидимым именно по причине плотного и длительного взаимодействия с собственно русским окружением, не приведшего к полной ассимиляции мордовского элемента, но породившего группу, для которой доминирующей стала духоборческая самоидентификация.

Характер этого взаимопроникновения может быть раскрыт с помощью ряда примеров. Так, среди заговоров, до сих пор бытующих в духоборческой среде, нам удалось записать «мордовскую молитву», которой лечит от сглаза духоборка из села Архангельское Тульской области, родившаяся, как и предыдущая информантка, в деревне Гореловка, в Грузии. Для этой молитвы характерен высокий уровень «семантической темноты» — сама исполнительница может объяснить значение только последнего слова: «“Инкельтас” — это значит “выходи”!» [ПМ, Архангельское, 2021]. Тем не менее начало заговора, без сомнения, является обращением

к «лихорадкам», чьи славянские названия образованы по распространенной модели при помощи форманта «-ица» (окказионально расширенного до «-орница»): «териборница, дякорница, мукорница» (ср. «трясовица», «притошница», «полуночница»). Слово «териборница», возможно, восходит к глаголу «терebить» (и является параллелью к названию «трясовица»). Этимология слова «дякорница» не поддается однозначной интерпретации. Однако оно вызывает ассоциации со словом «дьяконица», переосмысленным по устойчивой модели образования имен лихорадок. В качестве предположения можно было бы говорить о том, что в заговоре отразилась демонизация низшего духовенства. Наконец, обозначение «мукорница» могло быть образовано с использованием мордовского корня «мукор», который фонетически близок слову «мука», и славянского форманта.

Согласно рассказанной духоборцем Николаем Назаровым легенде, отбытие Тюхтяня предшествует нарастающему влиянию «московского царства», представителями которого являются названные им «мотылями» православные миссионеры. Бонч-Бруевич записал объяснение этого слова, апеллирующее к его внутренней форме: «священники да монахи, это и есть мотыли, — по свету они мотают, людей пугают; древоделию, рукоделию заучают, на то и молятся»¹⁷. Их стратегия аккультурации входит в противоречие с истинным идолоборческим обычаем, завещанным Тюхтянем, — хоть «мотыли» и пытаются использовать его образ в своих целях:

«Мотыли принесли доски, накрашили доски разнокрасьем и стали народу говорить:

— Ваш Тюхтянь на небо уехал, образ свой нам прислал и через нас вам послал на поучение, да на смирение.

*Многие из наших предков поверили этим темным речам и стали доскам тем кланяться, а Тюхтяня за Бога почитать. На досках тех нарисован был прекрасный юнош; на коне сидит, по облакам скачет»*¹⁸.

Бонч-Бруевич на основании иконографии предполагает, что речь может идти о Георгии Победоносце. Так или иначе, в интерпретации аккультурации как подмены состоит иконоборческий пафос легенды, который характеризует истинную веру, завещанную Тюхтянем.

В духоборческой легенде можно увидеть и след мордовской ритуальной культуры, связанной с почитанием деревьев в сакральных локусах: дуб, по которому конь Тюхтяня взобрался на небо, стал впоследствии местом паломничества. Люди начали ходить к этому дубу

¹⁷ Там же. Л. 28.

¹⁸ Там же. Л. 25 об.

в ожидании возвращения Тюхтяня из «вышних долин» — ведь перед тем, как спуститься на землю, ему понадобится подковать своего коня серебряными подковами:

Подивился народ, замутился, подхватились братья и сестры, и старый и малый, все как есть к тому дубу пошли, а дуб тот двести лет на земле стоит. <...> И стали говорить в народе, что нужно Тюхтяня у того дуба ждать. С тех пор к тому дубу народ бесперечь день и ночь идет, Тюхтяня ждет, на подковы чиста серебра поглядывает, потому сказано было им, как приедет Тюхтянь из вышних долин, из неведомых краев, должен Тюхтянь коня подковать, подковы чиста серебра коню дать¹⁹.

Интересно, что в период жизни в Закавказье духоборцы продолжали наделять деревья сакральным смыслом. Известно, что они росли в особых местах, например, на территории Сиротского дома, где жили руководители общины и проводились моления. Так, упомянутая ранее духоборка, переехавшая из грузинской Гореловки в Россию, с недоумением вспоминала о запрете сажать деревья:

И притом еще что, вот так! Обрати внимание — деревья. Это я уже в Гореловке это все узнала. Около Сиротского дома — яблоки, около Сиротского дома — ивы, и старые ивы притом очень, выломались, поросль пошла, выросли еще ивы. Каревы сады — над речкой... и одно дерево в селе было у Тереховых, Гриши Терехова. Всё! Почему? Не положено сажать. Мы — люди простые, вот Сиротский дом — там положено, святое место, а простым людям не положено, вот как это?

[ПМ, Архангельское, 2021]

Конечно, между духоборческими садами и мордовскими святынями можно предполагать лишь весьма отдаленную и непрямую связь, к тому же в суровой природе Джавахетского плато деревья действительно редки. Однако именно контактом с финно-угорским населением Поволжья объясняются многие характерные практики духоборческой общины. Например, еще в 1880-е годы В. Н. Майнов отмечал склонность к заключению браков между мордовским населением и религиозными диссидентами:

¹⁹ Там же. Л. 27 об.

Браки с раскольниками, и в особенности с теми, которые принадлежат не к догматическим, а к так называемым буквенным сектам, очень желательны мордве, по той простой причине, что раскольники живут очень зажиточно и во всяком случае гораздо зажиточнее православных; со своей стороны и раскольники довольно охотно выдают своих дочерей и женят сыновей среди мордвы, как вследствие того, что мордва очень склонна к прозелитизму, так и потому, что раскольники весьма ценят мордовскую охоту к труду

[Майнов 1885: 62].

Проводы старого года, отмечаемые у духоборцев гулянием со «свечками» (факелами), напоминают мордовский обряд.

Один из любимых мордвой праздников – Новый год. <...>. В этот день (накануне Нового года. – С. Т.) прощаются со старым годом: делают факел (в какую-либо посуду кладут золу, добавляют керосин и поджигают) и ходят вокруг деревни. Таким образом, прощаются со старым годом и, как говорят информаторы, прогоняют чертей, сжигают все беды

[Никонова и др. 2010: 277]

Сюда же можно добавить и практику молений на открытом воздухе, в частности, на кладбище (на «могилочках»), распространенную в Закавказье.

Значимым и всеобъемлющим является отсутствие в духоборческом ритуальном обиходе креста. У духоборцев не было ни нательных крестов, ни крестного знамения, ни крестов на могилах. Более того, некоторые черты духоборческой традиционной культуры напоминают о пограничном положении мордвы, наряду с обрусением подверженной отатариванию. Так, духоборческие надгробия традиционно обращены на внешнюю сторону. Современные духоборцы, переселившиеся в Россию, рассказывают об удивлении местных работников ритуальных агентств, сравнивающих их с мусульманами.

Это заставляет предположить значительное, но неуловимое влияние мордвы на формирование духоборческой ритуальной и текстуальной культуры. В первую очередь, следует иметь в виду возможность существования многоэтнического текстуального сообщества на культурном фронтире. Так, К. В. Сивков отмечает два случая, когда инородцы активно поддерживали самозванцев [Сивков 1950: 134]. Соответственно, не только русский царь или царевич может фигурировать в функции избавителя — в рассмотренном варианте легендарный мордовский правитель получает статус царя.

1.3. Автокоммуникация как герменевтический принцип

В устной культуре освоить текст значит непременно укоренить его в знакомом контексте. Обращаясь к трактовкам Библии в рамках духовного христианства, А. Л. Львов

использует предложенное Ю. М. Лотманом понятие автокоммуникации, описывающее процесс прямой самоидентификации интерпретатора с текстом [Львов 2011: 50–53]. Мы согласны с исследователем: подобный механизм производства переносного значения можно действительно считать основополагающим для духовоборческой текстуальной традиции. Вместе с тем хотелось бы обратить внимание на один из факторов формирования автокоммуникационной герменевтики духовоборцев — помимо фольклорной апроприации образов и отсылки к престижным книжным источникам, характерных для текстуального сообщества, стоит учитывать и контекст аккультурации, также предполагающей проекцию христианских образов на уже существующие верования.

Описывая мордовское население Российской империи в XIX веке, Мельников-Печерский счел нужным развеять распространенное представление об идолопоклонстве некрещеной мордвы как «совершенно несправедливое» [Мельников 1981: 44]. Кроме того, он отметил всепроникающее влияние христианства в обрядах терюхан, мокшан и эрзи:

Как славяне, приняв христианство, приурочили своего громовержца Перуна к Илье Пророку, а Волоса, скотьего бога, к Св. Власию и т. д., так точно и Мордва приурочила свои божества к христианским святым еще до принятия христианской веры. Самого Чам-Паса, своего верховного бога, Мордва отождествила с Господом Саваофом и в молитвах к нему называла его «Свят Господь Савагоф»²⁰

[Мельников 1981: 59].

Г. А. Корнишина отметила, что, реконструируя мордовскую мифологию, Мельников-Печерский «подгонял» ее под «библейский образец» [Корнишина 2014: 33]. Как агента государства его, безусловно, нельзя назвать самым надежным источником, однако по той же причине трудно заподозрить в стремлении, по крайней мере, сознательно, христианизировать верования инородцев. Скорее сама задача приписать этим группам, с учетом длительного сосуществования с православными на одном культурном фронтире, оставшиеся в неприкосновенности архаичные сюжеты в их ритуальном обиходе обречена на неудачу.

Образ Тюхтяня вбирает в себя черты Христа и Моисея. Николай Назаров, повествуя о нем, стремится интегрировать в свой рассказ еще и нарратив о духовоборческих мучениках. По схожей модели в проповеди Кузьмы Алексеева выстраивается собственный образ мессии: для мордовского пророка, как и для духовоборцев, особенно важна идентификация с царем Давидом, так как именно он будет вершителем судеб на Страшном суде. Вспомним, что, по мнению Бонч-Бруевича, в духовоборческой легенде описание Тюхтяня восходит к иконографии Георгия

²⁰ Ср. формулу «Свят Господь Саваоф» в молоканских псалмах.

Победоносца²¹, а то, как герой посекал идолов, уподобляет его православному крестителю. Согласно эсхатологическому учению Кузьмы Алексеева, Страшный суд произойдет в мордовском святилище у ключа Рахлейке [Бессонов 2015: 27], после чего все люди будут носить мордовскую одежду — такая локализация библейских нарративов и присвоение их через ландшафт будет впоследствии характерна для духоборческой традиции на разных этапах ее существования.

Псалом «Исповедание духоборцев», приписываемый первому, тамбовскому руководителю духоборцев Иллариону Побирохину, закрепляет автокоммуникационный принцип восприятия евангельского текста:

...мы так признаем пришествие Его во плоти, что все не содержится в Евангелии, а должно совершиться у нас таким образом, что сам Иисус Христос должен у нас зачатся и родиться, возрасть и учить, страдать и умереть, и воскреснуть и вознестися...

[ПМ, Гореловка, 2016].

Автокоммуникативный механизм порождения значений по паронимическому принципу можно наблюдать на примере названия (и самоназвания) духоборцев. На этапе «открытия» секты, очевидно, было затруднительно разделить представителей различных течений в рамках массовой религиозной культуры, в том числе духовного христианства, так как такие самообозначения, как «Люди Божии», были употребительны среди представители различных групп. В архивных источниках и исследовательской литературе до сих пор можно столкнуться с последствиями этой путаницы: так, например, А. Н. Пыпин описывает встречу с духоборцем в Петербурге [Пыпин 1916] — городе, где гораздо вероятнее было встретить хлыста или скопца.

Название «духоборцы», образованное по аналогии с калькой «иконоборцы», возникло в 1780-е годы. Несмотря на то что его авторство чаще всего приписывают екатеринославскому архиепископу Амвросию, С. А. Иникова указывает, что оно впервые зафиксировано в отчете Синоду его предшественника, архиепископа словенского Никифора, в марте 1786 года [Иникова 1999]. Первоначально это название отражало интерпретацию учения новой секты как борющейся со Святым Духом. Однако вскоре оно было воспринято сектантами как самоназвание, внутренняя форма которого была переосмыслена как указание на принадлежность и инструментальную связь. Интересна рецепция подобного рода сложения-кальки в устной традиции.

В более поздний период, в уже сложившемся духоборческом катехизисе находим разнообразные, нанизанные друг на друга толкования, основанные на внутренней форме.

²¹ НИОР РГБ. Ф. 369. К. 40. № 8. Заметки об устной духоборческой литературе. Л. 28.

20. В. От чего ты духоворец?

О. От всемогущего Бога, от познания духом слова Божьего.

21. В. Для чего ты духоворец?

О. Для познания духом пути Божьего, слова Божьего, духом Божьим.

22. В. Что значит ваше духоворчество?

О. Сила и крепость с Господом вкупе; духовное познание духом слова Божьего.

23. В. Во что вы свое духоворчество покладаете?

О. Во что Бог положит, в познание духом слова Божьего.

24. В. Что значит духоворцы?

О. Духом познаем слово Божье, радуемся и духом бодрствуем во образ Господа нашего
Бога

[Бонч-Бруевич 1909: 28].

В. Чему христианин (духоворец) служит?

О. Христианин духом Богу служит. Хвалится о Христе Иисусе; от Духа берет, Духом
утверждается и Духом бодрствует, от Духа меч получает, сим мечем и воюет

[Бонч-Бруевич 1909: 48].

В. Почему ты духоворец?

О. Духом Богу молюсь и кланяюсь, потому я духоворец; Бог есть Дух, Духом подобает
молиться и кланяться

[Бонч-Бруевич 1909: 36].

Характерно, что современные информанты в интервью часто используют цитаты из
псалма для ответа на вопрос о значении слова:

Духоборы? Нуу... почему... «духом богу молюсь и кланяюсь»! Вот так, по моему
мнению

[ПМ Гореловка 2016 9].

Ну вера такая, духом молимся, и не надо мне никого (т.е. священника — С. Т.)

[ПМ Гореловка 2016 5].

Для осмысления названия «духоворцы» ключевым стало соотнесение с евангельской
формулой «поклоняться в духе и истине» [Ин. 4:24], к которой широко обращались
религиозные диссиденты и за пределами духовного христианства. Неслучайно центральная
часть духоворческого моления называется поклонением (это название метонимически
распространяется и на все моление), а идти на моление — «идти кланяться». Тема истины же
обыгрывается паронимически:

В. Какой вы религии?

О. Истинной, во истинной борьбе духа святого сила взята из тьмы

[Бонч-Бруевич 1909: 60].

В следующем разделе главы речь пойдет как раз о борьбе как о способе построить диалог с государством — и её переосмыслении, которое, возможно, лежит в основании духоборческой традиции.

Итак, интересно увидеть духовное христианство как многоэтническую группу. Это лишает наше представление о ранних духоборцах монолитности и вместе с тем указывает на устную культуру религиозных диссидентов как на продукт взаимодействия разных фольклорных традиций. Эсхатологические движения охватывали не только российских подданных, но и подвергшиеся христианизации меньшинства. Тесное взаимодействие разных традиций вызвало к жизни взаимовлияние на уровне текстов, что выразилось, прежде всего, в бытовании гибридных форм социально-утопических легенд, которое было рассмотрено на примере духоборческой интерпретации мордовской легенды о Тюштя. Речь, разумеется, не идет о реабилитации концепции двоеверия — нам было важно учитывать возможности взаимопроникновения текстуальных традиций, а также механизмы их массового использования для создания новых идентичностей. Так, политика религиозной аккультурации находила соответствие в герменевтическом принципе автокоммуникации, который лежал в основе апроприации духоборцами самоназвания «секты».

2. Слово и тело: тактики диалога религиозных диссидентов с государством

Исследуя субботников, А. Л. Львов рассуждает о социально-политическом значении гетеродоксии в Российской империи и делает вывод о том, что толкование текста для таких представителей массовой религиозности, как духоборцы XVIII века, было формой сопротивления и диссидентства [Львов 2011: 86]. Мы бы хотели оттолкнуться от этого вывода Львова, взяв финальную точку его рассуждения за отправную, и рассмотреть характер практик сопротивления и их конституирующую роль в формировании духоборческой традиции.

2.1. Харизма мученичества: тело как проводник истины

2.1.1. Телесная верификация истины и харизма мученичества в России раннего Нового времени

Практики применения пыток в российском судопроизводстве вплоть до XVIII века строятся на условно средневековом принципе, который Л. Сильверман интерпретирует в русле теории медиальности: согласно ему телесное страдание считалось особым средством получения знания. Оно обеспечивало своеобразную трансгрессию, преодоление границы повседневной материальности для соприкосновения с неуловимым прошлым, абстрактной истиной. «С помощью пытки осуществляется передача между несоизмеримыми семиотическими модальностями нематериальной абстрактной истины и телесной плоти. <...> тело — вместилище истины, которая может быть извлечена через опыт боли», а истина представляет собой почти телесную реальность [Silverman 2001].

Духоборцы отнюдь не были первыми, кто освоил мученичество как герменевтику подлинности и святости. В этом их предшественниками и учителями можно считать старообрядцев, для которых харизма мученичества становится одним из краеугольных камней традиции [Humphrey 2014]. Их мучения исходили от государства — представителей церковной и светской власти, принявших никонианство. Старообрядческий контекст во многом является ключом к пониманию конституирующей и репрезентирующей роли мученичества у духоборцев. В своем исследовании, посвященном старообрядческим гарям, Е. В. Романова пишет о них как о практике сопротивления, исходно во многом прагматической, которая быстро приобрела символический характер в традиции и стала восприниматься как самодостаточный путь к спасению. Так, исследовательница утверждает, что старообрядческие общины нередко провоцировали конфронтации и «напрашивались» на мученичество [Романова 2012]. Этот пример позволяет увидеть рекурсивное и ретроспективное взаимное оформление практик и герменевтики как ключевой процесс формирования традиции.

Историк Н. Н. Покровский утверждал, что «гари» были «ответом не силой, а страданием». Так, участники уральских восстаний, следовавших за Крестьянской войной, «...в случае повторения увещаний без предъявления подлинного печатного указа <...> угрожали самосожжением» [Покровский 1974: 382].

Отметим здесь доверие к печатному указу как медиуму центральной власти и недоверие к устному увещанию местных представителей церкви. Однако именно устное взаимодействие с церковными чиновниками во многих случаях оказывались шансом на диалог с государством. Увещаемые демонстрировали неподатливость, а их провокационное поведение превратилось в устоявшуюся практику.

Сходным образом Бонч-Бруевич был склонен интерпретировать рецепцию толстовского учения о непротавлении злу насилием духовборцами, которые подверглись репрессиям в конце XIX века. В 1912 году, полемизируя с В. М. Андерсоном, Бонч-Бруевич в своей рецензии настаивал на том, что влияние идеологии толстовства на духовборцев поверхностно, и у духовборческого движения есть свои, внутренние, причины и движущие силы:

«Непротавленческий» же принцип, или лучше сказать, «протавленческий», но без протавления чужой крови, в высшей степени последовательное и систематическое «пассивное сопротивление», конечно, свойственно исстари духовборцам как таковым так же, как и многим другим сектам России

[Бонч-Бруевич 2018: 392].

В этом Бонч-Бруевич предвосхитил марксистских теоретиков скрытого сопротивления, прежде всего Джеймса Скотта с его концепцией «оружия слабых» (см. [Scott 1985]).

У духовных христиан довольно быстро возникали собственные, коллективные мартирии. Харизма мученичества распространилась на всю общину, подтверждая подлинность духовборческой веры. Интересно вписать это мученичество в общеевропейский контекст Нового времени. Философ Мишель Фуко пишет о переосмыслении системы наказаний, которое ознаменовало формирование современного государства. Если раньше оно проявляло себя в мучительных казнях, то в Новое время ему на смену пришло рождение тюрьмы как паноптикума и тотального государственного надзора [Фуко 1999]. В России политика религиозной терпимости, тем не менее, заключалась в обратном — важно было «очистить» внутренние регионы империи от «сектантов», не позволяя их учениям распространяться [Breyfogle 2005], — то есть выслать их на территории, где они были менее «видимы».

Новая система наказаний делала телесное мученичество менее доступным и наглядным, чем раньше. Так рассуждали во второй половине XIX века старообрядцы-нетовцы, описанные в очерке В. Н. Майнова:

Понятное дело, что все мученики являются для „покойников” идеалами, которым непременно следует подражать до малейших подробностей; нам не раз приходилось слышать от них, что „ныне горе! ни пилы деревянные, ни ножи булатны, людей не казнят, а заладили одну Сибирь да Сибирь, а в Сибири в этой только марвы набираешь (толстеешь), а помирать — не помрешь”

[Майнов 1881: 759].

Не выводя духовборческое сопротивление напрямую из старообрядческого, надо отметить их общие корни и чрезвычайную устойчивость. В 1816 году, в эпоху александровской либерализации политики в отношении религиозных диссидентов, молочноводская община была

уже готова отстаивать свое право называться не мелитопольскими поселцами, а духоборцами и страдать за это пейоративное название именно потому, что оно было причиной их мученичества — они были готовы «не возжаля детей своих и нажитого своего имени за сохранение духоборческого звания пролить кровь свою, как и прежде проливали до освобождения нашего» [цит. по Иникова 2003].

Брайан Сток подчеркивает моральное значение текстуального сообщества: «неграмотные могли таким образом постигать, как один набор моральных ценностей мог заменяться другим» и быть «агентами перемен» [Stock 1983: 90]. Как мы предполагаем, в духоборческом фольклоре мученичество и сопряженная с ним аскеза носят учредительный характер.

2.1.2. Святые праведные родители — подземные духоборцы

Записанная от Николая Назарова легенда о Тюхтяне повествует и о множестве безымянных страдальцев за веру среди мордвы, положивших начало духоборчеству:

И вот мы, — то есть наши предки, <...> не приняли новых идолов от мотылей, за что и пошла на нас всякая стражда. Очень мучали наших предков за эти дела: живых резали, огнем жгли, в столбы сажали, голодом и холодом морили. Долго мучили нас так. С тех пор вот и зачалось в нашем народе духоборчество²².

Подобные предания о первых духоборцах нередко встречаются и среди современных информантов:

Наши (предки) в столбах сидели, мхом зарастали, вырабатывали закон

[ПМ Малый Снежеток 2018 2].

Интересно, что «столб» — это легендарное место пленения царевича-избавителя. К. В. Чистов выделяет его как один из вариантов мотива заточения: «D. “Избавитель” скрывается, странствует или оказывается в заточении. Варианты: <...> D3 — заточен в тюрьму (“закладен в столб”))» [Чистов 2003: 55–56]. Так, например, согласно одной из легенд, распространявшейся среди однодворцев, Петр II был заточен в столбе в Италии [Сивков 1950]. Именно это наказание остается и самым устойчивым мотивом духоборческой легенды. Таким образом, благодаря мотиву заточения в столбе, устанавливается связь между легендами о праведном государе и о первых страдальцах-духоборцах. При этом речь идет уже не о конкретном духоборческом лидере или отце-основателе, а как бы о коллективном теле первых мучеников.

²² Там же. Л. 28.

Легендарные покойники, основоположники «закона», не имеют имен, а их жития редуцированы до повествований о специфических телесных страданиях, которые как предшествуют появлению духоборчества, так и следуют из него, более того, являются причиной и контекстом его существования. В этом смысле легенда длится, продолжаясь в более поздних прецедентах мученичества духоборцев и подкрепляя собой духоборческий закон.

«Праведные родители» — легендарные духоборческие предки, учредители духоборчества и страдальцы за него. К этим значимым покойникам относятся умершие вожди, их семьи и приближенные, а в широком смысле — все умершие духоборцы. В то время как устойчивый эпитет «святые праведные» однозначно отсылает к вождям, говоря о «родителях», скорее, современные духоборцы подразумевают предков в целом. Духоборческие покойники образуют и индивидуальную династическую последовательность, и безымянную коллективность. Можно сказать, что одни метонимически оттеняют других.

Сюжет о легендарном правителе-избавителе взаимодействует с сюжетом о безымянных предках-мучениках и их учредительном страдании. Более того, в качестве сюжетных функций предки и избавитель вступают в своеобразный симбиоз — происходит, пусть и не окончательное, слияние двух культов.

Безымянные святые укоренены в ландшафте грузинской Духобории. Так, рядом с Гореловкой расположено святое место под названием Дедова Нора, — заваленная камнем пещера в балке, где по легенде жил святой и куда ходят молиться в понедельник после Троицы. На вершине Святого кургана тоже, по легенде, находится могила святого.

Несмотря на некоторую параллель со «святыми без житий» Русского Севера [Штырков 2001], почитание родителей в однодворческой культуре отличалось некоторыми особенностями. Д. К. Зеленин подробно описывает характерный для однодворцев обычай «греть родителей» — разводить на святках поминальные костры, к которым, согласно поверью, приходят греться покойники [Зеленин 1909]. Специфический духоборческий календарный обряд — *поминочки* вождей — справляется каждый год в день смерти каждого из руководителей и завершается трапезой *на могилочках* — главном некрополе в закавказской Духобории, расположенном между деревнями Гореловка, Орловка и Спасовка, где похоронены руководители.

На могилочках духоборцы *видались* с памятниками родителей. Некоторые из современных информантов отмечают, что слышали, будто тела руководителей в саркофагах (*рундуках*) «нетленные лежат» [ПМ Архангельское 2021 1]. Анонимность духоборческих «родителей» соотносится с тем, что О. А. Седакова пишет о залежных покойниках:

Включаясь в вечный круговорот, умершие теряли имя, возраст, индивидуальность. Безымянность умерших, представление их как анонимного множества (Pluralia tantum термина) так же существенны для народных поминок, как имя в церковном поминовении

[Седакова 2004: 127].

Следует согласиться с исследовательницей: апелляция к безымянным «праведным родителям» основана на безусловности совокупного авторитета предков, где конкретный имярек растворяется в традиции.

Характерно, что современные легенды о первых духоборцах не имеют центральной фигуры: в них духоборческий закон, воспринятый от предков-узников, подобно фольклору, является продуктом коллективного и анонимного творчества, в котором, однако, авторитетные фигуры не растворяются до неразличимости.

Таким образом, духоборцы отказываются от характерной для православного обихода опосредованности сакральной коммуникации, которую обеспечивали иконы, священные книги и религиозные специалисты. Отношение к телу как к медиуму истинной веры («Церковь не в бревнах, а в ребрах») связано для них с перформансом мученичества. Соппротивление у религиозных диссидентов превращается в практику святости, аскезы, доведенную до своего предела. Характерно, что телесная медиация (опосредование) раздваивается — если в теле мучеников воплощается истина как страдание, то в теле духоборческого Христа — истина как власть.

2.2. Живая икона и животная книга

2.2.1. Иконоборчество как антиповедение

Признаки отпадения тамбовских духовных христиан от веры описаны следующим образом:

... отпали от православной веры и последовали некоторой еще неизвестной секте, которая их ересь нижеследующим объявляется:

Сына божия Распятие не исповедуют 2е воскресение не исповедуют же 3., святых таинств гнушаются, 4., угодников божиих не почитают, такожь и мощей святых гнушаются 5., иконы святые называют идолами, а себя образа божиями. Того ради друг другу они займно поклоняются 6., На исповедь не ходят 7. Посты святые не хранят 8. Креста святого на выях не носят, и знамена на себе не изображают, 9., законного брака гнушаются, 10. Свиных мяс не едят, 11., жены их, такожь и девы, чужды христианского обычия, ходят без серег, и волосы распущены имеют без плетения 12, последовали неким странным диавольским гласом, чинят

кличи бесчисленные, и некоторые стихи отвеча неслышанные, 13. Себя именуют святыми, а прочия их мерзости и описать невозможно²³.

Далее в тексте доносчик акцентирует дьявольскую природу учения «неизвестной секты», что характерно для дискурса демонизации религиозных меньшинств [Cohn 1993]. Примечательно, что приведенный выше список в основном перечисляет не то, что делают духовные христиане, а то, чего они не делают. Отклонения от догматики в нем соседствуют с описанием неконвенционального поведения, не согласующегося с «христианским обычаем», определяющим культурные нормы.

Представители власти, от чиновников консистории до высокопоставленных церковных иерархов, которые допрашивали и увещевали духовборцев, сталкивались с демонстративным пренебрежением. Архимандрит Евгений (Болховитинов) так описывает свою первую встречу с духовборцами:

При первом свидании, они вошли ко мне в комнату без всякого обращения к иконе, как обыкновенно делают русские крестьяне, без поклона и даже без дальнего внимания ко мне и к бывшим тогда со мною, остановились у дверей и глядели в землю. На лице их изображались несговорчивость и решимость к упорству

[Тихонравов 1874: 137].

Очевидно перформативное значение подобного грубого нарушения нормы — используя термин Б. А. Успенского, его можно описать как «антиповедение» [Успенский, Живов 1985: 320–332]. Ритуализированное инвертирование нормы в древнерусской культуре занимало различные ниши и было связано как со смеховой культурой, представленной фигурой скомороха, так и с особой формой святости, присущей юродивым. Колдовство и контакты с потусторонним дьявольским миром также ассоциировались с целым рядом подобных предписаний (ср. начальные формулы «черных» заговоров вроде «Стану не благословясь, пойду не перекрестясь»). Архимандрит Евгений напрасно призывает духовборцев к «взаимному рассмотрению, на чьей стороне истина», и объясняет «что собеседованием лучше открывается истина, и что вольно всякому оставаться при своих мнениях» [Тихонравов 1874: 138].

«Антиповедение» духовборцев зачастую и служило первоначальной причиной помещения их под стражу и внимания со стороны властей, например, за прилюдное кощунственное поведение в церкви:

²³ РГАДА. Ф. 7 Оп. 1 №2287. Дело о Тамбовских раскольниках, отступивших от православной веры, и отданных в солдаты за упорство в расколе. Л.6–6об.

... в 1767 году в день светлого Христова Воскресения в церкви во время всенощного бдения, и когда поп стоял с крестом необычайно кричали, и произносили непристойные слова...

Кирей мордовин проговаривал, что де называющия стые мощи сделанные из рук человеческих, и де <нрзб> якобы они творят чудеса, врут, угодника же николая чудотворца называл плутом, в чем его и сторонние люди восемь человек доказывают²⁴.

Онатожь села артемий белоусов называл честный крест щепкою а требовал от попа дать живого бога, которого он и поцелует²⁵.

Кошунственные разговоры Кирей Мордовин продолжал вести и под арестом, о чем его сокамерники не преминули донести:

«[Одноворец Кирей Мордовин] имел о православной вере хулительной и не подобающей к предпочтению богу и угодников его разговор, между чего употреблял словами, что де есть называющия угоднические святые мощи, но токмо де то все в мире говорят и действием сказывают напрасно, а только теми мощами называют сделанные из рук человеческих, и в мире прославляются яко оне творят исцелений оставлением грехов чудеса, которыя всего творити не могут, а тоже все в мире врут, недействием говорят»²⁶.

Как видно из приведенных цитат, речь идет не об иконоборчестве в строгом смысле этого слова, а о травестии церковного обряда и таинств, богослужебных атрибутов, вплоть до креста, и святости мощей. Отрицание религиозной материальности как рукотворной распространяется и на церковь:

Рукотворенным и написанным на досках образам не поклоняютца, и в рукотворенные храмы не входят. А желают входить в нерукотворенную соборную и апостольскую церковь, и поклоняются духом образу не рукотворенному, отцу и сну и стому духу²⁷.

Роль тела как посредника между сакральным и профанным Л. Сильверман иллюстрирует практикой почитания мощей [Silverman 2001]. Интересно, что именно претензии к этой практике были одной из самых ранних зафиксированных манифестаций духоборческого иконоборчества — они прозвучали в уже упомянутом споре в тюремной сторожке:

...в нашей православной христианской вере есть святые мощи и угодники божии, а особливо большие прибывающие в городе киеве; а он мордовин на то ему сказал, что это обман,

²⁴ Там же. Л.2.

²⁵ Там же. Л.5.

²⁶ Там же. Л.11 об.

²⁷ Там же. Л.2.

*а они де за железными решетками и ...зделаны? следствие, они де коженые и надутые, и наготки у них вышитые...*²⁸

Порыв радикального обновления, ориентированный на «живую и непосредственную веру», был связан с дискредитацией рутинной медиации. Характерно в этом контексте слово «обман» — мощи как проводник святости отвергаются не сами по себе, а лишь в силу своей рукотворности.

Сам акт иконоборчества, как мы видим, совершается в плоскости речевого перформанса. Заслуживают внимания «непристойные слова», произнесенные задержанными во всеуслышание. Слово «щепка» не просто презрительно характеризует крест как сделанный из дерева, это своего рода литота, преуменьшение, не лишенное комического потенциала. Интересно, что разоблачение представления о святости мощей распространяется и на Николая Чудотворца, который назван «плутом»²⁹. Тем самым говорящий, ругая его, отнюдь не лишает святого агентности, меняется лишь ее «знак». Точно так же нельзя сказать, что говорящие отвергают иконы и храмы — отказывая рукотворным артефактам в святости, они сообщают ее *нерукотворенным* образу и церкви. Иконоборчество как явление массовой религиозности отнюдь не сводится к отказу от почитания икон — они продолжают оставаться объектом ритуального обращения, которое может многое объяснить в причинах, а также социальных, культурных и когнитивных функциях иконоборчества³⁰.

Публичный перформанс духовных христиан можно рассматривать как часть процесса ритуальной травестики. Например, «Служба кабаку» довольно тщательно травестировала литургическую схему, сочетая церковнославянизмы со сниженной лексикой, просторечиями и паремиями, — и являлась одним из читаемых и распространенных произведений популярной книжности, начиная с XVII века. Предположительно, проявления агрессивного юмора в данном случае стоят в одном ряду с иконоборчеством. Впрочем, в XVIII веке ситуация меняется, и, как пишет Смилянская, чтение пародийных и «кошунственных» произведений уже в начале века вступает в конфликт с новым типом регламентации религиозной жизни и законодательно преследуется. Эту тенденцию исследовательница иллюстрирует примером следственного дела именно о чтении «Службы кабаку» [Смилянская 2003: 225–240].

Между тем подобная риторика не затрагивает сам концепт иконы: с духоборческой ритуалистикой связано представление о человеке как о *живой иконе* — подобно тому, как

²⁸ Там же. Л.11.

²⁹ Ср. — Феофан Прокопович св. Николу, называя его «русским богом» [Смилянская 2003: 330].

³⁰ Широко распространенной практикой являлось своеобразное «наказание» икон, в основном выражавшееся в стирании ликов [Антонов, Майзульс 2011: 19–35], такому же обращению подвергались и лубочные изображения, которые могли демонизироваться [Хромов 1997].

духоборческие псалмы составляют *животную книгу*. «Животная», то есть живая, книга у религиозных диссидентов не являлась стабильным текстом, а порой и персонифицировалась — как, например, в ритуале христовских радений могла участвовать «девка — животная книга». О том, как была устроена подобная персонификации и сакральная медиация, пойдет речь ниже.

2.2.2. Самозванство и живая икона

Сопrotивление низших слоев общества в России Нового времени в отечественной традиции изучалось на примере феномена самозванства. Проблеме самозванства посвящена обширная историография, и вступить в дискуссию о его происхождении и функциях не является моей целью. Самозванство, в том числе религиозное, можно считать одной из самых распространенных политических практик и неотъемлемой частью массовой политической культуры в России Нового времени. Оно будет занимать нас как драматизация легенды — индивидуальная и коллективная, коммуникативно успешная или неудачная.

И. А. Калинин интерпретирует самозванство как стратегию по Мишелю де Серто, инвертирующую систему. Исследователь полемизирует с предложенной Успенским моделью антиповедения как со структуралистской, однако его собственный анализ построен в основном на литературных текстах, отражающих более позднюю, элитарную рецепцию самозванства, и использует литературоведческие методы анализа текста [Калинин 2016, 2020].

Клаудио Ингерфлом также рассказывает историю нововременной России через историю самозванства [Ингерфлом 2021]. Он рассматривает период петровского правления в русле культурной преемственности, поддерживающей обожествление самодержца посредством культурной инверсии. Ингерфлом находит предложенную Э. Канторовичем доктрину двух тел короля продуктивной для объяснения феномена самозванства. По его мнению, основное отличие российской модели секуляризации власти от европейской состоит в том, что, согласно сформировавшимся в России представлениям, физическое, смертное тело государя так же сакрально, как и его вневременное политическое тело, а значит истинный царь априори благ, в противном же случае он ложный [Ингерфлом 2021: 127].

Интересно, между тем, что идея двойственной природы монаршьяго тела присуща и византийской политической теологии, адаптированной на Руси. Как отмечают Успенский и Живов, византийская доктрина изначально предполагала идею не единства, а параллелизма Бога и государя, который и наделял последнего харизмой: «естеством подобен человеку, властью — богу» [Живов, Успенский 1987: 50]. Однако, в отличие от Византии, «в России наименование монарха царем отсылало прежде всего к религиозной традиции, к тем текстам, где царем назван Бог. <...> Таким образом, если в Византии наименование царя <...> воспринималось как обозначение должности верховного правителя, (которое метафорически

могло прилагаться к Богу), в России то же наименование воспринималось, в сущности, как имя собственное, как одно из божественных имен — наименование человека царем могло приобретать в этих условиях мистический смысл» [Живов, Успенский 1987: 55–56]. Поэтому Алексей Михайлович, например, именовался в письмах «тленным царем». Еще одной византийской политической идеей, возрожденной при Алексее Михайловиче, была симфония царя и патриарха, воплощенная в ритуале шествия на ослати, во время которого патриарх уподоблялся Христу. Это уподобление было устойчивым — вплоть до XVIII века только епископу пристало называться «образом Божиим» [Живов, Успенский 1987: 104]. Петр «присваивал себе элементы патриаршего поведения, и прежде всего характер живой иконы Христа» [Живов, Успенский 1987: 115]. Получается, вместо разделения произошло совмещение, и фигура самодержца вобрала в себя сакральные контексты. Авторы приводят свидетельства отношения к императрице Екатерине II как к живой иконе, перед которой крестьяне пытались поставить свечи [Живов, Успенский 1987: 107].

Историк Джо Мошенска цитирует фрагмент проповеди проповедника Роджера Эджворса, произнесенной в 1530 году в одном из приходов Бристоля, в которой он с возмущением описывает практику некоторых евангеликов отдавать детям священные предметы в качестве игрушек [Moshenska 2019: 8]. Подобная травестия священного предмета происходит через языковую игру (doll/ydoll ['кукла'/'идол']): получается, что слово само становится знаком-иконой. Так же как с куклой в англоязычном контексте, в духоборческом случае это происходит со словом «образ». Об этом, в частности, свидетельствует фрагмент допроса однодворца Семена Жерновлева, описывающий поклонение Иллариону Побирохину как живой иконе.

*...и оный Побирахин сидел за столом в переднем углу, а прочие все стояли и перед ним пели из Библии, Захария Пророка 14-ю главу: сия дни Господни грядут и разделятся корысти твоя в тебе, да еще из Псалтири разные псалмы, а какие именно — он, Семен, не упомянет. По отпетии же техъ псалмов, означенный Побирахин в противность Святыя Церкви толковал им те псалмы, между чемъ он проговаривал, что он в Писании нигде не нашел, чтоб поклоняться деревянному, или медянному, или сребренному, или золотому, или каменному **образам**, а должно поклоняться человеку, потому что он по **образу** и по подобию Божию создан (выделено мной — С. Т.). А потом все объявленные разнаго звания люди, въ томъ числе и он, Жерноклев, по приказанию оного Побирахина, как начали ложиться в самую полночь спать, то каждый порознь подходили ко означенному Побирахину, двоекратно кланялись ему в ноги и целовали его в уста, а после того, еще в-третьи поклонясь в ноги, отходили прочь, которое целование и поклонение, вставши и по-утру, чинили. А сверх онаго, еще все они, по приказанию его, всегда называютъ его «радостью», а для чего — он, Семен, не знает, а когда-де кто*

придет во время бытия означенного Побирахина в дому, то никогда Богу не молятся, а только как скоро в избу войдет, то упадет ему в ноги, а потом поцелует его во уста, что и он-де, Семен, по повелению их, все исполнял

[Высоцкий 1914: 73].

Философ Чарльз Пирс понимал иконические знаки как те, различия которых с объектом и друг с другом могут игнорироваться [Пирс 2000]. Если рассматривать самозванство как стратегию, в её основе лежит именно такое оппортунистичное неразличение. Его текстуальные параллели можно найти в поэтике барокко и её рецепции русской риторической традицией.

2.3. Риторика и барокко

2.3.1. Духоборческая устность и традиция антириторики

Для России раннего Нового времени характерен негативный образ риторики в массовой религиозной культуре — и все более усиливающееся ее влияние. В древнерусской практике церковнославянской грамотности, как показывает Б. А. Успенский, обучение строилось на заучивании наизусть ряда канонических текстов:

...традиционный способ пассивного усвоения церковнославянского языка не предполагал существования системы правил, которые могли бы использовать при создании новых текстов. Обучение языку в принципе ориентировано на канонические (богодухновенные) тексты и призвано в первую очередь обеспечить понимание этих текстов. При таком подходе именно конкретный текст, а не система языка в целом подлежит кодификации и нормализации

[Успенский 1994: 16].

Такой подход к тексту был одним из важных факторов, создавших почву для формирования текстуальных сообществ. Неприятие грамматики и риторики становится идеологическим и мыслится в конфессиональных категориях в рамках антилатинской полемики. Успенский видит в этой позиции продолжение линии, отмеченной еще у Филофея, для которого «гуманитарные науки (в частности, риторика и грамматика) ассоциируются с язычеством и вместе с тем с латинством» [Успенский 1994: 8].

Более чем за полтора столетия до появления духоборцев образ риторики в православной книжной традиции уже можно считать сформированным. Духовный писатель и полемист рубежа XVI–XVII веков Иоанн Вишенский писал:

Словенский язык ест плодоноснейший от всех языков и богу любимый: понеж без поганских хитростей и руководств, се ж ест граматик, рыторык, диалектик и прочих коварст тщеславных, диалова вместных, простым прилежным чтанием, без всякого

ухищрения, к богу приводит, простоту и смирение будут и духа святого подемяет... Чи не лепше тебе изучити Часословец, Псалтыр, Охтаик, Апостол и Евангелие...

(цит. по [Успенский 1994: 8]).

Подобные нападки на риторику не мешают ему, тем не менее, строить свой текст по риторическим законам, используя анафору (это и дает основание говорить именно об идеологизированном образе риторики, а не об отказе от практики использования риторических тропов и фигур).

А о собе аз и сам свидетелство вам даю, яко грамматичкого дробязку не изучих, риторичное игрушки не видах (вариант: ведах), философского высококомчателного ни слылах. Мой ест даскал простак, але от всех мудрейший, который безкнижных (вариант: бес книг) упремудряет; мой даскал простак, который рыболовцы в человеколовцы (вариант: в человеколюбцы) претворяет; мой даскал, который простотой философы просмеваает; мой даскал, который смирением гордость потдумляет

(цит. по [Успенский 1994: 8]).

Характерно и упоминание «безкнижных» — здесь сделан логический шаг в сторону более радикального противопоставления: теперь противопоставляются не две книжные традиции, условно языческая/латинская и православная, а «высокомчатательное», книжное знание и знание смиренное, доступное неграмотным.

Книжная справа и раскол придали полемике новую остроту. Традиция противопоставления риторики и истинного христианского знания получила свое развитие в сочинениях протопопа Аввакума:

Христос ... не учил диалектики, а ни красноречию, потому что ритор и философ не может бытии христианин. Чюдно реци, яко ко приятию учения Христова невежество ключаемо наипаче, нежели премудрость внешних философов. Християнином открывает бог Христовы тайны духом святым, а не внешнею мудростью, та бо яко рабыни бещестная не оставлена бысть внити внутрь церкви, ниже вникнути в Христовы тайны

(цит. по [Успенский 1994: 12]).

Подобный аргумент тоже очень близок духоборческим текстам — ср. «Иисус книги не раскладывал, наизусть словом утверждал» [Бонч-Бруевич 1909: 72]. Почти дословно повторяется и идея познания тайн «духом» — ср. выше «...для познания духом пути Божьего, слова Божьего» [Бонч-Бруевич 1909: 28].

Мы предполагаем, что именно такова культурная тенденция, предопределившая отказ духоборцев от авторитета письменного текста как такового и ориентацию на «живое евангелие», носителем которого является Христос и каждый член духоборческой общины, и

«книгу животную» — в каком-то смысле «воображаемую книгу» [по Мельникова 2011]. Претекстом и двойником «животной книги» можно считать «голубиную» книгу. «Голубиная» книга космогоническая по содержанию, тогда как «животная» — эсхатологическая.

Устойчивая ассоциация риторики и грамматики с язычеством также актуальна для духоборческого учения. В это же представление вписывается образ «книжников и фарисеев» как гонителей Христа и «истинных христиан» (духоборцев). Распространяя это представление на всю книжную культуру, духоборцы зачастую ассоциируют записанный текст с обманом. Современные информанты выражают эту мысль при помощи поговорки «Научишься писать — будешь людей кусать» [ПМ Гореловка 2016 1].

Одним из последствий книжной sprawy, кульминацией которой стал раскол, оказались легендарные сюжеты о ложных писаниях, о подмене патриархом Никоном истинных книг. Как пишет историк Е. А. Мельникова, исследовавшая эти сюжеты:

Противопоставление «истинных» и «ложных» писаний было принципиально для первых учителей старообрядчества и, поскольку оказывалось тесно связано с существовавшей в общинах нормой отказа от использования книг никоновской печати, имело вполне инструментальный характер. Однако и вне традиций, где практиковалась подобная норма, идея существования исключительных книг оказывалась востребованной. Для всех рассматриваемых сюжетов, независимо от времени и места их записи, характерно невнимание к содержанию книг: писания объявляются «ложными» не потому, что в них внесены недопустимые исправления, а наоборот — их содержание считается неверным, потому что сами книги — «ложные»

[Мельникова 2011: 63–67].

Статус истинности, таким образом, присваивается книге как объекту, а не как тексту.

Рената Лахманн, рассматривая процесс импорта риторики и её рецепции на русской почве, предлагает рассматривать её как вторичную грамматику, то есть язык метаописания культуры и инструмент утверждения иерархий. За счет своей нормативности и универсализирующей функции риторика нечувствительна к культурным контекстам и пространствам, которые она завоевывает, вытесняя разноречие [Лахманн 2011: 6–11]. Реорганизация коммуникативных норм и тенденции к иерархизации встречают локальный протест в форме «антириторики», которой свойственны центробежность, немонолитность и вариативность, в её рамках находится место алогизмам, гротеску, юмору. Приписывая старообрядцам роль основных агентов «антисистемы», Лахманн на примере стилистических новаций протопопа Аввакума и деятельности братьев Денисовых отмечает, что несмотря на

протест против риторики европейского образца, старообрядчество стало зоной контакта двух систем и креолизации риторики [Лахманн 2001: 45].

2.3.2. Христос как чин: барочная аллегория и лингвистический оппортунизм в устной культуре

Предысторию духовоборческого мессианства можно увидеть в политической теологии России раннего Нового времени, для которой, помимо концепции Москвы как третьего Рима, была значима идея России как Нового Иерусалима [Rowland 1996]. Начав формироваться в XV — XVI веках, к XVII она достигла эсхатологического накала. Подобным образом, согласно Канторовичу, прототип Рима кочевал и по средневековой Европе, являясь не иносказанием, а манифестацией высшей реальности, трансцендентальной легитимности:

*Осененное нимбом тело Рима оставит его природное тело, или, как сформулировали бы юристы куда более поздних времен, оно будет «перенесено и перейдет от природного тела, которое ныне мертво, к другому природному телу». Так и получалось, что «Рим» «перемещался» с каждым новым воплощением — сначала в Константинополь, потом в Москву — третий Рим, но также и в Ахен, где Карл Великий возвел свой «Латеран» и где он, вероятно, планировал установить *Roma futura* — будущий Рим. Нам не стоит впадать в заблуждение: это не было сравнениями и аллегориями, образованными по типу «Женева — протестантский Рим»*

[Канторович 2016: 519].

Подобная прототипическая логика имела не только пространственный, но и темпоральный аспект:

Духоборцы считают, что они «ныне находятся» «в облацах дивных, во втором светлом воскресении Христовом», т. е. в то время, когда, «в земле обетованной», в Духобории — «Господь живет»

[Бонч-Бруевич 1909: XXI].

Как и перемещение «небесного Рима» в другой город, значения этих обозначений нефигуративны (или не вполне фигуративны) — они отсылают к прототипу, статусу. Канторович показывает, что Христос превратился в «социологическую модель» [Канторович 2015: 295], или, как пишет Бессонов о проповедниках-эсхатологах раннего Нового времени, Христос воспринимался «как чин» [Бессонов 2015]. В придворной культуре XVIII столетия

...политико-богословская параллель между божественным и мирским господством превращается из метафизической истины в фигуру речи, политический и поэтический прием

[Осват 2020: 302].

Прослеживая судьбу текста в устной культуре, имеет смысл говорить о сосуществовании и контекстуальной актуализации прямых и переносных значений. Символизму и метафоричности здесь противостоит буквализм и однозначный перенос, омонимии — полисемия. Игра полисемией и омонимией вписывается в понятие браконьерства по де Серто или своеобразный лингвистический «оппортунизм», который характерен, как замечает Дж. Скотт, для бесписьменных и безгосударственных сообществ [Scott 1985].

Ближайший пример для сравнения — старообрядческий опыт избегания государства. Доминик Мартин пишет о лавировании, лингвистических уловках, обеспечивавших возможность не нарушать заветов веры и не переходить в открытое противостояние с государством, ситуативно примерять конфликтующие идентичности — например, в случае с присягой и воинской повинностью [Martin 2017].

Возникновение и популяризацию вернакулярной экзегезы, построенной на «духовном толковании», связывают именно со старообрядческой традицией [Гурьянова 2003]. Устойчивые иносказательные перифразы в сектантском фольклоре обычно рассматривались на примере хлыстовских и скопческих текстов. Сборнику «Песен русских сектантов-мистиков» [Рождественский, Успенский 1912] предпослан словарь, объясняющий основные топосы хлыстовской и скопческой текстуальной традиции; иносказательные толкования ключевых образов являются однозначными и устойчивыми. Схожим образом до этого поступил и Бонч-Бруевич, публикуя «Животную книгу»: несмотря на то что его вступление не организовано по словарному принципу, а ставит своей целью в общем виде охарактеризовать духоборческое учение, ему пришлось довольно подробно останавливаться на толкованиях основных устойчивых иносказаний, встречающихся в духоборческих псалмах. Некоторые образы и их трактовки пересекаются с хлыстовскими. Отчасти, безусловно, это объясняется тем общим пластом популярной религиозной культуры, который лежит в основе этих текстов.

В элитарной поэтической культуре XVIII века, которая, как отмечает К. А. Осповат, формировала аллегорический язык политического суверенитета, «различение прямого и метафорического смысла библейского текста служит отправной точкой для риторического анализа власти» [Осповат 2020: 344]. В таком случае приверженность устной культуре обозначает это отказ от подобного различения, утверждение «исконной» связности прямого и переносного смыслов, слова и действия.

2.4. Слово и дело: сопротивление как диалог

Н. Г. Высоцкий, цитируя судебную документацию по духоборческим процессам XVIII века, упоминает о формуле, которую духоборцы предъявляли в ситуации допроса, где она выполняла функцию символической репрезентации.

Вместе с этим преосвященный Тихон сообщал, что из присланных к нему сектантов Прохор Суслин и Форма Выпов о происхождении их собрания или сообщества письменно показали, «что они (сектанты) рода Сионова, ребра сеи верова, от министра Извелиара, Известника мира, рекундар наш, слово и дело, рек дар нам; а как на сии слова, в чем они состоят, востребовано объяснения, то сказали, что они более сего ничего не знают»

[Высоцкий 1914: 41].

На этом примере любопытно проследить паронимическое и ритмическое соединение различных формульных компонентов в рамках ритуального высказывания, их источники, уровни десемантизованности и вторичной семантизации. Отдельные формулы могут достигать уровня знаковой пустоты.

Формула «слова и дела» встречается в «Животной книге» в нескольких вариантах.

В. Которого ты города?

О. Я города Веры, села Красного, от министра Звиляра, (?) известника всему миру. Ликундар наш, слово, дело — лик — дар наш

[Бонч-Бруевич 1909: 35].

В. От кого вы присланы?

О. От министра Вилияра, от известника всему миру. Лик дар наш, слово — дело — ликундар. Вам перебери (?), нам рай. Слово есть от дилектура. А дилектур — мы

[Бонч-Бруевич 1909: 66].

Восстаньте, восстаньте, преподобные мои; воззрите на восток солнца светозарного, узрите грядущего от востока; и ныне являются дивные, премудрые чудеса; второе воскресение Христова — вестник всему миру, лик дар наш, слово дело ликундар наш красуйся, ликуй, радуйся, веселися в дому Давыдовом

[Бонч-Бруевич 1909: 215].

Все приведенные варианты содержат устойчивую юридическую формулу «слова и дела государевых», до середины XVIII века служившую для извета по делу о государственной измене.

Некий обыватель кричал «слово и дело»; доставленный в воеводскую канцелярию, он заявлял, что откроется только самому царю (в XVII в. это была легкая, хотя чреватая неприятными последствиями возможность прославиться на всю державу — о «слове и деле» надлежало извещать столицу). Из Москвы получался стереотипный ответ: «Государь указал расспросить, чтоб сказал или своею рукою написал, а буде не умеет, чтоб его речи прислал за рукою отца его духовнаго; а буде не скажет, и его пытать

[Новомбергский 1911: 146].

Е. В. Анисимов, опираясь на статьи Н. Н. Покровского, так объясняет значение формулы:

Думаю, что в конечном счете речь идет о двойном смысле понятия «Государево слово и дело». Во-первых, им обозначали важное исключительно для государя дело и, во-вторых, «Государево слово и дело!» есть публичное заявление изветчика не собственно о государственном преступлении (информация о нем являлась тайной), а о своей осведомленности о преступлении и желании сообщить об этом государю

[Анисимов 1999: 158].

Обращает на себя внимание перформативность этого высказывания, которая важна в его ритуальном употреблении. При этом, как подчеркивает Анисимов, содержание извета, объявленного при помощи выкрикивания «слова и дела», должно было оставаться в секрете.

Нэнси Коллманн применительно к России XVII века писала моральные экономики патримониального государства, предполагавшего возможность прямого диалога с царем и санкционированного насилия, когда давление со стороны бояр переходило терпимый предел [Коллманн 2016]. В XVIII веке такой непосредственный диалог оказался невозможен — модернизирующийся бюрократический аппарат, начиная с петровских времен, многократно разросся и усложнился.

Джеймс Скотт предполагает, что «наивный» монархизм русских крестьян может также пониматься как «закулисное противостояние официальному транскрипту отношений власти» [Scott 1990: xi]. Отчасти это раскрывается в феномене бунтов не «против», а «за» царя. Алена Брюер связывает такую форму низового протеста с процессом секуляризации:

Ключевая ценность «общественного блага» становится здесь секуляризованной альтернативой сакральной власти монарха. В силу своей эсхатологической функции последний обеспечивал основной мотив главных русских восстаний

[Brewer 2012: 20].

Исследуя материал крестьянских прошений и челобитных, Брюер пришла к выводу, что политическая грамотность крестьян была выше, чем принято думать. Они в целом корректно

представляли себе и цитировали закон, были осведомлены о правоприменительной практике — такая политическая грамотность согласуется с замечанием Львова по поводу корректности восприятия религиозных сочинений текстуальным сообществом духовных христиан [Львов 2011: 85]. Обращаясь к царю, просители избегали возможного саботажа прошений со стороны местной власти, квалифицируя злоупотребления как государственную измену. Е. Ю. Моряков показывает, что они во многих случаях ощущали себя жителями большой страны, а не отдельного региона [Моряков 2020].

Итак, по версии историков, в основе обращений к монарху лежал крестьянский прагматизм. Первые духовборцы стремились вступить в активный диалог с центральной властью — после того, как на «открывшуюся секту» начались гонения, они несколько раз посылали прошения и ходоков в Санкт-Петербург, надеясь добиться смягчения преследований и освобождения «единоверцев» [Иникова 1997].

Во второй половине XVIII века о прямом применении формулы «государевых слова и дела» речи уже не идет — хотя отдельные изветы по ней продолжались, практика была отменена. Тем не менее, она, как и самозванство, была порождением нововременной политической концепции монархии и, как можно предположить, символизировала непосредственный канал доступа к царю.

В подтексте духовборческой формулы можно заподозрить и провокационную готовность к мученичеству, ведь изветчик подвергался пыткам наравне с тем, на кого он доносил. Как отмечает Грегори Фриз в книге, посвященной приходскому духовенству, в XVIII веке, когда практика использования «слова и дело Государевых» устаревает, зарегистрировано довольно много случаев своеобразного злоупотребления этой формулой — например, представители низшего духовенства могли кричать «слово и дело» с эскапистскими целями, не обладая информацией государственной важности и надеясь на затяжное делопроизводство [Freeze 1977].

Получается, что духовборческая формула была своего рода перформативным донесением царю о государственной измене, чинимой местными властями, то есть заботой об общественном благе и проявлением социальной агентности.

В развернутом варианте духовборческой формулы слова и дела также обнаруживаются цитаты из 40 и 47 псалмов.

Благокоренным радованием вся земля: горы Сионския, ребра северова, град Царя Великаго.

(Пс. 47:2)

В данном случае морфологическая структура слова разрушается и переосмысливается как две отдельные лексемы «сеи верова» (в таком виде оно встречается и в других псалмах). Имя собственное, передаваемое как «Извилиар», «Звилияр», «Вилияр», может отсылать к библейскому «Велиалу».

Слово велиала пришло на него; он слег; не встать ему более.

(Пс. 40:9)

В других вариантах духовборческого псалма вместо слова «велиала» встречается «слово преступнозаконное/беззаконное».

Что касается «ядерной» формулы «Слово, дело, ликундар», то нельзя не обратить внимания на ее ритуальную ритмизованность. В данном случае устойчивая формула с высоким перформативным потенциалом сочетается с «заговорной абракадаброй» [Богданов 1995], семантически темной лексемой. Паскаль Буайе предполагает, что подобные высказывания парадоксальным образом рассматриваются как выражающие некую «правду», содержащуюся именно в их непрозрачности. Формульный язык, согласно исследователю, воспринимается не как спонтанно порождаемый, а как отсылающий напрямую к традиции [Boyer 1990]. В обоих случаях говорящий не порождает высказывание, а является посредником между аудиторией и традицией, именно поэтому буквальное повторение формулы гарантирует ее достоверность. В рассматриваемом примере сама формула связана с обладанием сведениями, позиционируемыми как в высшей степени правдивые и важные.

Для семантически темного слова «рекундар»/«ликундар» сложно, а скорее всего, невозможно предложить однозначную расшифровку. Между тем, нельзя сказать, что духовборческая формула полностью десемантизирована. Скорее она приближается по значению к имени собственному, изображая саму себя [Мальцев 1989], и её онтологизм наиболее наглядно раскрывается в деавтоматизации её внутренней формы.

2.5. Герменевтика государства

Бюрократическое воображение занимает важное место в духовборческих текстах. Оно связано с административной письменной культурой, которая в традиции несколько эзотеризируется.

У нашего Бога премудрости много. Нам того всего не удумиться, рукотворенным вашим образам не поклониться. А мы люди рабочие, землю рыли, до этих дел не доходили. Вы пойдите, посмотрите государский комитет, что там написано.

Богу нашему слава.

[Бонч-Бруевич 1909: 99].

Традиция обеспечивается ссылкой на авторитет внеположного ей письменного документа. Что же написано в «государском комитете»? Здесь можно предположить связь с социально-утопической легендой о манифесте, вариант которой можно встретить в живой традиции.

Жительница Гореловки несколько раз с волнением повторяет: «Наш закон в Питере» [ПМ Гореловка 2016 4]. Высказывание традиционно атрибутируется «нашим» [предкам] — ритуальная ссылка на духоборцев предыдущих поколений, которым приписывается особое знание. Она утверждает, что речь идет о купчей на землю, за которую духоборцы, переселившись в Мокрые горы в 1840-х годах, заплатили бричку золота, и просит меня найти эту купчую в архивах. По мнению информантки, она позволила бы вернуть ранее принадлежавшие духоборцам угодья. Было бы интересно рассмотреть этот кейс в связи с постсоветскими процессами, касающимися перераспределения земельной собственности, здесь же стоит отметить представление о силе документа, который становится вневременным сосредоточением власти, абстрагированной от государства³¹.

Подобно тому, как мотив подписания договора с дьяволом возникает с распространением римского права в колониях и последующим оформлением феодального права на западноевропейской территории [Röhrich 1970: 21–35], духоборческая традиция реагирует на послепетровскую бюрократию, во многом ассоциируя с ней письменную традицию вообще. Государство и церковь, зачастую объединенные бюрократической рутинной (в судопроизводстве по духоборческому делу были задействованы и духовная консистория, и губернская канцелярия), имели фактическую монополию на производство письменных текстов. Им противостоит актуализированный апокалиптический образ «животной книги» как своеобразного реестра, в который будут записаны духоборцы как избранные Господом.

Сами мы не знаем, люди нам не скажут как нам на земле жить-прожить. Сказали нам: умрите, во гробе лежите, трубного гласа ждите. Когда трубы вострубят, все мертвые восстанут, на суде будут стоять, ответ Божий держать, не предай нас, Господи, в юдейския руки, запиши нас, Господи, в животную книгу, избери нас, Господи, избранными своими.

Богу нашему слава.

[Бонч-Бруевич 1909: 215].

Эзотеризация языка государства и обыгрывание бюрократических жанров и лексики характерны и для других современных духоборцам религиозных диссидентов. Так, в хлыстовский псалмах встречается «Тайные» Сенат и Синод.

³¹ Тем самым исследователь с его доступом к архиву или даже сам документ занимают место потенциального избавителя.

В песнях упоминаются синод и сенат «явные», «явного царя», «царские», под которыми разумеются государственный учреждения, имеющие эти имена, и — «тайные», «небесные», т. е. сами сектанты со своими небесными руководителями: (враги) «не стали бы пужать мой небесный здесь Синодъ... моих верных рабов», «благослови тайный синод своих тайных сирот во святом своем кругу хвалу Господу воздать».

[Рождественский, Успенский 1912].

Самозванство, как и самоназвание, предполагает перформативность: «А дилектур — мы». Заслуживает комментария и употребление заимствований «министер», «дилектур», которые, очевидно, являются более поздними добавлениями (по крайней мере, первое, которое не могло возникнуть раньше учреждения министерств Александром I). Намеки на санкцию со стороны верховной власти отражают важные изменения в саморепрезентации духоборческой традиции, которым посвящен следующий раздел главы.

Таким образом, тактика использования юридической формулы и практики сопротивления превращаются в стратегию посредством перформанса коллективного самозванства.

3. Духоборческое «Беловодье»³² на Молочных водах: текстуальные стратегии духоборческой традиции

3.1. Савелий Капустин и «закон духоборский»

А. Л. Львов, исследуя субботников, заметил, что для них и для других духовных христиан характерны свои собственные, «сектансткие», версии того, что К. В. Чистов назвал русскими социально-утопическими легендами [Львов 2011: 50, 192–214]. Львов имел в виду еще один, более распространенный, чем рассмотренный выше мордовский, вариант сюжета о царе-избавителе: в духоборческой легенде, по мнению исследователя, в этой роли выступал император Александр I, даровавший духоборцам и молоканам манифест «широких ворот»³³ и позволивший переселиться в Мелитопольский уезд Таврической губернии. Им в пользование были предоставлены крупные земельные наделы на льготных условиях, а государство практически не вмешивалось во внутреннюю жизнь колонистов.

³² Название «Духоборье»/ «Духобория» предположительно более позднее и относится к кавказскому периоду истории духоборчества, по сей день бытуют среди закавказских старожилов. Морфологическая структура аналогична «Беловодью» (вар. «Беловодия»).

³³ Это иносказательное название для свободы от преследований, которую получили духоборцы в Молочноводской общине.

Образ «широких ворот» вписывался в евангельскую антитезу широкого и узкого путей к богу, — в этом смысле узкие (тесные) врата однозначно ассоциировались с гонениями за веру. Новицкий приводит псалом, который

пели мелитопольские духоборцы во время посещения молитвенного их дома Госуд. Импер. Александром I-м в 1818 году. Они выбрали этот именно псалом вероятно потому, что в нем говорится о царе, как избраннике божием и освободителе людей божиих от пленения, т.е. духоборцев от разных преследований

[Новицкий 1882: 273].

Для противоположного случая также нашелся свой псалом — более чем полстолетия спустя, уже в Закавказье, когда казаки по приказу правительства разгоняли духоборцев после сожжения оружия, те запели псалом «Ради тебя, Господи, возлюбил врата тесные». Об этом единодушно вспоминают свидетели избиения — так начиналось новое гонение, «хула и поношения». «Этот псалом пели духоборцы, когда их гнали нагайками казаки с того места, где они жгли оружие — в Богдановку, в 1895 г.» [Зибаров 1899].

Надо сказать, что такое проявление религиозной терпимости — подлинный манифест, избавивший диссидентов от преследования и предоставивший им землю для совместного поселения, — было само по себе невиданным прецедентом, когда историческая реальность совпала с чаяниями, выражавшимися в легендах. Александр I объявил амнистию сектантам одним из первых указов, через неделю после начала своего правления. Историк Джон Стейплс пишет, что «духоборцы занимают уникальное место во взаимоотношениях России со своими религиозными диссидентами»: в течение короткого периода в первой половине XIX века они были «в числе наиболее привилегированных поселенцев в регионе» [Staples 2003: 93]. Вполне возможно, эти внезапные царские милости в том числе подпитывали духоборческое утверждение собственной избранности и способствовали тому, что духоборцы превратились в отдельный «народ», о котором печется царь. Таврические земли стали для переселенцев «землей обетованной», на которую духоборцы попали по воле «Бога и государя». Соблазнительно предположить, что духоборцы пытались фактически воплотить ту самую народную утопию, о которой писал Чистов: духоборческая община волею случая — и действительно волей государя — превратилась в самоорганизованную корпорацию. Интеллектуалы начала XX века будут считать её «теократическим государством»³⁴ и отдельным царством³⁵. Не стоит, однако, переоценивать степень ее герметичности. Скорее,

³⁴ НИОР РГБ. Ф. 369 К.41 №11. Обряды и обычаи духоборцев в свете их общественного понимания и учения. 18 фев. 1936 г. Бонч-Бруевич. Л.43. См. также [Гакстгаузен 2017: 388].

³⁵ Архив ГМИР. Ф.2 Оп. 7 №333. Письмо Дудченко к Хилкову. Л. 45.

свою роль сыграла недоуправляемость региона в целом: «в отсутствие эффективно администрации, поселенцы создали неофициальные структуры самоадминистрирования» [Staples 2003: 15].

В первую очередь, однако, это относится не только и не столько к духоборцам, сколько к меннонитам. Жившие по соседству колонисты-меннониты служили для духоборцев примером успеха общинного хозяйствования. Как показывает Стейплс, духоборцы заимствовали у них институт взаимопомощи, получивший название Сиротского дома, — который в духоборческом обиходе был переосмыслен и сакрализован [Staples 2003].

Итак, утопические чаяния во многом претворились в жизнь, и государство в лице вступившего на престол наследника смилостивилось над духоборцами. Легендарная интерпретация произошедшего приписывает царю наименование духоборцев именно в честь их духовной стойкости, проявленной в период гонений.

Духоборцами наименовал нас царь Александр Павлович, потому что предки наши крепко боролись духом, потому и были наименованы духоборцами

[Бонч-Бруевич 1901: 18].

Памятник, посвященный Александру I, до сих пор стоит во дворе Сиротского дома в закавказской Гореловке. Однако в фольклоре религиозных диссидентов царь-избавитель «раздвоился», — помимо Александра I появился свой, духоборческий, которым стал руководитель Савелий Капустин — именно он, по версии духоборцев, «собрал» их на Молочных водах. Поэтому в псалмах он фигурирует как духоборческий «Моисей», который принес духоборцам закон. Патриархальный титул «Кормилец», его устойчивый перифраз в духоборческом фольклоре, вполне мог бы относиться и к царю. Сын Побирохина, он, по всей видимости, обладал недюжинной харизмой, владел грамотой, прошел военную службу. Некоторые псалмы «по всей вероятности составлены Капустиным, который особенно любил говорить о воплощении Божества в человеке, и в своих наставлениях старался действовать преимущественно на воображение своих слушателей» [Новицкий 1882: 271]. Таким образом, согласно Новицкому, можно даже говорить об индивидуальном стиле псалмов и поучений авторства Капустина.

Закон, изначально отсылающий к Пятикнижию, в духоборческом словоупотреблении представляет собой тип знания, растворенный в традиции: он регламентирует обряды, похороны и моления, но ему подчинена и обыденная жизнь общины: например, важной составляющей закона был духоборческий «обряд», то есть костюм, ношение которого маркировало принадлежность к традиции.

Духоборка У. В., 1941 г.р., вплоть до недавнего времени была одной из певчих в с. Архангельское Тульской обл., обучившихся уже после переезда в Россию. Долго разговаривая о прошлом, информантка заметно расстроилась, сокрушаясь о потере духоборцами своих обычаев:

Да, заковывали уже вот у столбы. И люди сидели по двадцать лет! Вот вырабатывали царству нам. А мы теперь ее затоптали. А мы ее теперь затоптали. <...> Вот это рази мне положено носить, старой бабке, а?

[ПМ Архангельское 2021 З].

Законом также объясняют запрет стирать, мыться и работать в определенные дни. Согласно закону «наряжают» хату и «набухонивают» подушки, лежащие горкой на духоборческой постели. Всеобъемлющая сила «закона» превращает его в хрестоматийный перформатив — как в свадебной формуле «с обеих сторон любовь, слово — закон». Святостью закона осенена вся духоборческая традиция. Подобно императору, вместилищем и средоточием закона был духоборческий руководитель — самодержец-самозванец. Понятие закона было центральным для многих «сектантских» общин.

Устность духоборческого закона ставит его в один типологический ряд с блатным — неписанным кодексом криминального мира. И тот и другой, при всем их несхождении, объединяет набор тактик — лингвистических уловок, шуток и каламбуров, избеганий и умолчаний, ритуальных формул, балансирования на потенциале многозначности. Однако использование этих ситуативных тактик, усваиваемых в процессе социализации, становится императивом, начинает определять взаимодействие, как внутри сообщества, так и обращенное вовне.

Мы предполагаем, что на стадии молочноводской общины у духоборцев произошел подобный переход от тактик к стратегиям и закрепление их в традиции. Он был произведен фольклорными средствами и поддержан легендарной моделью осмысления текстов, в том числе и библейских. Я думаю, что признаки этого перехода можно увидеть в формировании нового типа текстов, по форме ориентированных на внешний по отношению к традиционной культуре, письменный формат. Новым стало и бытование этих текстов — устное, но более регулярное (как у молитв и заговоров), икононическое по Ч. С. Пирсу [Пирс 2000], саморепрезентационное. Так тактики сопротивления как диалога превратились в стратегии саморепрезентации и самоидентификации сообщества.

3.2. Устная герменевтика и стратегия двойственности

3.2.1. Пародийная стратегия духовоборческого катехизиса

Вопросно-ответные псалмы, составляющие духовоборческий катехизис, крайне занимательны с точки зрения адаптации риторического жанра для своеобразной «кодификации» устной традиции. Прежде всего, для этих псалмов характерна частичная ритмизация ответов, которые даются на стандартные вопросы.

18. В. Кто вас крестил?

О. Отец и мать, третья — благодать

[Бонч-Бруевич 1909: 21].

Легко заметить, что ритмическая организация многочисленных фрагментов «вопросов и ответов» отнюдь не отсылает к ритму псалмов. Чаще всего встречается рашный стих, приуроченный, скорее, к фольклорной драме и смеховым жанрам (вставки с подобными рифмовками могут встречаться и в других псалмах, где они очевидно выбиваются из общего ритма³⁶).

5. В. Кем вы научены?

О. Да не много у нас учителей на земле бывает. Научитель нам есть един Господь, а наставник — Дух свят.

6. В. Ходите ли вы в церковь?

О. Ходим.

7. В. В которую; грекороссийскую?

О. Нет.

8. В. Почему ж вы в нее не ходите?

О. Мы в ней святости не чаем божества не заключаем. Она подобна огню и гнилости, всякой тленности. Кто ее благоворит, тот сам с ней в огне сгорит. Символ ваш — синод. Попы ваши волки

[Бонч-Бруевич 1909: 20].

³⁶сей день праздную святово неумытна пришествия Христова. ожидайте ж вы, правоверные, пришествия Христова; украсите ж вы светильники ваши; встрень- те Жениха-Христа; опознайте перва антихриста, тогда будут времена люты; дела ево тяжки, **запретит божие пенье, алтарная служенья**: тогда восплачутца церкви Христовы плачем великим... [Высоцкий 1914: 51] Этот пример, представляющий собой рифмованную отсылку к Ефрему Сирию, вероятно, стоит относить к заимствованиям из старообрядческой традиции.

В этом примере есть и юмористически уклончивый ответ на первый вопрос, и ритмически организованный рифмованный обличительный фрагмент. Духоборцы, которых в 1802 году увещевал Евгений Болховитинов, воспроизводят эту формулу в сокращенном виде:

30. Для чего в церковь нашу не ходите?

О. Совесть наша не желаетъ, и в ней святости не чаемъ, по тому что она тленна, а не вечна.

[Тихонравов 1874].

Это не единственный фрагмент вопросно-ответных псалмов, цитаты из которых обнаруживаются в текстах показаний духоборцев на допросах. Полемическая прагматика катехизиса реагирует на ситуацию, в которой богословские проблемы обсуждаются в формате допроса.

63. В. Что есть иконостас церковный?

О. Собрание истинных христиан. Иконостас церковный — окрест духовный

[Бонч-Бруевич 1909: 45].

39. В. Чем Господь прославился?

О. Он свою плоть не подорожил, во все концы земли славу положил

[Бонч-Бруевич 1909: 56].

Вместе с тем в некоторых случаях использование раешного стиха маркирует интервенцию юмористических жанров в формат катехизиса. Зачастую под видом ответа предложен уход от ответа, перетолковывающий вопрос:

16. В. Которому ты Иисусу веришь?

О. Я верую Иисусу, который на престоле сидит и все новое творит

[Бонч-Бруевич 1909: 42].

61. В. А кому ты служить пойдешь?

О. Царю белому.

62. В. А что есть белый царь?

О. Иисус сын Назарянин; Он Отца своего закон не разорил, наипаче созидил и сохранил

[Бонч-Бруевич 1909: 53].

25. В. Кто у вас первый?

О. Духоборец Христос.

26. В. Когда первый духоборец окрестился?

О. Когда ему свет открылся, тогда он окрестился

[Бонч-Бруевич 1909: 58].

Вопрос явно подразумевает главу общины, который в ответе обозначен иносказательно; интересно, что по-видимому, этот фрагмент впоследствии породил формулу «Христос был первым духовборцем».

Порой ответы даются в форме иносказательных паремий пословичного типа:

19. В. Что вы за Божьим словом гоняетесь?

О. Семя нетленное, хлеб Давыда; хлеб душу питает, а вода жажду утоляет

[Бонч-Бруевич 1909: 64].

Подобные «пословицы» во многом сближаются с шуточными загадками: «несвязность вопроса и ответа» в них «подчеркивает некоторую произвольность в пользовании иносказательными образами» [Чичеров 1959: 324–325]. Духоборческие уклончивые ответы напоминают по структуре шуточные загадки с «обманчивым» вопросом. Загадки этого рода, пародируя жанр, строятся на подчеркнутой несвязанности вопроса и ответа. Например, в загадке «От чего утка плавает?» «слияние в устном произношении слов “от чего” воедино (“отчего”) дает другой смысл вопросу. Поэтому ответ: “от берега» звучит неожиданно” [Чичеров 1959]. Некоторая произвольность в пользовании иносказательными образами, допускаемая в традиционных загадках, обыгрывается и в духовоборческом катехизисе:

78. В. Какое у Бога первое слово от начала?

О. Твердо есть

[Бонч-Бруевич 1909: 26].

Аналогичным образом избегание ответа оформляется в духе арифметической загадки:

77. В. Много ли всех Божьих людей?

О. Ни есть числа: один до ста и сто да один

[Бонч-Бруевич 1909: 32].

Д. С. Лихачев, анализируя поэтику древнерусской пародии, отмечает эффект обесмысливания, достигающийся каламбурами и рифмовкой, связывая его с «обнажением ума от всех условностей, от всех форм, привычек»: «Поэтому-то говорят и видят правду дураки. Они честны, правдивы, смелы. Они веселы, как веселы люди, ничего не имеющие. Они не понимают никаких условностей. Они правдолюбцы, почти святые, но только тоже наизнанку» [Лихачев 1984]. Подобная ниша святости зарезервирована за юродивыми, в этом случае «опрокидывание» рутины наделяется мощной харизмой. Непонятно, насколько эмное название первых духовных христиан — «Божьи люди» — можно считать основанным на харизме юродства (в том смысле, в котором оно используется, например, в духовном стихе об «Алексее — человеке Божьем»), но на уровне формулы это сближение стоит зафиксировать.

Подобное комическое использование раешной рифмы в сочинениях протопопа Аввакума Лихачев описывает как форму «кроткого смеха»:

Несомненной формой «кроткого смеха» была и встречающаяся в писаниях Аввакума раешная рифма: «Аще бы не были борцы, не бы даны быша венцы» (Жизнеописания, с. 171), «ныне архиепископ резанской мучитель стал христианской» (там же, с. 173) и мн. др.

[Лихачев 1984].

Впрочем, в духовоборческом репертуаре подобные рифмовки можно считать достаточно агрессивными (см. выше пример про греко-российскую церковь: «Кто ее благотворит, тот с ней сам в огне сгорит»). Получается пародия, которая, используя форму катехизиса, осмеивает и обесмысливает его, причем объектом осмеяния становится воображаемый или реальный священник-чиновник, который задает вопросы.

36. В. Есть ли в вашей церкви елей?

О. Есть.

37. В. А что есть елей?

О. Елей есть добродетель.

38. В. А в чем елей соблюдается?

О. В козьем роге.

39. В. Что есть козий рог?

О. Козий рог — Божий род.

40. В. Ходите ли вы в церковь?

О. Ходим.

41. В. С чем ты ходишь в церковь?

О. С чистою душою.

[Бонч-Бруевич 1909: 43–44].

1. Вопрос. Почему ты дева?

Ответ. Потому я дева, что несу путь Божий и дело. Под кивером не стояла, венца в руках не держала, попу руку не целовала. Потому я дева, что помню Божье дело.

[Бонч-Бруевич 1909: 78].

60. В. Имеешь ли ты себе трех Иисусов?

О. Евангельских имею.

Которых?

Первый Навин, второй Равин, третий Сарафин.

[Бонч-Бруевич 1909: 61].

Последний пример, вероятно, реагирует на богословский вопрос о Троице, который неизменно задавали духовборцам на допросах и увещеваниях. В каламбурном ответе семантика уступает место параномазии и рифмовке. Знаком шутки и озорства выступает раешный стих и рифма, которая сталкивает значения слов, взаимно уничтожая их [Лихачев 1984: 63]. Разрушающий эффект такой насмешки, по Лихачеву, направлен на форму — объектом пародии может становиться и церковная служба (как в случае упомянутой выше «Службы кабаку»), и судопроизводство («Шемякин суд»). Пародированием катехизиса объясняется и обилие десемантизированных славянизмов, и игровое переосмысление вопросно-ответных пар, которое напоминает сказочные загадки³⁷.

30. В. Во что ты одеваешься?

О. Я одеваюсь светом, яко ризою.

[Бонч-Бруевич 1909: 35].

23. В. Во что вы свое духовборчество покладаете?

О. Во что Бог положит, в познание духом слова Божьего.

[Бонч-Бруевич 1909: 28].

Этот тип юмора, укорененный в древнерусской литературе и актуализировавшийся в переломный и кризисный период XVII века, был описан в рамках исследований русской демократической сатиры. К духовборческим псалмам подобные наблюдения стоит применять с осторожностью — временной разрыв достаточно велик³⁸, что позволяет говорить скорее о пародийных элементах с их устойчивыми показателями.

37. В. Которой ты слободы?

О. Я слободы Троицы, где Господь строится.

[Бонч-Бруевич 1909: 35].

15. В. Откуда ты пришел?

О. С града рожденного, пришел к небесному селению.

[Бонч-Бруевич 1909: 71].

2. В. Что ты думаешь?

О. Думаю я, гадаю, гадаю и рассуждаю: есть у нас один Господь, а иного нету.

[Бонч-Бруевич 1909: 75].

³⁷ Например, в сказке «Беспечальный монастырь» таким образом отвечает на царские загадки пьяница, переодетый игуменом.

³⁸ Примеры из «Животной книги» в записи Бонч-Бруевича относятся к более позднему, кавказскому и канадскому, периоду истории духовборчества и приводятся в сопоставительных целях из-за недостатка хронологически более ранних материалов.

Таким образом, катехизис — нормативное метаописаное конфессии — превращается в территорию языковой игры, каламбурно деавтоматизирующей вопросно-ответную структуру.

3.2.2. Духовное толкование фольклорных текстов

Один из псалмов, бытовавший в духоборческой среде («Царь Давид Осеевич»), является вариантом духовного стиха о «Голубиной книге». О его популярности в «сектантской» среде позволяет судить пример молоканского писателя Ф. О. Булгакова, который подписал свою «Сионскую книжку» именем «Давид Евсеевич» [Клибанов 1978: 39].

Космогоническое содержание стиха о «Голубиной книге», восходящее к апокрифической литературе (прежде всего, к «Беседе трех святителей» [Мочульский 1887]), духоборцами было интерпретировано как повествующее об их судьбе как гонимых носителей истинной веры.

Псалом «Царь Давыд Осеевич».

Разъяснение.

1) *Царь есть Отец небесный. Давыд — тот, кто да видит дело сие Отца небесного и может написать книгу о жизни в сердце своем, в смысле глубины и ширины свидетельствовать о пророчестве жизни вечной.*

Старая память — это то, что в прошедшее время было проречено а сейчас напоминает.

2) *Белый свет стал от сердца Господнего потому, когда Господь открыл любовь ко всем затмившимся народам, ото всего сердца Своего и не подорожил плотию Своею, ради просвещенного примера ко всем живущим на земле. Этот пример обелил свет.*

3) *Красно солнце от лица Его, потому что когда Господь открыл сущую правду от лица Своего и благословил последователей свидетельствовать об имени Господнем и не дорожить пролитием своей крови. В могущей красоте награда будет в лицезрении Господа во царствии вечного упокоя.*

4) *Светел месяц от очей Его, потому что когда Господь открыл прозрение душевное чудесами своими к просвещенному свету, через его открытие получили светлую жизнь.*

5) *Частые звезды от речей Его, — это изреченные глаголы ко всем живущим на земле, которые часто воспоминаются.*

6) *Сион-гора — это истинная вера, в которой Господь благословил жить и правду соблюдать.*

7) *Океан-море, — это мирские вожделения, ради зависти, окидывают свет, истязуют просвещенные распространения.*

8) Кит-рыба, — это земные державцы. Они своими узаконениями, насильственным угрозжением удерживают народ в темномрачном основании.

9) Плакун-трава, — это те народы, когда Господь сеял семена и упали на удобную землю и выросла трава и та трава могла **плыть** напротив воды. Эта вода — учреждения человеческие, которые протекают к затмению народа; а чады, которые нарождены от Господа, **плачут** об вечной жизни и идут напротив власти.

10) Страфиль-птица, которая сидит на море, на камне яйца несет, из моря детей ведет, — это пришедший сын человеческий для возобновления пророчества и для утверждения закона. Он утвердил в народе закон; и как камень в море не может размыться или соржаветь, так и закон, утвержденный Христом в людях, не может исчезнуть. А яйца несет на камне, это Христос принес дела и собрал апостолов и утвердил их на законе и послал в мир проповедывать, чтобы нарождались чады Божьи.

11) Купарес-древо, — это распятие Иисуса Христа

[Бонч-Бруевич 1909: 108–109].

Нетрудно заметить, что записанные Бонч-Бруевичем духоворческие толкования стиха строятся в основном на паронимии и омонимии («Давид» — «да видит», «плакун-трава» — «плыть» и «плачут», «Океан» — «окидывают», «светлый месяц» — «просвещенный свет») и на «переключении» формульных значений на буквальные («частые звезды» — «часто повторяют», «светлый месяц» — «светлая жизнь», «красно солнце» — «кровь», «белый свет» — «обеление»). Для последнего примера, кстати, обнаруживается аналогия в скопческой традиции («белые голуби» — «скопцы», «убеление» — «оскопление»). Здесь интересно разрушение традиционных формул и их переосмысление.

Образ горы Сион, возникавший в первом из обсуждаемых псалмов, появляется и здесь, получая следующее истолкование: «Восточное царство и гора Сион должны быть понимаемы в смысле переносном. Это не иное что, как общество духоворцев. Середина горы есть дух божественной премудрости и силы Богочеловека, обитающего в них» (ср. «Сион-гора — это истинная вера, в которой Господь благословил жить и правду соблюдать» в истолковании псалма о Голубиной книге, в связи с которым можно вспомнить обозначение духоворцев как «собрания истинных христиан» [Бонч-Бруевич 1909: 45]).

Материал духоворческих псалмов заставляет задуматься от тех взаимоотношениях, принципиально отличных от письменной традиции, которые выстраиваются между словом и его значением. Для носителей устной традиции несвойственно мыслить слово внеконтекстуально, соотнося с условной словарной дефиницией, абстрагировать его от времени его произнесения, его звучания [Goody, Watt 1963, Goody 1968], из чего возникает ряд важных следствий. Как можно было наблюдать на примере толкования стиха о Голубиной книге,

неразличение полисемии и омонимии находит отражение в своеобразном «облаке» значений. Использование ресурсов деривации и паронимазии связано с синтагматическим потенциалом эпидигматических отношений. Извлечение значения из внутренней формы посредством инструментария народной этимологии позволяет говорить о нелинейной, но стойкой связи, которая объединяет соотносимые слова [Ong 2002]. Ситуативность значения, его ориентированность на контекст служат базой для актуализации текста в рамках разделяемого значения, усваиваемого и разделяемого членами текстуального сообщества.

Подобный герменевтический принцип позволяет создать особое интерпретационное поле, которому принадлежат основные референты знаков, которыми становятся как фольклорные, так и евангельские образы.

Приведенные выше примеры псалмов демонстрируют характерные для устной культуры траектории мутации значений. С. Е. Никитина рассматривает роль паронимической аттракции в «народной» герменевтике, актуализирующуюся в фольклоре старообрядцев, молокан и духоборцев [Никитина 1996]. Валери Кивельсон на примере любовных заговоров-присушек рассуждает о размытой границе между буквальным и метафорическим значениями, на которых построены описания телесных и эмоциональных состояний [Kivelson 2013: 216–217]. Это наблюдение можно уточнить с позиций исследований устности: как таковая метафора в устной культуре не работает, ей соответствует более однозначное соотнесение аллегорического типа. Закономерно, что фоносемантика, полисемия и омонимия играют в этом процессе ключевую роль и в огромной степени способствует наращиванию значений, их умножению, мутациям и ассоциативным актуализациям.

Наиболее многочисленны иносказательные перифразы, относящиеся к фигуре духоборческого руководителя.

Руководитель духоборцев и есть именно тот «истинный во истинных», «сын Божий» и «Бог», которому «достойны мы поклониться». <...> Руководитель духоборцев и есть для духоборцев «живой Бог», о котором говорится, что он есть «пророк не лживый, орел поднебесный, лестница высокая, кадило благоуханное, риза златотканная; церковь нерукотворная; звезда скоровосточная». Он и есть «священник» среди духоборцев «праведный, преподобный, не скверный, не злобный, который отлучен от грешников», он есть «камень», на котором строится «вся церковь», он «есть наш Христос», Христос духоборцев

[Бонч-Бруевич 1909: xx].

Это далеко не полный перечень — духоборческие руководители скрываются за различными обозначениями, от Христа до Моисея, Иоанна Предтечи и Василия Великого. Вспомним легенду о Тюхтяне — он также ассоциируется с Моисеем и Христом.

В духоборческой текстуальной традиции референтами большей части иносказаний, основанием которых служат библейские и фольклорные образы, являются сами духоборцы как «божьи люди» и избранный народ, и их враги — «книжники и фарисеи», «звери мучители», «халдеи» — то есть представители церковной иерархии и светской власти, а также православное окружение. Духоборческий Иисус Христос, который должен родиться, учить и умереть в духоборческом обществе, — это духоборческий руководитель.

Агафья Неманихина показала на следствии, «что умерших: отставного капрала Савелия Капустина, по смерти одного сына его — Василия, Калмыковым названного, почитали; за смертью ж последнего, сына одного — Лариона Калмыкова — почитают точно за Бога, толкуя об нём и о прочем всё превратно, общество своё почитают избранным Божиим народом»

[Иникова 2003].

Свидетельства на следствии, сами по себе ненадежные, будут рассмотрены позже, однако подобные разъяснения духоборческих иносказаний редки для XIX века, поэтому могут быть ограниченно использованы как пример бытования устойчивых библейских обозначений в духоборческой среде.

Савелий Капустин, первый руководитель и собиратель духоборческой общины, по-видимому, сделал практику толкований основополагающей, а приписываемые значения — устойчивыми. У Новицкого также находим записи толкований псалмов, основанные на принципе автокоммуникации.

Статья 1805 года содержит самую раннюю исследовательскую гипотезу о функциях «иероглифического выражения мыслей» у духоборцев:

Когда духоборцы жили в России скрытным образом, то необходимость, конечно, заставляла и их исполнять тогда для виду наружные обряды греко-российской церкви; но поелику они их внутренно нисколько не уважали, то дабы не обнаружить образа мыслей своих, всякому обряду, всякой вещи, принадлежащей к наружному богослужению, давали особые свои значения и истолкования в духовном смысле

[Некоторые черты 1896: 268].

3.2.3. Приветственные формулы как духоборческие пароли

Катехизические псалмы включают несколько фрагментов, которые в своем собрании Бонч-Бруевич называет духоборческими «паролями». Эти семантически «темные» вопросно-ответные пары, для которых Бонч-Бруевич предполагает тайноречное использование. Среди них и рассмотренная выше формула «слова и дела»:

Это же выражение служило паролем для духовборцев; если духовборец находился в тюрьме, на этапе, в войске, на постоялом дворе, в бане, в монастыре, или в каком либо ином месте, где он мог предположить, что среди присутствующих находится кто либо из его братьев, то он, улучая время, выкрикивал:

— Лик — дар наш.

— Слово дело ликундар! — отвечал духовборец.

Таким образом, духовборцы часто находили друг друга там, где предполагалась полная изоляция от своей среды, заводили сношения, и взаимно старались облегчить свою участь и положение. Особенно это было важно тогда, когда они находились в неволе

[Бонч-Бруевич 1909: 36–37].

Впрочем, трактовки некоторых из этих формул указывают на то, что они использовались и позднее, вплоть до периода, который непосредственно предшествовал расколу Большой и Малой половин:

6. В. Отдай долг?

О. Было шесть и будет Бог. 113)

113) Этот вопрос и ответ, нередко служивший паролем между духовборцами при различных встречах, — (см. также наше 60 примечание к «Животной Книге») — внутренний смысл имеет тот, что у духовборцев уже было шесть руководителей: 1) Побирохин, 2) Капустин, 3) Василий Калмыков, 4) Ларион Калмыков, 5) Петр Калмыков и 6) Лукерья Калмыкова, и в будущем «будет Бог» т. е. новый руководитель, который имеет в себе особенную божественную силу. Таким руководителем в настоящее время для Канадских духовборцев является Петр Васильевич Веригин

[Бонч-Бруевич 1909: 63].

Эта формула восходит к (Откр 5:6), фрагменту, описывающему Агнца, и также могла трактоваться духовборцами как пророчество, предвещающее семь духовборческих вождей («Было шесть и будет Бог»). В этом случае затруднительно реконструировать изначальный смысл подобных паремий, отделив его от их позднейших трактовок, можно лишь предполагать, что их бытование в виде формул предшествовало включению в состав псалмов.

Знаменательно также, что эти духовборческие «пароли» Бонч-Бруевич повторно приводит в ряду записанных им от духовборцев формульных приветствий:

Приветствие. Лик дар наш.

О т в е т . Слово, дело, ликундар

[Бонч-Бруевич 1909: 306].

К одному из таких приветствий он также добавляет комментарий, свидетельствующий о его схожем функционировании:

Приветствие. Благодать вам, мир вам от суицх.

О т в е т . Иже во грядущих от семи духов Божиих.

706). Это приветствие было прежде. Теперь его больше не употребляют. Это же приветствие служило также паролем для опознания друг друга, где либо случайно встретившихся духоборцев

[Бонч-Бруевич 1909: 306].

В своей статье, подписанной псевдонимом В. Ольховский, Бонч-Бруевич также цитирует эти и другие формулы приветствия и прощания, демонстрируя их вписанность в духоборческую повседневность. Так, встречаем любопытный пример интерпретации пасхального приветствия, которое, как утверждает Бонч-Бруевич, использовалось в повседневном обиходе как утреннее:

1. — Спаси Господи. Христос воскрес!

Во истинных людях воскрес. Как верным явился, так и ноне с нами есть

[Бонч-Бруевич 1909: 305].

Современные полевые материалы говорят о том, что особые приветственные формулы продолжают быть живой частью устной культуры современных духоборцев и соблюдаются как часть духоборческого закона. Это хорошо видно на примере духоборческого обряда поклонения, которому предшествуют ритуальные приветствия, которые произносятся при входе каждого нового участника моления («Славен Бог прославился! — Великое имя Господне, слава ему по всей земли, от восхода солнца до западу»³⁹). Завершают моление прощальные формулы «посылания поклона», которые произносятся на территории Сиротского дома, прежде чем жители разных краев Гореловки направляются к двум противоположных выходам.

Духоборка, которая переехала в российский поселок Мирный пять лет назад и за это время успела обзавестись русскими друзьями среди местных жителей, описывая ситуации «переключения кодов» с «духоборского» на русский, подчеркнула, что по-разному здоровается с встречными. Духоборческое приветствие («Здорово! — Слава богу!»), пришедшее из казачьей среды, во внутренней коммуникации предосудительно заменять «русским» «здравствуйте» — оно продолжает служить своего рода «паролем» для своих [ПМ Мирный 2020 5]. Таким образом, достоверно известно о функционировании приведенных формул в рамках устойчивых коммуникативных предписаний, оформляющих повседневное взаимодействие внутри

³⁹ Ср. Пс. 49:1

сообщества. Некоторые из этих ритуализированных формул неотделимы от обряда коллективного моления.

Мэттью Энгельке, описывая сложные ритуализированные приветствия африканской общины церкви Масове, так же, как и духоворцы, отвергающих авторитет Писания как текста, интерпретирует их как лингвистические и вместе с тем символические действия [Engelke 2007: 178]: подобные перформативы становятся иконической репрезентацией сообщества и приписывают лингвистическим характеристикам способность «отражать <...> сущность социальной группы» ([Irvine and Gal 2000: 37], цит по Энгельке [2007: 178]).

3.2.4. Риторика тайны

С другой стороны, информанты склонны встраивать представление о паролях в несколько иной контекст. Согласно преданию, духоворческий распев также сформировался в условиях, предполагавших утаивание: первые духоворцы, певшие псалмы в тюрьме, сильно растягивали слоги, чтобы никто вокруг не мог понять слова. Тайна является неотъемлемой частью духоворческого закона — информанты рассказывают, например, о существовании псалма, который нельзя читать при посторонних. Многие духоворцы неохотно отвечают на вопросы интервью или вовсе отказываются участвовать, приводя в качестве аргумента пророчество: «Ваш закон понесут, а вам в глаза наплюют» [ПМ Малый Снежеток 2018 4]. Информантки созваниваются и предостерегают друг друга («Ты поменьше говори!»). Сложно однозначно тематически локализовать тайну (возможно, градус таинственности повышается в разговоре о духоворческих вождях и деталях обряда), а также отделить от иных страхов информантов, связанных с форматом интервью. Тайна может и вовсе носить дискурсивный характер:

«Вообще они неохотно или вовсе не входят в изъяснение таинственных вещей с людьми, мало им известными, основываясь на том изречении Спасителя, сказавшего: не мещите бисера пред Свиньями. Они говорят, что теперь еще не время открывать сии вещи, и что оныя скоро всем известны будут»

[Духоворцы 1896: 267].

Поэтому о тайне в данном случае кажется уместным рассуждать как о категории воображения или даже форме социального капитала. Между тем, судебная документация и инфраструктура следствия по делам раскольников с конца XVIII века также демонстрируют нарастающий градус секретности.

Весной 1825 г. по распоряжению Александра I в Петербурге был учрежден Секретный комитет по делам раскольников в составе двух митрополитов, управляющего министерством

внутренних дел и министра народного просвещения. О функциях комитета в распоряжении сказано не было, но они могут быть определены по аналогии с созданным в 1831 г. Николаем I Секретным совещательным комитетом по делам раскольническим и сектантским в Москве.

[Клибанов 1978: 13].

Более ранняя документация позволяет проследить этот процесс в рамках одного из самых масштабных дел об «открывшейся» секте. Когда делопроизводство выходит на государственный уровень, документы начинают пестреть пометками «секретно», предписывать тайный надзор за сектантами с целью узнать об их секретных собраниях⁴⁰. Вокруг сектантских дел выстраивается целый институт секретности, основанный на взаимной герменевтике государства и религиозных диссидентов.

Примером «избегания» государства традиционно служат старообрядцы-бегуны, самодельные паспорта носили узнаваемо пародийный характер:

Отпустил мя раба божьего великий господин града Вышнего, Святого уезда, Пустынного стана, села Блудова, деревни Неткина, чтоб не задержали бесы раба божьего нигде.

[Чистов 2003: 383]⁴¹.

Тайные и условные языки в России XVIII — XIX веков использовались многочисленными торговыми, ремесленными и криминальными группами. Как объект исследования они находятся на пересечении социальной диалектологии и фольклористики, а терминологическая грань между языком, социальным диалектом, жаргоном и речевым жанром в данном случае оказывается зыбкой [Приемышева 2009].

Широкое распространение торговых и ремесленных тайных языков связывают с расцветом отхожих промыслов в XIX веке. Однако материалы, относящиеся к XVIII веку, позволяют судить как о истоках тайноречия, так и о его социальной спецификации. Интерес к тайным языкам «сектантов» был вызван их восприятием как потенциально опасных сообществ, демонстрирующих высокую степень тайной самоорганизации, связь которых с криминальным миром власть была склонна переоценивать. Неудивительно поэтому, что во многом эти ранние

⁴⁰ См. РГАДА Ф. 7 Оп. 1 №2287. Дело о Тамбовских раскольниках, отступивших от православной веры, и отданных в солдаты за упорство в расколе.

⁴¹ Ср.: 36. В. Которого ты города?

О. Я города Веры, села Красного, от министра Звиляра, (?) известника всему миру. Ликундар наш, слово, дело — лик — дар наш.

37. В. Которой ты слободы?

О. Я слободы Троицы, где Господь строится [Бонч-Бруевич 1909: 35].

исследования были своего рода госзаказом — их авторы нередко были чиновниками и работали над своими трудами, выполняя служебные задания.

Задаваясь вопросом о границах применимости термина «тайноречие» к сектансткому коммуникативному обиходу, можно отметить несколько типов явлений, принадлежащих скорее области фольклора [Приемышева 2009] — это и десемантизированная ритуальная речь, и устойчивые иносказания, и «темные» лексемы и формулы. Следует сразу оговориться, что речь не может идти о полноценном условном языке в строгом смысле этого слова — можно, скорее, говорить о его следах в различных формулах и толковательной практике и, что важно, в ориентации на социальный образ тайны и на его символическую значимость. Вместе с тем тайноречие должно быть рассмотрено как одна из категорий антисектантского дискурса.

3.3. Молочноводская община в зеркале легенды и историографии

Согласно легенде, смерть Савелия Капустина, официально имевшая место в 1816 (или 1817) году, была инсценирована. Вместо него был похоронен кто-то другой, а сам духовоборческий Кормилец еще несколько лет скрывался, подобно святому отшельнику, в пещере на острове в дельте реки Молочной, куда ему приносили еду и воду. Немецкий путешественник Гакстгаузен точно и детально описывает пещеру, где скрывался Капустин: он пишет, что видел ее своими глазами, во время посещения Молочных вод вскоре после переселения духовоборцев на Кавказ, то есть спустя порядка 30 лет после предполагаемого отшельничества Капустина.

Только уже много позднее и после того, как Капустин в самом деле умер, в 1820 г. молодой Корнис [Иоганн Корнис, меннонитский проповедник — С. Т.] открыл невдалеке от прежнего жилья Капустина пещеру, в которой он провел последние годы своей жизни. Я также видел эту пещеру. Очень узкий вход, вероятно прежде замыкавшийся дверью, ведёт от берега зигзагообразным коридором в комнату, где стояла постель и печка. Свет проникал в неё через деревянную трубу, выходящую наружу и скрытую кустарником

[Гакстгаузен 2017: 377].

Интересна параллель с легендой о старце Федоре Кузьмиче, под именем которого скрывался Александр I, умерший относительно недалеко от таврических земель, в Таганроге в 1925 году. История Капустина иносказательно описана в псалме 162 «Животной книги»:

Собирались старцы во единую землю. Был у них построитель. Построил церкву. Собирались старцы во тою церкву, — стоят два юноша весьма прекрасные. Те старцы ужаснулись, пошли за построителем. Пришел построитель во тою церковь; отвергнул двери Израильские; вшедши в церковь, — посреди церкви стоит гробница. По правую сторону стоят

два юноша, по левую сторону стоят шесть подсвечников. Он хотел вскрыть, посмотреть, оно ему не удалось. Кинуло его на три поприща. Пришел Василий Великий, плакал три дня, три ночи; явилась из под головы книга, в той книге написано: поди к Иордану, глянь во Иорданьевское окошечко, там стоит куст можжевельный; в том кусту наш Господь Бог тридцать лет жил. Приехал архиерей-палатырь, весь куст раскопал, нашего Господа не сыскал. Отъехал в Петербург, ждет себе наставления, милостивого рассуждения

[Бонч-Бруевич 1909: 162–163].

В «Животной книге» Бонч-Бруевич приводит также толкование этого псалма:

В одном из псалмов говорится про духоворческого руководителя Савелия Капустина, что когда его хотели арестовать, то приехали власти и «раскопали весь куст можжевельный», т. е. всю Духоборию, «все Господа искали», на не сыскали, а «в том кусте наш Господь Бог тридцать лет жил»

[Бонч-Бруевич 1909: xx-xxi].

На этом примере видно, как псалмы могут вплетаться в легенды, становиться их продолжением. Их толкование связывает молитвенные тексты с легендарной историей духоворчества, они фигурируют в легендах и проясняют их, образуя единый комплекс с нарративными пояснениями — как бы воображаемую книгу с устными глоссами, которую потом отчасти попытался зафиксировать Бонч-Бруевич в своей «Животной книге».

Ироническое окончание псалма, игриво отступающее от перифрастического изложения и упоминающее возвращение архиерея в Петербург, подчеркнуто рифмовкой — она фактически разоблачает иносказание и содержит элементы социальной сатиры — высмеивает статусного церковного чиновника, уехавшего ни с чем.

Кроме того, интересно, как в историографии устоялся этот гибрид внутреннего и внешнего сюжетов, обличительный навет и переворачивающий его сюжет о гонениях на праведного правителя. Духоборческие легенды о Капустине-избавителе в историографии причудливо контаминируются с антисектантским наветом. В этом варианте Капустин заканчивал свои дни в секретном обителище, поскольку был жестоким тираном, ответственным за массовые убийства в своей общине, и скрывался от суда и наказания.

А. Гакстгаузен приводит легенды о преступлениях духоворцев, которые затем, с некоторыми предосторожностями, повторяет Новицкий во втором издании своей книги [Новицкий 1882]. С. А. Иникова, приводя легенды и слухи, собранные Новицким и Гакстгаузенем, хоть и отмечает, что количество жертв может быть преувеличено, но тут же предполагает, что «большинство преступлений осталось безнаказанным за давностью лет, за

недоказанностью. Скорее всего, не все преступления стали известны следствию» [Иникова 2003].

Этому антисектансткому сюжету суждена была долгая жизнь в духоборческой историографии. Судебный процесс по обвинению духоборцев в том, что они казнили неугодных членов общины, погребая их заживо, начался в 1834 году. В основном он основывался на показаниях земского исправника Колосова, практически никаких улик и свидетельств очевидцев не было найдено [Staples 2003]. Интересно, что предполагаемое место судилища легенда помещает также на острове в устье реки Молочной.

Дом заседания суда назывался рай и мука; место казни было на острове при устье Молочной. Уже за одно подозрение в измене или в переходе к православию люди наказывались пыткой и смертью. В продолжение двух лет пропало, большей частью безследно, до 400 человек. Последнее расследование со стороны правительства дало ужасные результаты; найдено несколько заживо похороненных, многие были изуродованы. Следствие, начавшееся в 1833 г., окончило свои занятия в 1839 г.

[Гакстгаузен 2017: 378].

Интересно, что канадский исследователь Стейплс, исследуя тот же архивный материал, что и С. А. Иникова, делает из него противоположные выводы. По мнению историка, правдоподобием обладают единичные описания дел, тогда как остальные построены на показаниях крайне ненадежных свидетелей и полностью лишены доказательств. Стейплс сравнивает легенды о духоборческой практике тайных убийств и похорон живьем с сюжетом о кровавом навете на евреев и делает следующий вывод: «При ближайшем рассмотрении оказывается, что многие из этих обвинений можно считать лишь безосновательными слухами» [Staples 2003: 97].

Поводом для подобных обвинений послужил, по видимому, реальный случай — убийство духоборцем своей сестры-инвалида Елизаветы Вороновой, тело которой он закопал в степи. Этот единичный случай бытового убийства, никак не связанный с духоборческим «законом», Стейплс склонен, скорее отнести на счет характерного для рассматриваемого периода уровня семейного насилия в крестьянской среде, что звучит правдоподобнее, чем секретное умерщвление четырехсот членов общины.

В действительности, как показывает Стейплс, гораздо более вероятно, что николаевские чиновники использовали слухи как предлог нарушить обязательства государства в отношении предоставленных духоборцам в длительную аренду завидных земельных участков. Манипуляция слухами, еще несколько лет назад не заслуживавшими никакого доверия, была санкционирована сверху под благовидным предлогом возвращения сектантов в лоно

православной церкви. Критика источников в работе Стейплса весьма убедительна, и вскрывает гораздо более тесное взаимодействие устной и письменной культуры, чем принято считать.

По мнению Стейплса, этот любопытный исторический кейс «подвергает сомнению достоверность опубликованных свидетельств о сектантах» [Staples 2003: 105]. Историк рискует подпасть под власть письма, некритично воспринимая данные источников; впрочем предубеждение как дореволюционных, так и постсоветских исследователей мог сформировать и антисектантский дискурс. Главным проводником Гакстгаузена и авторитетным источником информации как для него, так и для местных властей был глава меннонитов Иоганн Корнис, обладавший высоким статусом в регионе. Его антипатии к духоборцам, не почитавшим Писание, были известны, между тем ни Гакстгаузен, ни Иникова не подвергли сомнению сообщенные им сведения.

Итак, официальная историография представляет собой гибрид «внутренних» легенд об избавителе и «внешних» — кровавого навета. Логика государства интерпретирует секретность как одно из доказательств вины Капустина. По-видимому, уровень групповой солидарности, выделявший духоборцев на фоне общин государственных крестьян, нуждался в объяснении, — например, жестокой дисциплиной Капустина, которая держалась на угрозе уничтожения непокорных. В таком случае остается непонятным, почему большинство духоборцев, которых государственное обвинение (и отечественная историография) рисуют запуганными жертвами жестокого тирана, предпочли переселение на Кавказ переходу в православие — почти пять тысяч переселенцев против 248 обращенных [Breyfogle 2005].

Архивные сообщения о массовых убийствах входят в конфликт и с устным нарративом о благополучной и изобильной жизни на Молочных водах. Разумеется, представления современных духоборцев о собственной истории претерпели влияние академической историографии. Многие собеседники знакомы со статьями современных исследователей — например, с той самой статьей Иниковой о «цене царства Божьего на Молочных водах».

Инф. 1. Наши, когда туда их в Таврию-то собрали, они очень крепко зажили. Зажили так, что... Вот именно там, где Молочные реки, что это есть, это вот действительно так там и было. И очень крепко молились. Молились и очень крепко, короче говоря, и работали. И люди, какие были там вокруг, стали к ним тоже.

Инф. 2. Присоединяться.

Инф. 1. Присоединяться. А церковь это, забеспокоилась. То, что слишком большая масса пошла это в духоборы.

Инф. 2. В духоборчество.

Инф. 1. Они уже так зажили, что скажешь и действительно и молочные реки, и в общем скот и ...

Инф. 2. Кисельные берега!

Инф. 1. И мясо и вся... Ну зажили как надо! Вот это в общем церкви не понравилось. Вот это всего-навсего из-за этого их оттудова и...

С. Угу

Инф. 1. Вот что я так могу... В одном месте я как-то где-то прочитал, тоже одна корреспондентка писала, не помню в каком журнале. Якобы даже вот этот Капустин, что там даже уничтожали людей, там били, там даже скелеты какие-то были, туда-сюда. Откуда она это взяла, чего — не знаю, я такого примерно в жизни не слышал и никто об этом никогда ничего не говорил. Даже бы если б это было, как же можно было тогда всей массой оттудова уехать?

[ПМ Архангельское 2021]

Интересно, что с антисектантским сюжетом о похоронах заживо перекликается духовоборческий шуточный фабулат, построенный на каламбуре. Автор доклада Европейского центра по делам меньшинств в Грузии с ужасом пишет о кровавой легенде, бытующей среди современных закавказских духовоборцев:

Во время бесед об их идентичности несколько духовоборов упомянули об одной весьма жуткой легенде. Предположительно, в начале 19-ого столетия, в России, некий православный священник, против воли духовоборческой общины совершил православный похоронный обряд на похоронах скончавшегося духовобора, и даже потребовал от его семьи денег. Духоборы, в знак протеста против православной церкви и ее (по мнению духовоборов) лицемерных священников, захоронили священника вместе с гробом. Почти все респонденты упоминали эту историю с гордостью

[Лом 2006].

Между тем автор доклада, похоже, остался не чуток к модусу повествования. Эту легенду мне приходилось слышать всякий раз в качестве юмористической иллюстрации триумфа своеобразной духовоборческой смекалки.

И даже один такой казус был. Он зафиксирован. Вот 1820 год. Это было село Терпение Мелитопольского уезда Запорожской области. Она не область, губерния была она. Пишут бумагу — хоронить с попом. Вы вдумайтесь: хоронить с попом.

<...> Да, вот. приносят вот эту бумагу, покойника отпевают, все делают. Яму выкапывают только побольше, чем на одного человека. Ложат этот гроб и толкают священника туда. Он кричит. Вот написано, покойника хоронить со священником. Вы же написали. То есть ... не то что специально, показать, вы же не слышите языка. Вы не понимаете его. Вы же произносите «Бог есть слово, познаем через слово», а где же слово, когда

слова вот так вот сумасбродно. И это, он выбирался, его выталкивали. Потом несколько километров он бежал, за ним бежали, кричали мы не можем послушаться, мы законопослушные, и это был суд огромный

[ПМ Гореловка 2016 12].

Так сюжет о похоронах «с попом» оборачивался историей в духе «вершков и корешков», что позволяет отнести его к фольклорной сатире. В данном случае это история символической победы над языком навязанного извне закона, письменным указом государства и его живым посредником.

Если рассматривать духоборческую легенду как юмористическую апроприацию сюжета о похоронах заживо, получается, что оба сюжета — внутренний и внешний, этиология и навет существуют в отношениях инверсии: погребение заживо своих же духоборцев в результате недостатка государственного надзора оборачивается сюжетом о похоронах священника как агента государства.

4. Выводы

Англоязычному изданию своей книги о скопческой культуре «Скопцы и Царствие небесное» [Engelstein 1999] американская исследовательница Лора Энгельштейн предпослала подзаголовок «a Russian Folktale». «Кто сию повесть чувствует, не должен потерять сие дело», — гласит духоборческий псалом, повествующий о переселениях духоборческой общины. В данном случае переводом для *folktale* будет как раз «повесть» в духоборческом смысле — или легенда.

Мы полагаем, что именно легенда послужила матрицей для духоборческой устной традиции. Брайан Сток посвятил свою книгу тому, как средневековые «сектанты» проживали тексты, редактируя свой опыт в соответствии с ними. Но духоборцы, пройдя эту стадию, выступали авторами и редакторами самих текстов, присвоив язык государства. Социально-утопические легенды являются 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.

Одна из основных импликаций концепции К. В. Чистова — присущая русским крестьянам идеализация царя, определяющая их политическое мировоззрение. Несмотря на критику со стороны западных исследователей, в отечественной традиции идея наивного монархизма до последнего времени не пересматривалась. Между тем, с точки зрения практик кажется более уместным сместить акцент на политический прагматизм и оппортунизм

крестьян, однодворцев, солдат, низшего духовенства — всех тех, кто участвовал в «выдвижении» кандидатов на роль избавителя.

Группы религиозных диссидентов были обречены на существование в полемическом противостоянии с государством и церковной иерархией. Этим объясняется герменевтика собственной традиции, возникающая одновременно с самой традицией, как ее часть, и даже создающая ее. Она использует механизм автокоммуникации и принцип двойственности как смыслообразующие. Так тактики сопротивления становятся стратегиями саморепрезентации традиции.

Псалмы, пародийный катехизис и ритуализованные формулы функционировали в духоборческом обиходе как неотъемлемая часть легенды — непроговариваемая, но разделяемая членами общины. К свернутой легенде относится и «закон бога», о котором пишет Бонч-Бруевич.

Форма и авторитет катехизиса были перехвачены духоборцами у гегемонной письменной традиции, но «узаконены». В качестве стратегии была усвоена двойственность фольклоризированного «духовного толкования» [Чернов 2012] (через внутреннюю форму и пародию). Именно она, а не мистифицирующая догматика катехизиса, составила основу учения общины. Лидерство и локус сделали возможным превращение ситуативных практик в стратегии, а стратегий — в традицию.

«Телесной» верификации соответствует харизма мученичества. Она базируется на представлении о теле как медиуме, которое лежит в основании практики пыток и допросов и обретает самоценность как форма аскезы в рамках старообрядческой традиции. «Лингвистическая» верификация задействует ресурс звучащего слова. Его радикальная автоматизация связана с десемантизирующей заговорной моделью воспроизведения текста, тогда как каламбурная деавтоматизация достигается посредством фоносемантических моделей интерпретации и языковую игру, характерные для устной традиции (загадки, наивное этимологизирование, балагурство).

Декларативный отказ от письменного текста в виде Библии не в меньшей степени знаменует собой текстуальное мышление, и разрыв с письменной традицией сопровождается созданием миметического катехизиса, отсылающего к ней, и 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, задействуя формульность, заговорную десемантизацию и общую рамку легенды.

Риторика истины поддерживается риторикой тайны, окружающей духоборцев как избранный народ. Исследовательская традиция в рамках официального православия

обнаруживает склонность к мистификации групп религиозных диссидентов, также оперируя двойственностью — согласно этой логике, тайна должна скрывать ужасную истину. Неконвенциональная и внеинституциональная религиозность воспринималась как потенциально опасная в социальном и политическом смысле. Тайна как форма социального воображения взаимно культивировалась как форма диалога, имея при этом разные источники.

Глава 2. Мирная марсельеза: духоборческое движение и имперская модернизация

Вторая глава диссертационного исследования посвящена духоборческому движению и фольклорной традиции духоборцев, эмигрировавших в Канаду на рубеже XIX–XX веков. В фокусе нашего внимания взаимодействие духоборчества и толстовской секуляризованной версии христианства как этики ненасилия.

В этой главе духоборческое движение 1880–1890-х годов рассмотрено с точки зрения трансформации текстуальной традиции духоборческой общины и её раскола. Модернизация Российской империи и её национальная политика в Закавказье, с одной стороны, и развитие элитарной либеральной и демократической интеллектуальной традиции, с другой, составляют исторический контекст социальных изменений, в результате которых возникли новые духоборческие саморепрезентации. История духоборческой адаптации «Мирной марсельезы» позволяет рассказать о переломной эпохе в жизни общины религиозных диссидентов и российского общества в целом.

Особое внимание мы обращаем на динамику традиции пения у духоборцев-веригинцев, источники и механизмы её пополнения и социальные функции, поскольку процесс апроприации и фольклоризации политических песен религиозными диссидентами практически не был освещен в научной литературе.

1. Духоборческое движение — на пересечении самозванства и толстовства

В результате переселения из Таврической губернии за Кавказскую линию в 1830–1840-х годах духоборцы и другие «сектанты» образовали анклав, адаптировавшись к жизни в ландшафтах, практически не освоенных государством. В инокультурном окружении они играли роль «русских колонистов» на протяжении почти полувека. К концу XIX века пореформенная внутренняя политика, направленная на стандартизацию и модернизацию, усилила присутствие государства в Закавказье, где находились духоборческие села [Breyfogle 2005: 21]. В частности, это касалось военной службы, от которой духоборцы были традиционно освобождены, но теперь все больше в неё вовлекались. Этот процесс подготовил почву для возникновения протестных тенденций в духоборчестве, результатом которых стало духоборческое движение.

Внутренней предпосылкой к возникновению духоборческого движения послужил раскол внутри общины, вызванный смертью руководительницы Лукерьи Васильевны Калмыковой

(Лушечки) и разногласиями по поводу наследования власти и контроля над общественной казной. Родственники Лушечки — гореловские духоборцы Губановы — при помощи старосты Алексея Зубкова стремились закрепить власть за собой, большая же часть духоборцев признала преемником Петра Веригина — духоборца из села Славянка Елисаветпольской губернии, которого покойная руководительница приблизила к себе в последние годы своей жизни. Так внутри общины образовались *малая* и *большая* партии («половины»); если вторая была более многочисленной, то на руку первой играли связи с местной администрацией. Через несколько недель после смерти Лушечки, закончив поминальную трапезу, духоборцы большой партии поклонились Веригину, но он был практически сразу арестован и помещен в тюрьму в Тифлисе, а вскоре отправлен в ссылку в Шенкурск.

1.1. Духоборческое самозванство: верификация

Когда умер последний представитель правящей династии Калмыковых, Петр Ларионович (родимый Петюшка), власть перешла к его жене, Лукерье Калмыковой. Передача власти женщине была достаточно проблематична: духоборческие легенды обнажают представление о телесном преображении руководительницы — центральным сюжетом становится передача ей благодати Святого Духа.

После смерти Петра Ларионовича «дух святой», как принято по духоборческому обычаю, перебрался на жительство в плоть Лукерьи Васильевны, которая заняла место вождя

[Рыбин 1952: 7].

Так, согласно одной из легенд, Петюшка бил Лушечку до крови, «влаживая» в неё святость: наутро от побоев не оставалось и следа, а женщина якобы не чувствовала боли [ПМ Архангельское 2021 З]. Так, постепенно, её тело меняло качество, готовясь быть вместилищем Святого Духа — и приобретая «кровную» связь с духоборческим Христом. Однако после смерти Лушечки передача Святого Духа стала ещё более проблематичной: приближенный к руководительнице духоборец Петр Веригин не был полноправным духоборческим Христом по рождению, он должен был быть верифицирован в качестве такового.

Веригин принадлежал к типу харизматических лидеров, появившихся во второй половине XIX — начале XX века в разных общинах религиозных диссидентов и существенно обновивших их ритуалистику (ср. Василий Лубков у Нового Израиля, Максим Рудометкин у молокан-прыгунов). В его действиях обнаруживаются типичные черты самозванства: так, например, его «явление» состоялось в селе Богдановка накануне поминок по Лушечке.

Духоборец Василий Поздняков описывал «чудотворный» перформанс Веригина в своем сочинении «Правда о духоборах».

Он [Веригин] придумывал разные шутки и через прислужников давал понять народу, что это он творит чудо.

...велел снять овчинные шубы, вывернуть, надеть вверх шерстью и так ходить по селению, что было моментально исполнено. Старики истолковывали эти чудеса всяк по своему. Одни из них говорили, что это чудо против малой партии, которая не признала его святости. Это он показывает, что он может их вывернуть как шубу и силой заставить покориться ему. А другие говорят, что это он будет судить весь мир и установить новую жизнь в другом виде и т. п.⁴².

Далее Веригин спросил:

«Скажи мне, старик, если бы тебе понадобилось разрушать старый дом, с чего бы ты начал ломать, с крыши или со стен?»

Перейдя еще в другой дом, П. В. хотел было показать еще новое чудо, да как то дело не вышло ладом. Он шумнул: «Подайте мне девку». Но прислужники не поняли его. Захватили первопопавшую молодую женщину и привели к нему, за что П. В. осердился и выругал приведенную женщину и прислужников и объяснил, что он словом девка хотел сказать что-то другое очень важное. Я слышал разговор стариков: «Это он просит от нас дело, а они не поняли и притащили женщину»⁴³.

Веригин явно стремился подчеркнуть свою трансцендентную легитимность. Его «чудеса», однако, больше напоминают загадки, нуждающиеся в толкованиях. Знаменательно и время, которое он выбрал, — празднование Нового года. Б. А. Успенский усматривает в феномене самозванства карнавальное антиповедение. Вывернутые шубы, карнавальная примета «вывернутого мира», атрибут ряженных, также присутствуют в свадебном обряде, которые воспроизводили самозванцы — омонимия венчания на царство и свадебного венчания порождала взаимопроникновение обрядов [Ингерфлом 2021]. Нельзя не вспомнить и обычай выбора святочного царя. Характерно, однако, что Веригин манипулирует ритуальной ситуацией с разной степенью успешности — некоторые из его «чудес» не срабатывают. Несмотря на то что К. В. Чистов отвергает расширительное понимание самозванства и отказывается включать в

⁴² Архив ГМИР. Ф. 2, Оп. 7, №953. Поздняков В. Правда о духоборах. 1908 г. Л. 15–16.

⁴³ Там же. Л. 16–17. Ср. Псалом 36 «Животной книги духоборцев»:

«1. Вопрос. Почему ты дева?

Ответ. Потому я дева, что несу путь Божий и дело. Под кивером не стояла, венца в руках не держала, попу руку не целовала. Потому я дева, что помню Божье дело.

Богу нашему слава» [Бонч-Бруевич 1909: 78].

него игры в царя, важно отметить этот феномен в аспекте иносказательных толкований — старики интерпретируют реплики Веригина в соответствии с духоборческой герменевтикой двойственности.

Решающим моментом стал поклон большей части духоборцев Веригину после поминальной трапезы по Лушечке. Характерно, что Поздняков отмечает:

Этот общий поклон был утверждением П. В. на место освященное еще духоборскими предками. А раз он завладел этим местом, то власть его над духоборами стала безгранична и поведение бесконтрольно⁴⁴.

Вскоре после этого, однако, усилиями малой партии Веригин был устранен — схвачен в азербайджанских духоборческих землях, где находилось его родное село Славянка. Его тюремное заключение продлилось в общей сложности 16 лет — он присоединился к верным ему духоборцам только в 1902 году, уже в Канаде. Все это время, управляя духоборцами издалека, он реформировал общину дистанционно. Культура, построенная на непосредственном устном взаимодействии, должна была пройти испытание новыми медиальными режимами.

1.2. Духоборческое движение и толстовская индоктринация

Духоборческое движение было вызвано к жизни не только проблемами «династического» характера. Его идеологическому оформлению способствовали контакты с коммунитариями, основная масса которых принадлежала к толстовцам. В лице штундистов, баптистов, молокан, духоборцев и новоизраильтян им удалось найти гораздо более восприимчивую, благодарную и вдохновляющую аудиторию, чем православные крестьяне. Опростившихся интеллигентов уже не могла очаровывать крестьянская община сама по себе — нужна была общность, объединенная «идеалами» и верой [Гордеева 2003: 194].

Коммунитарии дистанцировались от народников, рассматривая идеологическую пропаганду как неуважение к народу и причину провала хождения в народ [Гордеева 2003: 174]. Отказ от топорных методов агитации в этом случае означал переход к стратегии аккультурации, впрочем, подчас тоже довольно наивной. Так, Д. А. Хилков и А. М. Бодянский в начале 1890-х годов раньше других вошли в личный контакт с сектантами. Первый находился в ссылке в своем имении Павловки, второй по соседству претворял в жизнь толстовские идеалы. Плодом их совместного творчества явилась «Исповедная песнь христианская, духоборо-молоканская». Цитаты из взятых за основу духоборческих катехизических псалмов

⁴⁴ Там же. Л. 17.

авторы скомпилировали с собственной стилизацией. Получившийся текст был призван универсализировать учение двух разных групп сектантов, а также дополнить его новыми идеями в духе толстовского трактата «Царствие Божие внутри вас». В результате этих стараний ответы приобрели политическую остроту. Особенно трогательно звучит неуклюжая имитация раешного стиха, не преодолевшего силлабо-тонических привычек авторов:

56. Есть ли у вас обряды?

*Есть. Первый наш обряд, чтобы не носить наряд, а в простую одежду одеваться. А второй наш обряд, чтобы работать всем в ряд, трудами своих рук питаться.*⁴⁵

74. Признаете ли вы крест символом страданий?

*Признаем: крест при Пилате, а ныне виселицу и столб расстрела.*⁴⁶

99. А на земле может ли быть царство Божие?

*Будет внутри человека будет и на земле...*⁴⁷

*103. Как водворить в себе Царство Божие?*⁴⁸

Неудивительно, что, по свидетельству Бонч-Бруевича, попытка внедрить «песнь» не удалась — духоборцы не признавали этот текст за свой псалом, хоть процитированный начальный фрагмент и вызывал некоторое узнавание:

Мне приходилось также читать эту «песнь» духоборам и они не признали ее за их псалом, хотя и находили в ней некоторое сходство с одним из самых главных духоборческих псалмов: «Что ты за человек?...» «Песнь» А. М. Бодянского начинается этими же словами, но дальше уже со второго вопроса и ответа, разница между духоборческой формулировкой и Бодянского очень значительна

[Бонч-Бруевич 1900: 62–63].

Знакомство получивших известия с Кавказа толстовцев с духоборческим руководителем состоялось в декабре 1894 года Москве, в пересыльной тюрьме Бутырки, где Веригин провел

⁴⁵ НИОР РГБ, ф. 648 оп. 1, картон 13, №10, «Исповедная песнь христианская, духоборо-молоканская», с. 13.

⁴⁶ НИОР РГБ, ф. 648 оп. 1, картон 13, №10, «Исповедная песнь христианская, духоборо-молоканская», с. 17

⁴⁷ НИОР РГБ, ф. 648 оп. 1, картон 13, №10, «Исповедная песнь христианская, духоборо-молоканская», с. 24

⁴⁸ НИОР РГБ, ф. 648 оп. 1, картон 13, №10, «Исповедная песнь христианская, духоборо-молоканская», с. 27

несколько дней по пути в Обдорск, к новому месту ссылки. Эти встречи вывели коммуникацию с толстовцами на новый уровень. За знакомством последовала интенсивная переписка, причем одним из главных корреспондентов Веригина стал сам Л. Н. Толстой, не присутствовавший при встрече. В то же время новый духовоборческий предводитель отправлял в Духоборию письма и послания через посещавших его единомышленников.

Нельзя не упомянуть, что почитание Веригина («Петра Господнего») приняло масштабы поклонения Христу в его обличии. Закономерно, поэтому, что письма, написанные Веригиным, как и сформулированные им новые духовоборческие «заповеди», были встречены совершенно по-иному, нежели опус Бодянского. При этом стоит отметить, что он не мог в полной мере контролировать их рецепцию.

В своем письме от 2 сентября 1896 года из Обдорска Веригин предпринимает попытку реформировать духовоборческую общину, формализовав её наподобие религиозной организации. Призыв отказаться от названия «духоборцы» он мотивирует удобством внешней репрезентации:

Слово «духоборцы» непонятно для посторонних; мы хотя и впредь будем призывать Духа Господнего, чтобы бороться против плотских немощей и греха; а звание «христианской общины всемирного братства» будет говорить яснее за то, что мы на всех людей смотрим, как на братьев, по завету Господа Иисуса Христа. С сего времени будем называться во славу Господа и «Христианской Общиной Всемирного Братства». Оповестите всех братьев и сестер. Посылаю вам несколько пунктов, как я понимаю об окружающем мире

[Веригин 1901: 92].

Предложенные «пункты» составляли своеобразный устав и бытовали у духоборцев Большой Партии в качестве псалма:

Господи благослови.

Из общих взглядов Христианской Общины Всемирного Братства:

Первое. Члены общины уважают и любят Бога, как начало всему существующему.

Второе. Уважают достоинство и честь человека, как в самом себе, равно и в себе подобных.

Третье. Члены общины смотрят на все существующее с любовью и восхищением. В этом направлении стараются воспитывать детей.

Четвертое. Под словом Бог члены общества разумеют: силу любви, силу жизни, которая дала начало всему существующему.

Пятое. Мир состоит из движения, все стремится к совершенству и через этот процесс стараются соединиться со своим началом, как бы возвратить созревший плод семени.

Шестое. Во всем существующем нашего мира мы видим переходные ступени к совершенству, как например, начинается с камня, переходит к растениям, потом животным, из которых самым крайним можно считать человека в смысле жизни мыслящего создания.

Седьмое. Уничтожить, разрушать, что бы то ни было члены Общины считают предосудительным. В каждом отдельном предмете есть жизнь, а следовательно, и Бог, в особенности же в человеке. Лишить жизни человека ни в каком случае непозволительно.

Восьмое. Члены общины в своем убеждении допускают полнейшую свободу всему существующему, в том числе и существованию человека. Всякая организация, установленная насилием, считается незаконной.

Девятое. Главная основа существования человека — энергия мысли, разум. Пищей вещественной служат: воздух, вода, фрукты и овощи.

Десятое. Допускается общинная жизнь в человеке, держащаяся на законе нравственной силы, правилом которого служит: чего себе не хочу, того не должен желать другому.

Богу нашему слава

[Веригин 1901: 92–94].

И по языку, и по структуре этот текст разительно отличается от большинства духовборческих псалмов, однако имеет аналоги в предшествующей традиции — см., например, псалом «Животной книги» №74 [Бонч-Бруевич 1909: 98] — которые были ориентированы на внешнюю репрезентацию учения. По форме веригинские «пункты» представляют собой нравственно-идеологическую программу, а рецепция текста позволяет утверждать, что адаптация толстовской повестки в духовборческой среде приняла форму «заповедей», ритуальных запретов и предписаний.

Формирование духовного христианства происходило вокруг ряда текстов, распространяемых и разъясняемых посредством учительства [Смилянская 2003: 309–310], — можно считать, что стимул к реформированию обрядности был в первую очередь текстуальным. Духовборческое движение, столетие спустя объединившее большую часть общины и знаменовавшее собой обновление религиозной культуры, вновь имело текстуальный характер.

Толстовство, особенно в части своей христианской составляющей, само по себе строилось на практиках альтернативной интерпретации текста. Религиозно-философская доктрина книги «Царствие Божие внутри вас», послужившей основным текстуальным источником духовборчества веригинского извода, переосмысляет христианство в духе философского и социально-этического учения. И. А. Гордеева указывает на использование языка христианства как один из признаков «толстовского» этапа коммунитарного движения в России [Гордеева 2000: 60].

Усилиями толстовцев книга «Царство Божие внутри вас» имела хождение среди духовборцев, владевших грамотой хотя бы частично, однако была интегрирована в религиозную культуру через посредничество харизмы интерпретатора, которым выступил Петр Веригин. Ритуальной апроприации подверглись тексты его писем из ссылки, в которых он цитировал и излагал толстовское учение. Эпистолярное наследие Веригина, его переписка с толстовцами и послания к единоверцам, почти сразу стали объектом почитания — а именно, коллективного чтения и перечитывания, которое приобретало обрядовый характер.

В отличие от текстуального сообщества, толстовцев уместно считать сообществом интерпретирующим — под этим термином вслед за Стенли Фишем мы понимаем круг читателей одних и тех же текстов, которые разделяют их интерпретацию и создают собственные тексты на её основе [Fish 1980: 14]. Толстовцев с уверенностью можно охарактеризовать как крайне продуктивных с точки зрения текстопорождения. Помимо внушительной духовборианы и трудов, посвященных другим сектантским сообществам, выпуска периодических изданий, публицистики, можно отдельно отметить разного рода сочинительство на массовом уровне, в том числе и наивного характера. Духоборцы не раз становились героями подобных произведений — стоит отметить песню «Тучи над духовборами», опубликованную в сборнике Чертковой [Черткова 1904], поэму А. С. Буткевича «Сожжение оружия духовборами»⁴⁹, а также «Духоборческую песнь»⁵⁰ — стихотворение члена толстовской коммуны «Жизнь и труд».

2. «Мирная марсельеза» А. М. Хирьякова — пример апроприации толстовского стихотворения в духовоборческом репертуаре

2.1. Сожжение оружия

Из ссылки Веригин срежиссировал и пацифистскую акцию сожжения оружия, явившуюся для духовоборческого движения точкой невозврата. Ей предшествовали случаи отказа

⁴⁹ РГАЛИ. Ф.1346. Оп. 2 №15. Буткевич, Анатолий Степанович. «Отказ от военной службы», «Отнятие детей у князя Х[илкова]», «Сожжение оружия духовборами». Поэма. Приложен комментарий Бонч-Бруевича В. Д. Л. 16–17 об.

⁵⁰ РГАЛИ. Ф.122. Оп. 1 № 2037а. Стихотворения членов коммуны «Жизнь и труд»: «Алтайский бор», «Наши идеалы», «Духоборческая песнь» и др. Протоколы собраний коммуны «Жизнь и труд» и общины «Всемирного братства в память Л. Н. Толстого» о регистрации устава общины, работе школы, хозяйственных делах и др. и выписка из протокола заседания Президиума ВЦИК о предоставлении коммуне «Жизнь и труд» льгот, установленных законом для переселенцев. 1929–1934 гг. Л. 4–5 об.

от военной службы и ношения оружия в частях, где служили духоборцы, и сдачи ополченских билетов. Известие о духоборце Матвее Лебедеве, создавшем первый прецедент отказа от службы, воодушевляло толстовцев [Черткова, Чертков 1902: 5].

Сожжение оружия было приурочено к Петрову дню 29 июня 1895 года, когда в нескольких заранее оговоренных местах духоборцы большой партии сожгли свое оружие под торжественное пение псалмов. Духоборцы малой половины — прежде всего, гореловские зажиточные роды, претендовавшие на власть, — интерпретировали секретную подготовку по-своему: опасаясь атаки вооруженного «ополчения» лояльных Веригину деревень на Сиротский дом и его казну, они вызвали казаков, учинивших жестокую расправу (так называемую «экзекуцию») — массовое избиение и постой в селах большой половины [Бирюков 1908b: 45–49]. Эта драматическая кульминация конфликта положила начало правительственным репрессиям — и правозащитной активности толстовцев, в результате которой и состоялся переезд духоборцев в Канаду.

Так учение веригинцев было обеспечено мученичеством — и ссылкой их предводителя в Обдорск, и последовавшей за сожжением оружия экзекуцией, и затронувшим большинство духоборцев большой половины расселением по разрозненным аулам, наказаниями и пытками в дисциплинарных батальонах, а впоследствии — ссылкой некоторых из них в Якутию.

После сожжения оружия многие духоборцы, не желавшие служить, были сосланы в дисциплинарные батальоны, где подвергались тяжелым наказаниям и пыткам со стороны начальства.

Когда духобору Плотникову дали 80 ударов, то он сказал: «Вы уже лучше засеките меня». Ослабев от тяжести наказания, эти духоборы согласились взять оружие в руки, но при этом сказали: «Мы все-таки не будем учиться в роте и стрелять не будем»

[Черткова, Чертков 1902: 10].

Армейские дисциплинарные практики делали отказ носить оружие сознательным религиозным мученичеством, в котором некоторых заключенных наставляли и поддерживали их родственники и единоверцы.

— *Что же это на вас полковник обижается, что вы не хорошо служите. Надо царю служить правдой до крестной смерти, а эти люшны нужно в сторону; а если и случится какой-либо проступок или ошибка, то все это Бог прощает.*

Это я шумел громко для того, чтобы другие шепотом передали остальным, что им надо. Я опять повторяю:

— *Что, понятно ли я вам говорю?*

Сыны отвечают:

— *Понятно, спасибо.*

Они хорошо знали, что мы говорим, — надо служить Богу, т. е. царю до крестной смерти, потому что Он царь; а того наши называют «кесарь». Наши поняли, о каком царе идет речь. А «люшны в сторону» — это ружья мы так называем. А стража подумала, что хорошо наставляют сынов...

[Черткова, Чертков 1902: 25].

Затем мы разошлись. Мы уехали домой, а они через две недели все бросили ружья. Первым вышел Иван Малахов и говорит:

— *Ну, братья, вы сзади идите, а я вперед пойду.*

И он пошел вперед, бросил ружье, и ему сейчас же дали шестьдесят ударов розог. Остальные все тоже бросили ружья. Полковник подал заявление в министерство. Из министерства пришел приказ допросить еще раз и выслать в Якутскую область. Это мы уже после узнали, письменно.

[Черткова, Чертков 1902: 27].

Духоборческий отказ от оружия выстраивался по иконоборческой модели; оно перешло в категорию материальных объектов, контакт с которыми был символически значим — будь то прикосновение или бросание. Установка «не брать оружия в руки» понималась буквально — толстовская повестка в духоборческой среде приняла форму ритуальных предписаний и запретов.

Заключенным солдатам и кадровым унтер-офицерам было приказано загонять духоборов в церковь ремнями и шашками. Когда загнанные в церковь духоборы отказались креститься и вставать на колени, — их тут же до крови («обливались кровью») избili ремнями и шашками. Систематические истязания заставили духоборов согласиться ходить на учење и взять оружие для приемов. Духоборы согласились на это, говоря, что в дело оружия употреблять не будут ни в каком случае.

[Черткова, Чертков 1902: 32].

Толстовцы предприняли немало усилий, чтобы создать общественный резонанс вокруг жестоких репрессий, которым подвергались веригинцы, — писали письма императору, начальникам штрафных батальонов, публиковали статьи в российской и зарубежной прессе. Сам Веригин написал письмо императрице. К этим призывам остановить кровопролитие присоединились российские эмигранты в Лондоне и Женеве. Толстовцам удалось договориться с английскими квакерами из «Общества друзей», которые в итоге организовывали и финансировали переезд духоборцев в Канаду. Новые места для поселения также были выбраны при участии толстовцев, многие из которых сопровождали духоборцев и оставались с ними в первые годы после переезда. Организация духоборческого переезда претендует называться первой правозащитной кампанией в российской истории [Гордеева 2003: 173], однако сам Л. Н. Толстой в своем дневнике высказал замечание, звучащее сейчас вполне в постколониальном духе:

Дело духобор[ов] важное и большое и, очевидно, выйдет из него что-то совсем не такое, что мы ладим — что это дело Божие

[Толстой 1953: 201].

Опосредованная индоктринация прежде всего отрицала саму себя. Так, А. М. Хирьяков в полемической статье возмущенно отвергал сам факт пропагандистской деятельности толстовцев в духоборческой среде, заявляя, что «духоборы не дети»⁵¹ и роль интеллигентов, сопровождавших их из России в Канаду сводилась к организационной, переводческой и медицинской.

Духоборческий переезд через океан, проходивший в несколько этапов, был организован толстовцами и происходил под присмотром интеллигентов, которые сопровождали каждый пароход: театрального деятеля Л. А. Сулержицкого, С. Л. Толстого — сына писателя, социал-демократа и этнографа В. Д. Бонч-Бруевича, толстовца и публициста П. И. Бирюкова. Духоборческая эмиграция породила целый ряд травелогов, описывающих процесс переселения [Сулержицкий 1905, Бирюков 1908b, Толстой 2017, Бонч-Бруевич 1918].

В числе волонтеров была и Е. Д. Хирьякова, в 1898 году откликнувшаяся на просьбу сопровождать в качестве фельдшерицы второй пароход с духоборцами, шедший из России в Канаду, — «Lake Superior»⁵². Во время повторной поездки к Ефросинье Дмитриевне присоединился её муж, Александр Модестович Хирьяков — поэт, писатель, журналист,

⁵¹ РГАЛИ, ф. 536 оп. 1 ед. хр. 7. [О жизни духоборов в Канаде]. Статья. Статья написана в виде письма к редактору неустановленного журнала под псевдонимом А. Сакмаров. Л. 3.

⁵² РГАЛИ. Ф. 536. Оп. 1 № 38. Хирьякова, Е. Д. Моя первая поездка в Канаду и другие воспоминания о поездке в качестве врача с духоборами в 1898.

сотрудник издательства «Посредник», он был близок к толстовскому кругу. Оставив наскучившую ему службу в петербургской канцелярии ради земледельческих опытов в Оренбургской губернии, Хирьяков вскоре обнаружил, что литературный процесс привлекает его гораздо больше, и вернулся в столицу, где участвовал в литературной жизни, организуя товарищеские обеды [Рыкунина 2011: 248].

Именно с поездкой в Канаду связано создание пацифистского стихотворения Хирьякова «Мирная Марсельеза», или «Песня свободы», которое закрепилось в песенном репертуаре канадских духоборцев:

*Вперёд, товарищи, ступайте,
День славный наступил для вас.
Оружье вдребезги ломайте.
Убийц не будет среди нас.
Вперёд идите, все народы
Давно вас ждут на братский пир,
И пусть под знаменем свободы
Для всех настанет вечный мир.*

Припев:

*Оружие долой! Солдаты по домам!
Вперёд, вперёд! И пусть весь мир отчизной будет нам!*

*Зачем эти ружья и пики?
Не надо штыков и мечей,
Кровавых разбоев улики,
Наследие злых палачей.
Нет, нет, не подымутся руки,
Мы братскую кровь не прольём.
Довольно насилья и муки,
Мы песню свободе поём:*

Припев.

*Долой все границы, заставы,
Для братьев весь мир — общий дом.
И власти долой и державы...
Мы песню свободы поём.
Все крепости, тюрьмы разрушим,
Оковы родимой страны,
И факелы злобы затушим
Дыханием мирным весны.*

Припев.

*Весеннее солнце сияет.
Ждёт пахаря поле давно,
Оружье из рук выпадает,
И падает в землю зерно.
Пусть тучи над нами нависли;
Пусть дикие вихри ревут;
Нам зёрна могучие мысли
Обильную жатву дадут.*

Припев.

*Сквозь бурю, грозу, непогоду,
Подставив открытую грудь,
Идём мы за свет и свободу,
За мирный и радостный труд.
Развейся, свободное знамя,
Свободное знамя труда!
Могучее доблести пламя
Не гасни в сердцах никогда!*

[Черткова 1905: 21–22].

Первый куплет песни Хирьякова звучит в третьей части документального фильма «1987. Духоборы», снятого в этнографической экспедиции Серафимы Никитиной. Тема раскола духоборцев решается авторами фильма при помощи параллельного монтажа, сопоставляющего нарративы конфликтующих сторон, начиная со смерти Лукерьи Калмыковой. Версию большой партии излагают советские духоборки, потомки веригинцев, не уехавших в Канаду со своими единоверцами. Самая молодая из них хорошо поставленным учительским голосом рассказывает легенду о том, что, когда Лущечка находилась при смерти, ее преемник, Петр Веригин, велел духоборцам петь псалмы, а сам отправился к умирающей. Духоборцы малой половины не доверяли «Петрусу»⁵³, опасаясь, что он захватит власть и общественные богатства, — и прервали пение, — «с этого и начался раскол»⁵⁴ [1987 год. Духоборы].

После этого рассказчица запевает на манер марша «Песню свободы», которую более пожилые собеседницы осторожно подхватывают, но второй части первого куплета уже не

⁵³ Так пренебрежительно называют Веригина духоборцы Малой Половины.

⁵⁴ Согласно духоборческому учению, пение псалмов прерывать грех.

помнят. Примечательно, что исполнительницы не поют и припев хирьяковской «Марсельезы». Песня служит своеобразным продолжением повествования, её первый куплет ассоциативно связывается с сожжением оружия, последовавшим за расколом духовборческой общины:

*Вперёд, товарищи, ступайте,
День славный наступил для вас.
Оружье вдребезги ломайте.
Убийц не будет среди нас.*

Хирьяков, без сомнения, знал о расколе общины и последовавших за ним событиях, и, хотя стихотворение не касается этой истории напрямую, сожжение оружия задает важный контекст восприятия «Мирной Марсельезы» и толстовцами, и духовборцами: именно левые интеллигенты сыграли решающую роль во фреймировании «сожжения оружия» как политического протеста.

2.2. Режимы апроприации «Мирной Марсельезы»: пародия, революционный гимн и духовная песня

В очерке «Три встречи» Хирьяков так рассказывает историю написания «Мирной Марсельезы»:

Хотя среди военных у меня имеются и близкие родственники и друзья, но отношение мое к войне и военному делу с годами становилось все более и более отрицательным. Под влиянием этого отношения мною как-то была написана «Мирная Марсельеза» — песня крайне антимилитаристского характера. Песня эта имела неожиданный для меня успех. Она очень понравилась духовборам, и теперь это одна из их любимых песен, для которой они придумали весьма своеобразный мотив, и они распевают ее и в Канаде и на Кавказе

[Хирьяков 1911: 354–355].

Получается, что создание песни, по версии автора, происходило в два этапа: сначала был написан идеологически нагруженный пацифистский текст, рассчитанный на пение на мотив французского революционного гимна, который «в народе» (в данном случае среди духовборцев) пользовался успехом и подвергся стремительной фольклоризации. Песня, таким образом, предстает продуктом совместного творчества Хирьякова и духовборцев. Вместе с тем, кажется, Хирьяков был уверен, что его стихотворение исполнялось на мотив французского оригинала, не находя при этом противоречий с духовборческим «своеобразным» мотивом.

Композитор Д. А. Черномордилов, положивший стихотворение на музыку, вспоминал:

Как-то встретив в Петербурге на улице писателя А. М. Хирьякова после обнаружения царского «манифеста» 17-го октября 1905 г., мы разговорились. Хирьяков рассказал мне о своем путешествии в Канаду. По поручению Л. Н. Толстого, получившего за свой роман «Воскресенье» крупный гонорар от издателя для переселения духоборов Кавказа в Канаду (Северная Америка), — Хирьяков с женой сопровождали духоборов до их нового места постоянного жительства. «И вот, — рассказывает Хирьяков, — сочинил я новые слова к музыке «Французской Марсельезы», которые озаглавил «Мирной Марсельезой». Духоборы пели их весьма охотно. Не будете ли добры, Д. А., переложить их на ноты?» Я охотно согласился это сделать, и тут же мне был вручен текст новой песни

[Черномордилов 1935: 7–8].

Просьба Хирьякова была адресована Черномордилову неслучайно: в 1905 году он занимался составлением «Первого сборника революционных песен», некоторые мелодии и тексты которых записывал от бывших политических ссыльных [Черномордилов 1935: 4]. Вступивший в том же году в РСДРП композитор пишет, что видел свою миссию как «музыканта и революционера» в том, чтобы использовать свои профессиональные компетенции во благо революции, расширив песенный репертуар и обеспечив достойное качество нотной продукции:

С печатной революционной песенной литературой на книжном рынке к концу 1905 г. дело вообще обстояло очень плохо. То, что было выброшено в спешке на рынок, оказалось сплошной макулатурой: тексты путанные, с большими пропусками; брошюры с нотным материалом представляли собой такую безобразную галиматью, что даже опытному музыканту было трудно в них разобраться <...>. Пользоваться такими «нотами», разумеется, было невозможно. Между тем потребность в этих песнях была так велика, что все, что выбрасывал тогда печатный станок на книжный рынок, мгновенно раскупалось

[Черномордилов 1935: 4–5].

Вероятно, на протестном подъеме Хирьяков рассчитывал подарить своей марсельезе вторую жизнь в качестве революционной песни. Для Черномордилова был важен исторический момент — «боевое» настроение перед открытием первой государственной Думы побудило композитора на попытку опубликовать песню [Черномордилов 1935: 8].

Однако стихотворение Хирьякова не ложились на мотив Марсельезы, что не только стало неожиданностью для их автора, но и создало трудности для композитора.

Когда я дома посмотрел текст, то тотчас же обнаружил, что стихотворный размер его никак не укладывается в музыкальный размер «Французской Марсельезы». Я об этом сообщил Хирьякову. Чтобы убедиться в правильности моих указаний, я пригласил его к себе.

Проиграв на рояли «Французскую Марсельезу» и спев отдельно текст его песни, я дал Хирьякову убедительное доказательство несоответствия этого текста музыке Марсельезы. Он был чрезвычайно смущен и раздосадован неудачей. И все твердил: «Как же это так мы (т.е. духоборы) пели?» — «Пели, следовательно, неправильно и не Французскую Марсельезу», — заметил я. В заключение Хирьяков обратился ко мне с просьбой написать к этому тексту новую музыку. Понимая трудность подобной задачи, я принял предложение только условно

[Черномордилов 1935: 8].

История музыкальной обработки «Мирной Марсельезы» чрезвычайно характерна: в России того времени название «Марсельеза» «использовалось как родовое для песен освободительной тематики» [Фахретдинов 2018: 118], а случаи смешения французской и русской марсельезы были весьма распространены (см., напр., [Фахретдинов 2018: 121]).

Версия «Песни свободы» на музыку Черномордикова получила название «Гимна рабочему народу “Вперед”». Композитор явно стремился плотнее вписать стихотворение Хирьякова в общий революционный контекст. Один из основных маркеров — призыв «Вперед!», вынесенный из первого куплета в название. По-видимому, являясь устоявшимся русским переводом оригинального рефрена Марсельезы Руже де Лилиа (*allons*), он фигурирует уже в стихотворении Плещеева «Вперед! Без страха и сомненья» 1846 года, в названии лондонской газеты Огарева, и звучит во многих более поздних революционных песнях.

В «народной» любви к своей песне Хирьяков стремится видеть своеобразное подтверждение моральной безупречности своих призывов и подлинности художественного высказывания. Песня была запрещена цензурой, и сразу после вынесения приговора он опубликовал в газете «Текущие дни» статью, оформленную в виде воображаемого диалога с судьями:

Да, так я им скажу: Господа судьи! Та песня, за которую меня теперь привлекают, имеет свою историю. Она написана два-три года тому назад и в настоящее время это — одна из популярнейших песен у духоборов Северной Америки. Я горжусь тем, что она стала любимой народной песней у таких выдающихся представителей русского племени, как духоборы. <...> Эти носители мира и кротости высказали одобрение моему произведению

[Хирьяков 1906: 1].

В статье Хирьяков упоминает, что песня была им написана «два-три года назад», то есть датирует её 1903–1904 годами. Вскоре после этого она была впервые опубликована за границей — А. К. Черткова включила «Песню свободы» в третий выпуск «Сборника песен и гимнов свободных христиан» [1905: 21–22], куда наряду со стихотворением Хирьякова вошли другие

литературные и фольклорные произведения, а в некоторых случаях — их толстовские адаптации.

В настоящее время, в русском народе, — в особенности среди людей, исповедующих свободно-христианскую веру — вне Церкви — существует большая потребность в духовных песнях, соответствующих миропониманию таких людей. Настоящий «Сборник» представляет посильную попытку сделать хоть что-то для удовлетворения этой потребности

[Черткова 1904: 3].

«Свободные христиане» были, скорее, воображаемым воплощением толстовского идеала, обобщающим различные группы по принципу их отказа от авторитета религиозных институций и приписывающее им общую повестку «стремления к братству, миру и свободе» [Черткова 1904: 3]. Сборник призван удовлетворять нужды «народа» — как можно догадаться, имеются в виду члены толстовских коммун.

При составлении его мы пользовались отчасти уже существующими излюбленными мотивами и стихами разных «сект», помещая в некоторых случаях, при одном и том же мотиве, два варианта слов, — один более старый, другой — новый. Некоторые же стихотворения принадлежат известным русским поэтам, как например: Алексею Толстому, Хомякову, Пушкину. К ним подобраны мотивы или народные, или составленные на темы, заимствованные у известных композиторов (Бетховена, Шопена и других). Наконец, некоторые как мотивы, так и стихи принадлежат неизвестным авторам.

[Черткова 1904: 3].

Компиляция Чертковой, таким образом, преследовала пропагандистскую цель — модернизировать «народный» песенный репертуар, осуществляя подмену «религиозного» содержания идеологическим. Бонч-Бруевич скептически оценивал риторику проекта Чертковой:

Мы только одно посоветовали бы: эти выпуски лучше было бы назвать «сборники песен и гимнов для свободных христиан», а то получается неправильное впечатление, что эти «гимны и песни» уже пелись или поются или, вообще являются достоянием свободных христиан, т. е. народных масс этого направления, а на самом деле это не так. Многие из этих гимнов совершенно неизвестны в народной среде и, вероятно, еще долго не привьются к ней. А вместе с тем в литературу уже переходит утвердительное мнение, что эти «песни и гимны»; принадлежат «свободным христианам»; как таковым, а не А. К. Чертковой, как составительнице этих сборников⁵⁵.

Из вступления становится ясно, что замысел сборника в некотором роде противоположен музыкологической и собирательской работе, которую та же А. К. Чертова впоследствии проводила среди духоборцев, малеванцев, молокан, скопцов, «добролюбовцев» и «Старого Израиля» [Черткова 1910, 1911, 1912] — здесь собраны не фольклорные песни, а песни, подлежащие фольклоризации.

Мы не обозначаем, из каких именно источников заимствованы те или другие стихи и мелодии, так как народ, вообще, не придает этому никакой важности, в чем и мы, со своей стороны, ему вполне сочувствуем. Песня, которая полюбится народу, передается из уст в уста и облетает всю Россию из конца в конец, и никто из поющих ее не спрашивает о том, кто именно ее сочинил или кто первый пустил в ход. То, что народу нужно и что мило его сердцу, он удерживает в своей памяти; и такой успех песни должен быть самой лучшей и даже единственно ценной наградой её автору.

При составлении этого сборника, наше дело состояло главным образом в собирании и передаче в общее пользование того, что нам представлялось наиболее подходящим и целесообразным, делая выбор главным образом по содержанию и не обращая внимания на стихосложение, которое по форме во многих местах далеко не совершенно

[Черткова 1904: 2].

Подобный процесс фольклоризации и Хирьяков приписывает своей песне, уступая духоборцам авторство мотива. Принципиальная установка на литературные произведения как общественное достояние связана с идеологическими исканиями В. Г. Чертова и самого Толстого, обдумывавшего отказ от авторских прав на свои произведения [Чертков 1922: 102–113].

При этом очевидна попытка Чертковой создать своеобразный сплав «народной» поэзии и высокой литературы. Ориентация толстовцев на литературную традицию объясняет факт, что

⁵⁵НИОР РГБ. Ф.369 К.72 №33. Рецензия на работу Чертковой А. К. «Сборник песен и гимнов свободных христиан». Вып. 1 и 2. Издание «Свободного слова» 1904, 1905. Л 8–9.

в духоворческом песенном репертуаре заметное место принадлежит классической и демократической поэзии. И если, например, стихотворения Лермонтова «Выхожу один я на дорогу» и «Сон» были широко известными романсами, то выбор других поэтических текстов выдает толстовских просветителей, в частности, сотрудников «Посредника». Таковы, например, песни на стихотворения «Ревела буря, дождь шумел» К. Ф. Рылеева [Сборник 1978: 658–659], «Ах, зачем певунья птичка» А. Н. Плещеева [Сборник 1978: 600–601], фрагмент из «Железной дороги» Н. А. Некрасова [Сборник 1978: 613–614]. Последний сопровождается примечанием: «Эта песня появилась среди духоворцев, когда в первые годы поселения в Канаде им пришлось работать на проложении железнодорожного пути в западных провинциях» [Сборник 1978: 615]. Первые годы в Канаде, когда опека энтузиастов духоворческого переезда из числа толстовцев еще не ослабла, были, по-видимому, временем интенсивного снабжения духоворцев поэтическими текстами.

Другие же стихотворения отнесены при составлении сборника в разряд «стихов», а не песен, что повышает их ритуальную значимость. Таковы более идеологически насыщенные или же построенные на христианской образности тексты, — большинство из них при этом входит также и в чертковские сборники: «Да будет одно лишь оружие — лопаты» И. И. Горбунова-Посадова. [Сборник 1978: 285–286]; «Воспой же, страдалец, воскресную песнь» А. К. Толстого [Сборник 1978: 239], «Слушай слово: рассветает» [Сборник 1978: 531–533]: «Этот стих — перевод А. К. Чертовой в 1898 году стихотворения английского поэта Моррисона». К стихам относятся и другие произведения Горбунова-Посадова: «Нам жизнь дана, чтобы любить» 1890 г. [Сборник 1978: 408], «Держи огонь твоей души» [Сборник 1978: 297]. Вот и другие примеры: «Друг мой, брат мой, усталый, страдающий брат» С. Я. Надсона [Сборник 1978: 304–305], «Был у Христа-младенца сад» А. Н. Плещеева [Сборник 1978: 223]. Именно в число стихов входит «Вперед! товарищи, ступайте»: он приведен без указания автора и снабжен комментарием: «Этот стих известен среди духоворцев как “Мирная Марсельеза”» [Сборник 1978: 250–251].

Из разнородных типов источников революционной песни, от вольнодумной поэзии элит до бунтарского фольклора [Друскин 2012: 53] для Хирьякова была релевантна элитарная традиция. Его стихотворение следует воспринимать в контексте идеологической прямолинейности, свойственной толстовской словесности. Формат революционного гимна с его обобщенностью в сочетании с конкретикой призывов [Друскин 2012: 170] позволял героизировать этику ненасилия и привнести в неё пафос борьбы.

В своем стихотворении Хирьяков обращается к романтическим образам, устойчивым до формульности, которые прочно вошли в арсенал революционной поэзии [Друскин 114–115]: «тучи», «дикие вихри», «буря, гроза, непогода» vs. «дыхание весны»; «факелы злобы» vs. «доблести пламя», «знамя свободы»; «насилье и мука» vs. «песня свободы»; «крепости»,

«оковы родимой страны» vs. «братский пир» и «общий дом». Топика стихий была освоена, в том числе, толстовцами — ср. упомянутую песню Чертковой «Тучи над духоборами» [Черткова 1904:19].

Поэтов-толстовцев не мог не привлекать протестный характер революционных песен и их удобство как способа пропаганды. Революционные переработки популярных песен были довольно распространены, а у Марсельезы существовало «большое количество текстовых перифраз» [Друскин 2012: 192, 400]. Стихотворение же Хирьякова, переосмысляющее знаковый гимн, возникает отчасти из литературной игры, которой он был не чужд. Так, описывая свои злоключения в суде, он не упускает случая процитировать собственную «пародию на известное пушкинское стихотворение»:

*Если суд тебя осудит,
Сердце страха пусть не знает;
Суд еще в палате будет,
Верь, палата оправдает.
Сердце в будущем живет,
И оправданный палатой,
Вновь опять под суд пойдет
По кассации сената*

[Хирьяков 1911: 357].

В случае же «Мирной Марсельезы» режим обращения к знаковому революционному гимну можно охарактеризовать, скорее, как пародический. Сам автор не преминул подчеркнуть в своей воображаемой речи перед судом: «Моя песня является как бы противоположностью великой и сильной французской Марсельезе» [Хирьяков 1906: 1]. Дробный ямбический рефрен явно ориентируется на текст де Лилля и семантически обыгрывает его, хотя рифмовка способствует его перегруппировке: «Оружие долой! Солдаты по домам! / Вперёд, вперёд! И пусть весь мир отчизной будет нам!». Название «Мирной Марсельезы» звучит как оксюморон, её припев отменяет приказ «к оружию» — теперь он оказывается атрибутом той власти, которую необходимо свергнуть; призыв «оружие долой» превращает марсельезу в антимарсельезу. Лишившись своей кровожадности, она остается «Песней свободы».

Это не единственный пример пародического обращения толстовцев к революционной песне. Стих «Проснись, разумное созданье», также известный под названием «Христианский Интернационал», был написан в 1930-е годы «кем-то из приверженцев Л. Н. Толстого в России», кто, «взяв коммунистический Интернационал, придал ему противоположный смысл» [Сборник 1978: 505–506].

В итоге текст «Мирной Марсельезы» представляет собой довольно замысловатую контаминацию. В явной форме к *La Marseillaise* отсылает только зачин и припев, обыгрывающий или даже пародирующий оригинал. При этом содержательно (а возможно отчасти и ритмически) песня инспирирована, скорее, «Интернационалом», призывая «все народы» «на братский пир» «под знаменем свободы», при этом эксплуатирует топику революционной ситуации как стихии. В противоположность «Рабочей Марсельезе» П. Л. Лаврова, «Песня свободы» адресована крестьянам, и труд в ней понимается как труд на земле. Эту конструкцию цементирует анархистско-пацифистская пропагандистская риторика.

Прецедент исполнения стихотворения Хирьякова как революционной песни относится к Февральской революции, но ограничивается толстовцами и трезвенниками.

1917 год. Февральская революция. Ликование в стране, охватившее почти все слои населения. Какой-то необычайно радостный дух царил в воздухе. Вернулись на свободу политзаключенные, в том числе множество толстовцев, приговоренных к каторге за отказ от военной службы. Постоянные демонстрации, в которых принимали участие люди самых различных партий и настроений. В демонстрациях шли и последователи Толстого, и близкие к ним «трезвенники», объединившиеся, большей частью рабочие, под водительством сильного волей человека Колоскова. Шли под голубыми полотнищами с пением «Мирной марсельезы», слова которой написал А. М. Хирьяков. Припев:

Оружие долой, солдаты по домам,

Вперед, вперед, и пусть весь мир отчизной будет нам!

Более светлого и радостного периода не было в истории России никогда

Горбунов-Посадов М. И. Воспоминания. Ч. 1., М.: Гос. лит. музей, 1995

цит. по [К истории «Песни свободы» 2016].

Если в качестве революционной песни марсельеза Хирьякова осталась не востребовавшей, то её жизнь в духоборческой среде оказалась длинной.

2.3. Песни неволи: приобщение духоборцев к тюремному песенному фольклору

Толстовцы были склонны трактовать духоборческую песенную традицию в соответствии с собственными идеалами социального устройства — а также со своими представлениями о нации. Так, А. К. Черткова в предисловии к изданию записанных ею духоборческих псалмов отмечала:

Записывание духоборческого хора представляет огромные трудности, потому что каждый участник поет по-своему, прилаживаясь к основному голосу. Спеть свою партию

отдельно без хора ни один из певцов не может, и даже основной голос сбивается без поддержки сопровождающих его голосов, при выделении его из хора; это духоборческое пение, мне кажется, как нельзя более, характеризует общинный дух русского народа

[Черткова 1910: 3].

В следующем за «Песням свободных христиан» издательском проекте А. К. Чертовой — серии сборников «Что поют русские сектанты?» — первый выпуск посвящен песенному фольклору духоборцев. Несколько записанных с голоса псалмов, стишков и песен нотированы и снабжены авторским вступлением, в котором обсуждаются особенности духоборческого пения и способ записи (Черткова указывала на трудности записи со слуха, и предполагала необходимость использования фонографа) [Черткова 1910: 3]. Вошедшие в сборник псалмы, стихи и песни были записаны от духоборцев Василия Позднякова, Ивана Конкина и их жен, а также от духоборцев, возвращавшихся из якутской ссылки и путешествовавших в Канаду через Англию. Характерно, что прошедшие ссылку духоборцы спели ей, в том числе, «сектантский» вариант известной революционной песни «Укажи мне такую обитель», которая восходит к некрасовской «поэме»:

*Покажи мне такую обитель,
Где б Израиль не страдал;
Где б сам Бог был покровитель,—
Народ Божий не стонал?!*

[Черткова 1910: 25].

«Израиль» и «народ Божий», по верному замечанию составительницы, относятся к духоборцам как к избранному народу; процесс апроприации к моменту записи уже завершился: духоборцы были «уверены, что песня эта чисто духоборческого происхождения» [Черткова 1910: 6].

Революционные песни были распространены среди духоборцев с первых лет жизни в Канаде. Если Хирьяков вдохновлялся французскими гимнами и демократической поэзией, то для духоборцев был актуален иной источник политических песен — тюремный фольклор. Многие из них побывали в ссылках, и только после этого смогли отправиться в Канаду.

Коллекция канадского исследователя духоборческого пения Кеннета Пикока, основанная на записях, сделанных в 1960-х годах, демонстрирует спектр от фольклора ссыльных до политических песен: от «Забыв, позаброшен в сибирских краях» и «Славное море» до народнической «Смело, друзья, не теряйте»⁵⁶. Взаимопроникновение этих двух традиций,

⁵⁶ Doukhobor Song Library Project [<https://dsl.usccdoukhobors.org/browse.html>].

наметившееся к концу XIX века, предполагало включение политической песни в новые культурные контексты и их широкое распространение за пределы тюремной культуры [Лурье 2010: 18]. По этой причине почти не представляется возможным отделить в духоборческом репертуаре песни, привезенные из ссылки, от тех, которые были почерпнуты из массового песенного обихода, в том числе и через толстовцев.

Скорее всего, именно тематика мученичества за веру определила сакральный потенциал песен ссылки в духоборческой среде. В некотором смысле это роднило их с политическими заключенными и обеспечило разнообразие политических песен и их устойчивость в духоборческом репертуаре.

2.1. Духоборческое пение: трансформация ритуала и практик грамотности

2.1.1. Пение как практика грамотности

В религиозном обиходе духоборцев хоровому пению традиционно отводилось центральное место. Устная традиция, игнорировавшая книжность, отвергнувшая церковные таинства, во многом строилась вокруг псалмопения:

Духоборы страстные любители пения и могут, как они рассказывали, петь на своих воскресных богослужениях с восхода солнца до заката или на обыкновенных собраниях с вечера до утра безостановочно

[Черткова 1910: 7].

Тем не менее оно не было локализовано исключительно в контексте молитвенных собраний, но пронизывало повседневность общины и оформляло коллективные реакции на события. Толстовцы единодушно вспоминают духоборческое пение, сопровождавшее отплытие корабля из Батума, затем выполнявшее роль торжественного приветствия, адресованного президенту и квакерам, встречавшим переселенцев в Канаде, и заполнявшее их досуг в плавании и в новых местах поселения.

Обширный корпус псалмов, тексты и распев которых «вытверживались» изустно по «взводам», обладал самым высоким статусом в ритуальной практике. В предисловии к канадскому «Сборнику псалмов...» значению псалмопения отводится особый раздел.

...старшие, наверно, помнят, как вездесуще было псалмопение в первые годы общинной жизни. Не только на молитвенных собраниях, но и в семье и там, где люди сходились на работу или беседу, можно было слышать псалмопение, а пение стихов даже не считалось серьезным пением. По рассказам старших, некоторые из выдающихся певцов и певиц знали петь до двухсот псалмов

[Сборник 1978: 15].

Заучивание псалмов и стихов было «одним из главных воспитательных средств» [Черткова 2010: 6], их чтению и пению с трехлетнего возраста обучали детей, которые с 6–7 лет уже могли участвовать в молениях. Детские воспоминания современных закавказских духоборцев об этом обучении говорят о том, что в советские времена ему отводилось место вечернего досуга на печке, под руководством кого-то из старших родственников — чаще всего матери или бабушки. Сначала «твердили» короткие — так называемые «детские» — псалмы. Корпус псалмов был очень обширен, но из множества текстов, исполнявшихся речитативом, пелись лишь некоторые.

Мелодия как таковая в псалмах отсутствует — акапелльное полифоническое исполнение на несколько голосов когда-то дало Сулержицкому повод для сравнения с фугой [Сулержицкий 1905: 128]. Длительность исполнения нескольких стихов псалма порой превышает 10 минут, и нетренированный слушатель не сможет разобрать даже распеваемых слогов. Хотя в пении могли участвовать все члены общины, оно требует особых специалистов — певчих, которые могли бы «заводить», совместно с хором импровизировать и вести сложный, протяжный и прерывистый распев гласных, в том числе и вставных. Несмотря на жанровые аналогии — духовные песнопения, «псалмы» и канты [Бучилина 1999], распев псалмов является уникальным и нехарактерным ни для православной, ни для народной традиций пения. Попытки возвести его к знаменному пению [Peacock 1970, Сборник 1978] также неубедительны. А. В. Косых в недавней статье доказывает, что духоборческое псалмопение близко к духовному пению меннонитов, таврических колонистов и соседей духоборцев на Молочных водах, и, вероятнее всего, было заимствовано в период контакта двух общин [Косых 2021].

В современной закавказской общине социальный статус певчих остается высоким — фактически, они продолжают играть роль обрядовых специалистов, без которых не могут состояться не только регулярные моления, но и календарные праздники, свадьбы и похороны, торжественные встречи и проводы.

Говорить о сектантском песенном фольклоре как об открытой системе, прослеживая её трансформации, зачастую затруднительно: из-за недостатка материала во многих случаях, применительно к XVII–XIX веку мы можем лишь приблизительно описывать её динамику. Грань между консервативностью и креативностью религиозных диссидентов остается исследовательской интригой. Однако случай канадских духоборцев с уверенностью позволяет сказать, что в конце 1890–1900-х и с середины 1920-х по начало 1930-х годов произошло беспрецедентное пополнение и обновление их песенного репертуара.

2.1.2. Стихи — новые псалмы

Кеннет Пикок, один из первых исследователей и собирателей канадской песенной традиции, отмечает в своем сборнике духовоборческих песен, что около половины стихов и песен, исполняемых его информантами, вошли в репертуар духовборцев уже после переселения в Канаду [Peacock 1970]. Существенные изменения закономерным образом коснулись и ритуального пения в целом.

В первую очередь, в Канаде удельный вес стихов увеличился в разы — именно они со временем стали составлять основу обрядового пения, отвоевав эту роль у псалмов. С постепенной редукцией псалмопения, стишки, прежде бывшие, скорее, забавой для молодежи [Сулержицкий 1905: 128], начинали играть «несущую» роль в структуре моления.

Пикок предлагает разделять их на несколько типов. Ранние стихи он характеризует как переходную форму между «ассиметричностью псалмов и метрической организованностью более поздних стихов» [Peacock 1970: 50]. В отдельный класс «переходных» попадают стихи, бытовавшие среди духовборцев еще до эмиграции — по мысли исследователя, они «связывают традиционную духовоборческую культуру в России с более высокоразвитой (sic!), на которую повлияли Петр В. Веригин, Лев Толстой и остальные, и которую “ортодоксальные” духовборцы поддерживают в Канаде» [Peacock 1970: 61]. Принимая за основу эмную классификацию и с легкостью выделяя псалмы в особую группу, разные собиратели несколько расходятся в делении стишков. Например, музыковед Ширли Перри [Perry 1992], предлагает для «стихов старинных» и «стихов» термины *old verses* и *spiritual songs* соответственно⁵⁷. Так или иначе, эти классификации стремятся отразить разницу между стихами 19 века и теми, которые вошли в духовоборческий обиход в более позднее время, уже в Канаде. Новые стихи, во-первых, отличается преобладание силлабо-тоники, во-вторых, они зачастую авторские, в-третьих, для них характерно разнообразие источников (от песнопений, заимствованных из других сектантских традиций, политической песни и тюремного фольклора до репертуара советских хоров).

Развитие духовоборческого обрядового пения в Канаде демонстрирует пластичность традиции, описание которой при помощи бинарных категорий религиозного и светского затрудняет понимание динамики «стихов» (канадское эмное обозначение «стишков») в ритуальной практике.

Несмотря на географическую отделенность, канадская традиция развивалась во многом за счет контактов с единоверцами, оставшимися в России. В 1921 году духовборцы большой

⁵⁷ Менее ориентированным на эмные обозначения, но более конвенциональным является перевод Пикоча — “hymns”, который в англоязычном контексте привносит значения из других конфессиональных традиций, и в то же время чреват омонимией с политическими гимнами, входящими в состав стишков.

партии, оставшиеся в Закавказье, переселились в Донскую область (сейчас — Целинский район Ростовской области), основав там свои поселения. Согласно данным, которые приводит А. В. Зернина, «Мирная Марсельеза» Хирьякова бытует в качестве стишка в живой традиции целинских духоборцев [Зернина 2017: 169].

Есть основания считать, что донская традиция послужила важным звеном трансмиссии «стихов» и песен, — репертуар духоборцев большой партии в СССР и в Канаде продолжал пополняться за счет контактов между собой и с членами толстовских коммун вплоть до 1930-х годов. В качестве примеров можно упомянуть стихи «Скажи мне, гордый человек» («Перенят от приверженцев Л. Н. Толстого в 1930-х г. духоборцами в Советском Союзе, оттуда привезен А. П. Марковой» [Сборник 1978: 527–528]); «Есть много прекрасных высоких учений» («Духоборцы в Сов. Союзе переняли этот стих от толстовцев в послереволюционные годы, от них переняли молокане, переселившиеся позже из Сов. Союза. В 1957 г. духоборцы переняли его от группы молокан, которая приезжала посетить духоборцев в Брит. Колумбии» [Сборник 1978: 318–319]); «Вы пойте, братья, о свободе» («Изложен одним из приверженцев Л. Н. Толстого в Советском Союзе» [Сборник 1978: 264–265]). Еще одним примером может служить уже упомянутый «Христианский Интернационал».

Можно предположить, что волна интерпретирующего текстопорождения, последовавшая за первыми адаптационными десятилетиями в Канаде, на уровне практик грамотности была подготовлена именно толстовской индоктринацией и поддерживалась контактами с толстовцами.

Песенный репертуар таких общин, как, например «Жизнь и труд», по-видимому, остался очень неоднородным, и толстовские песни, входящие в сборники Чертковой, в нем, судя по процитированным ниже воспоминаниям члена коммуны, не преобладали. При этом обращает на себя внимание открытость к заимствованиям из различных культурных традиций и включению «низового» творчества:

...на наших собраниях можно было слышать иногда песни, не отражающие толстовского мировоззрения, а сектантского содержания. Тут были песни и евангелистов (баптистов), и молоканские (духовных христиан) «псалмы», и так называемые «хлыстовские», или «мормонские» (на редкость музыкальные!) духовные стихи, и песни малеванцев, и добролюбовские, и многие другие. Все это, на мой взгляд, было своеобразной данью прошлому, откуда эти люди вышли. Вместе с тем у нас можно было услышать и теософскую песню, и индусский гимн Вивекананды, и излюбленную песню народовольцев — «Медленно движется время...», и столь же известное стихотворение — «Колодники». Собственно, толстовских песен было сравнительно не так много: «Слушай слово, рассветает...» и «День свободы наступает...» — А. К. Чертковой, «Нам жизнь дана, чтобы любить...», «Счастлив тот, кто

любит все живое...», «Учитель он был во французском селе» — Ив. Ив. Горбунова-Посадова. Пели и «Мирную марсельезу» А. М. Хирьякова, и некоторые стихи, сложенные самими переселенцами

[Мазурин 1989].

Похоже, что подобная открытость стала одним из самых ранних эффектов толстовского реформирования духовоборческой общины и её конфессионализации. Об этом свидетельствуют многочисленные заимствования песен и «стихов» у других сектантов — новоизраильтян, малеванцев, молокан.

Из политических песен наибольшей популярностью пользовались коммеморационные. Так, фиксируются духовоборческие варианты песен «Замучен тяжелой неволей» [Сборник 1978: 620–621] и «Вы жертвою пали в борьбе роковой» [Сборник 1978: 609–610]. Комментарий составителей гласит:

При пеньи этой песни духовборцы подразумевают тех духовных борцов, которые из-за любви к народу отказывались брать в руки оружие для убийства брата. Последнее восьмистишие, начинающееся словами «А деспот пирует...» не поется и поэтому не включено

[Сборник 1978: 610].

Нельзя не заметить, что, в отличие от тюремных песен, революционные «пересекают» границу между песнями и стихами — градус их ритуальной значимости повышается. Революционные стихи перерабатываются и дописываются, порой изменяясь довольно значительно. В разделе «Стихи» насчитывается несколько десятков текстов революционных песен, их измененных вариантов, а также сочинений духовоборческих поэтов, эксплуатирующих революционную стилистику и образность⁵⁸.

Любопытно слияние военной и революционной тематики, как в случае песни «Спите орлы боевые». Романс на слова К. Оленина исполнялся на мотив «Смело, товарищи, в ногу» и в память о погибших в русско-японской войне, и как революционная песня. Прецедент

⁵⁸ Среди них «Отречемся от старого мира» (Вставай, подымайся, о мирный народ) [Сборник 1978: 468–469], «Одумайтесь, рабы богатства» [Сборник 1978: 449], «Мы песню новую поем» (Честь реформаторам-вождям [Сборник 1978: 398], «Друзья, под знамя соберемся!» [Сборник 1978: 314], «Друзья, заря уж занялася» (Идем, идем, вперед идем) [Сборник 1978: 312–313], «Друзья, давайте подаваться» (Вперед, вперед, друзья, вперед!)» [Сборник: 310–311], «Друзья, горит заря» (Друзья, горит заря) [Сборник: 311–312], «Дружно, с надеждой на бога» («измененный текст песни народовольцев — „Смело, товарищи, в ногу...“») [Сборник: 308–309], «День свободы наступает» [Сборник: 296–297], «Грядет пора освобожденья!» [Сборник: 284–285], «Вперед! Товарищи, ступайте» [Сборник: 250–251], «Братский союз — наш девиз боевой» [Сборник: 215], «Проснись, разумное созданье» («Христианский Интернационал») [Сборник: 505–506].

присвоения этой песни — несмотря на военную образность — находим в описании исполнения этой песни на собрании в Гранд-Форксе:

... После пения стиха «Спите орлы боевые», председатель собрания, А. И. Гритчин, говорит, что этот стих рассказывает о пути пройденном нашими предками в их стремлении к достижению благой жизни на земле. Мы также должны быть верными великим заветам, кропить наше общество и следовать его постановлениям⁵⁹.

Если в песне на стихи Т. Л. Щепкиной-Куперник «От павших твердынь Порт-Артура» изменено только последнее четверостишие — солдат не готовится к мести, а оплакивает смерть брата «за свободу и правду» [Сборник 1978: 642–643] — то стих «Дело было за Кавказом» представляет собой самобытный духоборческий вариант известной военной песни «Дело было под Полтавой», на мотив которой существовало множество сатирических и революционных «перелицовок», в том числе с измененной строкой «Дело было на Кавказе» [Друскин 2012: 615]. На место «императора Петра» песня подставляет Петра Веригина, военную победу трактует как «победу над неправдой», борьба с которой описана при помощи революционной риторики:

*Дело было за Кавказом,
Дело славное, друзья,
Наши отцы сожгли оружие
Под знаменем Петра.
<...>
И в борьбе достиг он славы,
За победу над врагом.
Вперед, братцы, вперед, братцы,
Мы достигнем свою цель.
Нам одно лишь молодежи:
Держать крепко сей лозунг —
Знамя труда, мирной жизни
И прощенье всех обид.
И в отчизне наш Спаситель,
Нас наградой одарит —*

⁵⁹ НИОР РГБ. Ф. 435 К. 63 №34. Искра за апр 25 №673, 1958 С. 5.

*За победу над неправдой
В царство, в вечность водворит.*

[Сборник 1978: 293–294].

«Рабочая Марсельеза» Лаврова была заимствована с изменениями [Сборник 1978: 644–645], внесенными духоборцем И. И. Планидиным-старшим, «чтобы полностью выразить духоборческое мировоззрение»:

*Лишь одно от всего избавленье
Принять веру Христову сейчас
И сложить на костер все оружья,
Пришел день и настал уже час:
Всем солдатам проститься с друзьями
И поспешно идти по домам,
Там заняться трудом земледелья —
Соединиться в союз со Христом*

[Сборник 1978: 645].

Понятие «рабочего народа» переосмысливается в контексте с аграрного труда, а след хирьяковской марсельезы можно увидеть в призыве «идти по домам», обращенном к солдатам.

Выдающимся примером наивного сочинительства можно считать творчество духоборческого поэта Ивана Сысоева (John F. Sysoev, 1894–1967 гг.). Его поэтическое наследие насчитывает более 300 стихотворений и «стихов» (hymns) — что составляет, как утверждает Кеннет Пикок, «половину современных стихов, исполняемых духоборцами на территории Гранд-Форкса и Бриллианта провинции Британская Колумбия» [Peacock 1970]. Кузьма Тарасовфф приводит цитату из интервью с духоборцем, фермером на пенсии из Ванкувера, который рассказывает о Сысоеве:

Это человек из ниоткуда, без образования, самоучка, всего добившийся сам, и посмотрите, на что он оказался способен. Кроме того, у него был большой талант подбирать мелодию к стихам, которые он писал. Я спросил его однажды; говорю: «Как ты это делаешь?». Он ответил: «Ну, у меня это получается, и я развил это умение». Потом он сказал, что недоволен попытками положить некоторые его стихи на музыку; он сказал, что мелодия не соответствовала его стихам или тому, что он пытался ими выразить. Он сказал, что мелодия противоречила духу того стихотворения; он сказал: «Это неправильно, тема и мелодия должны соответствовать содержанию стиха». Если это было что-то радостное, то нужен был радостный мотив. Если было описано грустное событие, такое, как смерть

Петра Господнего, то нужен мотив, который подходит к словам. И у него получалось очень, очень хорошо. Те, кто знает эти стихи, согласятся со мной. (17 октября 1975 г.)

[Tarasoff 1977: 55].

В 1927 году Сысоев написал свою «Марсельезу духоборцев», которая представляет собой переделку «Рабочей Марсельезы»:

*Отречемся от старого мира
И рекут пусть хваленьем уста:
Да не будет иного кумира,
Кроме мудрого слова Христа.
Мы поборники правды, свободы,
И мы верим в победу любви;
Час настанет — сольются народы
И не станут лить братской крови.
Припев:
Вставай, подымайся, о мирный народ!
Вставай на борьбу, брат голодный,
Раздайся клич мира свободный,
Вперед! вперед! вперед!*

Гимн политический здесь меняет свое качество, становясь гимном религиозно-гуманистическим. Библейский образ кумира, переосмысленный революционной поэзией, актуализируется в соответствии с духоборческим иконоборчеством. Хотя «Марсельеза» Сысоева тоже пацифистская и несмотря на упоминание «мирных» замен в припеве находится место революционной борьбе, исход которой изображается в ненавязчиво эсхатологическом ключе:

*Не спасется мир тленной наживой,
Не спасется и кривдой сердец.
Злым делам и всей скверности лживой
Скоро страшный наступит конец.
И всем помыслам тайно-коварным
Места нет в небесах у Творца,
Но лишь только сердцам благодарным
Терпеливым в борьбе до конца*

[Сборник 1978: 468–469].

Ивану Сысоеву также принадлежит песня «Дружно, с надеждой на бога» (измененный текст песни Л. Радица «Смело, товарищи, в ногу...» [Сборник 1978: 308–309]).

Призыв «Вперед!» стал одним из расхожих штампов духоборческой поэзии, ориентированной на революционную топику. Так, целый ряд стихов содержит это восклицание (нередко повторяющееся) в первой строке и/или в припеве. Стихотворение Надсона «Вперед, забудь свои страдания», приведенное с измененным текстом («Вперед, забудь мирские соблазны») вполне могло бы оказаться одним из претекстов стихотворения Хирьякова — не только за счет размера, совпадающего в первой строфе, но и за счет общей неоромантической топики («гроза», «тьма ночная», «бури жизни трудовой» vs. «заря», «светлый луч», «светоч»). Автор измененного текста не указан, но, судя по ритмическим сбоям в местах замен, духоборческий стих — результат работы поэта, не имевшего развитого поэтического слуха к метру. Время заимствования также неизвестно, однако строка «Во имя [~~евета и науки~~] братской, мирной жизни» оперирует устойчивой духоборческой формулой (см. название общины — «Труд и мирная жизнь»), а замена «светоча» «Христовым знаменем» указывает на разработанность революционно-христианской образности. «Знамя свободы» упоминается и в стихотворении Хирьякова, а впоследствии почти в каждом духоборческом стихе (вар.: «знамя труда»), который можно отнести к «революционным». Можно предположить, что стихотворение, известное в толстовской среде, было знакомо и Хирьякову. Оно было заимствовано духоборцами, очевидно, с подачи толстовцев, причем было переделано и вошло в репертуар, скорее всего, довольно рано — об этом свидетельствует его неумелая переработка. Кроме того, оно, наряду с хирьяковской «Марсельезой» могло повлиять на дальнейшее духоборческое творчество — ср. «Вперед друзья! не унывайте» («О, вечная хвала Спаситель») [Сборник 1978: 247] и «Вперед, забудем дни несчастья» [Сборник 1978: 249] Ивана Сысоева; «Вперед! забудем все невзгоды» Л. Л. Усачева. [Сборник 1978: 248–249].

Стих И. И. Планидина-старшего «Вперед! вперед! под знамя соберемся», датированный 1920 годом, также метрически не выдержан и относится к раннему периоду духоборческой гимнографии, когда сочинители, предположительно, больше ориентировались на распев, чем на стихотворный размер. В канадской традиции он стал одним из самых часто исполняемых стихов, — вероятно, за счет слова «соберемся», перформативно оформляющего молитвенное собрание⁶⁰.

Существенная, а в некоторых случаях и основная семантическая нагрузка приходилась на начальную синтагму, по которой обыкновенно и назывались духоборческие псалмы. Этот принцип актуален и для стихов нового типа: так, к стиху «Благословляю вас, леса» из поэмы А.

⁶⁰ Стих «Мы закончили собрание» составил ему своеобразную пару.

К. Толстого «Иоанн Дамаскин» приводится примечание, поясняющее его обрядовую функцию: «Этот стих поется при бракосочетаниях», поэтому в строфе

*И посох мой благословляю,
И эту бедную суму,
И степь от края и до края,
И солнца свет и ночи тьму, —*

строка «И эту бедную суму» поется: «И эту скромную семью» [Сборник 1978: 203]. Частичная десемантизация текста, вошедшего в духовоборческий репертуар, зачастую обеспечивает ему неожиданные валентности в обрядовом контексте. Так, нетрудно заметить, что предикат «(идти) вперед» зачастую лишается обозначения цели и иных характеристик действия, обозначая самоценный процесс, как, например, в стихе «Слушайте, друзья, вот трубит труба» 1931 года авторства И. И. Планидина-старшего:

*Все, друзья, пойдем, все ревностно идем!
Все вперед идем, идем, идем, идем!*

[Сборник 1978: 534].

Сборник англоязычных стихов, записанных в начале 1960-х годов, содержит примеры стихов, сопровождавших походы свободников. На примере стиха *We are marching* можно обнаружить следы влияния другой традиции духовных гимнов — спиричуала и госпела, апроприированных массовой культурой:

*We are marching, we are marching,
And no force can stop us now:
All united, all united
In the name of Doukhobors;
And we know our cause must prosper,
And we sing aloud in joy,
For the Angel, for the Angel
Of the Lord goes on before.
Let my people go, let my people go,
Saint the Lord of Hosts: let my people go! (twice)*

[Mealing 1976].

Кеннет Пикок усматривает в духовоборческой хоровой импровизации сходство с джазовым исполнительским стилем:

В каком-то смысле духоворческий хор в чем-то похож на африканский перкуссионный оркестр или джазовый коллектив, где каждый является солистом и в то же время осознает свою ответственность за поддержание сложной музыкальной структуры, формирующейся вокруг него. Он исполнитель и слушатель одновременно, и в процессе создает стройную систему хорового звучания, уникальную для канадской фольклорной музыке [Peacock 1970: 15].

Основываясь на серии интервью с канадскими духоворцами, Стефани Ландуччи замечает:

...хотя духоворческие псалмы и стихи действительно важны как доктринальные тексты, акт совместного создания этих текстов, и, в конечном счете, почитания старших поколений, создавших эти тексты, рассматривается духоворцами как основная функция ритуального пения

[Landuncci 2005: 13].

Песня Хирьякова, практически лишенная мученической тематики, не была частым выбором для исполнения на праздничных собраниях, тщательно задокументированных «Искрой», — по-видимому, именно в силу ограниченности своего коммеморативного потенциала. Вместе с тем доктринальное содержание способствовало её ритуальной значимости, о чем свидетельствует переход в разряд «стиха». Описанный ниже случай её исполнения на собрании, посвященном 50-летию со дня смерти Толстого, говорит о том, что, хотя она была спета в его память, использовалась она, скорее, в репрезентационной функции:

20 ноября в духоворческой молитвенном доме, в Саскатуне, состоялось собрание посвященное памяти Льва Н. Толстого. Петр Гр. Макаров привез гостей — русских студентов. Их встретили радушно и в честь их спели стих «Вперед товарищи, ступайте...»⁶¹

Большой популярностью на собраниях, по-видимому, пользовался стих «В бурю гонений за дело Христа», написанный Хирьяковым в 1897 году, за год до духоворческого «исхода» «в память духоворцев — пережитых ими гонений за отказ от милитаризма в 1895 году»:

*Память погибших за дело Христа,
С верою несших всю тяжесть креста,
Душу вложивших в дело свое,
Громко в псалмах прославляйте*

[Сборник 1978: 226].

⁶¹ НИОР РГБ. Ф. 435 К. 63 №34. Искра 1961 год, №822, С. 24.

На протяжении следующего века хирьяковское стихотворение само выполняло роль такого псалма.

3. Общинники и свободники — пределы традиции

П. И. Бирюков в 1908 году отмечал, что, помимо псалмов и стишков, «еще один род литературных произведений, находящихся в обращении у духоборцев, это так называемые „Рассказы“, или „Поучения“; они состоят большею частью из писем почитаемых ими людей», указывая, что «в последнее время» читаются письма Веригина» [Бирюков 1908а: 413]. С. А. Иникова прослеживает, как А. М. Бодянский, претендовавший на роль идеологического наставника канадских духоборцев, буквализировал и превратил в доктрину навеянные толстовством рассуждения и прожектерство в письмах Веригина, что фактически вызвало к жизни движение свободников [Иникова 2002]. Возможно и влияние интерпретаций самих посредников-духоборцев — например, Ивана Конкина [Breyfogle 2005].

Пример свободников показывает, что уже на ранних этапах становления канадской традиции духоборческого пения политические и идеологические песни стали причудливым образом включаться в самые устойчивые локусы ритуальной культуры. В то же время, несмотря на внешнюю разницу между свободниками и веригинцами, «легендарный» дискурс был в подтексте традиции обеих общин.

3.1. Сиротский дом и «Отечество»: герменевтика двойственности и «тело короля»

Вскоре после раскола Веригин «растождествился» с духоборческим сакральным институтом, резиденцией вождей и духовным центром Духобории — Сиротским Домом, который «только тогда бы был дорог, когда была бы в нем Божья благодать, то есть тогда, когда бы он, Веригин, жил в нем»⁶².

Самовластие духоборческих вождей поддерживалось герменевтикой скрытой святости. Бесчинства мужа Лушечки Петра Калмыкова и его «казачков» набожные духоборцы на Кавказе объясняли тем, что вождю (Христу) нужно «скрываться» от мира и оставаться неузнанным [Рыбин 1952: 7]. Самодурство же Веригина, не раз менявшего свои намерения и обещания, оправдывалось формулой «[Господь] на престоле сидит и всё новое творит». Она представляет собой ритмизованный перифраз стиха из «Откровения» Иоанна Богослова, использованный в одной из псалмов [Бонч-Бруевич 1909: 42] и помещает действия Веригина в эсхатологический

⁶² Архив ГМИР. Ф. 2, Оп. 7, №953. Поздняков В. Правда о духоборах. 1908 г. Л. 19.

контекст. Безграничные полномочия духовборческого Христа имеют чрезвычайную природу (см. [Агамбен 2011]), а его ритуальное творчество и непредсказуемые перемены в общинной жизни интерпретируются как творение нового мира. При этом, как и в случае с «венчанием», «престол» тоже дает прецедент омонимического казуса — Чистов приводит пример Пугачева, воссевшего на церковном престоле [Чистов 2003: 171].

Порой ритуальные новации Веригина носили характер курьезных самоповторов — таких, как, например, случай, когда он приказал жителям одной из духовборческих деревень сжечь доски для стирки.

Как отмечает Бонч-Бруевич, оберегаемая духовборцами стратегия двойственности дала трещину после переселения в Канаду. Толстовец С. П. Прокопенко, живший в первое время после переселения с духовборцами, писал в письме И. К. Дитерихсу:

Но отношение свое ко главе духовборы сохраняют в строжайшей тайне и даже имя его боятся произносить всуе. Здесь, в Канаде обнаружилось, однако, в этом смысле, некоторое вольнодумство особенно среди женицин.

Одна из женицин — пророчица воодушевилась желанием открыто провозгласить его величие. Вопреки запрещению стариков несколько женицин во главе с пророчицей подали канадскому правительству, через министра внутренних дел, следующее заявление

«Довольно вам хвалиться своими правами! Кто выше Бога? Он создал небо и землю. Он рассыпал в небесах солнце, месяц и звезды. Он украсил землю благоухающими цветами и всякими растениями и населил живыми тварями. Он есть благ (прим: благ, благороден, из благого рода), потому что родился от чистой девы Лукерьи Васильевны.

Петр Веригин чист телом и премудр духом. Его мы все почитаем и повинемся ему охотно» подписали 14 женицин⁶³.

Этот портрет Веригина сливает в себе божественные черты Бога-Отца, Творца, и Сына — Христа. В последнем он совпадает с «официальной» веригинской легендой⁶⁴, эксплицируя ее и дополняя еще одной ипостасью слитной Троицы. Характерна реакция веригинцев, которые решили зачинщицу «если что объявить сумасшедшей, а другим бабам приказали отречься»⁶⁵. По этой реакции понятно, что тайна, окружавшая руководителя, оставалась для Веригина существенной: культура двойственности, в которой умолчание было призвано охранять внутренние дела общины от вмешательства канадских властей, ситуативно

⁶³ Архив ГМИР. Ф17, Оп. 1, д1016 Прокопенко С. П. Духоборы в Канаде. Л. 45 об.

⁶⁴ Пример манипуляции «легендой»: приближенные Веригина рассказывали о том, что видели, как «звезда упала с неба прямо на хату», где родился будущий вождь [Рыбин 1952: 11].

⁶⁵ Там же. Л. 45.

предъявляя противоположные самоидентификации. Впоследствии, однако, за Веригиным закрепилось прозвище «Господний», ставшее титулом-фамилией, как было принято у духоборцев⁶⁶.

3.2. Апокалиптическая оstenсия: свободники как коллективные самозванцы

Единственной легальной публикацией стихотворения Хирьякова в России стал очерк Антона Щербака, участника революционного движения и последователя Толстого, в журнале «свободной мысли» «Перевал» — посвященный жизни духоборческих переселенцев в Канаде [Щербак 1907]. «Песня свободы» была на этот раз предусмотрительно опубликована без указания автора — как гимн радикального течения свободников (впоследствии «Сынов Свободы», Sons of Freedom), отколовшихся от основной общины уже в первые годы жизни в Канаде.

Свободники были наиболее последовательны в буквальном претворении в жизнь коммунитарных, пацифистских, анархистских и вегетарианских идеалов веригинского извода толстовства: отпускали на волю домашний скот, отказывались от частной собственности, не использовали металлические и кожаные одежду и утварь. Они вскоре стали маргинальной группой, чье противостояние с канадскими властями продолжалось более полувека. Сыны свободы прославились обнаженными демонстрациями (*nude parades*) и поджогами, сопровождавшими протесты против требований отдавать детей в государственные школы. Именно в таком образе духоборцы вошли в северо-американскую массовую культуру⁶⁷.

О причинах спонтанного генезиса движения свободников Бонч-Бруевич писал:

Главная причина этого движения томление в ожидании приезда вождя, т.е. П. В. Веригина и шествие на встречу ему, т.е. своему Христу, вождю и богу, которому воздается «слава» — словами: богу нашему — т.е. ему Петру Веригину, — слава⁶⁸

Обжитая духоборцами доктрина исключительности подразумевала также суверенную исключенность. Чрезвычайность была эсхатологической — в ожидании Страшного суда духоборцы не сомневались, что катастрофа сотрет с лица земли всех, кроме них [Агамбен 2011]. Вершить же суд должен был возвращавшийся из ссылки Веригин, пришествию которого ждали из-за моря, как Христа-избавителя — и шли ему навстречу:

⁶⁶ О практике уличных фамилий у духоборцев см. [Kalmakoff 2019].

⁶⁷ См., например, песню Пита Сигера Do as the Doukhobors Do.

⁶⁸ Архив ГМИР. Ф.2 Оп. 7 №331. Дитерихс И. К. Выдержки из писем к Хилкову Д. А. и Винер-Хилковой Ц. В. Л. 9.

«Крестовый поход» духоборцев для них самих был выходом «на встречу Господу», их Христу и живому богу, «родному Петюшке», который «слышно было», как раз в это время должен был «во втором своем пришествии» «явиться народу» и к этому «пришествию» верные «сыны его», его «духовные чада» шли на встречу ему, желая путь его усеять «вербами и пальмами», т. е. своими добродетельными поступками, согласно «закона Божия», его собственных писаний изложенных в его письмах⁶⁹.

Уже в 1902 году свободники устроили первые прозелитические походы по духоборческим деревням, паломничества в поисках обетованной земли и демонстрации в городах. При этом, по свидетельству Щербака, впоследствии навестившего их в канадской тюрьме, они, не ограничиваясь традиционным псалмопением, сопровождали свои выступления в том числе и исполнением «Мирной Марсельезы»:

С ясными лицами, с улыбкой на устах, с пением «оружие долой» (Песня свободы) «свободники» идут и проповедуют о наступлении «царства Божия» на земле. ... И попадают в тюрьму, где мы и находим их

[Щербак 1907: 22–23].

Очерк Щербака помещает песню Хирьякова в контекст религиозной проповеди и хилиастических ожиданий свободников. Для этого есть некоторые основания: как указывает М. Л. Лурье, в песенном фольклоре политические программы зачастую обретали форму пророчеств [Лурье 2010: 8]. В публикации 1907 года духоборческие выступления описаны, как кажется, не без оглядки на революционные демонстрации: автор использует «Песню свободы», чтобы раскрыть идеологию свободников.

Слово «свобода» — примета обновленного духоборческого лексикона — стало значимым концептом учения в канадской традиции. В значительной степени в этом стоит видеть заслугу толстовцев (ср. толстовскую версию стиха «День Господень наступает» — «День свободы наступает», помещенную в «Песнях свободных христиан») и большевика Бонч-Бруевича («Теперь вы ушли из страны насилия в страну свободы» [Бонч-Бруевич 1900: 3]). Фактически, «сынами свободы» считались все духоборцы, не только свободники: недаром отсылающая к Евангелию паремия «Сыны свободы не могут быть рабами тления» стала лозунгом духоборцев-общинников⁷⁰.

⁶⁹ НИОР РГБ. Ф.369 К.72 №9. Рецензия на Тана-Богораза «Духоборы в Канаде. Очерки» М., 1906. 26.11.1945.

⁷⁰ Подобные дискурсивные вторжения очень заметны в обиходе канадских духоборцев: они вслед за толстовцами описывают раскол общины в политических терминах (большая и малая «партии», а не «половины»; «вождь» вместо «руководитель»). Название духоборческого периодического издания — «Искра» отсылает к

Рассказы об экзекуциях породили свои песенные эквиваленты — такие, как стих «Вспомним, братья, мы всю стражду», атрибутируемый П. Е. Дьячкову. Судя по датировке в [Сборник 1978: 256–257], это один из ранних образцов духоборческой поэзии в Канаде, относящийся к 1900-м годам. Он подробно повествует о сожжении оружия и во многом согласуется с обработанными и опубликованными толстовцами нарративами очевидцев. Его текст (без указания автора) открывает рукопись «Стихи свободников», принадлежавшую духоборцу Михаилу Войкину.

1. Спомним братья сваю стражду зашто бросили дома мы изгнанники за правду и страдальцы за Христа

2. Апазнали путь гасподню и всю мирную любовь мы за правду за свободу пралевали сваю кровь <...>

11. сыпались нанасъ удары толко слышно свистъ плитей кровью все мы обливались астаяли сѣ тисней,

12. били всехъ насъ безъ пощадно губирнаторъ шарважижа [Шервашидзе — С. Т.] что здаровались ниладно в нисхатели вилчать.

13. отъ ваиска служить мы отказались к то салдатомъ тогда былъ всехъ на тюрьмахъ растизали исылали усибиль.

14. мы вакро тастии всмирения палажили злу канецъ живемъ мы на свабодини даны никаму⁷¹.

Ритмическая организация выдает в стихе цепочку частушек, не единственную в цитируемой рукописи: далее встречаем более традиционное по форме описание тяжелой доли духоборки-свободницы в форме частушек: «ну нивиноя страданья ну нищасной я тамлюсь знать судьбою такъ назначино мне щасливыхъ нивидать»⁷². Перед нами авторское использование «страдательного» потенциала частушки, перерабатывающее свидетельства о сожжении оружия в песню-хронику. Следом в рукописи приводится вариант «Мирной Марсельезы»⁷³, которая становится своеобразным продолжением темы духоборческого протеста и сожжения оружия.

одноименной революционной газете, однако трактуется в христианском духе: «Наименование журнала “Искра” символически обозначает ту “искорку” Господа Бога, которая существует в каждом человеке» [<http://dukhobors.narod.ru/iskra.htm>].

⁷¹ Архив ГМИР. Ф. 2, Оп. 7, №575. Стихи и рукописи. Л.1–1об. Рукопись не датирована, однако речь в ней идет о событиях 1912 года.

⁷² Там же Л. 14.

⁷³ Там же. «2 Стихъ» («пиреть тавариши ступайте»). Л. 1об.–Л.2 об..

Уже к началу 1910-х годов марсельеза Хирьякова вошла в духоборческий репертуар настолько, что цитаты из нее использовались наряду с библейскими цитатами в полемическом контексте — как цитаты из псалмов. В рукописном дневнике Михаила Войкина содержится описание повседневной жизни группы свободников, к которой присоединился его автор, — он вел дневниковые записи по просьбе Бонч-Бруевича. В подробно переданном разговоре с правительственным чиновником свободники заявляют о своих планах уйти в теплые страны, не желая при этом пользоваться деньгами, от которых они отказались, — и цитата из «Мирной марсельезы» становится частью устной риторики:

и мы если пайдем где либо в теплои страны где живут народы и мы признаемъ что есть весь миръ опчій дом [выделено мной — С. Т.]. какъ христось скозаль приобритаите прежди всего царствія божія аасталное все вамъ дася и предложится. патаму мы признаемъ где миръ тамъ иибохъ. итотже бохъ позволить людямъ принять в середу сваю страниковъ серавно какъ меншихъ братевъ. какъ христось сказалъ кто приемлитъ меншихъ братевъ моихъ воимя мое то серавно приемлитъ миня⁷⁴.

«Общий дом» как метафора интернационала в устах свободников связывается с практикой странноприимства, а в слове «мир» сливаются омонимичные значения⁷⁵. Судя по рукописи Войкина, свободники уже в это время пели стихи на своих собраниях.

Духоборческий публицист Василий Макасеев, одним из сочинений которого была рукопись «Духоборцы-свободники», предназначавшаяся к печати в «Русском Голосе»⁷⁶, видел в свободниках продолжателей духоборческого протеста, символом которого для него также была песня Хирьякова:

⁷⁴ Там же. Л. 58–58об.

⁷⁵ «Где мир [т. е. люди, народ], там и бог» — эту паремию использовали духоборцы, объясняя свое решение примкнуть к духоборческому движению и разделить страдания большинства своих единоверцев.

⁷⁶ Архив ГМИР. Ф. 2 Оп. 7 №533. Макасеев В. Рукопись «Духоборы-свободники». На Л.1 сверху пометка «в редакцию Русского Голоса» (зачеркнуто). Газета «Русский Голос» издавалась в Канаде в 1917–1919 годы. В заметке Макасеева речь идет об инциденте, относящемся к 1910 году.

Духоборцы, еще живя в пределах Н. Романова, они громко шумели: «далой все цори и державы, мы песню свободы поем» Романов, и его верные сыновники не пожелав слушать тех детей призывающих царство — Мира и Свободы. Русское правительство выслав их за пределы Великого Океана, где они устретили, как бы новый мир. Но не полагав того, что и здесь придется устретить той же деспот. — Здесь не Романов Н., а Эдуард.

Духоборцы проживя год-два, они более ознакомившись с порядком этой страны; многие из них стали говорить, особенно старики: «А, проклятые брали нас на свободу, кокая же тут свобода? — Подате плати, Статиску пиши; Тут тоже самый, что и там в россеи».

«...» Инаконец, их совсем мало осталось, и которые доселе своим шумам не дают покою (?) Канадскому Правительству: «далой все цори!»⁷⁷

Далее автор статьи скептически отзывается о походах свободников и подробно описывает опасный для жизни эксперимент одного из них, решившего повторить сорокапятдневный пост Христа. Примечательно, однако, что свою полемическую позицию Макасеев формулирует также с отсылкой к риторике «Мирной Марсельезы»: «Но мы должны *итти вперед* (курсив мой — С. Т.) и прогрессировать истинную свободу»⁷⁸.

О свободе речь идет и в народовольческой песне «Смело, друзья, не теряйте», пением которой свободники сопровождали уничтожение урожая пшеницы, «чтобы показать, что не надо надеяться на человеческую науку, а надо надеяться на Бога» (цит. по [Иникова 2002: 20]). При этом нет оснований считать, что репертуар свободников в то время был сколько-нибудь обособленным — упомянутые политические песни исполнялись и на собраниях духоборцев-общинников. С. Ф. Рыбин, долгое время занимавший место секретаря при П. В. Веригине, вспоминал, что «Песня Свободы» была любимой песней вождя [Рыбин 1952: 237–239].

Ответом на протесты зачастую было применение насилия и судебные разбирательства. Демонстрации свободников были коллективными, поэтому в зале суда, в тюрьме и в доме умалишенных они обычно оказывалась вместе. Содержанием коллективных «мартириев» свободников стала история их мытарств в канадских тюрьмах, а количеством и длительностью тюремных заключений измерялся послужной их список — совсем как у старых большевиков. Так, в конце 1920-х годов основным камнем преткновения стал вопрос об обязательном школьном образовании — свободники отказывались отдавать своих детей в государственные школы, отстаивая собственные вернакулярные педагогики. 9 февраля 1929 года в городе Нельсон провинции Британская Колумбия состоялся суд над зачинщиками, посетить

⁷⁷ Там же. Л. 1–2.

⁷⁸ Там же. Л. 7.

которое собрались более сотни Сынов свободы, торжественно исполнивших песню «Солнце всходит и заходит» в начале заседания⁷⁹.

Помимо коммеморативной функции, которую стала выполнять «Мирная марсельеза» у духоборцев-общинников, мы видим, что она закрепилась в ритуальном перформансе свободников. Так, например, в 1909 году на Петров день, ставший одним из главных праздников и отмечающийся в честь вождя и в память о сожжении оружия, свободники присоединились к празднованию и устроили торжественное публичное разоблачение, включавшее и символическое воспроизведение сожжения:

А 1909 году в Июне месяце, собравши на станцию виригинуу, свободной люди сняли с себя одежду, и несколько долларов денег которой имели, сложив все в кучу сажгли. А сами стояли нагои пели, в перед товарищи ступоитья день славной на ступил для вас

*Оружия в дребезги ломаитя
у бишц нибудя среди нас...*

*Приехал полисместер, сполисманами, собрав акольнах жителей фермалей англичан, и несколько духоборов, и наконец не могли нечего поделоть.*⁸⁰

Далее духоборец Калесников, описывая эти события в свое письмо Бонч-Бруевичу, рассказал, как власти в растерянности обратились к Веригину с вопросом о том, что делать со свободниками. Веригин ответил характерным для него шутивым советом сослать свободников на Гавайские острова, «там люди ведь ходят нагие»⁸¹.

По всей видимости, исполнение «Песни свободы» было приурочено к публичному выступлению, в какое зачастую превращались и похороны свободников. Подобные торжественные демонстрации могли сопровождаться нагими парадами. Духоборец Михаил Войкин так описывает похороны свободника Миши Лавренченкова:

*надругой день утром, все мы разобрались нагими два мущины вруке взяли насилке. несли вкусты заселое село сдвести сажиней запели стих переть тавариши ступайте день славной наступель для васъ. Аружъя вдребезги ломайте убивецъ nebudeть среди насъ, донесли его датого места ипалажили проста снasilками тамъ*⁸²

Другой корреспондент Бонч-Бруевича, В. Власов, посвятил свое письмо от 19 февраля 1926 года подробному описанию похорон старика-свободника из своей общины, переехавшей в Калифорнию:

⁷⁹ Архив ГМИР. Ф.13 Оп. 1 №235 Трегубов. Сыны свободы. Л. 9.

⁸⁰ Архив ГМИР. Ф. 2, Оп. 7, № 511. Калесников С. В. Рассказ духоборца-свободника. С. 26–27.

⁸¹ Там же. С. 27.

⁸² Архив ГМИР. Ф. 2, Оп. 7, №31, Л. 8.

...сделали знамя из белого полотна с надписью с обеих сторон, конечно по-английски. Вот что было написано:

*Старик прожил 83 года 25 лет был вегетарианцем и умер 19 декабря 1917 года. И он перед своей смертью, сказал нам, чтобы мы сказали всем встречающим людям, что настало время, принять мир и любовь. Еще он завещал, чтобы его после смерти в землю не хоронили, а велел отдать в пищу диким зверям. Это новости нашего старика.*⁸³

Участствовать в демонстрации собрались около 30 человек — свободников в белых одеждах и приглашенные присоединиться русские.

Мы взяли приготовленное знамя на двух длинных черепках, подняли вверх и с пением: (Вперед товарищи ступайте, день славный наступил для нас) и всю группу двинулись в город.

Поход наш был похож на чудесный парад <...>

<...> многие вынимали карманные книжки, и переписывали знамя.

<...> Глядим вот опять выходит вчерашний полисмэн, но не так как вчера противно смотрел на нас, а даже немного с улыбкой на губах он сказал «гало большевики?»⁸⁴

Похороны, таким образом, оказывались разновидностью демонстрации. Видимо, именно это в декабре 1917 года заставило полицейского «опознать» в свободниках большевиков. Заметим, что более подходящий случаю похоронный марш не использовался свободниками, сами похороны которых утрачивают, свое привычное обрядовое оформление. Как можно понять из приведенных примеров, свободники не только протестовали против памятников, они также не предавали тело умершего земле. Само слово «умер» заменялось на слово «изменился»⁸⁵.

Этот отказ от похорон мы склонны, тем не менее, рассматривать не как разрыв с традиционной духоборческой обрядностью, но во многом как её продолжение и радикализацию. Плачи и причитания на духоборческих похоронах считались грехом — от этой части традиционной культуры духоборцы отказались, по-видимому, под влиянием протестанизации религии в XVIII веке. Е. Д. Хирьякова описывала свое столкновение с этим запретом в карантине по прибытии в Канаду, где духоборческий пароход задержали из-за больных оспой:

— Досмотри, сестрица, нашего мальчика. Муж писал, что без него мы бы и не появлялись ему на глаза. И вот теперь в числе тяжело больных с отеком легких был и ее

⁸³ Архив ГМИР. Ф. 2, Оп. 7, №495, Л.6

⁸⁴ Там же, Л.6–7.

⁸⁵ Из (Кор. 15: 51–52).

мальчик. На другой же день он умер и она не вытерпела и заголосила. Духоборы считают грехом слезы по мертвым, и все духоборки, бывшие здесь, кот. ухаживали за своими больными (никаких ни сиделок, ни сестер милосердия не было в этой больнице) накупились на нее.

— Что ты, что ты Малаша. Так только язычники делают. Нельзя плакать». На кровати рядом с мальчиком умирал мужик. Жена его говорила — Как он не хотел ехать в Америку. Зачем нам ехать? У нас девочки, их не возьмут в солдаты, а я настояла, чтобы ехать. Когда муж умер жена не проронила ни одной слезинки. и потом говорила: — Никто не может упрекнуть меня что я хоть слезинку уронила, когда он умер. Впоследствии уже в России я узнала что она сошла с ума в Америке⁸⁶.

Когда похоронную процессию останавливают полицейские, они получают от свободников следующее объяснение:

...и поэтому мы понимаем: родился человек на мучение а помер по нашему убеждению из его получился выбросок, для зверей пища; и здесь мы вместо плача — радуемся, так как он отлучился от ваших прав. ...мы этот выбросок не согласны провожать, а то завещание которое нам дедушка передал, это мы согласны пронести по городу, не во имя мертвого а во имя живых. Тогда они нам повторили: «ну (all right) идите!»⁸⁷

В духоборческом похоронном обряде также не оставалось места ритуальному оплакиванию, — певчие и остальные собравшиеся торжественно исполняли положенные случаю псалмы и стихи (например, «Узрех [много народу]»). Получается, что «Песня свободы» заменила их в этой функции, став устойчивым сопровождением торжественного похода, в том числе и похорон.

Интересно, что столкновение с полицией закончилось коммуникативной победой свободников, которые смогли довести до конца свое шествие на следующий день:

Тогда мы пошли по главным улицам где везли покойника, и пели тот же стих, (оружья вдребезги ломайте убийц не будет среди нас). И так мы прошли город, и пронесли свое знамя по всему городу и тут мы зашли на кладбище и поглядели на их памятники и тогда мы подумали: для чего эти памятники? Люди тратят деньги, не щадя своих трудов, и тратят большие расходы на ненужное дело. Потом мы повернули и пошли обратно домой. День разъяснился и на душе у нас стало легко и радостно, что этим рукастым зверям не удалось

⁸⁶ Архив ГМИР. Ф. 2, Оп. 7, №585 Хирьякова Е. Д. Воспоминания о духоборцах. Л.5.

⁸⁷ Там же, Л.10 об.-11.

*терзать за мертвый труп живого человека и что ихний закон не устоял против Божьего закона*⁸⁸.

К своему рассказу Власов прилагает уже встречавшийся нам стих о сожжении оружия (и вновь он соседствует с хирьяковской «Марсельезой») «Вспомним мы братья свои страдания», который сопровождает пояснением:

*Все это было на деле: и оно поется сладко, в особенности теми, кооторым пришлось не мало пострадать от русского правительства и на лихорадочных местах и притом были лишены родной страны*⁸⁹.

Заметим, что песни о сожжении оружия, став местом духоборческой памяти, работали по принципу легенды — на риторике достоверности. Вместе с тем сложные отношения духоборцев с родиной нуждаются в контекстуализации.

3.3. Императив нации и разрушение автономии: стратегия двойственности как тайна и конспирация

Троп «государства в государстве» закрепился за духоборческими общинами еще со времен сочинения А. Гакстгаузена [Гакстгаузен 2017], описывающего свое посещение духоборческих деревень на Молочных водах, недавно оставленных сосланными на Кавказ «сектантами». Современные жители Гореловки и по сей день этнически рекомендуются «духоборами» (см. подробнее Главу 3), дискурсивно отделяясь от русских.

Причину такого устойчивого противопоставления Светлана Иникова видит в синонимическом употреблении слов «русские» и «православные» в XVIII–XIX веках. Подобная прикреплённость этнической культуры к православию, по ее мнению, обусловила потребность оформлявшегося движения духоборцев в поиске альтернативной этнической идентичности и явилась причиной, а не следствием их переселения и изолированного проживания сначала в Таврии, а потом в Закавказье.

Не будучи православными и заявляя, что они и не русские, включив в секту значительное число украинцев и небольшое число мордвы, духоборцы считали себя особым народом и воспринимали конфессионим „духоборцы“ как этноним

[Иникова 1998 : 84].

Безусловно, российская имперская модель предполагала смычку конфессии и этничности, за счет чего «сектанты» зачастую оказывались вне конвенциональных категорий.

⁸⁸ Там же, Л.11–11 об.

⁸⁹ Там же, Л.13.

Однако конфигурация духоворческой самоидентификации была динамичнее и зачастую не сводилась к противопоставлению русским. Как показывает в своем исследовании, посвященном сектантству в Закавказье, историк Н. Брейфогл, государственная и антигосударственная, этническая и конфессиональная духоворческие саморепрезентации сосуществовали и актуализировались ситуативно [Breyfogle 2005].

Переселившись в Закавказье в статусе «особо вредных сектантов», отправленных на верную гибель, духоворцы постепенно стали экономическим и этническим оплотом империи на этом отдаленном и беспокойном участке границы. Их экономические успехи способствовали развитию региона, а взамен они получали заметную степень автономии и помощь от местной администрации. Со стороны последней к середине XIX века выработались «два конкурирующих видения места закавказских сектантов в российском имперском проекте <...> — инклюзивное и эксклюзивное» [Breyfogle 2005: 148].

Так, во время русско-турецких войн, когда духоворцы отвечали за транспорт и поставки фуража, а также расквартировывали российских солдат в своих деревнях, их самоидентификация с государством росла. Религиозная же аффилиация духоворцев в глазах администрации была напрямую связана с «государственной нелояльностью» [Breyfogle 2005: 148]. В то время как Брейфогл говорит о чередовании двух идентификаций, интересно увидеть их взаимодействие на примере духоворческой легенды о взятии Карса русскими войсками.

Согласно этому распространенному среди современных информантов нарративу, Лушечка всю ночь стояла и молилась в беседочке Сиротского дома [вар.: на кургане], а тем временем на поле боя «наши стояли, а турки падали» [ПМ Архангельское 2021 3]. Потом руководительница объявила, что битва окончена — раньше, чем известие о победе над турками достигло духоворческих деревень. В этом сюжете Лушечка будто вступает в духовную битву, выполняя охранительную роль как икона или святая, приносящая праведной христианской армии победу. Но хотя этот сюжет и вписывает духоворцев в общеимперский нарратив, то они предстают своеобразной метонимией святой Руси, так как их духовная помощь в сражении оказывается решающей.

В целом же, как показывает Брейфогл, духоворческие саморепрезентации были подвижны и следовали за тем, как их видели местные власти, для которых на протяжении второй половины XIX века духоворцы стали образцовыми русскими колонистами. Исследователь задается вопросом, можно ли считать переключение между идентичностями сознательной манипуляцией со стороны «сектантов». Мы не стали бы противопоставлять здесь манипуляцию и искренность — скорее, можно увидеть здесь усвоение этнической, национальной и государственной идентичностей в той парадигме двойственности, которая рассмотрена в Главе 1.

Политика стандартизации посягала на ту автономию, которая до сего момента была основным преимуществом положения русских колонистов на Кавказе:

Теперь русские должны были быть определенного типа, принимать определенные предписанные модели поведения и мириться с присутствием государства в своей повседневной жизни, если они хотели быть включенными в национальную политику

[Breyfogle 2005: 238].

В результате этой политики духоборческое движение положило конец альянсу с большей части духоборцев государством, и их религиозная саморепрезентация стала центральной и определяющей. Пока именитые интеллигенты восхищались общиной веригинцев, те, кому довелось провести среди них длительное время, не могли скрыть разочарования, отказывая им не только в русскости, но и в «христианском чувстве». Так, И. К. Дитерихс писал в письме к Бонч-Бруевичу:

Вообще «спокойные, мирные и трудолюбивые» духоборы, как их аттестовали Толстой и Чертков оказались на деле самым беспокойным населением Канады и я думаю, что канадцы были-бы рады расстаться с ними, если-бы это было возможно. Твердо убежден в том, что духоборы, лелеющие в тайниках души своей <...> мечту создать свое царство-государство, могут удовлетвориться лишь тогда, когда приобретут свою собственную территорию, где заведут свои порядки, в чем я им желаю всякого успеха, тем более, что это избавит их от необходимости лгать и притворяться, прикрывая свои истинные вождения христианской фразеологией. Что-же касается до приписываемого им исповедания непротивления злу, (вернее — пассивного сопротивления), то я считаю, что в борьбе с современным устройством, при наличии сплоченности и единодушия — это самое страшное средство, пользоваться которым с заранее рассчитанным намерением, можно и без всякого христианского чувства, что и доказывают духоборы. Желая им всякого успеха и житейского благополучия, а главное не морить своих детей голодом, как это они практикуют ради достижения все тех-же целей, — я с истинным удовольствием возвращаюсь к русским людям, с которыми имеют общее духоборы лишь по языку⁹⁰.

Дитерихс, как видно, однозначно усматривает в духоборческой фразеологии манипуляцию, и разочарование интеллигентов в основном связано с её «неискренностью». Адресат же письма, Бонч-Бруевич, интерпретировал духоборческую «тайну» как конспирацию, необходимую религиозным диссидентам в борьбе с самодержавием.

⁹⁰ Л. 23–24

В действительности же антигосударственная позиция постников отнюдь не была тщательно скрываемая — напротив, она напоминает провокационный перформанс первых духоборцев в церквях и в ситуации увещевания, описанный в Главе 1. Губернатор Г. Д. Шервашидзе вспоминал удивившее его демонстративное нарушение этикета духоборцами большой половины, которое повлекло за собой репрессии, и писал о провокационном поведении духоборческих делегатов:

Пред мною предстали 24 человека, из коих некоторых я знал лично. Они вошли без поклона, без приветствия, с презрительною улыбкою на устах и с видом, выражавшим недоумение где они и кого видят перед собою. Я был крайне поражен таким непривычным для меня видом этих духоборцев, но удивился еще более, когда они заговорили. Как бы не обращая на меня внимания, будто говоря с кем то другим и не давая мне присвоенного титула, эти представители «постников» повели со мною беседу в выражениях столь неприличных по своему содержанию, что не считая возможным передать ее здесь в подлинных выражениях, излагаю общий смысл сказанного: «Мы православные христиане, управляемся самим Богом; чувствуя присутствие в нас самих Царствия Божия, мы не можем признавать над собою властей языческих, погрязших в неправде, обмане и бесчестии; мы не можем жить, как живут остальные русские подданные; не можем подчиняться тем же законам, потому что у нас своя вера, свой закон; наша вера возбраняет нам нести какую бы то ни было правительственную службу, но если бы Правительство пожелало, мы могли бы войти с ними в соглашение касательно податей... но нас заставляют дело то, что противно нашей совести — присягать земному царю, выставлять новобранцев... истинное значение слов «воздайте Кесарю Кесарево» — не то, в котором нас хотят убедить...»⁹¹

Как замечает историк И. Э. Кузинер, Бонч-Бруевич нормализует религиозных диссидентов через этнизацию и политизацию, «включая их в более широкий контекст политической борьбы» [Кузинер 2021: 74]. Исследователь полагает, что у «сектантов» после 1905 года был шанс влиться в воображаемое сообщество нации именно через этнизацию. Политика в отношении религиозных диссидентов предполагала, что они имеют возможность «нести на себе печать «преодолимого отклонения» от некой задаваемой модерной гомогенной нормы, но, не являясь в полной мере Другим, они могут быть нормализованы и включены в большинство» [Кузинер 2021: 70]. Духоборцы-веригинцы не дождались возможности такого включения, за пять-шесть лет до этого покинув Российскую империю.

⁹¹ Л.98–100

Духоборцам же малой половины, оставшимся в Закавказье, также не удалось сохранить баланс самоидентификаций, обеспечиваемый двойственностью — с того дня, как они начали действовать в союзе с властями против остальной части общины. Реакцию гореловских духоборцев на советскую политику модернизации Г. Балабанов, один из первых коммунистов в селе и секретарь сельсовета, описывал в своем дневнике так:

В это время в зале стоял сплошной крик и отдельные выкрики: «Нам царя давайте. Окружите нас каменной стеной, мы будем бросать вам мясо и налоги жрите, только к нам не лезьте»

[ПМ Архангельское 2021 2: 30].

Представление об автономии, как можно предположить, разделяли обе партии, но ситуативные альянсы с государством уже не работали в условиях модернизации, что делало стратегическое лавирование недоступным.

4. Выводы

Толстовская идеология с её антимодернизационным посылом предлагала, тем не менее, современную и секуляризованную версию христианства как этики ненасилия. 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. Противостояние с модернизирующимися государствами было для духоборцев-веригинцев источником мученичества — именно оно стало не предусмотренным толстовцами и самым действенным механизмом присвоения сообществом нового учения.

История «Мирной марсельезы» позволяет рассказать о переломной эпохе в жизни сектантской общины и российского общества. Распространение политических песен среди крестьянского населения до революционного подъема 1900-х годов было обычно обусловлено близостью к местам ссылки политических заключенных. Духоборческий случай инвертирует эту ситуацию: «исход» веригинцев, сопровождаемых толстовскими идеологами, представлял собой пример почти беспрецедентной мобильности для многотысячной аграрной общины. Можно сказать, что толстовская индоктринация работала во многом за счет адаптации ряда текстов и восприятия новых норм и предписаний, а также форм протеста. Революционные песни пропагандистского толка при этом сосуществовали с коммеморационными, и, можно

предположить, постепенно переходили в этот разряд. Включаясь в новый ритуальный контекст и фольклоризируясь, они, как и тюремные песни, по-своему обслуживали потребность духовборческих общин в рефлексии драматического периода раскола, репрессий, исхода и адаптации в Канаде.

Толстовской и революционной поэзии духовборцы обязаны целым арсеналом новых формул, получивших распространение в их собственном наивном творчестве и новое осмысление в духе устной герменевтики. Духовборческая апроприация песен во многом пренебрегала связью текста с мелодией и была построена на хоровой импровизации.

Будет справедливо заметить, что духовборческое движение стало точкой расщепления традиции пения. Если малая половина, которую составляли преимущественно гореловские духовборцы, на протяжении последующего столетия демонстрировала консервативный подход, обусловленный, в том числе, и условиями, в которых сакральное пение поддерживалось в советский период, то для веригинцев было характерно существенное обновление и пополнение репертуара. Поэтому можно считать, что «стихи» в канадской (и донской) традиции во многом вытеснили псалмы не только из-за сложности исполнения последних — они стали живым пространством коллективной памяти и креативности.

Свободники рассматриваются нами не как маргинальное явление, а показательное и последовательное движение в рамках духовборчества, проявляющее легендарную логику и фундаменталистскую модель апроприации толстовства. Они больше не называют себя духовборцами; мобилизованные традицией, они выходят за её пределы — и становятся её символом. Сыны Свободы протестовали против «метрик» и государственных школ еще около полувека, до начала 1960-х годов.

Политические песни можно рассматривать как своеобразный пропуск в воображаемое сообщество нации для духовборцев, переехавших в Канаду, — нереализованный, оставшийся в качестве наследия, связанного с Россией. В середине XX века свободники продолжали с пением ходить в походы — «в Россию», как называли это в общине в Крестовой [ПМ Архангельское 2021 8].

Глава 3. Географические и религиозные миграции современных духоворцев: локальная эсхатология и национальная ностальгия

Третья глава диссертации написана на основе полевых материалов и посвящена дискурсивному приобщению духоворцев к национальному сообществу в конце XX–начале XXI века. В первом её разделе рассмотрены стратегии саморепрезентации современных духоворцев в Закавказье и в России, выявляющие переосмысление и распределение конфессиональных и этнических/национальных границ при помощи герменевтики и вернакулярной теологии в постсекулярном обществе.

Пророчества, бытующие среди современных духоворцев, представляют собой «свернутые» легенды, а наивная поэзия и песенный репертуар сообщества связаны с ними общим пафосом «сбывшейся» эсхатологии. Эти текстуальные особенности современной духоворческой культуры рассмотрены во втором разделе главы. Почвеннический дискурс деревенских песен, позволяющий объединить локальную приуроченность текста с общенациональным сентиментом ностальгии, сыграл двоякую роль в духоворческом репертуаре. С одной стороны, он включил духоворцев в сообщество памяти, с другой — в духе автокоммуникации позволил вспоминать свою Духоборию и свою традицию. Её потеря, оформленная в легендах о локальном апокалипсисе, компенсируется переформулированием духоворческой традиции как близкой к православию, что включает духоворцев в национальную общность.

Наконец, третий раздел главы посвящен курьезному, но показательному примеру адаптации духоворческой языковой игры в духе постсоветской любительской лингвистики. В разделе представлена попытка контекстуализировать индивидуальный случай переизобретения духоворчества в духе альтернативной науки и новой религиозной культуры как характерную для модерности герменевтику нации.

1. «Почти православные»: религиозная самоидентификация закавказских духоворцев в постсоветском контексте

Какие ресурсы конструирования своей религиозной традиции и механизмы адаптации используют духоворцы, переезжающие из Закавказья в Россию, и те, кто остается в Гореловке? Какая роль в этом процессе отводится фольклору сообщества? Наиболее последовательным подходом к решению этих вопросов нам представляется релятивизация этнических категорий и

чуткость к эмным классификациям и самоидентификациям информантов. Ближайший исторический контекст дает возможность проследить сдвиг в религиозной категоризации и его связь с более глобальными тенденциями, характеризующими религиозную жизнь на постсоветском пространстве.

1.1. Закавказские духоборцы как этноконфессиональная группа

На первый взгляд парадоксальная ситуация, в которой духоборцы противопоставляют себя русским, описанная в источниках XIX века, нередка и сейчас:

— А раньше все за местных замуж выходили?

— Нет, с других сел тоже были. Но не другой нации, редко было так. А потом уже и за русских стали выходить, и за армян выходить, и за грузин

[ПМ Гореловка 2016 3].

В пограничном регионе с многоэтническим населением слово «духобор» также этнически маркировано.

Из приведенного диалога видно, что о русских можно говорят как о «другой нации», а браки с ними интерпретируют как смешанные. Нарратив о начале духоборчества, который предлагают современные информанты, в то же время предлагает определять самих духоборцев как смешанную группу.

— В 1841 году сюда пришли, это я точно знаю. Они... по дороге к ним присоединялись, и наверное их так называют, — «духоборы», — потому что не одной нации. Среди духобор есть и казаки, и украинцы, и татары, — всякой нации. А когда они все объединились... ну и как бы против попа пошли, не подчинились попу, и их оттуда выселили. Не именно против церкви, правда? Именно против попа

[ПМ Гореловка 2016 4].

Эта реплика жительницы Гореловки показательна сразу в нескольких отношениях. Появление обозначения «духоборцы» мотивируется гетерогенным этническим составом группы, которую объединял первоначально социальный протест. Религиозная природа разногласий с православием нивелирована и замещена антиклерикальным пафосом как первичным импульсом для формирования движения.

Говоря далее о том, что духоборцы вплоть середины XX века женились и выходили замуж «в своей национальной одежде, <...> фату не одевали», информантка сводит противопоставление духоборческого и светского в рамках свадебного ритуала к противопоставлению локального и традиционного — стандартному, универсальному, снимая религиозную составляющую. Сама идея национального заставляет информантов

концептуализировать диалектные отличия чуть ли не как языковые, в результате чего предполагается существование отдельного идиома:

Праздник, вот... мы готовимся. Вешаем наши, ну как вам сказать, рушники, но мы их называем утирки. По-духоборски — «утирки»

[ПМ Гореловка 2016 3].

Акцент на этнической и даже этнографической составляющей духоборческого быта находит выражение в таком словоупотреблении, как «национальный костюм», отсылающем к официальному советскому дискурсу:

Надеваем национальную одежду, костюм. У нас так и называется — обряд духоборский.

[ПМ Гореловка 2016 4].

Тенденция акцентировать роль обрядовой атрибутики дает о себе знать в зачастую болезненной рефлексии самих гореловских духоборцев; например, случай, когда одна из местных жительниц якобы произнесла при журналистах реплику «Мы утирочкам поклоняемся», вызывает возмущение, поскольку эта фраза воспринимается как искажение сути духоборческого учения. Единственный мужчина-певчий⁹² склонен интерпретировать эту тенденцию в гендерных категориях: «Вот с женщинами поговоришь — чтобы платочек был так <...>. Это как иконе. Посредников у меня нету» [ПМ Гореловка 2016 5]. У гендерных интерпретаций традиции есть своя история — как утверждает С. Е. Никитина, тогда как с вождями-мужчинами была связана догматическая сторона учения и соответствующие тексты псалмов, с правлением Лушечки получили распространения там называемые пророчества [Никитина 2013].

1.1.1. Православная духовность и традиционная материальность

Моя собеседница, недавно крестившаяся молодая духоборка, говорит о той «несуразности» духоборческих обычаев, деталей женского костюма (шапки), которая была ей непонятна и не близка, и отчасти мотивировала выбор в пользу принятия православия.

⁹² Певчие составляют хор, исполняющий духоборские псалмы на молениях.

Видела, что у нее на верхней полке стоят эти шапки с цветочками. Я говорю: бабушка, это твоя пилотка?

— Нет, это шапка, мы ее под платок одеваем. Ну я подумала, что это как-то несуразно.

<...> Я считала, что этот крестик мне помогает, вот, меня поддерживают, я считала, что с ним я сильнее. <...> Поиск чего-то духовного, большего, если ты не можешь найти это вокруг, ты ищешь тогда вот еще в чем-то...

[ПМ Гореловка 2016 6].

Ощущение нехватки духовной составляющей в элементах духовоборческой ритуальной культуры может обусловить религиозные поиски в других сферах — от православия до идеологий и практик нью эйдж. Образовавшуюся зазор в практиках может иллюстрировать такой случай: житель Ефремовки отказался от проведения духовоборческого обряда похорон, стремясь противостоять гореловским певчим, «монополизовавшим» ритуальную традицию:

Никакого борца, никакой лашии⁹³, пора с них уже шапки⁹⁴ посбивать.

[ПМ Гореловка 2016 6].

Интересно, что шапка выступает здесь как символ гореловской гордости. Информантка комментирует его действия следующим образом:

Не по-духоборски, не по-армянски — похоронили просто так

[ПМ Гореловка 2016 6].

Похоронный обряд также осмысливается в этнических категориях, вне которых невозможно оказаться, именно отсюда возникает недоумение информантки.

Многие практики, характерные для массовой православной религиозности, присутствуют и в ритуальном обиходе духовоборцев. Так, у каждой из деревень Духобории есть свой «престольный праздник» (эмный термин; в Гореловке это «Хрол» или «Фрол» — то есть день святых Флора и Лавра), происхождение которого предположительно отсылает к праздникам, отмечавшимся еще до переселения на Молочные воды и функционально значимым для деревенских общин, а потому сохранившимся и вошедшим в календарный цикл духовоборцев (при том, что в их деревнях, конечно же, нет церквей, освященных в честь каких-либо святых): «Осенью это вот как, наш, духоборский праздник, Фрол называется» [ПМ Гореловка 2016 10].

⁹³ Блюда, без которых не обходится духовоборческий похоронный обряд.

⁹⁴ Имеются в виду шапки как элемент традиционного «обряда» духовоборцев «малой половины». Информантка обсуждает их в предыдущей цитате.

Если Фрол интерпретируется как духовоборский праздник, то локальный обычай ходить на моление «в Дедову Норю» может быть вписан в контекст глобального православия:

Прямо идешь — там круча, камни и нора. Там прятался святой какой-то один. И тогда будто бы говорят, что он там похоронен и его камень — там лежит большой камень — как будто бы задавил. Я в календарике прочитала, что — именно в первый понедельник туда ходят — как именно только для Святого Духа. Вот мы поклоняемся Отцу и Сыну и Святому Духу. Вот именно первый понедельник после Троицы предназначен Святому Духу. Вот у нас ходят в Дедову Норю

[ПМ Гореловка 2016 11].

2. Ослабление институций и моральная интерпретация религиозной традиции

В приведенной выше реплике наша собеседница утверждает, что протест духовоборцев был направлен «не именно против церкви», а «именно против попа», демонстрируя двойственное восприятие церкви как, с одной стороны, властной институции и иерархии, а с другой — как территории моральных ценностей, отказ от которых мог бы трактоваться негативно. Выбор делается в пользу последней.

Ну отличие какое... тут уже, сама поняла — не ходим в церковь и не крестимся. А так, те же заповеди, они примерно что у вас, что у нас одинаковые.

[ПМ Гореловка 2016 5].

Такая трактовка духовоборческой традиции соотносится с масштабным процессом ослабления институций, который затрагивает религиозную жизнь представителей самых разных конфессий в секулярном и постсекулярном мире [Эрвье-Леже 2015].

Отвечая на вопрос о том, чем отличаются духовоборцы от православных, гореловский певчий подчеркивает обрядовый характер различий на фоне общего морального кодекса. Важно в его реплике еще и то, что интервьюером никак не обсуждалась собственная религиозная принадлежность. Информант в данном случае использует местоимение «вас» (то есть «православных»), определяя конфессиональную принадлежность по этническому принципу.

Ну вера такая, духом молимся, и не надо мне никого. Не убей, не укради, больного посети, бедного накорми, чтоб не воровать, трудиться, не обманывать

[ПМ Гореловка 2016 8].

Духоборка приводит свой вариант списка заповедей, в котором только некоторые корреспондируют с формулировками декалога, а остальные могут отражать аксиологическую систему ее сообщества. Однако сама структура перечня отсылает к православию как к ближайшей религиозной традиции, ориентированной на письменный библейский текст.

Раскрытие внутренней формы слова «духобор/духоборец» (как в приведенной выше цитате из интервью с В. С.) зачастую встречается в самоидентификационных высказываниях информантов. Здесь она использована в части своего первого корня с целью мотивировать отсутствие посредника.

На вопрос собирателей о том, соблюдают ли бывшие жители Гореловки, переехавшие в Россию, духоборческие обычаи, информантка говорит:

Нет, они соблюдают, конечно, хотя они у нас схожие, как у русских, церковные эти все
[ПМ Гореловка 2016 10].

Информантка не формулирует, что именно схожего в религиозном плане она обнаруживает у духоборцев и русских, то есть православных (обряды? праздники? предписания?), но при отсутствии сущестительного особенно заметно использование прилагательного «церковные», описывающего религиозную жизнь.

— *Мне еще интересно, вот если человек отсюда происходит и предки у него духоборы, но он решил креститься или он перешел в какую-нибудь другую веру или он вообще не верит в бога, он будет духобором?*

— *Ну будет. А мне кажется вот, маленькая разница, что крещеный, потому что все верят в бога, мы псалмы читаем — там тоже крест упоминается, мне кажется, тут ничего страшного и нет, кто покрестится.*

— *Ага, он все равно остался...?*

— *Ну духобор он и был, ну все равно, крещеный, ничего тут такого и нет. Не знаю, это мое мнение*

[ПМ Гореловка 2016 3].

Между тем, к крещению в Гореловке не все относятся нейтрально. В одном случае о крещении внучки деду сообщили несколько месяцев спустя, предвидя крайне негативную реакцию с его стороны, в другом — девушка, готовящаяся принять крещение, собирается держать это в тайне от некоторых членов своей семьи. Наконец, еще одна информантка, принявшая православие, так описывает реакцию сообщества на крещение:

Некоторые, кто до меня крестились, они в этом не признавались, потому что боялись осуждения.<...> Здесь говорили разное, говорили, что вообще там я в какую-то секту вступила.

[ПМ Гореловка 2016 6].

Духоборцы, которые говорят о православии как о секте, — в подобной инверсии есть определенная ирония. В этой фразе можно услышать позднесоветскую и постсоветскую интонацию недоверия к «сектам» — возможно, именно такое недоверие вызывало у гореловских жителей проявление религиозности в непривычных формах. Тем не менее, основной претензией становится отказ от обычаев предков.

Принявшая крещение информантка передает слова своей бабушки, произнесенные в ответ на просьбу пожарить картошку на растительном, а не на сливочном масле во время поста:

Ну что это такое, пост, ну не дано нашему роду, не держали духоборы никогда.

[ПМ Гореловка 2016 6].

Конфессиональная принадлежность, передающаяся по наследству, воспринимается, таким образом, как нечто предопределенное, «данное», а выходящие за ее пределы проявления религиозности — как разрыв с родовой традицией, своеволие.

— *То есть если сказать, допустим, что кто-то духобор, это значит, что он отсюда, или это значит, что он ходит в Сиротский дом?*

— *Предки его ж духоборы были, духобор и есть.*

[ПМ Гореловка 2016 4].

Солидарность общины основана на родственных связях и передающейся «по наследству» конфессиональной принадлежности. Стоит однако же иметь в виду, что фразеология родства в духоборческой среде, по всей видимости, начиная с периода молочноводской общины, подверглась переосмыслению. Мать называли «няней», свекровь и свекра — «старичком» и «старушкой», а к отцу обращались по имени, используя уважительно-уменьшительную форму. Обращение «отец», таким образом, должно было относиться только к Богу. Духоборцы отличались от всего человечества своим легендарным происхождением, — в псалмах они названы «родом Авеля».

В. Чьи вы сыны, кто у вас был первый отец на земле?

О. Авель.

[Бонч-Бруевич 1909: 22]

В. А где ты правду взял?

О. В роде праведном, в людях истинных.

[Бонч-Бруевич 1909: 47]

И. В. А где Господь строится?

О. Посреди земли, в роде праведном, в людях истинных.

[Бонч-Бруевич 1909: 36]

В уже приведенной фразе информантки о том, что «ну духобор он и был, ну все равно, крещеный, ничего тут такого и нет» слово «духобор» можно было бы воспринимать как характеристику человека исключительно по его происхождению, если бы не предшествующая реплика о том, что «маленькая разница, что крещеный, потому что все верят в бога, мы псалмы читаем — там тоже крест упоминается, мне кажется, тут ничего страшного и нет, кто покрестится», предполагающая религиозную трактовку этого понятия, сближающую православие и духоборчество. Две конфессиональные идентичности, таким образом, могут накладываться друг на друга и «перекрываться». Свидетельства о тульских переселенцах подтверждают эту тенденцию: «...В настоящее время принимает массовый характер переход в православие: обряд крещения принимают иногда целыми семьями, при этом многие считают, что остаются духоборцами» [Никитина 2013: 94].

Локальная и этническая значимость духоборческой идентичности более или менее очевидна из приведенных выше фрагментов интервью с местными жителями. Что же касается солидаризации с православными, то кажется допустимым предположить, что она характеризует именно постсоветский период жизни духоборческой общины и находится в тесной взаимосвязи с социальными изменениями, которые ее затронули.

2.1.1. Межэтническая напряженность и категория «своих»

Постсоветский период для закавказских духоборцев был отмечен массовыми отъездами в Россию. Первый из них — в Тульскую область — был организован еще в советское время (1989 год); последующие волны миграции имели место в 1997–1998 и 2007–2008 годах, в Брянскую и Тамбовскую области соответственно [Иникова 2015]. Изменения, произошедшие за последние приблизительно 30 лет, стали общим местом в рассказах информантов. Одним из наиболее заметных последствий переселений стало сокращение духоборческого населения грузинских деревень — дома уехавших жителей покупали государственные фонды, заселяющие их армянами (например, из села Пога, находящегося неподалеку) и аджарцами из горных районов, пострадавших от оползней. В итоге оставшемуся духоборческому населению пришлось впервые столкнуться с необходимостью выстраивать межэтнические отношения внутри деревни (до 1980-х годов, по словам информантов, в деревне Гореловка проживали только 2 армянина на приблизительно 2500 человек духоборческого населения). На фоне глобальных изменений в социально-экономических процессах на территории стран бывшего СССР менялись и локальные хозяйственные отношения внутри духоборческих деревень и колхозов.

Значимость межэтнических взаимоотношений для современной гореловской общины нельзя недооценивать — это сюжет, который в рассказах большинства информантов о жизни деревни занимает центральное место. Напряжение усиливается за счет более глобальных политических процессов (прежде всего, в российско-грузинских отношениях). С. А. Иникова предложила, что развитие национальная политика Грузии стала стимулом «роста этнического самосознания» и «поиска новых идентичностей» среди закавказских духоворцев 1990-х годов, а также непосредственной причиной массовых переездов в Россию (см. [Иникова 1992, 1998]). С этим трудно не согласиться — волну грузинского национализма времен правления Звиада Гамсахурдии информанты единодушно восприняли как угрозу своей жизни и благополучию; Любовь Гончарова упоминает в своей книге о трудностях администрирования этноконфессиональных деревень Самцхе-Джавахети в 1990-х годах — по её словам, депутаты грузинского парламента были враждебно настроены и «обличали» духоворцев «как пятую колонну» [Гончарова 2012: 5].

В контексте определения границ сообщества интересно проследить, как духоворцы используют местоимение «наши», которое может иметь различных референтов. Помимо указания на членов собственно духоворческого сообщества (или на его бывших членов, переехавших в Россию), его использование удалось отметить в трех случаях — по отношению к русским (чаще всего), к молоканам, реже — к грузинам.

— *А Россию тоже любим, не забываем. Вот всегда, когда Олимпиада идет — «о наши, наши!»*⁹⁵ ... *Ну и за Грузию тоже (смеется)*

— *То есть «наши» — это русские все равно?*

— *Да.*

[ПМ Гореловка 2016 4].

... *когда болеют «за футбол» — «за наших», так и говорят — «наши»*

[ПМ Гореловка 2016 10].

Интересно в приведенных цитатах не то, что ситуация просмотра спортивных соревнований предполагает для духоворцев довольно однозначную солидаризацию с русскими, а то, что для них есть некоторая ощущаемая дистанция, неочевидность, потребность пояснить это собеседнику и привести этот факт в качестве убедительного аргумента любви к России.

Информантка, рассказывавшая о поездке в Тбилиси, упомянула, что видела там «наших»; дальнейшие расспросы прояснили, что она имела в виду молокан.

⁹⁵ Эту мысль та же информантка почти дословно повторяет и в фильме «Да, да; нет, нет».

— ... или на рынке, и вот наши же люди отличаются сразу — в платочках ... а те или что как вот, вот такие вот русские платки, в платочках. Завязаны наперед, вот как я хожу, вот так. И сразу, и сразу вот они или и говорят — вот, кто-то из наших поили. Ну и речь, конечно [ПМ Гореловка 2016 10].

Хотя повседневного общения с молоканами сейчас не наблюдается, о них говорят как о «двоюродных братьях» духоборцев. Метафора родства обеспечивается исторически схожей судьбой, общими истоками учений и, в первую очередь, — этническим происхождением и близостью материальной культуры (характерно, что в описанном случае духоборка опознала молокан по деталям костюма, прежде всего, по «русским платкам»).

2.2. Неудавшееся «религиозное возрождение» духоборцев: нормативный подход

Интерпретацию религии в терминах культурного наследия, характерную для позднесоветского периода [Кормина, Штырков 2015: 7–46], интересно наблюдать на двух уровнях: репрезентации и самоидентификации информантов и риторики научного осмысления явлений и процессов последних десятилетий в духоборческих сообществах.

На первом уровне показательны попытки институционализации — проведение духоборческих съездов и создание объединений в 1990-е годы. На Всесоюзном съезде духоборцев, прошедшем в 1991 году, звучал призыв «более активно возрождать традиции, обычаи, обряды духоборцев» [Иникова 1998], обсуждалось издание «Вестника духоборцев» и пластинок с записями пения псалмов. В 1996 году прошел съезд Объединения духоборцев России, принявший, в частности, решение организовать в Архангельском (Тульская область, Чернский район, место первого из массовых выездов закавказских духоборцев) воскресную школу на базе общеобразовательной, «цикл лекций по истории и вероучению секты для старших классов». С. А. Иникова, описывающая эти события в статье «Проблемы этноконфессиональных групп духоборцев и молокан», так комментирует повестку съезда:

Планируется, что ребята будут учить псалмы и стихишки, но по сути дела речь идет не о привлечении детей к духовной жизни общины, а об изучении культурного наследия предков. Вся работа духоборцев с молодежью выливается как раз в такие культуроведческие формы. <...> Нельзя возродить культуру, традиции без религии, иначе вся работа выльется в создание фольклорных ансамблей, что мы, собственно, и наблюдаем

[Иникова 1998].

Исследовательница сравнивает духоборческие общины с землячествами, говорит о светском характере организаций, проводивших съезды, делая вывод, что механизм, обеспечивающий

единство духоборцев, сломан, и завершает свою статью словами: «Данный историей шанс на возрождение остался не использованным» [Иникова 1998]. Как видно из приведенных цитат, мысль о «возрождении» некой версии полноценного духоборчества оказывается общей для духоборцев и для их исследователей. Семантический компонент ущербности, неполноты знания, традиции объединяет термины, которые С. Е. Никитина использует для описания актуальных процессов в религиозной культуре старообрядцев, молокан и духоборцев (оба термина в контексте работы иллюстрируются, в частности, этнографическими данными о духоборцах):

*Особо стоит отметить возможность **дефектной** самоидентификации. Это демонстрация внешних идентификационных знаков при невозможности объяснить/мотивировать их конфессиональный смысл, например, объяснить значение пояса или смысла крещения (у старообрядцев)*

[Никитина 2013 : 60–61].

***Редукция** конфессиональной традиции ... когда в локальной культуре, представляющей конфессиональный территориальный вариант, утрачиваются или почти утрачиваются догматические знания и не функционирует большинство обрядов*

[Никитина 2013 : 78].

Вероятно, такой научный подход можно сопоставить с некоторыми самоидентификационными высказываниями жителей закавказских духоборческих деревень. Так, например, наш собеседник настаивал, что в Гореловке живут не духоборцы, а «потомки духоборцев» [ПМ Гореловка 2016 12], указывая на потерю некоторого сущностного компонента духоборческой идентичности. Эту довольно устойчивую характеристику повторяет и Любовь Гончарова, возглавлявшая гореловскую общину в середине 1990-х годов и организовавшая переезд в Брянск. В своей книге «Малая Сибирь — Духобория» [Гончарова 2012] она, с одной стороны, делится семейными воспоминаниями и приводит генеалогическую информацию, а с другой — стремится представить духоборцев, их истории и традиции в общероссийском контексте: аннотация гласит, что книга посвящена «особенностям культуры и быта особой этноконфессиональной группы российских людей» и адресована, в том числе, «всем любящим русский народ и стремящимся глубже узнать его культуру» [Гончарова 2012]. Свою характеристику духоборчества Гончарова неслучайно строит полемически — закавказские переселенцы столкнулись с враждебным отношением местного населения как «сектанты».

Это уже не религиозное течение, истоки которого — начало христианства, а много больше — образ жизни этнической группы русских людей из центральных регионов России,

Поволжья, Сибири, западной и восточной Украины. <...> Но закрытой религиозной группы (секты) не получилось, никогда и позже духоборы закавказские сектантами не были, хотя некоторые досужие «всезнающие» ученые делали подобные заключения. <...> Полноценной, жизнедеятельной она [духоборческая община] была до 1886 года, потом создавались, и сейчас созданы, какие-то общины, но все это переродившиеся потомки настоящих духоборов (никого обижать нет намерения)

[Гончарова 2012: 48].

Смерть предводительницы Лукерьи Калмыковой и последовавший за ней раскол, таким образом, интерпретируются как конец духоборческой общины. Таким образом, сами информанты нередко склонны воспринимать свою общину как основанную на механической солидарности, если пользоваться терминологией Дюркгейма, и стремиться к слиянию «органически» объединенной общностью — или воображаемым сообществом нации.

2.2.1. Ориентация на глобальное православие: от этноконфессиональной группы к моральному сообществу

На фоне нарративов о кризисе общины и запустении Гореловки магистральной тенденцией становится «переизобретение» духоборческой традиции, ее вписывание в общий православный контекст. Эту ориентацию на православие как на более престижную религиозную «аффилиацию» выдает не в последнюю очередь такой характерный симптом современной религиозности, как сведение духоборчества к набору заповедей, моральному кодексу. Именно через него духоборцы стремятся приобщиться к воображаемому — нации [Андерсон 2016]. Локальная традиция в таком случае преподносится как этнографический вариант национальной.

Между тем, описание духоборцев как этноконфессиональной группы с этой точки зрения требует переосмысления. Можно найти множество примеров того, как меньшинства выбирают стратегии самоидентификации относительно других, более крупных сообществ. В недавно вышедшей книге Агнешка Халемба описывает греко-католические села Закарпатья, которые за счет развития инфраструктуры паломничества становятся частью глобальной католической сети, предпочитая католицизм нежелательному сближению с православной церковью [Halemба 2015]. Ж. В. Кормина в своей рецензии на книгу, развивающую логику Брубейкера об отказе от эссенциализированного понимания «групп» [Брубейкер 2012], указывает, что эти наблюдения подтверждаются и по итогам полевой работы среди православных и иных религиозных сообществ [Кормина 2019: 182–3].

Духоборцы же, напротив, демонстрируют позитивную оценку православной традиции, стремясь дискурсивно сблизить с ней свое учение. С. А. Иникова в статье, посвященной

адаптации духовборцев, переселившихся в Россию из Закавказья, опубликовала диалог, примечательный реактуализацией духовборческих катехизических псалмов в ситуации коммуникации с духовборки с русским соседом.

«Первое время на нас косо смотрели, — рассказывала жительница пос. Новый. — Вот я на почте сижу, а меня один мужчина спрашивает: “Почему вас называют духовборы?” А я говорю: “Потому что мы самые добрые люди”. Ну, я откуда знаю, почему меня называют! — “А чего вот вы ничего на шее не носите?” А я говорю: “Мы чистую душу носим”. Он: “Почему вы некрещеные?” — “Как это некрещеные?! Я даже сама, хоть маленький псаломчик, знаю, с детства вытвердила, еще маленькая была: Кто тебя крестил? — Отец и мать, третья благодать. Просто я рукой не крещусь. Я крещеная, — я говорю, — я такие пасаломчики читаю, я даже слышала, Кирилл этот... «Узрех» называется псаломчик. Он тоже псаломчик читал. Мы точно такие же”. — “У вас Пасха есть?” — “А чо ж у нас Пасхи нет?” Ну, как это так! Они, наверно, думали, мы с хвостами, рогами и прыгаем по деревьям»

[Иникова 2016: 19].

Интересно, что информантка упоминает патриарха Кирилла — текст псалма «Узрех», одного из важнейших в духовборческой ритуалистике, в основном соответствует евангельским блаженствам (см. псалом №184 «Животной книги» [Бонч-Бруевич 1909: 170–171]), поэтому факт произнесения этого текста главой РПЦ МП неудивителен, однако для духовборки он предстает ключевым доказательством единства двух религиозных традиций.

Интересна «экуменистская» логика аргументации⁹⁶, к которой прибегают духовборцы — общие тексты и основные праздники делают их частью большого православного мира, менее зависимыми от локального контекста. Причастность православной традиции призвана обеспечивать их общность с русскими, а в России — помогать адаптироваться к новой среде. Ценность православия, таким образом, в инклюзивности доминирующей религии.

Вместе с тем, живущие достаточно компактно духовборцы в России не формируют сколько-нибудь устойчивого приходского сообщества — ценность ориентации на православие лежит по большей части в дискурсивной плоскости. Это не может не напомнить ту «виртуальную» приверженность православию, которую демонстрирует значительная часть населения России [Филатов, Лункин 2005]. Фактически это ориентация на более глобальное сообщество воображаемых православных-русских.

⁹⁶ Много примеров можно найти также в упомянутой книге Л. Гончаровой: «В основе духовборческого вероучения лежат общехристианские принципы» [Гончарова 2012: 29]; «Испокон века и до наших дней отмечаются христианские праздники» [Гончарова 2012: 30].

Сейчас можно наблюдать этот процесс на разных стадиях — если в Гореловке принимают крещение единицы, и не все из них отваживаются заявлять об этом публично, то среди мигрировавших в Россию духовборцев этот процесс приобретает более массовый характер, и исключения составляют только совсем пожилые люди.

Самоидентификации закавказских духовборцев отличаются от тех, которые предъявляют переселенцы, обосновавшихся в России, но эти отличия во многом градационные: закавказские духовборцы увереннее говорят о своем духовборчестве и высказывают экспертные суждения, но не без оглядки на авторитетных членов сообщества из числа уехавших. Общение с российскими поселками очень интенсивно и гораздо приоритетнее отношений с иноязычными соседями. Наверное поэтому грузинские духовборцы прилагают больше усилий, стремясь «примирить» духовборчество и православие в рамках общехристианской морали. Как можно заметить, им приходится ситуативно сочетать две стратегии — с одной стороны, конфессионализацию собственной традиции в терминах «доминирующей» религии, а с другой — разведение духовборчества и православия в этнических и религиозных категориях соответственно.

2.2.2. Религиозная «миграция» духовборцев в постсекулярном контексте

Дискурсивная близость к православию позволяет установить связь духовборцев с тем символическим миром, свою причастность которому, равно как и заброшенность, они ощущают.

Имея в своем распоряжении тот же набор ресурсов конструирования своей религиозности, тот же набор ценностей и те же постсекулярные принципы их «сочетаемости», закавказские духовборцы гораздо более понятны как жители постсоветского пространства, чем как этноконфессиональная группа. Пути их религиозной «миграции» во многом связаны с более общими процессами постсоветского «возрождения» национальных и религиозных идентичностей.

При этом было бы неверно представлять постсоветский религиозный ландшафт гомогенным, а описанные процессы универсальными и стирающими границы групповой специфичности. Духовборцы, живущие в своем обособленном поселке, действительно воспринимаются как яркая и своеобразная группа, а общая память и ритуальная традиция не могут не оставаться значимыми для саморепрезентации её членов. Другое дело, что парадоксальным образом описанные религиозные поиски и поиски стратегий самоидентификации призваны ретроспективно оправдать разрушение общины в её прежнем, территориальном, виде включением в окружающее иноконфессиональное большинство, с которым, как оказывается, духовборцы во многом совпадают благодаря общему советскому опыту.

Наверное, можно сказать, что в период формирования национальных государств на Кавказе духоборцы ощутили силу притяжения российского «имперского» проекта, с которой и связана ориентация на православие. Плата за вход оказалась высокой — рассказы о болезненной интеграции составляют излюбленную тему даже среди тех, чей опыт переселения был относительно благополучным. И если привыкшие к коротким визитам журналистов, фотографов и документалистов гореловские обитатели бодрятся и преподносят духоборчество как этнографическую программу, религиозная составляющая которой является универсально христианской (что стирает межконфессиональные различия и препятствия для допуска в православный мир), то переселенцы, недавно обосновавшиеся в России, жертвуют своим «культурным наследием» и действуют в соответствии со стратегической установкой «не выделяться». Этнографическая экзотика здесь чаще становится источником трудностей и недопониманий (например, отпевание усопших порождает конкуренцию между православным священником и духоборческими певчими).

Описанная выше политическая ориентация заставляет предположить и усвоение российской государственной идеологии, связанной с православием. Хотя известны случаи, когда духоборцы принимали баптистское вероисповедание, они скорее единичны в сравнении с тенденцией к солидаризации с православными, и в этом есть определенная логика: религиозный национализм предлагает им модель сращения религиозного и этнического, возможность ориентироваться на российское общество взамен коллапсирующего локального сообщества, не конфликтующую (для некоторых информантов) с традиционно духоборческими проявлениями религиозности. «Мы почти как православные», — говорит главная гореловская певчая, отвечая на вопросы, касающиеся духоборческого вероучения [ПМ Гореловка 2016 4]. И помимо своего собственно репрезентационного смысла, эта фраза вдруг высвечивает тот общий для духоборцев и православных постсоветский контекст, в котором становится возможной такая реплика.

3. Конец света в одной отдельно взятой деревне: эсхатология и ностальгия в современном духоборческом фольклоре

3.1.1. Эсхатологическая инверсия миграций в духоборческих пророчествах

Пророчества — те же легенды, укорененные в прошлом и опрокинутые в будущее, однако для них характерна новая эсхатологичность. Можно сказать, что раньше духоборцы ждали другого конца света — ужасающего, но несущего с собой надежду на царство Божие, то

есть духоборческое царство на земле, предвестниками которого они себя видели. Теперь же актуальны легенды-пророчества о разорении и последних днях Духобории.

Учитывая вписанность духоборческой традиции в легендарные нарративы, неудивительно, что пророчества, такие же паремические, как и рассмотренные в Главе 1 легенды о предках, составляют содержание современной духоборческой культуры. Постсоветская разруха, пьянство, бедность интерпретируется в терминах морального упадка. Кроме того, вызывает у духоборцев тревогу фрагментация общины, массовые переселения, в результате которых Духобория опустела.

Надо отметить, что и раньше холодненские земли считались святыми и переезды не приветствовались — по этой причине Лушечка могла не допустить отъезд той или иной семьи в Славянку, где климатические условия были гораздо более благоприятными [Рыбин 1952: 7]. Легенда приписывает духоборческому вождю Ларюшке слова о том, что прибывшие на Кавказ духоборцы не должны «расползтись, как раки» [ПМ Гореловка 2016 16] — в свернутом виде здесь можно увидеть мотив нарушенного запрета-предостережения.

Мотив возвращения устойчиво звучит почти во всех легендах, символически меняя местами центр и опустевшую периферию:

Яблоко будет падать с неба — не упадет на землю, столько будет людей

[ПМ Архангельское 2021].

Пророчества распадаются на две группы. В первом случае речь идет об эсхатологической интерпретации техногенных новшеств, имеющей широкое распространение и встраивающей духоборческое деревенское сообщество в более общий контекст аграрной культуры, для которой подобные предсказания служили средством адаптации к процессам, связанным с модернизацией.

А так вот еще че-то я помню, что, говорить, будеть вот такое, как паутинами всю Гореловку протянуть, паутины. Ну вот как же ж так, такие паутины будуть? Оказывается так, вот свет когда проводили, вот эти провода, от столба до столба, вот эти вот

[ПМ Гореловка 2016 8].

Вот, говорили, за свет платить будете

[ПМ Архангельское 2021].

Вторая группа предсказаний имеет более выраженную локальную специфику и привязана к ландшафту и деревням закавказской Духобории.

Инф.: Переезды предсказывали, но третий говорили, что будет переезд и как бы во второй балочке вот типа как в Армении вот отсюда встретятся, уже будут возвращаться люди назад. Но этого не произошло покуда.

С.: Вторая балочка это?

Инф.: Это вот в сторону Армении если ехать, перед Ефремовкой там. Не так далеко, километра два, наверно.

[ПМ Гореловка 2016 8].

Так, с одной из балок связана надежда на спасение во время грядущей глобальной катастрофы (существует завет на случай приближающегося конца света — «*Бегите в Оленью балку*» [ПМ Гореловка 2016 8]). Одна из духоборок вспомнила, как в юности с друзьями закапывала там банки сгущенки — на случай конца света [ПМ Гореловка 2016 10].

Пророчества — как «сбывшиеся», так и относящиеся к ближайшему будущему — атрибутируются «праведным родителям» — духоборческим вождям XIX века, а иногда приписываются им индивидуально («*родимая Лушечка говорила*»). Посредниками могут выступать и старшие родственники самих информантов, образуя с легендарными вождями непрерывную цепочку и неразделимое множество предков (см. Гл. 1).

Здесь такое место, о чем говорили предки. Чтобы там передавали потом своим поколениям, что сюда можно будет возвращаться

[ПМ Гореловка 2016 9].

Еще одним источником пророчеств становится народная этимология, а именно, реинтерпретация происхождения локальной топонимики в эсхатологическом контексте:

Инф. 1: Наши предки говорили вот так — я не знаю про все села: Гореловка выгорит островками.

Инф. 2: Останется вот так точно островками.

Инф. 1: Дубовое задубеет. Один человек духобор живет там с семьей.

Инф. 2: Вот и задубело!

Инф. 1: Орловку орлы заклюют. Вот там тоже (смеется), местные жители наподобие даже не орлов, а грифов. Ефремовка — не знаю.

Инф. 2: Ну вот зацветет она! А чем она зацветет? Там тоже вот не лучшие положение.

Инф. 1: Сиреневым цветом, да, че-то вот такое. А Калиновка — не знаю

[ПМ Гореловка 2016 8].

Этиологические мотивации происхождения топонимов в данном случае замещаются своеобразными эсхатологическими обратными этимологиями, построенными по принципу трактовки названий деревень как содержащих в себе указание на их будущую судьбу.

Раскрывая внутреннюю форму топонимов, духоборцы соотносят её с ситуацией запустения деревень. Например, паремия «Гореловка кустами выгорит» трактуется в контексте отъезда большинства жителей в Россию, разрушения домов, удаленного расположения оставшихся духоборческих дворов.

Социальный контекст пророчеств связан массовой миграцией в Россию: одним из специфических и наиболее актуальных для изучаемого сообщества сюжетов пророчеств становится возвращение духоборцев на родину. Мотив воссоединения всех членов общины, покинувших Гореловку и соседние деревни, связывается с представлением о грядущей «беде», а обратный путь представляется как крайне мучительный, полный нужды и лишений.

Еще про духобор было сказано, что... ох, как же там было. Говорят, рано или поздно вы будете сюда возвращаться. На коленках, говорят, будете возвращаться, одни воротники будут у вас только на шее, все остальное... Не останется ничего

[ПМ Гореловка 2016 8].

Интересно отметить, что легенды о предках-мучениках и пророчества схожи и в том, что они зачастую организованы вокруг формулы — гиперболы телесных страданий, будь то «зарастающие мхом» духоборцы в столбах, пережившие казни, когда у них «ремни из вырезали» — или возвращающиеся в Духоборию переселенцы, чья одежда протерлась до воротников.

Такие пророчества можно трактовать как проявления моральных паник — современная ситуация ощущается как кризисная, что заставляет подвергать действия членов сообщества моральной оценке.

Ну тоже вот так говорили: придя время такая, люди потопнут в стеклянном море. Ну как же ж это так? Какая же стеклянная моря? А вот оказалась вот эта вот, водка. <...> Ну вот и так же? Все вот пропадают, молодежь. Водка, водка, водка. Стеклянная море, вот и всё

[ПМ Гореловка 2016 11].

М. Ахметова, исследуя образ города в современных эсхатологических предсказаниях, выделяет оппозицию центра и периферии [Ахметова 2010]. Связанные с ними ценностные категории могут инвертироваться, в результате чего периферия в эсхатологических пророчествах наделяется значимостью центра.

Собиратель: Ну то есть были предсказания, что все в итоге соберутся обратно?

Инф. 1: Возможно, да, так и будет. Или эта земля, может быть, будет более так...

Инф. 2: ... где можно будет жить.

Инф. 1: ... меньше пострадавшей от чего-то, да

[ПМ Гореловка 2016 8].

В случае с закавказскими духовоборческими деревнями, переживающими экономический упадок и распад общины, такая инверсия может поддерживать образ духовного центра будущего воссоединения. Отмечая устойчивость мотива возвращения, можно сопоставить его с мотивом возвращения царя-избавителя, характерным для утопического нарратива. В данном же случае значим компонент возвращения из-за границы (но уже не вождя, а большей части духовоборческого сообщества), за которым следует период лучшей жизни.

Интересно, что эсхатологические пророчества зафиксированы и среди духовборцев, переселившихся в Россию. При всем сходстве с гореловскими, в этих пророчествах акценты смещаются, подчеркивая неизбежность переездов.

Не стройте вы большие дома, вы их бросите и уедете

[ПМ Малый Снежеток 2018 4].

Когда власти скажут вам переселяться, «не держитесь за свои сундуки»;

Когда деревья поднимутся выше беседки, ваша жизнь сильно переменится

[ПМ Мирный 2020 5].

Последнее пророчество не может не напомнить о сакральной роли деревьев, посаженных в Сиротском доме (см. Гл 1).

3.2. Духоборческое пение — способ ностальгии и механизм адаптации

Постсоветский период ознаменован появлением духовоборческих поэтов, таких, как Егор Власов (сборник «Родная сторона», 1994 г.: «Любовь моя Гореловка», «Моя деревня», «Прощальная», «Любимый край» [ПМ Мирный 2020 2: 10, 17, 11, 6]), чьи произведения вписали Духоборию в так называемый «деревенский миф», который сформировался в 1970–1980-е годы среди советских интеллигентов и спустился в массовую культуру, и транслировался, например, в популярных кинофильмах [Разувалова 2015]. Разница состоит, однако, в том, что духовборцы присоединились к деревенской ностальгии наособицу и 15–20 лет позже — когда во времена перестройки начались их первые коллективные переселения в Россию.

К этому моменту у закавказских жителей был готовый «деревенский» репертуар песен, который примирял локальный патриотизм с фантомной ностальгией по России⁹⁷, сочетая в себе песни о «Гореловке родной» с советской эстрадой и песнями, знакомыми им по телевизионным музыкальным конкурсам (например, «Россия — березовый край» Юрия Красноперова).

Среди наиболее популярных песен — «Синий курган» и «Джавахетия родная», в которых воссоздается конкретизированный и детальный ностальгический природы закавказской Духобории, вплоть до ландшафта и локальных топонимов:

*Джавахетия родная, мой родимый край,
Балки, реки и озера, дикий Куран-чай.
Там родник течет Кипучий из скалы седой,
А вдали курган могучий в дымке голубой.
На горах Казачьей балки море лопухов,
В качерлюшках, бисеринках аромат лугов.
Тут и балка Бугаева и Сапог Кривой,
И поляна Петрусова поросла травой.
Холодна вода в Корытах, все здесь в родниках,
И Абул, платком покрытый, синий в облаках...*

(цит. по [Иникова 2016: 50]).

Можно считать, что с помощью песен духоборцы «протаскивают» свою локальную традицию как часть общенационального сентимента [Лурье 2020]. В ностальгическом нарративе о колхозе почти каждый из информантов упоминает опрятные хаты, которые белили каждый год, нарядных людей, заполнявших деревню по воскресеньям, чистые улицы и реку, в которой купались и стирали одежду; этой картине противопоставляется современный вид Гореловки: развалины хат, большое количество навоза на улицах, темные одежды иноэтничных соседей. «Это за дома за наши брошенные,» — вздыхает духоборка после застольного исполнения песни «Белые ставни» Николая Гнатюка. Характерно, что песня о дальнем «доме, где мы оставили что-то с тобой» поется в самой Гореловке и становится словно бы взглядом извне на оставшуюся в прошлом идиллическую деревню.

Можно предположить, что практики совместного пения сыграли существенную роль в социализации духоборцев, переселившихся в Тамбовскую область, — выступления женского

⁹⁷ Многие информанты говорят о переселении как о возвращении на «историческую родину». Тамбовская область, как свидетельствует причастные к организации переезда Т. Ч., была выбрана во многом из этих соображений — в середине XVIII века здесь «открыли» первые духоборческие общины. Некоторые СМИ освещали переселение в этом ключе — см. <https://rg.ru/2008/01/22/chernoz/duhobory.html>).

хора на сельских праздниках вспоминаются как моменты успеха и признания у местных. По-видимому, знакомый репертуар стал убедительным индикатором и позволил распознать в новых соседях «своих». Светлана Адоньева и Лора Олсон в своей книге, посвященной трем поколениям деревенских женщин XX века, указывают на практики хорового пения как на мощный механизм солидаризации внутри сообщества и одновременно самореализации вне его [Адоньева, Олсон 2016]. Например, в поселке Мирный духоборцы соседствовали с переселенцами из чернобыльской зоны. Пение у подъезда помогало им почувствовать «общую судьбу» и выразить чувство обездоленности [ПМ Мирный 2020 5].

Показательно, что таким коллективным пением «русских» песен информанты и встретили собирателей, устроив его на первом групповом интервью, а неформальная предводительница переселенцев с гордостью предъявила газету с фотографиями выступления хора на празднике — памятный для неё случай, когда местная пресса отзывалась о духоборцах с симпатией. Духоборческие певчие предпочли хиты позднесоветской эстрады⁹⁸.

Функционально эти песни заменили псалмы и стишки в некоторых контекстах — например, под них могут проходить проводы у ворот Сиротского дома. На видеозаписи праздника по случаю приезда канадской делегации в 2000-е годы гореловские певчие поют гостям на прощанье песню «Стоит курган в степи ковыльной».

Деревенские стихи и песни в духоборческом репертуаре позволяют балансировать и сочетать образ России как фантомной исторической родины — и столь же эфемерной, ушедшей в прошлое малой родины — Духобории. И. И. Сандомирская утверждает, что «дискурс об Отечестве — мифологический нарратив о локальном апокалипсисе» [Сандомирская 2001: 175]. Продолжая рассуждение, исследовательница подчеркивает иконичность языка нации:

Язык Родины ничего не коммуницирует, а лишь выражает сам себя, являя нам Родину, но не аргументируя ее необходимость. Именно это построение языка как явления (иконы) Родины говорит о Родине как о сакральном источнике идентификации

[Сандомирская 2001: 8].

⁹⁸ В данном случае нельзя не учитывать фактор происхождения собирателей, существенно влиявший на то, как выстраивалась коммуникация с информантами. Реакция на Москву и Петербург, хоть и несколько разная, в целом обеспечивалась центральным статусом этих городов, противопоставляющим их периферийной Гореловке. В приведенных выше цитатах порой эти указания на «русскость» собирателей эксплицитны; привычная подозрительность информантов, с которой зачастую можно столкнуться в процессе полевой работы, по этой причине могла приобретать новые формы (например, информанты называли имена высших российских чиновников, предполагая, что полевая работа проводится по их заданию).

В Гл. 1 мы уже касались слова как иконического знака репрезентации традиции у ранних духоборцев. Общие черты самоидентификации современного духоборчества и российского национализма будут рассмотрены в следующей главе на примере практики корнесловия.

4. Духоборческое корнесловие: теология национальной лингвистики и лингвистического национализма

4.1. Корнесловие: внутренняя форма нации

Дискурс Отечества в современном его смысле начал формироваться с петровских времен, причем Петр I следовал патримониальной фразеологии, характерной для российского самодержавия, назвавшись «Отцом Отечества» [Ингерфлом 2021]. Упомянутую ранее духоборческую саморепрезентацию как рода во главе с богом-Отцом можно связывать с политическим функционированием этих категорий.

Морис Олендер, исследуя культурные источники лингвистики, пришел к выводу, что ученые XIX века могли зачастую не отдавать себе отчет в том, насколько новая наука укоренена в библейских аллюзиях и теологических категориях. Исследователь приводит в пример, в частности, семейственную терминологию родства языков [Olender 2008]. Поиск «совершенного языка в европейской культуре» [Эко 2007], увенчался в XIX веке рождением компаративистики, в рамках дискурса которой оформляется идеологически чреватое противостояние между «Арийской» и «Семитской» группами языков. Олендер утверждает, что для медиации политической истины было необходимо божественное тело языка-Мессии [Olender 1992: 142].

В нововременной России также донаучная этимология эпохи классицизма — корнесловие — стала практикой поиска идентичности («русскости») через онтологизированный язык:

В корнесловии Отечество получает новую онтологию — онтологию сакрального объекта, к пониманию которого можно прийти только при помощи специальных герменевтических техник. Корнесловие — именно такая герменевтика: существо Отечества представляется зашифрованным в его имени, подобно тому, как существо Бога закодировано священными знаками Божественного имени. Однако, в отличие от тайного алхимического знания, герменевтика корнесловия несется в массы: как прием публицистического текста, оно оказывается манифестом, политическим лозунгом дня

[Сандомирская 2001: 167].

В российском политическом дискурсе формирование политической идеологемы языка И. И. Сандомирская рассматривает на примере А. С. Шишкова, видя в одном из главных архаистов новатора и даже предтечу авангардистов.

Шишков строит свое Отечество как секуляризованный аналог Церкви, как сообщество религиозного поклонения. «Телом» этой церкви является сообщество отечестволюбцев, а духом — Слово родного языка

[Сандомирская 2001: 181].

Для нас интересно, что одним из источников шишковского проекта был, наряду с Кантемиром и Ломоносовым, «Феофан Прокопович, который сформулировал национальный патриотизм петровского толка — рационализированную доктрину “общей пользы”» [Сандомирская 2001: 170]. Духовные христиане, также бывшие читателями и слушателями текстов Прокоповича, как указано, реализовали свое понимание общественного блага в диалоге в государством (см. Главу 1, раздел 2). Часть текстуальной традиции, из которой Шишков творил свою концепцию, была доступна и им:

Остается думать, что шишковская концепция Отечества — достаточно оригинальный идеологический продукт. Во всяком случае, к своим идеям он мог бы прийти и читая лишь отечественные источники — Четьи-Минеи, допетровские рукописи, списки народных песен, ранние русские риторички, екатерининский «Наказ» и Ломоносова

[Сандомирская 2001: 170].

Еще одну параллель с духоборчеством можно увидеть в секуляризованном, а потому пародическом использовании библейского текста.

... апеллируя к ценностям Священного писания, он [Шишков] в сущности занимался профанацией и пародированием последнего, когда использовал библейские контексты для сакрализации государства. Эта тенденция отвечала духу его деятельности как государственника-рационалиста, находившегося, как бы сам он это ни отрицал, под сильным влиянием мысли и эстетической практики современного ему Запада. Шишков стал зачинателем русского религиозно-национального фундаментализма, который с большим основанием можно отнести к модернизированным философским системам века рационализма, чем к религиозной мысли

[Сандомирская 2001: 191–192].

Считается, что религиозный фундаментализм был чужд русскому «сентантству» [Heretz 2008: 78]. Возможно, пример духоборцев может послужить исключением, ведь их буквализм мы относим именно насчет эффектов модернизации.

«Ложное умствование» — порождение «суемудрия», т. е. западной философии, — препятствует любви к Отечеству как раз по той причине, что Отечество претендует на роль религиозной доктрины и конструируется Шишковым как светская церковь. Имея в виду квазирелигиозный характер Отечества, Шишков намеренно строит параллелизмы между духовной доктриной и учением об Отечестве. Подобно тому, как все формы практик в религиозном сообществе вдохновляются силой священного глагола, духом священного писания, точно так же и «практики Отечества» имеют в своей основе священное для каждого патриота Слово — слово родного языка

[Сандомирская 2001: 178].

Наконец, для «утверждения любви к Отечеству как естественного чувства Шишков опирается на метафору Отечества-семьи» [Сандомирская 2001: 181]. В этом смысле духовоборческая культура формируется в согласии с европейским трендом рационалистической теософии.

«Фантастическое» этимологизаторство, таким образом — не бред воспаленного невежественного воображения, но филологический проект вполне в духе рациональности Нового времени. Поэтический вымысел, воплощенный в этимологии, нащупывает возможности политического языка будущего. В «шуме времени», в цитировании понаслышке всех всеми формируется предощущение нарождающейся идеологической системы. Этот «звон» стоит над всей Европой

[Сандомирская 214: 2001].

Иконичность и онтологичность в понимании языка объединяют духовборцев и славянофилов XIX века. Разумеется, мы не можем говорить о духовоборческой рационалистической теософии в том смысле, в котором это понятие применимо к Шишкову или к секуляризованной доктрине двух тел короля.

Удивительный параллелизм в развитии духовоборческой герменевтики и элитарной практики этимологизирования как идеологизирования подкрепляется не менее занимательной конвергенцией этих общенациональных и локальных тенденций в описанном ниже случае современного гореловского жителя, подверставшего духовоборческую традицию к альтернативной лингвистике Всеясветной грамоты⁹⁹.

⁹⁹ Всеясветная грамота — учение в духе альтернативной лингвистики, построенное вокруг представления о первоначальном славянском алфавите, состоявшем из 147 букв. Буквы наделяются мистической силой и внечеловеческой онтологией, перечислены основателем учения А. Ф. Шубиным-Абрамовым в «Буковнике».

4.2. Пародическое корнесловие и духовоборческая традиция

Наш герой, уроженец Гореловки, в последние годы живет в селе наездами и «налегке» (без хозяйства), но постоянно присутствует на молениях в Сиротском доме и у местных святынь. Из числа остальных информантов, которые далеки от прозелитизма и не верят в возможность пополнения духовоборческой общины новыми членами, его выделяет, прежде всего, активная «культуртрегерская» позиция и индивидуальная трактовка ряда явлений, ассоциирующихся с духовоборчеством.

В соответствии с практиками любительской лингвистики [см. Зализняк 2012], одним из основных ресурсов «конструирования» духовоборчества для него становятся именно языковой. Рассуждая в логике сбывшихся предсказаний, Сухоруков не признает членов своей общины «истинными» духовборцами, противопоставляя их некоторому идеальному образу, помещенному в прошлое:

С.: Я вот про духовборов про гореловских.

Инф.: В Гореловке духовборов не осталось. Здесь потомки духовборов. А это большая разница.

С.: Ну да. Получается, даже те, кто ходят в сиротский дом, и даже те, кто поет псалмы, они уже не полностью духовборы, как-то так, да?

Инф.: Да. Почему? Допустим духовборцы никогда не пили водочку, не сквернословили, не курили. каждую минутку они посвящали тому чтобы была беседа. <...> Сейчас не стало этого. Основное, что было отличие, это беседа, живая беседа, никаких записей, ничего. Глаза в глаза, глаза в глаза. Все потеряно.

[ПМ Гореловка 2016 12].

В прошлом информант — комсомольский энтузиаст, участвовавший в 1970–80-е годы в создании духовоборческого музея в Гореловке. Он транслирует представление о чистом и незамутненном духовоборчестве, своего рода локальный нарратив о золотом веке; как и Л. Н. Гончарова, считает современных гореловцев «потомками духовборцев».

Однако именно он — единственный из всех моих собеседников — обсуждает перспективу духовоборческого возрождения. Его подход к тому набору практик и ценностных установок, которые ассоциируются у него с духовоборчеством, можно назвать инструментальным — информант настаивает на том, чтобы «взять все полезное» и адаптировать духовоборческую традицию в рамках осуществления более глобального проекта духовного возрождения.

Эклектичность, присущая культуре нью эйдж, позволяет духовоборческому мыслителю сочетать приверженность локальной культуре с лингвистическим национализмом. Информант

открыто ориентируется на учение о «ВсеЯСветной Грамоте», включая в свои толкования значения отдельных букв из «Буковника». Так, слово «лукавый» информант трактует следующим образом: «Лу... Лукоморье, Лукоморная зона» [ПМ Гореловка 2016 12].

Нетрудно заметить, что ситуативное и контекстуальное значение в рамках этой герменевтики противопоставляется некоторому внеситуативному, изначально ему присущему, существующему вне прагматики высказывания. Получение доступа к такому значению видится информанту первоочередной задачей; таким образом, язык для него существует как некий тайный код, внеположенный коммуникации, который подлежит дешифровке. Предлагая альтернативные трактовки, Н. К. зачастую приписывает духоборческой традиции «изобретенные» им самим толкования.

Подобное разрушение морфологической структуры лексемы, действительно, находим и в духоборческих толкованиях. В качестве иллюстрации можно привести трактовку одной и той же лексемы: духоборческая трактовка псалма раскрывает имя «Давид» как «тот, кто *да* видит дело сие Отца небесного» (см. Главу 1); информант трактует это же имя собственное в родительном падеже (в словосочетании «звезда Давида») как «*Да, вита! Вита — это жизнь. Скажи жизни «да»!*» [ПМ Гореловка 2016: 12]. Во второй трактовке структура словоформы также переосмыслена, причем граница между двумя новыми словами проходит в одном и том же месте (о членении церковнославянизмов как о фольклорной герменевтике см. [Мороз 2018: 163]).

Таким образом, почти каждое из толкуемых слов предстает либо как аббревиатура [Шнирельман 2015], либо как сложение. В втором случае этот принцип смыкается с духоборческим («родители» — ‘те, кто родил тело’), однако подобных примеров совсем немного, и если авторские этимологии нашего информанта тяготеют к аббревиации, то духоборческие тексты фиксировали более свободные созвучия (часто начальных либо ударных слогов), отношения омонимии и паронимии.

Примером может служить трактовка, предложенная информантом для слова «пост»:

*Если допустим в христианстве, ну там пост делается. То наши говорили, пост надо держать, только не телесный пост, допустим мяса не есть — это тоже очень полезно. Полезное дело. Но оно не учитывает основную часть. Пост в душе, в духе мысли надо держать. А то мяса не есть 40 дней, а все мысли только об этом, как шашлыков наестся или чего-то еще. Ну смысл каакой? Хотя это уже даже тоже так же полезно для тела. Хоть как-то оно дает пользу. А если вы в мыслях держите пост? **Пост — это идти по ости.** Есть ость — основа. Идти по нем, а не играть, не лицемерить. Поэтому. Вот у нас к каждому слову относились. Каждому слову придавали огромное значение. Не то что огромное, а очень огромное.*

[ПМ Гореловка, 2016 12].

Подобная трактовка интерпретирует слово «пост» как сложение со стяжением предложно-падежной формы «по ости», где «ость» обозначает ‘основа’ (по созвучию с «ось»). Варианты, зафиксированные в «Животной книге», задействуют иные «мотивационные» модели.

10. В. Вы какой пост содержите во плоти и духе?

*О. Пост наш плотский — чистота от головы и до ног; духом держим пост, — кто все дела Божие **спостит***

[Бонч-Бруевич 1909: 16–17].

*Кто пост спостит — все дела Божьи **мостит***

[Бонч-Бруевич 1909: 90].

В первом случае в составе развернутой трактовки возникает окказионализм «спостить», чье значение контекстуально определяется как ‘суметь’, ‘выполнить’, ‘выдержать’ (морфологически параллельное образование — «сдюжить», «сдержать»). Вторая трактовка осуществляется при помощи богатой рифмы и метафорической трактовки, которая вторична по отношению к созвучию и возникает из него.

Пресуппозиция наличия у слова внеситуативного, данного свыше значения становится той точкой, в которой соприкасаются духовоборческие толкования и построения в духе альтернативной лингвистики. «Истинное», сакральное значение, таким образом, как бы внеположно толкователю, который всего лишь «добывает» его, обращаясь к своеобразному «авторитету» языка. При этом знак также становится практически универсально семантизируемым (например, на духовоборческих вышивках наш информант находит зашифрованное обозначение Аллаха). Надо отметить, что в этом он не одинок — одна из моих знакомых духовоборок в России также интерпретирует орнаментальные «выкладки» на утирках как славянские символы, тем самым соединяя материальное наследие с нематериальным в холистическую традицию, подлежащую дешифровке.

Итак, в самом деле, можно ли сказать, что духовоборческая герменевтика имеет что-то общее с трактовками в русле альтернативной лингвистики, распространившимися в поздне- и постсоветский период? В каком-то смысле, как ни парадоксально, это так: как на уровне представления об изначальном, данном свыше значении слова (и шире — знака) [Bennett 2011: 151], так и на уровне техник поисков этого значения, не учитывающих, например, непроницаемость других языков как знаковых систем, и во многом ориентированных на устную традицию (хотя при этом являющихся порождением письменной). Произвольная семантизация позволяет наполнять трактовки идеологически окрашенным содержанием, вчитывая искомые значения. При этом обращение к локальной традиции и ее использование при конструировании «корней» вписывает индивидуальный случай в более широкий дискурс.

5. Выводы

По замечанию Брейфогла, в имперский период «сектансткие самоидентификации двигались в том же направлении, что и их государственные классификации» [Breyfogle 2005: 166]. Можно сказать, что в дальнейшем, в XX веке, эта тенденция лишь окрепла: и в период советского высокого модернизма, и после распада СССР, духовоборцы все больше зависели от дискурсов центральной власти — а центром для них оставалась Россия.

Почвеннический дискурс деревенских песен, позволяющий объединить локальную укорененность текста с общенациональным сантиментом ностальгии, сыграл двоякую роль в духовоборческом репертуаре. С одной стороны, он включил духовоборцев в сообщество памяти, с другой — в духе автокоммуникации позволил вспоминать свою Духоборию и свою традицию. Её потеря, оформленная в легендах о локальном апокалипсисе, компенсируется переформулированием духовоборческой традиции как близкой к православию, что включает духовоборцев в национальную общность.

Практики онтологизации языка как божественного медиума, характерные для духовоборческих псалмов, как можно предположить, соотносимы с теологией лингвистического национализма, ставшего общеевропейской тенденцией в Новое время и получившего широкое распространение в постсоветской России.

Заключение

Духоборческий случай показывает, как фольклор может становиться ключом к социальности сообщества, обеспечивать и выражать её в одно и то же время. Традиция духоборчества возникла и функционировала в соответствии с массовым современным пониманием религии. В этом смысле текстуальная культура играет решающую роль в формировании духоборчества, его жизни и трансформациях.

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 веков такой практикой было духовное толкование, усваиваемое посредством учительства и начетничества, то в духоборческой 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. С самого раннего этапа существования духоборчества можно говорить о различном вкладе лидеров в формирование сообщества: если учительство и толковательные практики в духе христовщины, по-видимому ассоциировались с Силуаном Колесниковым, то развитие ритуалистики поклонения живой иконе — с Илларионом Побирохиным, а адаптация риторики — с Савелием Капустиным. Так псалмы и катехизис предполагали формирование нового, именно религиозного, но одновременно с этим устного образования. С изменением практик грамотности они уступили место новым жанровым формам.

Толстовское влияние на духоборческую религиозную культуру сказалось в первую очередь в режимах усвоения политических песен и идеологически нагруженных стихов и формул. Оно также подготовило появление среди духоборцев интеллектуалов нового типа — поэтов, таких, как Иван Сысоев, публицистов и собирателей, как Василий Макасеев, и авторов дневников и писем — как Михаил Войкин.

Советские практики грамотности нашли отражение в том, как современные закавказские духоборцы трактуют свою традицию в национальном ключе. «Деревенская» тематика позднесоветской эстрады стала для духоборческих поэтов моделью создания ностальгических песен, интимно-локальное содержание которых тем не менее выдает дистанцию, которая отделяет автора от знакомого мира духоборческого села. Таково творчество Егора Власова и других духоборческих авторов песен и стихов. Такое авторство может сочетаться и со статусом певчей — еще один тип духоборческой интеллигенции. Авторами работ и историософских соображений о духоборчестве могут становиться и школьные учителя, и локальные политические лидеры, как, например, Л. Н. Гончарова, и такие ньюэйджеры со стажем, как

адепт Всеясветной грамоты. Так или иначе, локус духоворческой идентичности, смещаясь в сторону новых жанров, оставался текстуальным.

Что мы узнаем о фольклоре, рассматривая пример духоворческой традиции? Он может быть сочинен и внедрен в традиционном аграрном сообществе меньше, чем за 20 лет (время правления Капустина на Молочных водах) — вместе с практиками грамотности, реформирующими традиционное «образование» и обеспечивающими его трансмиссию. Он может быть инструментализирован в политических и пропагандистских целях — в том числе, изнутри сообщества. Наконец, он может адаптировать и преломлять дискурс нации — так же, как нация «изобретает» фольклор.

Фольклор выполняет двойную роль самосознания традиции и движущей силы ее формирования и трансформации. Помимо тех категорий текстов и режимов текстуальности, которые лежат в поле рефлексии, есть скрытые механизмы самосознания традиции, в первую очередь, легенда. Именно заложенном в учении декларативным отказом от «фольклора» можно объяснить и место легенды в духоворческой традиции — с её нефольклорным оформлением и риторикой достоверности. **Легенда** рассматривается нами как наджанровое явление — она позволяет собрать тексты в дискурс, подключить их к традиции. Бытование легенд в актуальных нарративах современных духоворцев в свернутой форме, не предполагающей экспликации — знак живой традиции. Потенциал их трансмиссии, однако, скорее формульный.

Фольклорная традиция духоворцев предполагает герменевтику двойственности и подвижность значений — лингвистический оппортунизм, который стал стратегией духоворческой саморепрезентации. В исследовательской традиции существует своего рода духоворческая мифология, мистифицирующая представления об истории и учении религиозных диссидентов и порой сочетающая в себе противоположные представления о них. Это лучшее свидетельство того, что стратегия двойственности, позволявшая духоворцам поддерживать амбивалетные самоидентификации, оказалась эффективной. Разница между скрытым и явным сопротивлением, по-видимому, была ситуативной.

Самозванство рассматривается нами как остенсивное явление, перформативный режим бытования легенды. Сама по себе эта связка не претендует на новизну, однако привносит новое как во вновь актуализировавшиеся исследования самозванства в российской истории [Ингерфлом 2021], так и в объем термина «остенсия». Последний принято использовать, говоря о современной легенде и социологическом эффекте «моральных паник», которые способны усиливать друг друга. Политический и социальный потенциал традиционной легенды и режим ее функционирования в связке с аграрными моральными экономиками еще нельзя считать полностью исследованным.

Если учитывать имманентную перформативность фольклора, слово само по себе уже является действием. С этой точки зрения границы между самозванством и лингвистическим оппортунизмом религиозных диссидентов стираются. Конструирование собственной традиции, основанное на апроприации, само по себе можно рассматривать как коллективное самозванство.

В истории духоборчества фольклор выступает как способ не только обособить традицию, но и включить её в национальное сообщество. Эти два процесса также задействуют герменевтику. Могут создаваться как духоборческие версии распространенных фольклорных текстов (например, революционных песен), так и духоборческая традиция может дискурсивно включаться в национальную общность.

Вообще рамка сопротивления оказывается слишком узкой для того диалога с государством, в котором сформировалась и развивалась духоборческая традиция. В контексте нововременной культуры её можно рассматривать как **пародию** на текстуальное оформление нации. Духоборческие практики грамотности предполагали усвоение доминантной текстуальной традиции в несвойственных для неё медиальных контекстах, делая различие недоступным для взгляда государства, с которым состояли в непрекращающемся диалоге. Духоборческий катехизис представлял собой адаптацию письменного жанра, который, казалось бы, сильно сопротивляется переходу в устный формат. Элементы народной драмы и пародии, привнесенные в него, полностью меняют режим его восприятия, «переворачивая» в нем властные роли. Отныне он воспринимается как укорененный в традиции текст наподобие анекдота об императоре и аббате, который Вальтер Андерсон характеризовал так:

...это не собственно загадки (столь обычные в народных сказках), а именно серьезные вопросы, на которые однако даются шуточные ответы

[Андерсон 1918: 5].

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 увидеть в таком несходном материале, как деревенские песни и любительская лингвистика. Однако теперь в них заметно слияние двух перспектив — локальной и национальной, которые порой сближаются до неразличимости.

Термин **«религиозный фольклор»**, как было отмечено во вступлении, понимается в довольно специфическом смысле формирования 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 новое видение самой категории нации, неравномерно покрывающей население империи. Отнюдь необязательно при этом говорить о плотной изолированной группе: мы полагаем, что представленный подход к изучению духоборчества может оказаться продуктивным для дальнейших исследований текстоцентричных проектов модерности.

Источники

1. Архивные источники

1.1. РГАДА

Ф. 7 Оп. 1 №2287. Дело о Тамбовских раскольниках, отступивших от православной веры, и отданных в солдаты за упорство в расколе.

Ф. 10 Оп. 1 №506. Челобитные разных лиц Екатерине II и переписка по ним. 1767–1770 г.

Ф. 447 Оп. 1 №502. Тамбовский уездный суд. Дело о присылке в Тамбовскую провинциальную канцелярию однодворца Лариона Побирахина. 1764 г.

Ф. 447 Оп. 1 №507. Тамбовский уездный суд. Дело о присылке в Тамбовскую провинциальную канцелярию однодворца Стафурова с товарищи. 1764 г.

Ф. 447 Оп. 1 №515. Тамбовский уездный суд. Дело о производстве следствия над однодворцами Фетинцовым, Запасновым и Лаврентьевым в чинении ими богохульства и непоклонении святым иконам. 1764 г.

1.2. НИОР РГБ

1. Ф. 369 К. 1 №7. У Елизаветпольских духоборцев.
2. Ф. 369 К. 41 №5. «О духоборцах», статья.
3. Ф. 369 К. 41 №6. «Духоборцы».
4. Ф. 369 К. 41 №4. Статья о роли руководителя в общине духоборцев.
5. Ф. 369 К. 40 №8. «Заметка об устной духоборческой литературе».
6. Ф. 369 К. 40 №11. «Духоборческая эпопея».
7. Ф. 369 К. 40 №2. [Русские переселенцы в Канаде] «Второй год жизни духоборцев в Канаде»
8. Ф. 369 К. 61 №17. Рецензия на Бирюкова П. И. «Духоборцы» (1908) нач.1950-х гг.
9. Ф. 369 К. 65 №4. Рецензия на Дружинин В. «Духоборы. Против сектантства».
10. Ф. 369 К. 41 №8. «У закавказских духоборцев» — очерк, 1911

11. Ф. 369 К.72 №9 Рецензия на Тана-Богораза «Духоборы в Канаде. Очерки» М.,1906. 26.11.45.
12. Ф. 369 К. 41 №9. К холодненским духоборцам — очерк (1912) — черновой автограф
13. Ф. 369 К. 72 №25 Рец. на Харламов, И. «Д. Исторический очерк» 6 марта 1951.
14. Ф. 369 К.41 №11. Обряды и обычаи духоборцев в свете их общественного понимания и учения. 18 фев. 1936 г.
15. Ф. 369 К. 83 №5. Перечень собранных у духоборцев предметов во время путешествия по селениям духоборцев в Тифлисской губернии Ахалкалаского уезда в 1912 г.
16. Ф. 369 К. 73 №31. «Духоборцы» — библиографический перечень работ разных авторов, не ранее 1911. неизвестная рука, пометки Бонч-Бруевича.
17. Ф. 369 К. 72 №33. Рецензия на работу Чертковой А. К. «Сборник песен и гимнов свободных христиан». Вып. 1 и 2. Издание «Свободного слова» 1904, 1905.
18. Ф. 369 К. 83 №4. Отчет о поездке в Закавказье и Предкавказье для исследования сектантских общин (сентябрь 1912)
19. Ф. 435 К. 64 №68. Хирьяков А. М. Воспоминания о духоборах, после 1909.
20. Ф. 435 К. 64 №54. Заявление о нежелании идти в колхоз. Духоборы общины Спасовки и Родионовки.
21. Ф. 435 К. 63 №43. Письмо Махортова к В. А. Макосееву, 1911.
22. Ф. 435 К. 64 №61. Библиография о духоборах.
23. Ф. 435 К. 64 №66. Воспоминания духоборки Дуни Ивин.
24. Ф. 435 К. 63 №46. Макосеев, В. А. статья.
25. Ф. 435 К. 64 №4. Письмо к Правительству. 1910-е гг
26. Ф. 435 К. 64 №55. Малов П. Затруднение с духоборами, 1937
27. Ф. 435 К. 63 №34. Материалы о жизни русских духоборческих общин в Канаде (рука А. И. Рылькова), Искра.
28. Ф. 435 К. 63 №24. Письма к Чертковым
29. Ф. 435 К. 63 №10. Каюков М. В., Рыльков А. И. Письмо к Перлейским колонистам. 1898 сент. 4
30. Ф. 435 К. 63 №42. Письмо Рыбина к Макосееву

- 31. Ф. 435 К. 63 №2. Приговор по делу духобор с. Славянки Елизаветпольского уезда, обвиненных в сопротивлении местным властям, 1896
- 32. Ф. 369 К. 48 №30.
- 33. Ф. 369 К. 37 №3. Почему я стал заниматься изучением старообрядчества и сектантства в России?

1.3. РГАЭ

- 34. Ф. 478. Оп. 7. №715. О переселении в Сальский округ Донской области.
- 35. Ф. 478. Оп. 7. № 2940. Духоборы в Канаде.

1.4. ГМИР

- 36. Ф.2 Оп. 7 №331. Дитерихс И. К. Выдержки из писем к Хилкову Д. А. и Винер-Хилковой Ц. В.
- 37. Ф. 2 Оп. 7 № 971 Неустановленный автор. Стихотворение «Господь наш путь». б/д.
- 38. Ф.13 Оп. 1 №205. Гонения на духоборов. Духоборческая коммуна (рукопись) 1897 г.
- 39. Ф.13 Оп. 1 №222. «Духоборы в Канаде», «Коммуна духоборов в Канаде», «Как живет и работает русская духоборческая община в Канаде», «Христианская община “Всемирного братства”», духоборцы в Канаде (беседа) 1922 г.
- 40. Ф.13 Оп. 1 209. Устав с-х общины именованных духоборцев в Сальском районе Северо-Кавказского края. Проект устава религиозной общины «духоборческая община всемирного братства» Западно-коннозаводческого района. Устав ХОВБ. Устав духоборческой с-х коммуны «Всемирное братство» 1916 г.
- 41. Ф. 13 Оп. 71 №1. Отзывы Тана и Дж. Мавора о духоборах. «Всемирный конгресс свободного христианства» 1907 г.
- 42. Ф. 13 Оп. 1 №56. Трещалов, статьи 1895–1916 гг.
- 43. Ф. 2 Оп. 7 №919 Печатные бланки для регистрации рождения, брака и смерти (на англ. яз.), 1899 г.
- 44. Ф. 2. Оп. 7 №921. Декларация «Именованных духоборов» Канады, 1934 г.
- 45. Ф. 2 Оп. 7 №916. Статистические сведения о духоборцах в Канаде, 1900 г.
- 46. Ф. 2 Оп. 7 №896. Подданство духоборцев, 1914 г.
- 47. Ф. 2 Оп. 7 №972. Интеллигенты и сектанты.

48. Ф. 2 Оп. 7 № 31. Войкин Михаил А. Письма к Бонч-Бруевичу В. Д.
49. Ф. 2 Оп. 7 №960. Тверской, П. А. ст. «Еще о духоборах» из газете «Сев. Курьер» №300 от 16.9.1900.
50. Ф. 2 №7 №982. Статистические сведения о ссыльных духоборах (дек. 1899).
51. Ф. 2 Оп. 7 №953. Поздняков В. Правда о духоборах. 1908 г.
52. Ф. 2 Оп. 7 №493. Дневник Веригина.
53. Ф.2 Оп. 7 №497. Войкин Михаил А. Дневник. Жизнь и страдания.
54. Ф. 2 Оп. 7 №515. Коньгин Г. Н. Беседа с Бонч-Бруевичем В. Д., 26 декабря 1899 г.
55. Ф.2 Оп. 7 №516. Коньгин Григорий. Дневник духобора. декабрь 1898 г.
56. Ф. 2 Оп. 7 №979. Псалмы б/д.
57. Ф. 2 Оп. 7 № 974. «Был у нас, христиан, Сиротский дом».
58. Ф. 2 Оп. 7 № 967. Краткое изъяснение богомоления 1896 г.
59. Ф. 2 Оп. 7 № 973. Сказка «Жил старик и старуха...».
60. Ф. 2 Оп 7 №547. Проводы Вани Худякова 1897 г.
61. Ф. 2 Оп. 7 №544. Махортова И. В. Рассказ духоборки о своей жизни. 23 июля 1898 г.
62. Ф. 2 Оп. 7 №594. Копии архивных материалов по истории сектантства на Кавказе II часть 18 сентября 1817–25 мая 1840 г.
63. Ф. 2 Оп. 7 №593. Копии архивных материалов по истории сектанства на Кавказе I часть 2 июля 1820–7 декабря 1840 г.
64. Ф. 2 Оп. 7 №977. Заговорные молитвы духоборов. «Молитвы от болезней на разные случаи, заклинания и прочее».
65. Ф17 Оп. 1 №1016. Прокопенко С. П. Духоборы в Канаде.
66. Ф. 2 Оп. 7 №977. Заговор[ные молитвы] духоборов. «Молитвы от болезней на разные случаи, заклинания и прочее».
67. Ф. 13 Оп. 1 №207. Письма духоборов из Канады. 1907 г.
68. Ф. 13 Оп. 1 №208. Выписки из Чикагской газеты "Русский вестник", английской газеты «Провинция», «Монреаль» из Канадских газет, из письма, полученного из Канады от лица, живущего около духоборов. 1914–1927 гг.

69. Ф. 2 Оп. 7 №915. Департамент внутренних дел (Канада). Публичное замечание (по вопросу о закреплении земли за духоборами, на обороте рукоп. Коныгина?), 1902 г.
70. Ф.2 Оп. 7 №922. Обращение канадских властей к духоборам.
71. Ф. 2 Оп. 7 №904. Протокол, повестка съезда «Именованных духоборцев» 27 июня 1928 г.
72. Ф.2 Оп. 7 №984. 7 статей о духоборах из газеты «Новое время» 1897–1900.
73. Ф. 2. Оп. 7. №970. Эволюция в истории русской секты духоборов 1902 г.
74. Ф. 2. Оп. 7. №510. "Кавказская жизнь" (рассказ, записанный духоборцем Ф. И. Вышловым) 15 июля 1895 г.
75. Ф. 2. Оп. 7. №511. Калесников С. В. Рассказ духоборца-свободника.
76. Ф. 6 Оп. 1 (23) №57. Избранные стихи, вошедшие в «Животную книгу».
77. Ф. 6 Оп. 1 (23) №58. Из песен рабочих, вошедших в «Животную книгу».
78. Ф.13 Оп. 1 №235. Трегубов. Сыны свободы.
79. Ф. 2 Оп. 7 №653. Макасеев И. 2 письма к Бонч-Бруевичу 1.12.1901 г. 16.04.1902 г.
80. Ф. 13 Оп. 1 №57. Псалмы, записанные Трегубовым И. М. на Кавказе.
81. Ф. 2 Оп. 7 №655. Макасеев, В. А. 4 письма к Бонч-Бруевичу В. Д. 9 февр 1932 г. 21.12.1932 г.
82. Ф. 2 Оп. 7 №603. Письма Бонч-Бруевича Макасееву.
83. Ф. 2 Оп. 7 №657. Макасеев В. А. письмо к Бонч-Бруевичу 5 февраля 1933 г. с приложениями.
84. Ф. 2 Оп. 7 №658. Макасеев В. А. Письмо к Бонч-Бруевичу В. Д. от 17 марта 1933 г.; копия статьи «Ответ Федору Сухорукову» 14 марта 1933 г.
85. Ф. 2 Оп. 7 №82 Макасеев В. А. — письмо Бонч-Бруевичу с прил. (частная переписка, список статей, стихов "Животной книги")
86. Ф. 2 Оп. 7 № 533. Макасеев В. рукопись «Духоборы-свободники».
87. Ф. 2 Оп. 7 №129. Рыбин В. П. письмо к Бонч-Бруевичу (прил. стихов).
88. Ф. 2 Оп. 7 №530. Конкин Духоборческая беседа «Истинное пришествие Христа».
89. Ф. 2 Оп. 7 №135. Рыбин С. Ф. письмо Бонч-Бруевичу с прил.
90. Ф. 2 Оп. 7 №950. Медведев В. И. Разъяснение о псалме «царь Давид Асеевич» б.д.
91. Ф. 2 Оп. 7 №583. Томилин, И. В. Духовные стишки. записанные в с. Орловка.

92. Ф. 2 Оп. 7 №535. Макасеев В. А. Жизнь духоборцев в Канаде.
93. Ф. 2 Оп. 7 №897. Программа празднования 50-летнего юбилея пребывания духоборов в Канаде. 1949 г.
94. Ф. 2 Оп. 7 №575. Стихи и рукописи.
95. Ф. 6 Оп. 1 №36. Макасеев Предисловие к «Животной Книге» Духоборцев 1934 г.
96. Ф. 6 Оп. 1 № 59. Приложение к животной книге III часть.
97. Ф. 2 Оп. 7 №1. Абросимов, Кузьма Васильевич. Письма к Бонч-Бруевичу. 20 февраля 1912–2 августа 1936.
98. Ф. 2 Оп. 7 №472. Галавтионова, М. Н. Письмо амурской духоборки духовным братьям и сестрам. 1900.
99. Ф.2 Оп.7 №324. Вышлова П. Н. письмо к Величкиной В. М. январь 1900.
100. Ф. 2 Оп. 7 №131. Рыбин В. П. Письмо к Бонч-Бруевичу, стихи, 1947 г.
101. Ф. 2 Оп. 7 №191. Накашидзе, Е. письмо Бонч-Бруевичу 6 декабря 1895 г.
102. Ф. 2, Оп. 7 №49. Дудченко Н. К. письмо к Бонч-Бруевичу.
103. Ф. 2, Оп. 7 №29. Веригин П. П.
104. Ф. 2, Оп. 7 №329. Дитерихс И. К. Письмо к А. К. и В. Г. Чертковым. 29 июля 1897 г.
105. Ф.2 Оп.7 №212. Запросы на книги духоборам Канады.
106. Ф.2 Оп. 7 №333. Дудченко Н. И. письма к Хилкову Д. А.
107. Ф. 2 Оп. 7 №948. Линева Е. Отчет о поездке на Кавказ для зап. псалмов
108. Ф. 2 Оп. 7 №585. Хирьякова Е. Д. Воспоминания о духоборцах
109. Ф. 14 Оп. 2 №253. Евангельские, скопческие и хлыстовские песни (Зап. Егоровым Е. Е. в Якутской области в селе Троицком на реке Алдан).
110. Ф. 3 Оп. 2 №544. Конспект лекции «Христианство и патриотизм».
111. Ф. 13 Оп. 1 № 204. Записка о духоборах, составленная с их слов и на основании одной их рукописи (Иван Ивин, Павел Планидин).
112. Ф. 2 Оп. 7 №390. Планадин, Зибаров — письмо якутским духоборам июль 1903.
113. Ф. 2 Оп. 7 №501. Дудченко Н. М. Воспоминания о духоборах (отрывок о Веригине).
114. Ф.2 Оп.7 №2. Абросимов М. И. Письма к Бонч-Бруевичу и стихи «Был пир». 25 апреля 1910–19 марта 1912.

115. Ф. 2 Оп. 7 №323. Вышлов Ф. И. Выписки из писем к Бодянскому и Бирюкову, 1902.
116. Ф. 2 Оп. 7 №495. Жизнь и мир. Духоборцы свободники. Идея Свободников. Власов В. 19 февраля 1926 г.
117. Ф. 2 Оп. 7 №373. Накашидзе Е. П. Выписки из письма-отчета, 1897.
118. Ф. 2 Оп. 7 №489. Верещагин С. В. «Борьба духоборцев за веру» 8 января 1928.
119. Ф. 2 Оп. 7 № 568. Потапов Василий Объяснение непонятных слов к «Книге Живота».
120. Ф.2 Оп. 7 №491. Веригин П. В. Некоторые мысли (школы, отношение к канадскому правительству). 14 августа 1914 г.

1.5. ГАРФ

121. Ф. 647, Оп. 1, №392. Статья Фукса «Духоборцы в Кутаисской губернии», 1 ноября 1858 г.
122. Ф. 1167. Оп. 1. №4156. Статья неустановленного лица о встрече с есаулом I Уманского казачьего полка Сергеем Прагой, усмирявшим волнения духоборцев Тифлисской губ., Ахалкалакского у.
123. Ф. 124 Оп.10 №715. Дело о привлечении к дознанию Е.Е. Марковой за переписку с В.Д. Бонч-Бруевичем и сообщение ему сведений о положении духоборов за границей, среди которых она работала фельдшерницей. 02 июля 1901–25 апреля 1902.
124. Ф. 1167 Оп. 1 №4738. Рассказ Емельяна (Запись о хождении толстовца Е. М. Ещенко по селам духоборов на Кавказе).
125. Ф. 102 Оп. 52 1895 №31 ч. 4. О мерах, принятых на Кавказе против духобор-постников.
126. Ф. 5881 Оп. 2 №216. Вениамин Рычков — доклад в философско-богословском кружке в Харбине в 19 ч. 10 марта 1927 г.
127. Ф. 102 Оп. 127 №7136 ч. 4.
128. Ф. 109 1844 №37. О средствах к обращению в православие духоборцев, поселенных в Ахалцыхе.
129. Ф. 825 Оп. 1 №372. Статья Бакунина о духоборцах.
130. Ф. 1235 Оп. 141 №1788. Дело по вопросу духоборов — ВЦИК.
131. Ф. 1463 Оп. 1 №332. Духоборческое моление, поднесенное Лопухину. г. Перекоп, 20 февраля 1803 г.

132. Ф. 1463 Оп. 2 №298. Записка в.к. Константину Николаевичу о духоборах Закавказья.

133. Ф. 1463 Оп. 2 №300. Несколько слов о духоборском деле.

Ф. 543 Оп. 1 №419. Записка архиепископа Платона, 1909.

Ф. 10200 Оп. 5 №2593. Дело об оказании гуманитарной помощи русской общине духоборов Ниноцминского района Республики Грузия.

134.

1.6. РО ИРЛИ РАН

135. рV к. 34 п. 3 №2. Линева "Путешествие на Кавказ" 10 июля 1910 года.

136. рV, 34, 3, №2.

137. Ф. 330 оп. 1 № 136 (неизв. авторы). 29.1.208. Опись о жизни кавказских христиан. 29.1.209. Жизнь и страдание христианской общины всемирного братства. Община наша на Кавказе.

138. Ф. 330. Оп. 1 №116. Трегубов Иван Михайлович. Подготовительные материалы к книге о духоборах.

139. Ф. 330 Оп. 1. №175. Подборка писем духоборов.

140. Ф. 330 Оп. 2 №138. Псалмы духоборческие (6), присланные И. М. Трегубову духоборами. Автографы.

1.7. РГИА

141. Ф. 796 Оп. 84 №345. По предложению Амвросия митрополита Новгородского о духоборцах, появившихся в Тамбовской губернии. Канцелярия Синода. 1803 года июня 1 дня

142. Ф. 1473 Оп. 1 №60 Секретный комитет по расколу. Записки об обрядах секты духоборцев 1800–1847 гг.

143. Ф. 1284 Оп. 195 №39. Дело по жалобе крестьянина, называющего себя духоборцом /Неманихина /, о делаемых ему притеснениях духоборцами Мелитопольского уезда.

144. Ф. 1284 Оп. 195 1816 г. №20Б. Дело о Мелитопольских переселенцах и о назначении для духоборцев по 15 десятин земли.

1.8. РГАЛИ

145. Ф. 1346. Оп. 2 №15. Буткевич, Анатолий Степанович. «Отказ от военной службы», «Отнятие детей у князя Х[илкова]», «Сожжение оружия духоборами». Поэма. Приложен комментарий Бонч-Бруевича В. Д.
146. Ф. 122. Оп. 1 № 2037а. Стихотворения членов коммуны «Жизнь и труд»: «Алтайский бор», «Наши идеалы», «Духоборческая песнь» и др. Протоколы собраний коммуны «Жизнь и труд» и общины «Всемирного братства в память Л. Н. Толстого» о регистрации устава общины, работе школы, хозяйственных делах и др. и выписка из протокола заседания Президиума ВЦИК о предоставлении коммуне «Жизнь и труд» льгот, установленных законом для переселенцев. 1929–1934 гг.
147. Ф. 552 Оп. 1 №441. Письмо Богораза Черткову 1904.
148. Ф. 552 Оп. 2 №55. Обращение Сынов Свободы, статья Черткова В. Г.
149. Ф. 552 Оп. 1 №401. Письма Бирюкова П. И. Черткову В. Г. 1900–1906 гг.
- Ф. 552 Оп. 1 №447. Письма Бодянского А. М. Черткову В. Г. 1893–1915 гг.

2. Полевые материалы (ПМ)

Гореловка 2016 — экспедиция в с. Гореловка и окрестные духоборческие села Ниноцминдского района Самцхе-Джавахети, Грузия (июль-август 2016 года).

- 1 — полевой дневник экспедиции.
- 2 — копия архива Н. К. Сухорукова.
- 3 — жен., 1966 г.р. 21 июля 2016 г., Гореловка.
- 4 — жен., ок. 60 лет, певчая. 26 июля, 5 августа 2016 г., Гореловка.
- 5 — муж., ок. 60 лет, певчий. 1, 25 августа 2016 г., Гореловка.
- 6 — жен., ок. 30 лет, учительница. 9, 16, 19, 27 августа 2016 г., Гореловка.
- 7 — жен., ок. 80 лет. 7 августа 2016 г., Гореловка.
- 8 — жен., ок. 60 лет, муж., ок. 40 лет. 2 августа 2016 г., Гореловка.
- 9 — жен., ок. 60 лет. 25 августа 2016 г., Гореловка.
- 10 — жен., ок. 50 лет, доярка. 19, 31 июля, 20 августа 2016 г., Гореловка.
- 11 — жен., 1954 г. р., певчая. 4 августа 2016 г., Гореловка.
- 12 — муж., ок. 60 лет. 25 июля, 3, 21 августа 2016 г., Гореловка.
- 13 — жен., ок. 30 лет. 22 августа 2016 г., Гореловка.
- 14 — муж., ок. 60 лет. 6 августа 2016 г., Тамбовка.

15 – жен., ок. 60 и ок. 40 лет, 3 августа 2016 г., Ефремовка.

16 – жен., муж., ок. 60 лет, 23 августа 2016 г., Гореловка.

17 – жен., ок. 50 лет, 25 августа 2016 г., Гореловка.

18 – запись моления в Сиротском доме и на Святом кургане, 21 августа 2016.

19 – запись моления в Сиротском доме, 28 августа 2016 г., Гореловка.

Малый Снежеток 2018 — экспедиция в пос. Малый Снежеток (Новый), Первомайский район Тамбовской области, Россия (июнь 2018 года).

1 – полевой дневник экспедиции.

2 – встреча с пением, 17 июня 2018 г.

3 – жен., ок. 70 лет, 18, 21 июня 2018 г.

4 – жен., ок. 70 лет, 20 июня 2018 г.

5 – жен., ок. 50 лет, бывш. учительница, работница почты, 18 июня 2018 г.

6 – собрание баптистов в доме духовоборки.

7 – жен., ок. 50 лет, руководительница переезда, 20, 22 июня 2018 г.

8 – жен. и муж., ок 60 лет, 22 июня 2018 г.

9 – жен., ок. 60 лет, 18 июня 2018 г.

Мирный 2020 — экспедиция в пос. Мирный Клетнянского района Брянской области, Россия (январь 2020 года).

1 – полевой дневник экспедиции.

2 – копия книги «Родная сторона» Егора Власова.

3 – запись моления на Крещение, 18 января 2020 г.

4 – жен., ок. 80 лет, певчая, 11, 13, 17 января 2020 г.

5 – жен., ок. 50 лет, бывш. учительница, 13, 14, 18 января 2020 г.

6 – жен., ок. 60 лет, 12 января 2020 г.

7 – жен., ок. 60 лет, создательница духовоборческого музея в школе, 11 января 2020 г.

8 – жен., ок. 60 и ок. 40 лет, 15 января 2020 года.

9 – муж., ок. 50 лет, 16 января 2020 г.

Архангельское 2021 — экспедиция в пос. Архангельское Чернского района Тульской области, Россия (август 2021 года).

1 – полевой дневник экспедиции

2 – рукопись «Дневники Г. Г. Балабанова» (в электронном виде)

3 – жен., 1940-х гг. р., певчая, 9, 11 августа 2021 г.

4 – жен., ок. 70 лет, певчая, 4 августа 2021 г.

5 – запись пения на поминках (псалмы, стихи), 5 августа 2021 г.

6 – муж., ок. 25 лет, жен. ок. 70 лет, 10 августа 2021 г.

7 – жен., ок. 50 и ок. 60 лет, 10 августа 2021 г.

8 – жен., ок. 50 лет, учительница, муж., ок. 60 лет, канадский духоборец – 6 августа 2021 г.

9 – жен., ок. 60, 10 августа 2021 г. (песня).

10 – муж., русский, женатые на духоборке, ок. 60 лет, учитель, 9 августа 2021 г.

11 – жен., ок. 70 лет, певчая, 11 августа 2021 г.

12 – жен., ок. 60 лет, печая, 9, 11 августа 2021 г.

13 – жен., ок. 60 лет, певчая, 10 августа 2021 г.

14 – муж., ок. 70 лет, певчий, 12 августа 2021 г.

15 – жен., ок. 60 лет, певчая, 12 августа 2021 г.

3. Фильм

1987 год. Духоборы : [документальный фильм, полнометражный, 4-х серийный] / автор-оператор И. И. Фрээ ; этнограф С. Е. Никитина. — Эстония, 1988. — URL: https://www.youtube.com/playlist?list=PL67Hodx3BP5d6kua_U91JgPleHz_nONmE (дата обращения: 23.04.2022). — Загл. с титул. экрана.

Список литературы

1. Абрамова, Т. Н. «Животная книга духовборцев» и проблемы народного христианства / Т. Н. Абрамова // Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе / сост. Т. С. Рудиченко. — Ростов-на-Дону : Издательство РГК им. С. В. Рахманинова, 2000. — С. 145–153.
2. Агамбен, Д. Высочайшая бедность: монашеские правила и форма жизни / Д. Агамбен; пер. С. Ермаков. — Москва ; Санкт-Петербург : Изд-во Института Гайдара ; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2020. — 216 с. — ISBN 978-5-93255-571-2.
3. Агамбен, Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Д. Агамбен. — Москва : Европа, 2011. — 250 с. — ISBN 978-5-9739-0202-5.
4. Агамбен, Д. Homo sacer. Чрезвычайное положение / Д. Агамбен. — Москва : Европа, 2011. — 146 с. — ISBN 978-5-9739-0203-2.
5. Адоньева, С. Б. Прагматика фольклора / С. Б. Адоньева. — Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2004. — 309 с. — ISBN 978-5-288-03428-2.
6. Александр Николаевич Пыпин. Религиозные движения при Александре I / Александр Николаевич Пыпин. — Петроград : Огни, 1916. — 487 с.
7. Алымов, С. С. Марксистская этнография за семь дней: совещание этнографов Москвы и Ленинграда и дискуссии в советских социальных науках в 1920–1930-е годы / С. С. Алымов, Д. В. Арзютов // От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.) / ред. Д. В. Арзютов, С. С. Алымов, Д. Дж. Андерсон. — Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2014. — С. 21–83.
8. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон; ред. С. П. Баньковская. — Москва : Кучково поле, 2016. — 416 с.
9. Андерсон, В. А. А. Император и аббат: История одного народного анекдота. Т. 1 / В. А. А. Андерсон. — Казань : типо-лит. Имп. ун-та, 1918.
10. Андерсон, В. М. Старообрядчество и сектанство. Исторический очерк русского религиозного разномыслия / В. М. Андерсон. — Санкт-Петербург : Издательство В. И. Губинского, 1908. — 460 с.

11. Андреева, Ю. О. Последние из молокан в современной Грузии / Ю. О. Андреева // Кунсткамера. 2019. Т. 2. № 4. — С. 16–26.
12. Андреева, Ю. О. Религиозное сообщество молокан в современной Армении / Ю. О. Андреева // История, археология и этнография Кавказа. 2021. Т. 17. № 3. — С. 735–750.
13. Андреева, Ю. О. Роли антрополога в полевой работе с религиозным сообществом в Армении (этнографические заметки) / Ю. О. Андреева // Кавказ: перекресток культур. 2018. № 2. — С. 210–231.
14. Андреева, Ю. О. Соседство с «другим»: контакты, сети и границы (на примере молокан Армении) / Ю. О. Андреева // Кунсткамера. 2020. Т. 10. № 4. — С. 157–167.
15. Анисимов, Е. В. Государственные преобразования и самодержавие Петра Великого в первой четверти XVIII века / Е. В. Анисимов. — Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1997. — 331 с. — ISBN 978-5-86007-063-9.
16. Анисимов, Е. В. Дыба и кнут: политический сыск и русское общество в XVIII веке / Е. В. Анисимов. — Москва : Новое литературное обозрение, 1999. — 719 с. — ISBN 5-86793-076-9.
17. Антонов, Д. И. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа / Д. И. Антонов, М. Р. Майзульс. — Москва : Индрик, 2011. — ISBN 978-5-91674-149-0.
18. Антонов, Д. И. Колдун, еретик, антихрист: миф о самозванце в книжности и фольклоре / Д. И. Антонов // Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа / сост. О. Б. Христофорова [и др.]. — Москва : РАНХиГС, 2014. — С. 9–13.
19. Антонов, Д. И. Цари и самозванцы: борьба идей в России Смутного времени / Д. И. Антонов. — Москва : РГГУ, 2019. — ISBN 978-5-7281-2529-7.
20. Арзютов, Д. В. Антрополог или политик? Политические пристрастия и теоретические построения Сергея Широкогова / Д. В. Арзютов // Этнографическое обозрение. 2017. № 5. — С. 123–141.
21. Асад, Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность / Т. Асад. — Москва : Новое литературное обозрение, 2020. — 372 с. — ISBN 978-5-4448-1251-8.
22. Ахметова, М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф / М. В. Ахметова. — Москва : ОГИ, 2011. — ISBN 978-5-94282-477-8.

23. Бабалык, М. Г. Древнерусский апокриф «Беседа трех святителей» в кижской рукописи из коллекции крестьян Корниловых / М. Г. Бабалык, А. В. Пигин // Кижский вестник №11 / сост. И. В. Мельников. — Петрозаводск : Музей-заповедник «Кижи», 2007.
24. Беженцева, А. Страна Духобория / А. Беженцева. — Тбилиси : Международный культурно-просветительский Союз «Русский клуб», 2007. — 152 с. — ISBN 978-9941-0-0088-1.
25. Бессонов, И. А. Мордовский эпос о Тюште и русские и финно-угорские предания о чуде / И. А. Бессонов // Традиционная Культура. 2016. № 4 (64). — С. 54–66.
26. Бессонов, И. А. Эсхатологическое движение Кузьмы Алексеева. Мировоззрение, обрядность, историческая эволюция / И. А. Бессонов. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2015. — 168 с. — ISBN 978-5-9906155-0-2.
27. Бессонов, П. А. Калеки переходные : Сб. стихов и исслед. П. Бессонова. Ч. 1-[2]. / П. А. Бессонов. — Москва : Тип. А. Семана, 1863. — 938 с.
28. Бирюков, П. И. Духоборцы. Сборник статей, воспоминаний, писем и других документов / П. И. Бирюков. — Москва : Издание «Посредника», 1908. — 236 с.
29. Бирюков, П. И. Песни, псалмы и гимны русских сектантов, рационалистов и мистиков / П.И. Бирюков // История русской литературы / ред. Е.В. Аничков, А.К. Бороздин, Д.Н. Овсяннико-Куликовский. — Москва : Т-во И. Д. Сытина и т-во «Мир», 1908. Т. 1.
30. Богданов, К. А. Абракадабра как заговорная модель. Пределы структурирования / К. А. Богданов // Русский фольклор. Эпические традиции. Материалы и исследования / сост. Т. А. Новичкова. — Санкт-Петербург : Наука, 1995. Т. 28. — С. 185–197.
31. Богданов, К. А. Заговор и молитва (к уяснению вопроса) / К. А. Богданов // Русская Литература. 1991. № 3. — С. 65–67.
32. Богораз-Тан, В. Г. Духоборы в Канаде : очерки : с 8 рисунками и картой / В. Г. Богораз-Тан. — Москва : Народная мысль, 1906. — 96 с.
33. Бодянский, А. М. Духоборцы: Сб. рассказов, писем, документов и ст. по религиоз. вопросам. [Вып. 1] / А. М. Бодянский. — Харьков : Печатник, 1907.
34. Бонч-Бруевич, В. Д. Духоборцы в канадских прериях / В. Д. Бонч-Бруевич. — Петроград : Жизнь и знание, 1918. — 276 с.
35. Бонч-Бруевич, В. Д. Животная книга духоборцев : Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / В. Д. Бонч-Бруевич. — Санкт-Петербург : Тип. Б. М. Вольфа, 1909.

36. Бонч-Бруевич, В. Д. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / В. Д. Бонч-Бруевич. — Санкт-Петербург : Тип. Б. М. Вольфа, 1908.
37. Бонч-Бруевич, В. Д. Список псалмов, писем, рассказов и других рукописей по исследованию учения, жизни и переселения в Канаду закавказских духоборцев / В. Д. Бонч-Бруевич. — Женева : Свободное слово, 1900.
38. Брубейкер, Р. Этничность без групп / Р. Брубейкер; пер. И. Борисова. — Москва : Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. — 406 с. — ISBN 978-5-7598-0973-9.
39. Буткевич, Т. И. Обзор русских сект и их толков / Т. И. Буткевич. — Харьков : тип. Губ. правл., 1910.
40. Бучилина, Е. А. Духовные стихи. Канты: Сборник духовных стихов Нижегородской области / Е. А. Бучилина. — Москва : Наследие, 1999. — 416 с. — ISBN 5-201-13361-4.
41. Бушнелл, Д. Эпидемия безбрачия среди русских крестьянок. Спасовки в XVIII-XIX веках / Д. Бушнелл; пер. Л. Пуцелло-Бушелл. — Москва : Новое литературное обозрение, 2020. — ISBN 978-5-4448-1207-5.
42. Буянов, Д. Е. Духоборы в Амурской области во второй половине XIX — начале XX вв. / Д. Е. Буянов // Вестник Амурского Государственного Университета. Серия: Гуманитарные Науки. 2015. № 68. — С. 11–16.
43. Варадинов, Н. В. История Министерства внутренних дел: История распоряжений по расколу. Восьмая, дополнительная, книга / Н. В. Варадинов. — Санкт-Петербург : Тип. М-ва внутр. дел, 1863. — 666 с.
44. Варенцов, В. Г. Сборник русских духовных стихов / В. Г. Варенцов. — Санкт-Петербург : Издательство Д. Е. Кожанчикова, 1860.
45. Верещагин, В. В. Духоборцы и молокане в Закавказье; Шииты в Карабахе; Батчи и опиумоеды в Средней Азии; Обер-Амергау в горах Баварии: Рассказы худож. В. В. Верещагина / В. В. Верещагин. — Москва : Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1900.
46. Веригин, П. В. Письма духоборческого руководителя Петра Васильевича Веригина : Материалы к истории и изучению русского сектантства. Вып. 1 / П. В. Веригин; сост. В. Д. Бонч-Бруевич. — Christchurch Hants : A. Tchertkoff, 1901. — 239 с.
47. Власов, Е. П. Родная сторона. Духоборская поэзия / Е. П. Власов. — Гореловка, Грузия; Пятигорск, Россия : Проблемно-научное общество духовной культуры этнических россиян, 1994.

48. Высоцкий, Н. Г. Материалы из истории духоборческой секты / Н. Г. Высоцкий. — Сергиевский посад : Тип. И. И. Иванова, 1914. — 56 с.
49. Гакстгаузен, А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России / А. Гакстгаузен; ред. О. А. Платонов. — Москва : Институт русской цивилизации, 2017. — 672 с. — ISBN 978-5-4261-0156-2.
50. Гинзбург, К. Сыр и черви: Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / К. Гинзбург. — Москва : Росспэн, 2000. — 269 с. — ISBN 978-5-8243-0132-8.
51. Головин, В. В. Субкультура солдат срочной службы / В. В. Головин, М. Л. Лурье, Е. В. Кулешов // Современный городской фольклор / ред. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. — Москва : РГГУ, 2003. — С. 186–230.
52. Гончарова, Л. Н. Малая Сибирь — Духобория / Л. Н. Гончарова. — Брянск : [б. и.], 2012. — 549 с. — ISBN 978-5-903513-58-1.
53. Гордеева, И. А. «Забытые люди»: История российского коммунитарного движения / И. А. Гордеева. — Москва : АИРО-XX, 2003. — 240 с. — ISBN 5-88735-095-4.
54. Гордеева, И. А. Социальные и психологические особенности участников «интеллигентных» земледельческих общин / И. А. Гордеева // Общественная мысль и общественное движение в России пореформенного времени. — Воронеж : Истоки, 2005. — С. 103–131.
55. Дегтеренко, Л. Н. Особенности социальной позиции духоборчества как составляющей его ментальности / Л. Н. Дегтеренко // Известия Алтайского Государственного Университета. 2007. № 4–3 (56).
56. Дегтеренко, Л. Н. Формирование и эволюция религиозного течения духоборцев в России во второй половине XVIII — начале XX вв.: традиционализм и модернизационные аспекты : специальность 07.00.02 «Отечественная история»: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Дегтеренко Людмила Николаевна ; Российский университет дружбы народов. — Москва, 2010. — 235 с.
57. Долженко, И. В. Религиозный и культурно-бытовой уклад русских крестьян-сектантов Восточной Армении (XIX — начало XX веков) / И. В. Долженко // Духоборцы и молокане в Закавказье / ред. В. И. Козлов, А. П. Павленко. — Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 1992. — С. 7–25.
58. Дружинин, В. Н. Духоборы / В. Н. Дружинин. — Ленинград : Прибой, 1930. — 16 с.

59. Друскин, М. С. Собр. соч. в 7 томах. Том 5. Русская революционная песня. / М. С. Друскин ; Сост., вступ. статья, материалы, публ. писем и документов, комм. С. В. Подрезовой. — Санкт-Петербург : Композитор, 2012.
60. Живов, В. М. Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России / В. М. Живов, Б. А. Успенский // Языки культуры и проблемы переводимости / ред. Б. А. Успенский. — Москва : Наука, 1987. — С. 47–153.
61. Живов, В. М. История русского права как лингвосемиотическая проблема / В. М. Живов // Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. — Москва : Языки славянской культуры, 2002. — С. 187–306.
62. Зализняк, А. А. Из заметок о любительской лингвистике / А. А. Зализняк. — Москва : Русский Миръ, 2010. — ISBN 978-5-89577-132-7.
63. Зеленин, Д. К. Народный обычай «греть покойников» / Д. К. Зеленин. — Харьков : Типография «Печатное Дело», 1909. — 16 с.
64. Зернина, А. В. Певческая традиция духоборов Ростовской области: конфессиональный и региональный аспекты : специальность 17.00.02 «Музыкальное искусство»: диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения / Зернина Анастасия Владимировна ; Ростовская государственная консерватория им. С. В. Рахманинова. — Ростов-на-Дону, 2017. — 245 с.
65. Зернина, А. В. Псалмопение духоборов в письменных свидетельствах XIX — начала XX в. / А. В. Зернина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. Т. 12 (62). № 4. — С. 76–78.
66. Зибаров, Н. С. О сожжении оружия духоборами : Рассказ, записанный со слов духобора Н. Зибарова В. Б[онч-Бруевиче]м и А. Ч[ертков]ой / Н. С. Зибаров ; Издание «Свободного слова» №28 — Purleigh : A. Tchertkoff, 1899. — 29 с.
67. Иванова, Т. Г. История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 гг. / Т. Г. Иванова. — Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2009. — 799 с. — ISBN 978-5-86007-609-9.
68. Ингерфлом, К. С. Аз есмь царь: история самозванства в России / К. С. Ингерфлом; пер. П. Каштанов. — Москва : Новое литературное обозрение, 2021. — 448 с. — ISBN 978-5-4448-1281-5.

69. Иникова, С. А. Взаимоотношения и хозяйственно-культурные контакты кавказских духоборцев с местным населением / С. А. Иникова // Духоборцы и молокане в Закавказье / ред. В. И. Козлов, А. П. Павленко. — Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 1992. — С. 44–59.
70. Иникова, С. А. Возвращение в Россию: миграционные процессы среди духоборцев Грузии в конце XX -начале XXI века / С. А. Иникова // Вестник Антропологии. 2015. № 4 (32). — С. 80–102.
71. Иникова, С. А. Закавказские духоборцы-переселенцы на российской земле: особенности адаптации / С. А. Иникова // Вестник антропологии. 2016. № 4 (36). — С. 38–65.
72. Иникова, С. А. «Записка, поданная духоборцами Екатеринославской губернии в 1791 году губернатору Каховскому»: история создания / С. А. Иникова // Вопросы Истории. 2014. № 7. — С. 136–158.
73. Иникова, С. А. «Знают, опасаются, но не говорят»: колдовство у закавказских духоборцев / С. А. Иникова // Вестник антропологии. 2020. № 2 (50). — С. 106–124.
74. Иникова, С. А. Канадские духоборцы: поиски идентичности на генеалогической странице в социальной сети «Фейсбук» / С. А. Иникова // Этнокультурная идентичность: феноменология и вариативность в контекстах истории XIX–XXI веков : Материалы Девятнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. — Санкт-Петербург : Российский этнографический музей, 2020. — С. 290–294.
75. Иникова, С. А. Личные имена у духоборцев / С. А. Иникова // Этнографическое обозрение. 2020. № 4. — С. 84–101.
76. Иникова, С. А. Надгробие закавказских духоборцев в религиозном и историческом контексте / С. А. Иникова // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 2. — С. 113–122.
77. Иникова, С. А. Проблемы этноконфессиональных групп духоборцев и молокан / С. А. Иникова // Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе / ред. М. Б. Олкотт, А. В. Малашенко. — Москва : Московский центр Карнеги, 1998. — С. 84–104.
78. Иникова, С. А. Религиозно-догматическая составляющая в современном похоронном обряде духоборцев с. Гореловка (Грузия) / С. А. Иникова // Жизнь и научный путь этнографа. Материалы чтений памяти И. В. Власовой. — Москва : ИЭА РАН, 2018. — С. 324–336.

79. Иникова, С. А. Роль «толстовства» и толстовцев в движении кавказских духовборцев 1890-х годов / С. А. Иникова // Толстовский сборник-2000. Часть 2: Духовное наследие Л. Н. Толстого и современность. — Тула : Изд-во Тульского гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2000. — С. 50–63.
80. Иникова, С. А. Тамбовские духовборцы в 60-е годы XVIII века / С. А. Иникова // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 1997. № 1. — С. 39–53.
81. Иникова, С. А. Учение Л. Н. Толстого и «Сыны Свободы» в Канаде / С. А. Иникова // Религиоведение. 2002. № 3. — С. 49–71.
82. Иникова, С. А. Цена «Царства Божьего» на Молочных Водах (1802-1841) / С. А. Иникова // Религиоведение. 2003. № 3. — С. 25–40.
83. Каблиц, И. И. Русские диссиденты: староверы и духовные христиане / [Соч.] И. Юзова [псевд.] ; И. И. Каблиц. — Санкт-Петербург : тип. (б.) А. М. Котомина, 1881. — 180 с.
84. Калинин, И. А. «Он грань хотел стереть меж тем, чем был и чем казался»: рабы, самодержцы и самозванцы (диалектика власти). Статья первая / И. А. Калинин // Новое литературное обозрение. 2016. Т. 142. № 6. — С. 441–464.
85. Калинин, И. А. «Он грань хотел стереть меж тем, чем был и чем казался». Самозванцы и диалектика Империи. Статья вторая / И. А. Калинин // Новое литературное обозрение. 2020. Т. 166. № 6. — С. 534–561.
86. Канторович, Э. Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Э. Х. Канторович; пер. М. А. Бойцов, А. Ю. Серегина. — Москва : Издательство института Гайдара, 2015. — 752 с. — ISBN 978-5-93255-416-6.
87. Клибанов, А. И. История религиозного сектантства в России: 60-е годы XIX в. - 1917 г. / А. И. Клибанов. — Москва : Наука, 1965. — 348 с.
88. Клибанов, А. И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма / А. И. Клибанов. — Москва : Наука, 1977. — 335 с.
89. Клибанов, А. И. Народная социальная утопия в России: XIX век / А. И. Клибанов. — Москва : Наука, 1978. — 342 с.
90. Клибанов, А. И. Религиозное сектантство и современность: социологические и исторические очерки / А. И. Клибанов. — Москва : Наука, 1969.
91. Коллманн, Н. Ш. Преступление и наказание в России раннего Нового времени / Н. Ш. Коллманн. — Москва : Новое литературное обозрение, 2016. — 609 с. — ISBN 978-5-4448-0592-3.

92. Комелина, Н. Г. «Глубокоуважаемый Владимир Дмитриевич»: Письма Н. Е. Ончукова к В. Д. Бонч-Бруевичу 1930-х гг. / Н. Г. Комелина // Из истории русской фольклористики. Вып. 11: К юбилею Валерии Игоревны Ереминой / ред. А. Ф. Некрылова. — Санкт-Петербург : Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 2018. — С. 486–517.
93. Комелина, Н. Г. «Репрессированные» архивы. К постановке вопроса / Н. Г. Комелина // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов. Том 1 / ред. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, А. С. Каргин. — Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. — С. 279–288.
94. Коновалов, Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Особенности сектантской экстатической речи (глоссалической и пророческой) / Д. Г. Коновалов // Богословский вестник. 1908. Т. 3. № 10. — С. 188–217.
95. Кормина, Ж. В. «Это наше, исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации / Ж. В. Кормина, С. А. Штырков // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / ред. Ж. В. Кормина, А. А. Панченко, С. А. Штырков page: 7-45. — Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. — С. 7–45.
96. Кормина, Ж. В. Рец. на кн.: Agnieszka halemba. Negotiating Marian Apparitions: The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine. Budapest; N. Y.: CEU Press, 2015. 312 p. / Ж. В. Кормина // Антропологический форум. 2019. № 40. — С. 179–187.
97. Корнишина, Г. А. Обрядовая культура мордвы в отечественной историографии / Г. А. Корнишина // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2014. № 2 (26). — С. 32–40.
98. Косых, А. В. Богомоления духоборцев: взаимосвязь с христианской культурой / А. В. Косых // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы IX международной научно-богословской конференции. — Санкт-Петербург : Издательство СПбПДА, 2018. — С. 129–134.
99. Косых, А. В. О параллелях в религиозной музыке духоборцев и меннонитов / А. В. Косых // Музыка и время. 2021. № 7. — С. 32–37.
100. Косых 2022а — Косых, А. В. «Псалом» духоборцев Джавахетии «Узрех много народу» как характерный пример жанра / А. В. Косых // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2022. Т. 15. № 1. — С. 38–60.

101. Косых 2022b — Косых, А. В. Русские духовные стихи в «Животной книге» духоборцев / А. В. Косых // Opera Musicologica. 2022. Т. 14. № 1. — С. 74–93.
102. Кузинер, И. Э. Красная смерть Кабанкина: старообрядцы-странники и русское ритуальное убийство в позднеимперской России / И. Э. Кузинер // Антропологический форум. 2021. № 49. — С. 60–87.
103. Лавров, А. С. Колдовство и религия в России: 1700-1740 гг. / А. С. Лавров. — Москва : Древлехранилище, 2000. — 572 с. — ISBN 5-93646-006-1.
104. Лахманн, Р. Демонтаж красноречия. Риторическая традиция и понятие поэтического / Р. Лахманн; пер. Е. Аккерман, Ф. Полякова. — Санкт-Петербург : Академический проект, 2001. — 368 с. — ISBN 978-5-7331-0218-4.
105. Ле Руа Ладюри, Э. Монтайю, окситанская деревня (1294-1324) / Э. Ле Руа Ладюри. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2001. — 541 с. — ISBN 978-5-7525-0738-0.
106. Лебедев, А. С. Духоборцы в Слободской Украине / А. С. Лебедев. — Харьков : тип. Губ. правл., 1890. — 31 с.
107. Левин, И. Двоеверие и народная религия в истории России / И. Левин; пер. А. Л. Топорков, З. Н. Исидорова. — Москва : Индрик, 2004. — 216 с. — ISBN 5-85759-284-7.
108. Ливанов, Ф. В. Молокане и духоборцы в Украине и Новороссии: 18 в. / Ф. В. Ливанов // Вестник Европы. 1868. Тт. 10; 12. — С. 673–701; 809–836.
109. Линёва, Е. Э. Музыкальная поездка на Кавказ / Е. Э. Линёва // По следам Е. Э. Линёвой: сборник научных статей / сост. А. В. Кулев; пер. Н. Н. Гилярова. — Вологда : Областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации, 2002. — С. 16–30.
110. Лихачев, Д. С. Смех в Древней Руси / Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Н. В. Понырков. — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. — 295 с.
111. Лом, Х. Духоборы в Грузии: Исследование вопроса земельной собственности и межэтнических отношений в районе Ниноцминда / Х. Лом // Рабочий доклад #35. — Фленсбург : Европейский центр по делам меньшинств, 2006.
112. Лукин, П. В. Народные представления о государственной власти в России XVII века / П. В. Лукин. — Москва : Наука, 2000. — 292 с. — ISBN 978-5-02-010206-4.
113. Лурье, М. Л. Политические и тюремные песни в начале XX в.: между пропагандой и фольклором / М. Л. Лурье // Антропологический форум. 2010. № 12-online. — С. 1–20.

114. Лурье, М. Л. Потерянный рай: ностальгия и коммеморация в песнях о родной деревне / М. Л. Лурье // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. — С. 31–51.
115. Львов, А. Л. Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество / А. Л. Львов. — Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. — 328 с. — ISBN 978-5-94380-106-8.
116. Мазурин, Б. В. Рассказ и раздумья об истории одной толстовской коммуны «Жизнь и труд» / Б. В. Мазурин // Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930-е годы / сост. А. Б. Рогинский. — Москва : Книга, 1989. — С. 93–206.
117. Майнов, В. Н. Живые покойники / В. Н. Майнов // Исторический вестник. 1881. Т. 6. — С. 747–772.
118. Майнов, В. Н. Очерк юридического быта мордвы / В. Н. Майнов. — Санкт-Петербург : тип. М-ва вн. дел, 1885. — 269 с.
119. Мальцев, Г. И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики (Исследование по эстетике устно-поэтического канона) / Г. И. Мальцев; ред. А. Ф. Некрылова. — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1989. — 165 с. — ISBN 978-5-02-027881-3.
120. Матханова, Н. П. В. Д. Бонч-Бруевич и «академическое дело»: помощь репрессированным историкам / Н. П. Матханова // Сибирская ссылка : Сборник научных статей / ред. Л. М. Дамешек, А. А. Иванов, С. И. Кузнецов. — Иркутск : Оттиск, 2009. Вып. 8 (20). — С. 519–535.
121. Мельников, П. И. Очерки мордвы : Волжские просторы / П. И. Мельников [Андрей Печерский] — Саранск : Мордов. кн. изд-во, 1981. — 134 с.
122. Мельников, П. И. Раскольническая переписка / П. И. Мельников [Андрей Печерский] // Православный собеседник. 1866. Т. 1. — С. 263–278.
123. Мельникова, Е. А. «Воображаемая книга»: очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России / Е. А. Мельникова. — Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. — 184 с. — ISBN 978-5-94380-102-0.
124. Мороз, А. Б. «Отчим наш» и «хлеб насущный». Церковнославянский язык в фольклорных текстах: глоссология или герменевтика? / А. Б. Мороз // Slavica Slovaca. 2018. Т. 53. № 2. — С. 157–163.
125. Моряков, Е. Ю. Региональная идентичность крепостных в прошениях императору Павлу Первому / Е. Ю. Моряков // Quaestio Rossica. 2020. Т. 8. № 4. — С. 1292–1306.

126. Мочульский, В. Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге / В. Н. Мочульский. — Варшава : тип. М. Земкевича, 1887. — 256 с.
127. Некоторые черты об обществе духоборцев : Духоборцы, их учение, организация и настоящее положение // Русская старина. 1896. Т. LXXXVII. № 8 (август). — С. 257–270.
128. Немира, Л. Отчего сталась плакун-трава? / Л. Немира // Наука и религия. 1988. № 2, 4, 5.
129. Никитина, С. Е. Земное царство Христа в молоканском фольклоре сквозь призму ключевых слов / С. Е. Никитина // Фольклор и этнография. К девяти столетию со дня рождения К. В. Чистова: Сборник статей. — Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2011. — С. 189–202.
130. Никитина, С. Е. Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания) / С. Е. Никитина. — Москва : Институт Наследия, 2013. — 305 с. — ISBN 978-5-86443-182-5.
131. Никитина, С. Е. Паронимическая аттракция или народная этимология? / С. Е. Никитина // Язык как творчество. Сборник статей к 70-летию В. П. Григорьева. — Москва : ИРЯ РАН, 1996. — С. 365.
132. Никитина, С. Е. «Свое - чужое» в языке и культуре русских конфессиональных групп / С. Е. Никитина // Вопросы психолингвистики. 2017. № 3 (33). — С. 76–91.
133. Никитина, С. Е. Устная народная культура и языковое сознание / С. Е. Никитина. — Москва : Наука, 1993. — 187 с. — ISBN 978-5-02-011106-6.
134. Никонова, Л. И. Мордва Дальнего Востока : Мордва России / Л. И. Никонова, Л. Н. Щанкина, Н. Н. Авдошкина, В. П. Савко. — Саранск : НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2010. — ISBN 978-5-7493-1470-0.
135. Новицкий, О. М. Духоборцы, их история и вероучение / О. М. Новицкий. — 2-е изд., передел. и доп. — Киев : Унив. тип. И. Завадзкого, 1882. — 282 с.
136. Новицкий, О. М. О духоборцах / О. М. Новицкий. — Киев : тип. акад. при Киево-печ. лавре, 1832.
137. Новомбергский, Н. Я. Слово и дело государевы: процессы до издания Уложения Алексея Михайловича 1649 года / Н. Я. Новомбергский. — Москва : Печ. А. И. Снегиревой, 1911. — 594 с.
138. Олсон, Л. Традиция, трансгрессия, компромисс: миры русской деревенской женщины / Л. Олсон, С. Б. Адоньева; пер. А. Зиндер. — Москва : Новое литературное обозрение, 2016. — 434 с. — ISBN 978-5-4448-0518-3.

139. Ольховский, В. Обряды духоборцев / В. Ольховский // Живая старина. 1905. № 3–4. — С. 233–270.
140. Осповат, К. А. Придворная словесность: институт литературы и конструкции абсолютизма в России середины XVIII века / К. А. Осповат. — Москва : Новое литературное обозрение, 2020. — ISBN 978-5-4448-1218-1.
141. Пирс, Ч. С. Логические основания теории знаков / Ч. С. Пирс; пер. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотин ; Лаб. метафиз. исслед. при филос. фак. СПбГУ — Санкт-Петербург : Алетей, 2000. — 349 с. — ISBN 5-89329-278-2.
142. Покровский, Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. / Н. Н. Покровский; ред. С. О. Шмидт. — Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1974. — 394 с.
143. Поракишвили, З. И. Духоборы в Грузии / З. И. Поракишвили. — Тбилиси : Изд-во ЦК КП Грузии, 1970. — 148 с.
144. Приемышева, М. Н. Тайные и условные языки в России XIX в. : в 2 т. / М. Н. Приемышева. — Санкт-Петербург : Нестор-История, 2009. Т. 1-2.
145. Проханов, И. С. В котле России, 1869-1933 : Автобиография с изложением основных фактов движения евангельских христиан в России / И. С. Проханов. — Чикаго : Всемирный Союз Евангельских христиан, 1992. — 263 с.
146. Путинцев, Ф. М. Духоборье: Очерк из современной жизни сектантов-духоборов / Ф. М. Путинцев. — Москва : Безбожник, 1928.
147. Путинцев, Ф. М. Кабальное братство сектантов / Ф. М. Путинцев. — Москва ; Ленинград : Московский рабочий, 1931.
148. Пызилов, Д. Д. В. Д. Бонч-Бруевич: «профессиональный» революционер и один из основателей советского религиоведения / Д. Д. Пызилов // Концепт: философия, религия, культура. 2020. Т. 4. № 1(13). — С. 95–104.
149. Разувалова, А. И. Писатели-«деревенщики»: литература и консервативная идеология 1970-х годов. / А. И. Разувалова. — Москва : Новое литературное обозрение, 2015. — ISBN 978-5-4448-0285-4.
150. Рождественский, Т. С. Песни русских сектантов мистиков : Записки Русского географического общества. Т. 35 / Т. С. Рождественский, М. И. Успенский. — Санкт-Петербург : тип. П. П. Сойкина, 1912. — 871 с.

151. Романова, Е. В. Массовые самосожжения старообрядцев в России в XVII-XIX веках / Е. В. Романова. — Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета, 2012. — ISBN 978-5-94380-128-0.
152. Рудиченко, Т. С. Духоборские культовые песнопения «псалмы»: вопросы происхождения / Т. С. Рудиченко // Южно-Российский Музыкальный Альманах. 2018. № 2 (31). — С. 5–11.
153. Рудиченко, Т. С. Песнопения в религиозных ритуалах духоборов и молокан Ростовской области: современное состояние / Т. С. Рудиченко // Вестник Адыгейского государственного университета. 2015. № 4 (168). — С. 173–179.
154. Рыбин, С. Ф. Труд и мирная жизнь: История духоборцев без маски / С. Ф. Рыбин. — Сан-Франциско : Дело, 1952. — 338 с.
155. Рыкунина, Ю. Глазами «толстовца»: А. М. Хирьяков и его воспоминания / Ю. Рыкунина // Toronto Slavic Quarterly. 2011. № 37. — С. 243–268.
156. Сандомирская, И. И. Книга о Родине. Опыт анализа дискурсивных практик / И. И. Сандомирская. — Wien : Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien, 2001. — 303 с.
157. Седакова, О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян / О. А. Седакова. — Москва : Индрик, 2004. — 320 с. — ISBN 5-85759-285-2.
158. Седакова, О. А. Церковнославяно-русские паронимы: материалы к словарю / О. А. Седакова. — Москва : Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. — 428 с. — ISBN 978-5-87245-101-3.
159. Сергазина, К. Т. «Хождение вокруг»: ритуальная практика первых общин христоверов / К. Т. Сергазина. — Москва : РГГУ, 2015. — ISBN 978-5-7281-1673-8.
160. Серто, М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / М. де Серто; пер. Д. Калугин, Н. Мовнина. — Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. — 330 с. — ISBN 978-5-94380-150-1.
161. Сивков, К. В. Самозванчество в России в последней трети XVIII века / К. В. Сивков // Исторические записки. 1950. Т. 31. — С. 88–135.
162. Смилянская, Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. / Е. Б. Смилянская. — Москва : Индрик, 2003. — 462 с. — ISBN 5-85759-250-X.
163. Сулержицкий, Л. А. В Америку с духоборами (из записной книжки / Л. А. Сулержицкий. — Москва : Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1905.

164. Тамбовцева, С. Г. Духоборцы XVIII века как текстуальное сообщество: некоторые источники четырех ранних духоборческих псалмов / С. Г. Тамбовцева // Русская Литература. 2019. № 2. — С. 25–37.
165. Тебеньков, М. Духоборцы, их учение, организация и настоящее положение / М. Тебеньков // Русская старина. 1896. Т. 87. — С. 257–293.
166. Терюкова, Е. А. В. Д. Бонч-Бруевич. Исследовательские и биографические материалы: по материалам Научно-исторического архива ГМИР / Е. А. Терюкова // История религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX века / сост. М. М. Шахнович, Е. А. Терюкова. — Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2018. — С. 381–453.
167. Тихонравов, Н. С. Записка о разговоре с двумя Духоборцами Архимандрита Евгения, в последствии Митрополита Киевского / Н. С. Тихонравов // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1874. Книга четвертая (октябрь-декабрь). — Москва : Университетская типография, 1874.
168. Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 53 : Дневники и записные книжки. 1895-1899. Т. 53 / Л. Н. Толстой. — Москва : Гос. изд-во худож. лит, 1953.
169. Толстой, С. Л. Путешествие с духоборами в Канаду: дневники и переписка / С. Л. Толстой. — Москва : Кучково поле, 2017. — ISBN 978-5-9950-0655-8.
170. Туган-Барановский, М. И. Величайшая в мире коммунистическая организация (Община духоборов) / М. И. Туган-Барановский. — Харьков : Издание Всероссийского Центрального Союза Потребительских Обществ, 1918.
171. Успенский, Б. А. Избранные труды : [в 2 т.]. Т. 1 : Семиотика истории ; Семиотика культуры / Б. А. Успенский. — Москва : Гнозис, 1994. — 429 с. — ISBN 5-7333-0385-9.
172. Фахретдинов, Р. И. «Русская марсельеза»: жестокий романс Петра Лаврова / Р. И. Фахретдинов // Антропологический форум. 2018. № 36. — С. 117–153.
173. Филатов, С. Б. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность / С. Б. Филатов, Р. Н. Лункин // Социологические исследования. 2005. № 6 (254). — С. 35–45.
174. Фуко, М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы / М. Фуко. — Москва : Ad Marginem, 1999. — 478 с. — ISBN 978-5-93321-010-8.

175. Харламов, И. Н. Духоборцы (исторический очерк) / И. Н. Харламов // Русская мысль : год пятый, кн. XI. — С. 138-161 ; год пятый, кн. XII. — С. 83-115. — Москва : Тип. А. И. Мамонтова, 1884.
176. Хирьяков, А. М. Как меня судили / А. М. Хирьяков // Текущие дни. — 1906. — 6 нояб.
177. Хирьяков, А. М. Три встречи / А. М. Хирьяков // Современник. 1911. № 11. — С. 354–355.
178. Хромов, О. Р. «Безликие злодеи» и «чертяки» русского лубка / О. Р. Хромов // Живая старина. 1997. № 4. — С. 10–12.
179. Чернов, А. С. Иносказание как характерная особенность учения духовных христиан-молокан / А. С. Чернов // Вестник Тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. 2012. № 7 (111). — С. 282–288.
180. Черномордилов, А. Д. Вперед / А. Д. Черномордилов ; арранж С. Потоцкого — Москва–Петроград : Музыкальный сектор Государственного издательства, 1923.
181. Черномордилов, Д. А. Революционные песни в 1905 г / Д. А. Черномордилов // Советская музыка. 1935. Т. 29. № 12. — С. 3–10.
182. Черткова, А. К. Материалы к истории и изучению русского сектантства. Выпуск 4-й. Духоборцы в дисциплинарном батальоне / А. К. Черткова, В. Г. Чертков. — Christchurch, Nants : Свободное слово, 1902.
183. Черткова, А. К. Сборник песен и гимнов свободных христиан. Выпуск I-ый / А. К. Черткова. — Christchurch, Nants : Свободное слово, 1904.
184. Черткова, А. К. Сборник песен и гимнов свободных христиан. Выпуск III-ий / А. К. Черткова. — Christchurch, Nants : Свободное слово, 1905.
185. Черткова, А. К. Что поют русские сектанты. Выпуск второй: «Псалмы» малеванцев / А. К. Черткова. — Москва : Издательство П. Юргенсона, 1911.
186. Черткова, А. К. Что поют русские сектанты. Выпуск первый: «Псалмы и стишки» духоборцев / А. К. Черткова. — Москва : Издательство П. Юргенсона, 1910.
187. Черткова, А. К. Что поют русские сектанты. Выпуск третий: Духовные стихи и распевы разных сект / А. К. Черткова. — Москва : Издательство П. Юргенсона, 1912.
188. Чистов, К. В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд) / К. В. Чистов. — СПб : Дмитрий Буланин, 2003. — 538 с. — ISBN 978-5-86007-371-5.

189. Чичеров, В. И. Русское народное творчество / В. И. Чичеров. — Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1959. — 522 с.
190. Шнирельман, В. А. Арийский миф в современном мире : в 2 т. / В. А. Шнирельман. — Москва : Новое литературное обозрение, 2015. Т. 1-2.
191. Штырков, С. А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины) : Kunstkamera Petropolitana / С. А. Штырков. — Санкт-Петербург : Наука, 2012. — 228 с. — ISBN 978-5-02-038310-4.
192. Штырков, С. А. «Святые без житий» и забудущие родители: церковная канонизация и церковная традиция / С. А. Штырков // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции / ред. О. В. Белова. — Москва : Пробел-2000, 2001. — С. 130–155.
193. Штырков, С. А. Стратегии построения групповой идентичности: община сектантов-субботников в станице Новопривольная Ставропольского края / С. А. Штырков // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / ред. О. В. Белова. — Москва : Дом еврейской книги, 2003. — С. 266–287.
194. Штырков, С. А. Традиционалистские движения в современном северно-осетинском обществе и логика религиозного национализма / С. А. Штырков // Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде / ред. Ю. М. Ботяков. — Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2013. — С. 331–362.
195. Щербак, А. Духоборы в Канаде / А. Щербак // Перевал. Журнал свободной мысли. 1907. Т. 1907. № 7. — С. 18–27.
196. Эко, У. Поиски совершенного языка в европейской культуре : Становление Европы / У. Эко; пер. А. Ю. Миролюбова. — Санкт-Петербург : Alexandria, 2007. — 423 с. — ISBN 978-5-903445-05-9.
197. Эрвье-Леже, Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна / Д. Эрвье-Леже // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). — С. 254–268.
198. Эткинд, А. М. Внутренняя колонизация: имперский опыт России / А. М. Эткинд. — Москва : Новое литературное обозрение, 2013. — 441 с. — ISBN 978-5-4448-0090-4.
199. Эткинд, А. М. Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича / А. М. Эткинд // Минувшее. Исторический альманах. 1996. № 19. — С. 275–319.

200. Adams, M. S. George Woodcock and the Doukhobors: Peasant Radicalism, Anarchism, and the Canadian State / M. S. Adams, L. Kelly // *Intellectual History Review*. 2018. Vol. 28. № 3. — P. 399–423.
201. Ashworth, J. The Doukhoborts and religious persecution in Russia: a lecture delivered in 4 mo. 1900, at the Friends' Meeting House, Mount St., Manchester / J. Ashworth. — [S. I. : s. n.], 1900. — 15 p.
202. Austin, J. L. Lectures I-II / J. L. Austin // *How to do things with words*. — London : Oxford University Press, 1962. — P. 1–24.
203. Barton, D. Local literacies: reading and writing in one community / D. Barton, M. Hamilton. — London, New York : Routledge, 1998. — 299 p. — ISBN 978-0-415-17149-6.
204. Bell, C. Ritual Theory, Ritual Practice / C. Bell. — New York : Oxford University Press, 1992. — 292 p. — ISBN 978-0-19-976038-1.
205. Bennett, B. P. Religion and language in post-Soviet Russia / B. P. Bennett. — New York : Routledge, 2011. — 184 p. — ISBN 0-415-78063-2.
206. Bowman, M. Introduction: Vernacular religion, generic expressions and the dynamics of belief / M. Bowman, U. Valk // *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. — London : Routledge, 2012.
207. Boyer, P. Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse : Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology / P. Boyer. — Cambridge : Cambridge University Press, 1990. — ISBN 978-0-521-37417-0.
208. Brewer, A. “Iz poslushaniia Ego Velichestva ne vykhodim, a ostat'sia nesoglasny”: The perceptions of law, justice and a “just authority” in the petitions of Russian peasants in the second half of the eighteenth century / A. Brewer // *Cahiers du monde russe. Russie - Empire russe - Union soviétique et États indépendants*. 2012. Vol. 53. № 1. — P. 41–64.
209. Breyfogle, N. B. Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus / N. B. Breyfogle. — Ithaca : Cornell University Press, 2005. — ISBN 978-0-8014-6356-3.
210. Certeau, M. de. The Practice of Everyday Life / M. de Certeau; tran. S. Rendall. — Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California Press, 1984. — ISBN 978-0-520-23699-8.
211. Chakrabarty, D. Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference / D. Chakrabarty. — Princeton, N.J : Princeton University Press, 2000. — 301 p. — ISBN 978-0-691-04908-3.

212. Clay, J. E. Russian Spiritual Christianity and the Closing of the Black-Earth Frontier: The First Heresy Trials of the Dukhobors in the 1760s / J. E. Clay // *Russian History*. 2013. Vol. 40. № 2. — P. 221–243.
213. Cohn, N. Europe's inner demons: the demonization of Christians in medieval Christendom / N. Cohn. — London : Pimlico, 1993. — 274 p. — ISBN 0-7126-5757-6.
214. Cran, G. Negotiating buck naked: Doukhobors, public policy, and conflict resolution / G. Cran. — Vancouver : UBC Press, 2006. — 180 p. — ISBN 978-0-7748-1258-0.
215. Crummey, R. O. The Old Believers & the world of Antichrist: the Vyg community & the Russian State, 1694-1855 / R. O. Crummey. — Madison : University of Wisconsin Press, 1970. — 258 p. — ISBN 978-0-299-05560-8.
216. Csordas, T. J. Language, charisma, and creativity: the ritual life of a religious movement / T. J. Csordas. — Berkeley : University of California Press, 1997. — 320 p. — ISBN 978-0-520-20469-0.
217. David-Fox, M. Symbiosis to Synthesis: The Communist Academy and the Bolshevization of the Russian Academy of Sciences, 1918-1929 / M. David-Fox // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1998. Vol. 46. № 2. — P. 219–243.
218. Dégh, L. Does the Word “Dog” Bite? Ostensive Action: A Means of Legend-Telling / L. Dégh, A. Vázsonyi // *Journal of Folklore Research*. 1983. Vol. 20. № 1. — P. 5–34.
219. Del Negro, G. P. New directions in the study of everyday life: expressive culture and the interpretation of practice / G. P. Del Negro, H. M. Berger // *Identity and Everyday Life: Essays in the Study of Folklore, Music, and Popular Culture*. — Middletown, Conn : Wesleyan University Press, 2004. — P. 3–22.
220. Donskov, A. Leo Tolstoy and the Canadian Doukhobors: a study in historic relationships / A. Donskov. — Expanded and Revised Edition. — Ottawa : University of Ottawa Press, 2019. — ISBN 978-0-7766-2850-9.
221. Elkinton, J. The Doukhobors: their history in Russia, their migration to Canada / J. Elkinton. Open Library ID: OL6924611M — Philadelphia : Ferris & Leach, 1903. — 336 p.
222. Engelke, M. E. A problem of presence: beyond scripture in an African church / M. E. Engelke. — Berkeley : University of California Press, 2007. — 304 p. — ISBN 978-0-520-24903-5.
223. Engelstein, L. Castration and the heavenly kingdom: a Russian folktale / L. Engelstein. — Ithaca : Cornell University Press, 1999. — 283 p. — ISBN 978-0-8014-3676-5.

224. Esper, T. The Odnodvortsy and the Russian Nobility / T. Esper // The Slavonic and East European Review. 1967. Vol. 45. № 104. — P. 124–134.
225. Etkind, A. Internal colonization: Russia's imperial experience / A. Etkind. — Cambridge : Polity Press, 2011. — 264 p. — ISBN 978-0-7456-5129-3.
226. Fabian, J. Time and the other: how anthropology makes its object / J. Fabian. — New York : Columbia University Press, 1983. — 205 p. — ISBN 978-0-231-05590-1.
227. Fish, S. E. Is there a text in this class? The authority of interpretive communities / S. E. Fish. — Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1980. — ISBN 978-0-674-46725-5.
228. Freeze, G. L. The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century / G. L. Freeze. — London : Harvard University Press, 1977. — ISBN 978-0-674-33241-6.
229. Gee, J. P. The New Literacy Studies / J. P. Gee // The Routledge Handbook of Literacy Studies / eds. J. Rowsell, K. Pahl. — London : Routledge, 2015. — P. 35–48.
230. Goody, J. The Consequences of Literacy / J. Goody, I. Watt // Comparative Studies in Society and History. 1963. Vol. 5. № 3. — P. 304–345.
231. Green, B. Rural Education and Literacies: An Introduction / B. Green, M. Corbett // Rethinking Rural Literacies: Transnational Perspectives / eds. B. Green, M. Corbett. — New York : Palgrave Macmillan, 2013. — P. 1–13.
232. Halemba, A. Negotiating Marian Apparitions / A. Halemba. — Budapest : Central European University Press, 2015. — 328 p. — ISBN 978-615-5053-36-8.
233. Heretz, L. Russia on the eve of modernity: popular religion and traditional culture under the last tsars / L. Heretz. — Cambridge : Cambridge University Press, 2008. — ISBN 978-0-521-88177-7.
234. Humphrey, C. Schism, Event, and Revolution: The Old Believers of Trans-Baikalia / C. Humphrey // Current Anthropology. 2014. Vol. 55. № S10. — P. S216–S225.
235. Inikova, S. A. Doukhor incantations through the centuries / S. A. Inikova; ed. K. J. Tarasoff. Open Library ID: OL6823459M — New York : Legas, 1999. — 137 p. — ISBN 978-1-896031-04-0.
236. Inikova, S. A. History of the Doukhobors in the Archives of Vladimir D. Bonch-Bruевич, 1886-1950s: an annotated bibliography / S. A. Inikova; ed. K. J. Tarasoff. — New York : Legas, 1999. — 136 p. — ISBN 1-896031-06-4.

237. Kalmakoff, J. Ulichnye Familii among Doukhobors of the Caucasus and Canada / J. Kalmakoff // *Onomastica*. 2019. Vol. 63. — P. 67–114.
238. Kapaló, J. Folk Religion in Discourse and Practice / J. Kapaló // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2013. Vol. 7. № 1. — P. 3–18.
239. Kivelson, V. Desperate magic: the moral economy of witchcraft in seventeenth-century Russia / V. Kivelson. — Ithaca : Cornell University Press, 2013. — 376 p. — ISBN 978-0-8014-5146-1.
240. Landucci, S. Song Traditions of the Doukhobors: Commemorating the Past, Constructing the Future : Senior Thesis in partial fulfillment of the requirements for the degree of Bachelor of Music / Landucci Stephanie ; University of Victoria. — Victoria, B. C., 2005.
241. Lohm, H. Dukhobors in Georgia: a study of the issue of land ownership and inter-ethnic relations in Ninotsminda rayon (Samtskhe-Javakheti) / H. Lohm // *ECMI Working Paper #35*. — Flensburg : European Centre for Minority Issues, 2006.
242. Marlin, M. Soviet-Canadian Doukhobor correspondence: building global civil society in a Cold-War political climate : Thesis in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts / Marlin Marguerite ; Carleton University. — Ottawa, 2009.
243. Mealing, F. M. Our people's way: a study in Doukhobor hymnody and folklife / F. M. Mealing; University of Pennsylvania. — Philadelphia, 1972. — 734 p.
244. Mealing, F. M. Sons-of-Freedom Songs in English / F. M. Mealing // *Canadian Journal for Traditional Music*. 1976. № 4. — P. 15–24.
245. Moshenska, J. Iconoclasm as child's play / J. Moshenska. — Stanford : Stanford University Press, 2019. — 272 p. — ISBN 978-0-8047-9850-1.
246. Nelson, A. Music for the revolution: musicians and power in early Soviet Russia / A. Nelson. — University Park : Pennsylvania State University Press, 2004. — 330 p. — ISBN 978-0-271-02369-4.
247. Olender, M. The languages of Paradise: race, religion, and philology in the nineteenth century / M. Olender; tran. A. Goldhammer. — Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1992. — 193 p. — ISBN 978-0-674-51052-4.
248. Ong, W. J. Orality and literacy: the technologizing of the word : 2nd edition / W. J. Ong. — London : Routledge, 2002. — 203 p.
249. Oring, E. Legendry and the Rhetoric of Truth / E. Oring // *Journal of American Folklore*. 2008. Vol. 121. № 480. — P. 127–166.

250. Orsi, R. A. *The Madonna of 115th Street: faith and community in Italian Harlem, 1880 - 1950* / R. A. Orsi. — New Haven : Yale University Press, 1985. — 287 c. — ISBN 978-0-300-04264-1.
251. Peacock, K. *Songs of the Doukhobors: an introductory outline* / K. Peacock. — Ottawa : Queens Printer for Canada, 1970. — 167 p.
252. Perry, S. *Doukhobor Singing Through the Twentieth Century – A Legacy* / S. Perry // *Spirit wrestlers: centennial papers in honour of Canada's Doukhobor heritage* / coll. K. J. Tarasoff, R. B. Klymasz. — Hull, Quebec : Canadian Museum of Civilization, 1995. — P. 25–32.
253. Primiano, L. N. *Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife* / L. N. Primiano // *Western Folklore*. 1995. Vol. 54. № 1. — P. 37–65.
254. Röhrich, L. *German devil tales and devil legends* / L. Röhrich // *Journal of the Folklore Institute*. 1970. Vol. 7. № 1. — P. 21–35.
255. Rowland, D. B. *Moscow-The Third Rome or the New Israel?* / D. B. Rowland // *The Russian Review*. 1996. Vol. 55. № 4. — P. 591–614.
256. Sanborn, J. *Pacifist politics and peasant politics: Tolstoy and the Doukhobors, 1895-1899.* / J. Sanborn // *Canadian Ethnic Studies*. 1995. Vol. 27. № 3. — P. 52–71.
257. Scott, J. C. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts* / J. C. Scott. — New Haven; London : Yale University Press, 1990. — 251 p. — ISBN 978-0-300-05669-3.
258. Scott, J. C. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance* / J. C. Scott. — New Haven : Yale University Press, 1985. — 389 p. — ISBN 978-0-300-03641-1.
259. Silverman, L. *Tortured subjects: pain, truth, and the body in early modern France* / L. Silverman. — Chicago : University of Chicago Press, 2001. — 264 p. — ISBN 978-0-226-75753-7.
260. Ssorin-Chaikov, N. *Political Fieldwork, Ethnographic Exile, and State Theory: Peasant Socialism and Anthropology in Late Nineteenth-Century Russia* / N. Ssorin-Chaikov // *A New History of Anthropology* / ed. H. Kucklick. — Oxford : Blackwell, 2008. — P. 191–206.
261. Staples, J. R. *Cross-cultural encounters on the Ukrainian steppe: settling the Molochna basin, 1783-1861 : Tsarist and Soviet Mennonite studies* / J. R. Staples. — Toronto : University of Toronto Press, 2003. — 8 p. — ISBN 978-0-8020-3724-4.
262. Stock, B. *The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries* / B. Stock. — Princeton, N.J : Princeton University Press, 1983. — 604 p. — ISBN 978-0-691-05368-4.

263. Tarasoff, K. J. Traditional Doukhobor folkways: an ethnographic and biographic record of prescribed behaviour / K. J. Tarasoff. — Ottawa : University of Ottawa Press, 1977. — ISBN 978-1-77282-328-8.
264. Thomas, K. Religion and the decline of magic / K. Thomas. — New York : Scribner, 1971. — 716 p. — ISBN 0-684-10602-7.
265. Valk, Ü. Discursive shifts in legends from demonization to fictionalization / Ü. Valk // Narrative Culture. 2015. Vol. 2. № 1. — P. 141.
266. Woodcock, G. The Doukhobors / G. Woodcock, I. Avakumović. — Toronto : Oxford University Press, 1968. — 382 p. — ISBN 978-0-7710-9807-9.
267. Yurchak, A. Bodies of Lenin: The Hidden Science of Communist Sovereignty / A. Yurchak // Representations. 2015. Vol. 129. № 1. — P. 116–157.
268. К истории «Песни Свободы» // Толстовский Альманах. 2016. № 2. — С. 90–96.
269. Песни и стихотворения анархистов — Москва : Сергиевская типография Московского Совета Рабочих и Солдатских Депутатов, 1918. — 31 с.
270. Сборник духоборческих псалмов, стихов и песен — Канада : Изд. Союза Духовных общин Христа, 1978.
271. Eliason, E. A. Latter-day lore: Mormon folklore studies / E. A. Eliason, T. Mould. — Salt Lake City : The University of Utah Press, 2013. — 591 p. — ISBN 978-1-60781-284-5.
272. Lived religion in America: toward a history of practice / ed. D. D. Hall. — Princeton, N.J : Princeton University Press, 1997. — 254 p. — ISBN 978-0-691-01674-0.