

УДК 392.72
ББК 63.5+86.372.81

«Чистое», «мирское» и «поганое»: старообрядческая концептуализация ритуальной чистоты

Данила Сергеевич Рыговский

(Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия)

Исследователь, ORCID ID: 0000-0003-0284-3127,
Европейский университет в Санкт-Петербурге,
191187, Санкт-Петербург, Россия, Гагаринская ул., д. 6/1, литера А,
тел.: +7 (812) 386-76-37, E-mail: danielrygovsky@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.12

Аннотация: В статье рассматривается концептуализация сибирскими староверами часовенного согласия вопросов ритуальной чистоты. Несмотря на то что это одно из старообрядческих сообществ, в котором принята довольно жесткая система запретов на отношения с иноверцами, количество и степень устойчивости его «внешних» связей оказываются довольно значительными. Данный парадокс может быть объяснен тем, что письменные правила (запреты, принятые и зафиксированные в решениях соборов часовенного согласия) вступают в противоречие с вернакулярными практиками общения с иноверцами и применением тех же самых правил. К примеру, один из таких запретов, известный как «правило чашки», включает в себя несколько этических принципов, а потому предлагает староверам достаточно широкий набор решений вопроса о межконфессиональном общении.

Ключевые слова: *часовенное согласие, ритуальная чистота, Южная Сибирь*

Настоящая статья основывается на материалах работы в трех старообрядческих «анклавах», расположенных на территории Южной Сибири – в Горном Алтае (Усть-Коксинский район Республики Алтай), Горной Шории (Таштагольский район Кемеровской области),

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 18-09-00723 «“Енисейский меридиан” старообрядчества: сохранение и развитие традиции в условиях таежных скифов и деревень».

Туве (Каа-Хемский, Пий-Хемский и Тандинский районы республики) и на юге Красноярского края (Каратузский и Курагинский районы). Этих старообрядцев в научной литературе принято относить к часовенному согласию. Данное сообщество возникло в Урало-Сибирском регионе еще в XVIII в. и до определенного времени придерживалось практики беглопоповства. Впоследствии часовенные перестали принимать священников, бежавших от господствующей церкви, и перешли к беспоповским практикам, образовав отдельное согласие. При этом у их сообщества не было какого-то единого организационного центра, его последователи расселились дисперсно на огромных территориях, в том числе и в Сибири. Связи между отдельными общинами были довольно нерегулярными, что могло усиливать вариативность в сфере религиозных практик и их интерпретаций. Сибирские часовенные стараются селиться в удаленных от крупных городских и сельских центров поселениях. Часть из них живет за счет таежных промыслов (пушнина, орехи, мед и пр.). Большинство из них пользуется техникой и приборами (тракторами, мотоциклами, моторными лодками, автомобилями, холодильниками и др.), то есть нельзя сказать, что они отказываются от пресловутых «благ цивилизации». Тем не менее современное часовенное согласие считается одной из самых закрытых старообрядческих групп: в научной литературе распространены суждения о том, что эти старообрядцы стремятся к буквальному ограничению контактов с внешним миром посредством утверждения системы религиозных запретов.

В своем исследовании я хотел бы продемонстрировать, как вернакулярная (старообрядческая) концептуализация ритуальной чистоты влияет на взаимодействие часовенных со своим окружением. Она включает представления о ритуальной чистоте и скверне, набор правил и определенных микропрактик, с помощью которых можно избежать осквернения, а также, при необходимости, очиститься. В более традиционном для академического дискурса изводе я собираюсь говорить о запретах и предписаниях¹. Они представляют полярные по своей модальности выражения одних и тех же инструкций, где запрет представляет собой негативную форму (как делать нельзя), а предписание – позитивную (как следует делать) [Неклюдов 2013,

¹ В исследованиях старообрядчества принято говорить о бытовых запретах, поэтому данный термин чаще всего употребляется в этой работе.

78]. Подобные концепции довольно хорошо описаны на этнографических данных различных традиций, в том числе старообрядческих. Обыкновенно исследователями рассматривается довольно широкий спектр запретов и предписаний (см.: Иванова 2014, 74; Черных 2015, 125) или же анализируются отдельные виды правил на уровне одной культуры (как, например, это сделали Г.И. Кабакова [Кабакова 2015] и К.В. Пьянкова [Пьянкова 2009] по пищевым прескрипциям на восточнославянских материалах). Однако в настоящей работе не ставится задача изложить весь комплекс бытовых запретов, присущий исследуемым группам старообрядцев, поскольку ряд авторов ([Зольникова 1998; Покровский 2000; Черных 2015]) весьма подробно описали нормативную жизнь старообрядцев-часовенных Сибири и Урала (весьма схожую с сибирской) как по письменным источникам (постановления соборов часовенных с XVIII по XX в.), так и по устным данным. Меня же интересует, как концептуализация ритуальной чистоты, выраженная в бытовых запретах, предписаниях, письменных текстах и практиках, влияет на контакты за пределами (и частично внутри) группы: не только какие ограничения на взаимодействие с чужаками она накладывает, но и какие возможности для этого предоставляет.

Одна из так называемых ограничительных практик – запрет на совместную трапезу с иноверцами – особенно привлекла мое внимание как наиболее характерный пример старообрядческой концепции ритуальной чистоты. Это правило было сформулировано на одном из последних соборов² часовенных в Роцино (Красноярский край, 2014 г.) следующим образом: «У христианина должно быть три чашки. Первая братейская³, вторая оглашённая, третья в помешке» [ПМА, Тува, 2018 г.]. В устном виде чаще говорят о двух чашках –

² Но появилось, естественно, очень давно.

³ Братия – это ядро общины часовенных, люди, которые принимают на себя обязательство неукоснительно следовать всем религиозным предписаниям, принятым в согласии, в частности питаться «отдельно от мира», то есть из своей посуды и не за одним столом. В общине могут быть так называемые мирские старообрядцы, которые по ряду причин не могут исполнять предписания беречься от осквернения (например, им приходится на работе есть из одной посуды с нестарообрядцами, они лечились в больнице и т.п.). Возрастное соотношение между мирскими и братейскими часовенными зависит от локальных условий. В одних общинах в братию входят в основном только старики, а в других (в основном в таежных) все возраста.

для братии, то есть «добрая» посуда, и для мирских. Тем не менее принцип разделения посуды остается прежним. Человек, желающий перейти в братию, «становится на правило»: он должен отчитать положенное количество молитв, отрекаясь от грехов мирской жизни. Свою посуду он моет с молитвой на реке – так его посуда вместе с ним становится «оглашённой». Когда правило будет исполнено, наставник приходит к нему в дом и кадит над посудой, переводя ее в категорию «добррой». Если этот человек каким-то образом «измирщится», то он снова должен встать на правило и замолить этот грех. И его посуда снова становится «оглашённой». То есть три категории посуды подразумевают только два набора, которые реально держат в доме. Таким образом, этот запрет довольно сложно устроен. Он включает множество подпунктов: предписание иметь «добрую» и «мирскую» посуду, запрет «мирским» людям питаться из «добррой» чашки, в одно время или за одним столом с «добррыми» старообрядцами, способы символического разграничения пространства стола для «добррых» и «мирских»⁴, а также способы «исправления» посуды, если она «обмирщилась», то есть так называемое чашечничество можно описать как набор микропрактик, плотно встроенных в повседневность.

На первый взгляд кажется, что контакты старообрядцев с иноконфессиональным окружением если и возможны, то только путем нарушения этого и других бытовых запретов (ср.: «Противостояние “свои” – “чужие” с самого начала⁵ приняло для старообрядчества экстремальное значение» [Зольникова 1998, 54]). Почему эти контакты важны? К примеру, они позволяют старообрядцам быть экономически успешными, потому что продажа продуктов охотничьего хозяйства не знает конфессиональных границ. Кроме того, подобные связи позволяют приобретать важные богослужебные предметы, если таковых не хватает. Сибирские часовенные используют поморские календари, иконы и распятия, которые заказывают по почте в книжной лавке Преображенской поморской общины в Москве. Я имел удовольствие беседовать с ее хозяином М.Б. Пашиным, который сообщил, что часовенные стали покупать у него книги

⁴ Например, «добррые» могут есть за один стол с «мирскими», если покроют свою часть стола отдельной скатертью.

⁵ Имеется в виду начало истории духовного движения старообрядцев.

вскоре после того, как лавка была открыта. Они до сих пор выпи-сывают у поморцев литературу или периодически приезжают, в ос-новном в поисках богослужебных книг. Также среди часовенных популярны издания новозыбковцев (Русская Древлеправославная Церковь). Ни дальность расстояния, ни межконфессиональные гра-ницы не являются препятствием для распространения литературы, календарей, икон и прочих религиозных атрибутов. Значит, вопрос о том, каким же образом запреты могут влиять на связи часовенных Южной Сибири и действительно ли они ограничивают контакты старообрядцев, по-прежнему открыт.

Разделение посуды для «своих» и «чужих» является чуть ли не визитной карточкой старообрядчества. Часто это первое, что вспоми-нают соседи старообрядцев (да и не только соседи), когда рассказы-вают о них. В некоторых местностях их даже прозвали «столоверами» (например, староверов в с. Дурген называют «столоверами», так как у них отдельная посуда, из которой нельзя есть «мирским» [ТИГПИ. ФФ. Т. 308. Д. 2195. Л. 3]). Существуют и другие практики, по своей прагматике приближающиеся к «чашечничеству»; например, часо-венные обмывали дверную скобку, если за нее взялся чужак:

[А кто такие стариковские, не слышали?] Стариковские... [в]от старо-веров так называют. [Соборные кто такие?] Да это моление такое. Собороваться. Да это, молятся, что православные, что староверы, все одни и те же молитвы, одни и те же иконы, всем одним же, что святые, только вот, мы с ней учились, только она плохо ходит, её только с кро-вати поднимают, она говорила, что у ней деды атамановские были, он говорил так, вот староверы-то, если мирские придет, **они скобку обмы-вали и с чашки кормили совсем другой** [ПМА, Алтай, 2015 г.].

Либо, как это было зафиксировано в Верховьях, к двери прибыва-лись две скобки, одна из которых считалась «мирской», а другая «староверской»:

<...> заехали к Микину, это тесть Юркова, нас хорошо приняли, но мы уже не первый раз у него ночуем, прошлые ночевки я не замечал, то что в этот раз заметил. Хотя⁶ в хату обратил внимание на дверь, где были две скобы деревянные. Меня это заинтересовало, но спросить в это время я не посмел. Когда пошли вниз под берег к лошадям я спросил

⁶ В источнике сохранены орфография и пунктуация автора.

Юркова. Для чего две скобы на дверях? Он улыбнулся и сказал, а зачем это тебе, у каждого свои вкусы, всяк по своему делает. Нет, это я ему не поверил, настаивать на своем и он не мог скрыть и сказал правду. Они старики, крепко убеждены религии, староверы, так вот которая скобка прибита выше – это мирская, а нижняя староверская. Ты за нижнюю, если возьмешься, они увидят, то будут мыть эту скобку деревянную, ты ее напоганил. А почему у тебя, Кузьма нет такой скобы? Я этому не верю, а они верят, они живут дальше всех, в тайге, они отстали от жизни далеко, убедить их трудно, они уже старые, пускай живут, как им угодно [ТРКМ КП 9338/2. Л. 271].

Выше приведена цитата из рукописи С.Ф. Сухоруслова, рабочего, участвовавшего в строительстве курорта «Уш-Белдир». Описываемые события относятся к 1933 году. И уже тогда, как следует из процитированного фрагмента, практика обмывания скобок исчезала. Постепенное угасание одних запретов и консервация других говорит о динамике практик подобного рода.

«Чашечничество» как практика не подразумевает, что человек должен абсолютно избегать любых контактов в пище с иноверцами или что старообрядец ни в коем случае не даст гостю питаться из своей посуды. Это вполне возможно, хотя и влечет за собой санкции, накладываемые наставником. Например, тувинские часовенные после того, как отыграют свадьбу, обязательно «молятся епитимью», поскольку во время самой гулянки никто не гарантирует, что не произошло хотя бы случайного смешения соборных и мирских старообрядцев⁷. И потому все участники свадьбы, кто входит в соборную братию, должны от молиться положенное количество лестовок в доме, а затем попросить прощения перед остальным собором. Такой порядок вещей никого не удивляет и не создает никаких проблем. Н.Н. Покровский, который иногда принимал у себя некоторых своих информантов, оставил следующее свидетельство:

Приезжавшие к нам в новосибирский академгородок в гости енисейские староверы старались брать с собою посуду и продукты. Готовить они предпочитали сами – на электроплитах; один из них «исправлял» при этом конфорки, рисуя на них восьмиконечные кресты. Другие не

⁷ Здесь должны быть учтены и другие «греховные» действия, связанные со свадьбой. Однако я не слышал, чтобы исполнение песен, игры или употребление алкоголя в умеренных дозах специально бы осуждалось моими информантами. Разумеется, если речь не шла о чрезмерном увеселении и пьянстве.

делали этого; печеный хлеб и воду они в пути принимали, исполняя затем положенную за это собором епитимию [Покровский 2000, 146].

Кроме того, существуют различные обходные пути, позволяющие старообрядцам сидеть за одним столом с иноверцами. Однажды мне и моим коллегам довелось попасть в один старообрядческий дом прямо к застолью. Нас посадили за один со всеми стол, хотя старообрядцы сидели в одном углу, а мы в другом. Они также постелили себе отдельную скатерть, поверх общей. По большому счету, они могли бы даже накормить нас из своей посуды (но этого обычно не происходит, поскольку в каждом доме часовенных имеется отдельный набор для гостей), ведь существуют легитимные способы «исправить» чашку, если из нее поел мирской. Сделать это можно, например, с помощью воды, освящаемой (естественным образом или наставником) на праздник первого Спаса:

[Не бывало такого, чтобы после гостя выбросить посуду?] Нет, ну там, на речке помыть. Ну вот зимой, например, в крещение, а вот сейчас будет, первого... четырнадцатого, первый Спас, тоже вода святится, освящается, на Спас вот можно помыть посуду. [В проточной воде, да?] Да. [ПМА, Горный Алтай, 2015 г.].

Аналогичным образом могут исправлять посуду часовенные Тувы и Горной Шории, хотя и встречаются некоторые варианты данной практики (например, в некоторых общинах Горной Шории такие чашки навсегда остаются мирскими, а в Туве посуду дополнительно должен «покадить» наставник). Иными словами, нарушения предельно рутинизированы.

Приведенные выше примеры могут создать впечатление, будто бы запреты и тот факт, что они обходятся или нарушаются, особенно никого из старообрядцев не трогает. И ответом на вопрос, как поддерживать иноконфессиональные связи вопреки накладываемым на них ограничениям, будет игнорирование этих правил. Впрочем, как заметил Пьер Бурдьё, проблема следования канону привносится просвещенными наблюдателями, к которым, безусловно, относятся и современные исследователи⁸ [Bourdieu 1997, 37]. И это хорошо видно на примере большинства академических описаний старо-

⁸ Я благодарю Яну Бражникову за указание на эту работу Бурдьё.

обрядческой традиции. Я полагаю, что на самом деле речь должна идти о телесной дисциплине, в которой главное – это момент возвращения в братию. С другой стороны, отказ питаться вместе с иноверцем – это лишь одна из возможных стратегий. Радушие и всяческие любезности, оказываемые пришельцу, в свою очередь позволяют не только демонстрировать благополучие домохозяйства и его социальный статус, но и контролировать поведение чужака: когда он рад угощению, то меньше всего будет думать, в каком углу стола его посадили и что за посуду ему подали.

Однако вопрос соблюдения правил становится краеугольным для исследователей. Например, в одной из своих работ Е.Б. Смилянская задается следующим вопросом: «Действительно ли запрет лежит в основе идентификации и самоидентификации данной конфессиональной группы?» Ответив утвердительно, автор тем не менее формулирует следующий парадокс: «Строгость запретов грозит конфессиональной группе утратой преемственности поколений, отталкивает молодых, тогда как разрушение системы запретов нередко оказывается равносильным утрате религиозной идентичности» [Смилянская 2003, 151]. Старообрядческие запреты и предписания чаще всего рассматриваются именно в связи с ограничением контактов с так называемым внешним миром, то есть как один из основных инструментов формирования конфессиональной группы. В них видят прежде всего комплекс правил поведения, который обязателен для человека, исповедующего «истинную веру». Их соблюдение не просто маркирует принадлежность к какому-либо локальному конфессиональному сообществу, но необходимо для сохранения членства в группе. По выражению Н.Д. Зольниковой, «каждое согласие (старообрядцев. – *Д.Р.*) немало сил положило на создание системы опознавательных знаков для “своих” и “чужих” буквально во всех областях – от богословия и тесно связанного с ним религиозного обряда до сферы семьи и воспитания детей, труда, быта, отдыха и т.п.» [Зольникова 1998, 54]. Такая «дуалистическая модель», когда одна (и большая) часть мира наполнена еретиками, грехом и соблазнами, а потому опасна для христианина, а другая стремится к соблюдению православия и спасению души, следует логике соборных постановлений старообрядцев или же их устных экспликаций. При этом существуют как минимум два концепта, которые обосновыва-

ют устойчивость запретов в старообрядческих сообществах. Один из них можно вслед за Н.Н. Покровским назвать «мужским высокоидейным законотворчеством». Покровский рассматривает соборные постановления часовенных как инструмент политики старообрядческих наставников по сохранению традиции: «Адепты древнего принципа вели в старообрядческом быту ожесточенную и не всегда успешную борьбу за то, что они считали приличествующим христианину скромным, проверенным веками внешним видом» [Покровский 2000, 142–143]. Здесь автор выстраивает типичную для «объективистской» антропологии религии схему, в которой запрет существует в парадигме неукоснительного следования-нарушения. Принятые в сообществе моральные установки не работают по естественным причинам («жизнь берет свое», как отмечает Покровский в той же работе). Поэтому духовные руководители общин вынуждены постоянно напоминать о них, создавать новые запреты, ужесточать наказания за их нарушение. Дуалистическая модель также некоторым образом коррелирует с антропологической теорией ритуальной чистоты и загрязнения. Мэри Дуглас отмечает во вполне дюркгеймианском духе, что «святость и нечистота расположены на противоположных полюсах», «для нас священные вещи и места должны быть защищены от загрязнения» [Douglas 1966, 7].

Концепция ритуального загрязнения, принятая в антропологии, заключается в том, что страх перед ним едва ли не абсолютен. Например, это следует из размышлений Роберта Эдгертона [Edgerton 1985], который взял на себя труд систематизировать все причины и условия отклонения от правил. В его классификации концепты «высокоидейного законотворчества» и ритуального загрязнения не связаны между собой. Всего он выделил пять категорий: 1) личные шаблоны (personal routines); 2) конвенции (conventions); 3) светские правила (secular regulations); 4) моральные принципы (moral rules); 5) сверхъестественные установления (supernatural injunctions) [Там же, 34]. Личные шаблоны – это скорее привычки индивида, правила распорядка собственного дня. Они установлены самим человеком и могут легко меняться в зависимости от обстоятельств [Там же, 34–36]. Конвенции – это нечто вроде правил публичного взаимодействия. Опираясь на них, представители одного сообщества могут предполагать, как будут вести себя другие люди, что является для них нормой поведе-

ния, а что нет. При этом конвенции не закреплены в каких-либо письменных текстах [Edgerton 1985, 36–39]. Это отличает конвенции от светских правил, источник которых известен. Кроме того, сфера применения светских правил строго определена. Светские правила характеризуют иерархические сообщества [Там же, 39–41]. Моральные принципы – категоричны, хотя их можно интерпретировать по-разному. Исключения из этих правил возможны только при особых обстоятельствах. Их строгость также часто освящена авторитетом высших сил [Там же, 41–43]. Однако те из них, что связаны с загрязнением, осквернением, болезнью или смертью, являются не моральными правилами, а сверхъестественными установлениями. Это то, что часто называют термином «табу»: их нельзя нарушать под страхом того, что последствия будут ужасными и автоматическими. Табу могут предписывать какие-либо действия (например, связанные с ритуальным очищением) либо, напротив, запрещать их (заходить в опасные места или есть определенную пищу). Эдгертон полагает, что среди табу довольно редко встречаются исключения. Разве что некоторые из них касаются определенных категорий людей (женщины, охотники) или существуют личные табу. Подобные запреты могут вырастать, как опять же представляет себе автор, из угроз окружающей среды, а также призваны объяснять неудачи, болезни и ранения [Там же, 43–46]. Эдгертон в своей монографии пытался объяснить, почему одни правила соблюдаются неукоснительно, а другие нет. В своей классификации он сделал акцент на природу правил: нарушение табу влечет гораздо более серьезные последствия, чем любые другие общественные установления, а значит, их практически не будут нарушать.

Безусловно, классификация Эдгертона несовершенна. Если применить ее к старообрядческим правилам, то запреты на взаимодействие с нестарообрядческим окружением могут быть отнесены одновременно к нескольким категориям (например, к моральным принципам, поскольку санкции за их нарушение налагает коллектив, что отражено в письменных текстах, и сверхъестественным установлениям, поскольку связаны с понятиями ритуальной нечистоты). Возможен и третий вариант, когда наш собеседник апеллирует к местной традиции, а не к соборному постановлению как источнику запрета, – тогда запрет следует отнести к категории конвенций. Однако она

кое-что позволяет понять в принципах описания старообрядческих запретов. Во многих работах концепты «высокоидейного законотворчества» (моральных принципов) и ритуального загрязнения (сверхъестественных установлений) объединяются и усиливают друг друга. В качестве примера я хочу привести цитату из статьи, которая посвящена иной старообрядческой традиции (старообрядцев-спасовцев), но ярко иллюстрирует использование такого теоретического языка:

Если школа и работа были местами вынужденных контактов старообрядцев-спасовцев с внешним миром, то дом оставался их крепостью, где требовалось безусловное **сохранение ритуальной чистоты**. Особого внимания в этом смысле заслуживал обеденный стол, за которым не допускалось ни «сообщаться в посуде», ни трапезовать с еретиками или с последователями других согласий. Проблема пищи и посуды как основных факторов, определяющих **ритуальную чистоту в сообщении с внешним миром**, не изобретение старообрядческих начетчиков. По наблюдениям антропологов, пища всегда занимала **центральное место в ритуальном обособлении этно-религиозных групп**; на протяжении трех столетий существования русского старообрядчества на решение вопросов, связанных с запретами на определенные виды продуктов и на допущение (или недопущение) контактов в еде верными, **были брошены силы лучших старообрядческих идеологов и полемистов** [Ageeva, Robson, Smiljanskaja 1997, 113].

Как следует из этого рассуждения о природе старообрядческой «брезгливости», так называемому обычаю чашки (или, если следовать за вернакулярным словоупотреблением, «чашечничеству») исследователи уделяют особое внимание. Правило раздельной трапезы действительно включает понятия, которые могут быть интерпретированы как ритуальное загрязнение, а факт регулярного его повторения в соборных постановлениях сближает его с «моральными принципами» Эдгертона. Поэтому не удивительно, что в научных статьях две упомянутые выше концепции – «высокоидейного законотворчества» (разработка письменных нормативных документов, освященных авторитетом собраний старообрядческих наставников и значимых книжных текстов, на основе которых они составлялись) и ритуальной чистоты / загрязнения – смешиваются при описании данного правила, что, на мой взгляд, приемлемо, но должно приме-

няться с некоторыми оговорками. Дело в том, что идея ритуального загрязнения как будто усиливает действие правила: не случайно Эдгертон пишет о том, что сверхъестественные установления редко нарушаются. Здесь я хочу еще раз обратить внимание на приведенную выше цитату, особенно на строчки о доме, в котором «требовалось безусловное сохранение ритуальной чистоты». Поэтому, как рассуждают авторы, совместная трапеза с иноверцем становится не просто взаимодействием с чужаком, но создает угрозу более серьезного порядка, поскольку речь идет уже о преступлении границы дозволенного между профанным миром людей и миром сакральной нечистоты.

Если антропологическая теория предполагает вслед за Дуглас (и Дюркгеймом) две категории: чистого и скверного, то у часовенных Южной Сибири их три. Помимо «чистой» и «мирской» посуды, существует также посуда «поганая». И ее не следует ни в коем случае путать с посудой для иноверцев. Третий тип посуды и тары используется сугубо в хозяйственных нуждах (для стирки белья, мытья полов, это также емкости для мытья в бане) или для кормления скота и домашних животных. Такая тара называется «поганой», и она никогда не должна использоваться в качестве посуды для людей. Здесь уместно воспроизвести текст, записанный от тувинских часовенных и опубликованный в одной из книг С.Е. Никитиной:

У нас как-то был случай. Раньше ведь тувинцев вместе не кормили – считали, что они заразные всё больше. И вот посуда была у нас ихняя и всё, а я вышла (замуж), и вот почему-то у них закон такой был, у Сасиных: пришёл тувинец, обязательно накорми его. Дай хлеба. Вот на табуретку подстели тряпочку – на голу не ставь – погана шшытается она <...> Ну, и у нас тувинец пришёл, теперь мама говорит: «Ты покорми тувинца-то». А у нас чашек нет. «Мама, говорю, – а посуды-то нет лишней?» Она говорит: «Ну, у Авдотьи, у золовки». А я пошла, а у их на замке. Я пришла да говорю: «Её нету дома, изба на замке». А я тут как-то – чашечки эти, азиатские, я чашечку в шайку уронила⁹, мама говорит: «Вымой, поставь её кошке». Теперь она говорит: «Ты её вымой пушке, да протри и накорми». А свёкор на печке лежит. Он говорит: <...> «А ты что думаешь, Агафья, ты хочешь осквернить его?» Да если бы они про-

⁹ Это означает, что чашка упала в поганую тару и тем самым перестала быть пригодной для людей.

пастину не ели. И конину пропашшу, и коров пропашших ели – это у них закон был. Она говорит: «Пропасть они едят». Он гырьт: «Не нужно. Пусть пропасть ест, а ты не скверни. Ты его не скверни. Ты его осквернишь, он с кем наестся, а ты за всех ответишь. Что у нас, посуды нет – накормить его?» [Никитина 2013, 105–106].

Старообрядческие хозяйки столкнулись со сложным выбором. По их понятиям, тувинцы питаются «неправильно», поэтому представляют для христиан потенциальную угрозу осквернения, что подкрепляется медиализованным дискурсом о заразной болезни. Тем не менее, соблюдая принятый в доме мужа закон гостеприимства, женщина должна была найти какой-то выход из ситуации. Свекор и свекровь предлагали диаметрально противоположные решения этой дилеммы, однако мужской авторитет в итоге победил: кормить гостя из «поганой» посуды в его интерпретации оказалось еще большим грехом, чем осквернение «чистой» посуды. Замечу, что подобное отношение ко всяким предметам, считающимся погаными, мне довелось наблюдать самому во время поездок к часовенным. Так, в Горной Шории одна из моих собеседниц в жаркий летний день предложила пообедать на улице, на крыльце, для чего постелила на верхней ступеньке «чистое» полотно. Оно служило не только скатертью, оберегающей продукты и нас от нечистого во всех смыслах порога, но и было использовано для того, чтобы накрыть пустую посуду, когда мы закончили есть. Мне был также выдан «поганый» нож, чтобы я мог очистить ботинки и штаны от глины (перед приходом в ее дом я случайно провалился в болотце). При этом хозяйка отметила, что «бережётся поганого».

Пожалуй, здесь стоит вспомнить и другие примеры. Когда мои информанты мне предлагали отобедать, то я иногда спрашивал, могут ли перед едой перекреститься на их распятие. Это было вполне уместно, так как, представляясь старообрядцем другого согласия, я имел право (и даже, вероятно, должен был) вести себя соответствующим образом. При этом мне хотелось проверить, как на практике действует запрет на совместное моление, действительно ли он приводит к тому, что иноверец не имеет права молиться на кержацкие иконы и распятия. Однако мне ни разу не запретили этого. Разумеется, я делал это один, то есть совместного моления не было. И никто из хозяев не считал, что я могу таким образом «испортить» распятие.

Один из информантов так это и объяснил, что человек не может ничего «поганить», тем более святыню. Лишь однажды меня спросили, держу ли я дома распятие с голубем: разрешение зависело от этого. Поскольку у меня дома стоит именно такое, то я честно об этом сказал и получил разрешение.

Справедливости ради замечу, что при иных обстоятельствах на этот вопрос могли смотреть иначе. Например, в 1883 г. старообрядцев Усинских сёл¹⁰ посетил епископ правящей церкви Исаакий. Когда он вошел в дом к беспоповцу, то обнаружил, что тот вынес все иконы в холодный чулан «во избежание осквернения молитвой пресвященного» и «осквернения табачным дымом, в случае курения исправником табаку». Зайдя же в дома «австрийцев», делегация обнаружила «обилие икон»: «слух, будто бы старообрядцы <...> молятся на дыры и щели, не оправдался» [ТРКМ КП 10523/11]¹¹. Однако здесь речь идет о группе усинских странников, которые, безусловно, связаны с верховскими часовенными, но их представления о ритуальной чистоте и осквернении могли быть иными. Кроме того, источники не раскрывают нам контекста. Это был первый приезд никонианского епископа на Ус, поэтому беспоповец, спрятавший иконы, мог поступить так только из-за того, что ситуация была для него радикально новой.

Я не исключаю, что существуют такие вернакулярные диалекты, в которых «поганой» называется именно посуда для иноверцев. К примеру, подобный термин можно встретить в описании старообрядцев Латгалии [Магин 2015, 158–159] и Молдовы [Душакова 2010]. Этот же термин упоминает Н.Н. Покровский, говоря о своем полевом опыте среди часовенных Сибири [Покровский 2000, 145], хотя мне такой способ номинации посуды для гостей ни в Туве, ни на Алтае, ни в Горной Шории зафиксировать не удалось. В случае Латгалии и Молдовы правило держать отдельную посуду для гостей на момент фиксации этих материалов перестало быть актуальной практикой, хотя и осталось в воспоминаниях информантов. Например, Н.С. Душакова приводит слова своей информантки, которая рассказывает о том, как этот запрет соблюдался в доме ее родителей:

¹⁰ Пограничная с Тувой область на юге Красноярского края.

¹¹ Листы в деле не нумерованы.

Раньше, ну это у моей мамы, если приходит кто-то посторонний, не старообрядец, отдельная посуда была. Вот **эту посуду так и называли «поганая» или «нечистая»**. Не ели, нельзя было есть вместе с той посуды. Ведро держали отдельно, там кружку, если кто-то придет [Душаква 2016, 160].

Также она опубликовала комментарии старообрядцев, которые не согласны с подобным словоупотреблением:

Про поганую посуду, что из нее давали пить иноверцам, – **это заблуждение**. Если где-то это и было, то не повсеместно. Да, могли сказать: «Да он нехристь, ему из поганой посуды пить!». Это могло прозвучать.

Поганая посуда в бане, корыто, из которого стираем. Придем из бани и умоемся чистой водой, поганое чтобы не было. **Не могло быть таково, чтобы из поганой посуды кому-то пить давали** [Там же].

Можно предположить, что дрейф понятий мог произойти под влиянием внешнего текста, так называемой мифологии соседства: нестарообрядцы, живущие рядом со староверами, часто рассказывают о том, что для гостей те держат «поганую» посуду или что они выбрасывают посуду, если из нее попил чужак:

[Едят. ВАА предлагает одному из собирателей добавки.] Давайте ещё добавлю. Давай. Не стесняйся. А никто не покормит больше. Я серьезно говорю, потому что я знаю. [Не покормят?] Редко, очень редко. [Это, наверное, кержаки?] Да. [У них там какая-то посуда разная?] Да, да, у них разная, у них чистенькая называется посуда. [«Чистенькая» это как?] Ну... особая посуда, она освященная у них. И э... это по-своему. И, говорят, **православный если поел, она поганая, они ее выкидывают**. [Прям выкидывают?] Да, даже от за ручку если возьмешься, уже... там... протирают, это все. Да. [Соб.: К ним даже воды придти попить не получится.] Ну, у них специально... это... с... ковшик есть и стакан специальный. Наливают [ПМА, Горный Алтай, 2015 г.].

Это позволяет мне сделать замечание по поводу типологии старообрядческих запретов. Упомянутая выше классификация правил Роберта Эдгертона позволяет сделать значимое различие между этими двумя типами посуды и, соответственно, двумя видами запретов у старообрядцев. В одном случае мы имеем дело со сверхест-

вественными установлениями. К ним, например, относится правило накрывать пустую посуду¹²:

Ну, например, ведро, чтоб закрыта вода была. Если вот еда или что в чашке есть, то обязательно прикрыть надо. [Зачем?] А как говорят: «Пастью стоит там, черт залезет». [Смеется.] [Пастью?] Пастью называются, ну, не закрыта, значит, пастью. Ну, пустая, если чашка, не надо закрывать, если что-то есть, то надо закрыть. Даже вот так ложкой прикроешь и все [ПМА, Горный Алтай, 2015 г.];

Посуда должна быть прикрытая, иначе в ней бес купается. Он думает так: «Пойду в христианский дом, где обрящу посудину непокровенную непокровную, войду и измоюсь, а они после примут болезнь и скорбь тяжкую» [ТИГПИ. ФФ. Т. 308. Д. 2195. Л. 13–14].

Приведенная выше история с «чистой» скатертью, постеленной на крыльцо, и «поганым» ножом, описывает запреты той же категории. Здесь, как и в примере Эдгертона, присутствует немедленное наказание за нарушение правила со стороны сверхъестественных сил (на людей, не закрывающих посуду, насылаются болезнь и скорбь).

Однако «правило чашки» следует логике скорее моральных принципов в классификации Эдгертона. Хотя в разделении «мирской» и «чистой» посуды и присутствует идея избегания осквернения, «поганая» тара представляет собой для старообрядцев гораздо большую опасность. Весьма характерно, что запреты первого типа практически не упоминаются в соборных постановлениях часовенных (за исключением процитированного выше «Епитимийника»), то есть религиозная группа не накладывает санкций за нарушение этих запретов. Однако существует огромное количество фольклорных

¹² О.Б. Христофорова приводит список старообрядческих текстов, в которых упоминается «Повесть о непокровенных сосудах», на которые могли опираться представления моих информантов об осквернении от незакрытой посуды [Христофорова 2017]. Несмотря на книжное происхождение, это представление распространяется по большей части устно. Мне также не встретились соборные постановления, в которых бы предписывалось закрывать посуду хотя бы символически. Н.Н. Покровским был опубликован Епитимейник 1969–1970 гг., в котором речь шла о наказании, если человек поест из посуды, которую «кошка или собака нанюхала», или же если «в пищу впадёт мизгирь / мышь» [Духовная литература 1999, 387]. Если же посуда осталась непокрытой хотя бы палочкой (что, естественно, не может считаться защитой от мыши или кошки), то следствием этого может стать болезнь близких. Иными словами, это правило действует по логике сверхъестественных установлений.

текстов, которые поддерживают представления об осквернении. И это означает, что концепция ритуального загрязнения, по крайней мере в том виде, в котором она изложена Мэри Дуглас и применяется в исследованиях старообрядчества, не совсем корректно расставляет акценты в объяснении «правила чашки». Вопрос ритуальной чистоты, безусловно, важен для часовенных, но в иерархии опасных явлений разделение трапезы с иноверцем не является настолько «скверным», чтобы это препятствовало необходимым контактам.

Вернакулярная концептуализация ритуальной чистоты – это довольно условное понятие, которым я хотел обозначить совокупность представлений и практик, разделяемых группой или отдельными людьми. Такие концепции нуждаются в тщательном исследовании и описании, поскольку они «излагаются» в специфической форме. Это может быть текст, как письменный, так и устный, но гораздо чаще они проявляют себя в конкретных действиях и практиках. В этой работе на примере известного запрета на совместную трапезу с иноверцами я хотел показать, что старообрядческие представления о ритуальной чистоте и осквернении не всегда могут быть описаны с помощью принятых в академическом дискурсе дихотомий. Взаимодействие старообрядцев со своим ближним и дальним окружением регламентируется не только простой формулой соблюдения / нарушения запрета. На самом деле сложившиеся правила и практики благодаря схождению нескольких этических принципов (моральные предписания, регламентированные коллективом, и сверхъестественные установления) предлагают старообрядцам довольно широкий спектр возможностей взаимодействия с иноверцами. Следовательно, фактическое ограничение контактов – это лишь частный случай действия запрета.

Литература и источники

- Духовная литература 1999 – Духовная литература староверов востока России XVIII–XIX вв. Новосибирск, 1999.
- Душакова 2010 – Душакова Н.С. Старообрядцы Бессарабии XIX–XX вв.: особенности культурных традиций // Материалы международной научной конференции «Пруто-Днестровский регион. Диалог культур», посвященной 650-летию молдавской государственности и 300-летию со дня рождения Антония Кантемира. СПб., 2010. С. 93–99.

- Душакова 2016 – Душакова Н.С. Жилищная практика липован и некрасовцев: конфессиональный и региональный срез традиций // Этнографическое обозрение. 2016. № 2. С. 148–168.
- Иванова 2014 – Иванова Н.В. Запреты и предписания староверов Латгалии // Научный диалог. 2014. № 4 (28): Филология. С. 74–87.
- Зольникова 1998 – Зольникова Н.Д. «Свои» и «чужие» по нормативным актам сибирских староверов-часовенных // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 2. С. 54–59.
- Кабакова 2015 – Кабакова Г.И. Пищевые запреты восточных славян и их обоснование // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2015. С. 167–186.
- Неклюдов 2013 – Неклюдов С.Ю. «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре. М., 2013 (Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика). С. 77–173.
- Никитина 2013 – Никитина С.Е. Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). М., 2013.
- Магин 2015 – Магин И. Староверы как евреи: особенности пищевых запретов у старообрядцев северной Литвы // Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти / Отв. ред. И. Копченко. М., 2015. С. 152–170.
- ПМА – Полевые материалы автора.
- Покровский 2000 – Покровский Н.Н. Соборные постановления старообрядцев-часовенных востока России XVIII–XX вв. как исторический источник // История: научные поиски и проблемы: (Памяти д-ра ист. наук проф. А.П. Прошштейна). Ростов-н/Д, 2000. С. 115–152.
- Пьянкова 2009 – Пьянкова К.В. «Пищевые» предписания и запреты в традиционной культуре // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12: Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: Сб. научных статей / Сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская. М., 2009. С. 104–116.
- Смилянская 2003 – Смилянская Е.Б. Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество накануне Третьего тысячелетия. М., 2003. С. 143–152.
- ТИГПИ – Научный архив Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований. ФФ. Т. 308. Д. 2195. Фольклорные и этнографические материалы по старообрядцам Тандинского и Каа-Хемского района. Июнь-июль 1995 г. Собиратель Татаринцева М.П.
- ТРКМ КП 9338/2 – Тувинский Республиканский Краеведческий Музей. КП 9338/2. Л. 271. Архив П.А. Черкашина. Отдел истории ТНР. Медицина и здравоохранение (С.Ф. Сухоруслов. Дорога на Уш-Бельдир. Дата завершения рукописи: 1963 г.).
- ТРКМ КП 10523/11 – Тувинский Республиканский Краеведческий Музей. Завононец. Поездка на Ус Преосвященного Исаакия // Сибирская газета. 1884.

- № 16, 1 января [Машинописная копия оригинальной статьи]. Место хранения: ТРКМ КП 10523/11. 1999г. Архив П.А. Черкашина.
- Христофорова 2017 – *Христофорова О.Б.* Откуда родом «скверный бес»? «Повесть о непокровенных сосудах» и ее возможные источники // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2017. Т. 65. С. 122–141.
- Черных 2015 – *Черных А.В.* Старообрядцы Пермского Прикамья: опыт межконфессионального взаимодействия // Уральский исторический вестник. 2015. № 2 (47). С. 125–132.
- Ageeva, Robson, Smiljanskaja 1997 – *Ageeva E.A., Robson R.R., Smiljanskaja E.B.* Старообрядцы-спасовцы: Пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия // *Revue des études slaves*. 1997. Vol. 69. No. 1/2: VIEUX-CROYANTS ET SECTES RUSSES du XVIIe siècle à nos jours . P. 101–117.
- Bourdieu 1997 – *Bourdieu P.* Méditations pascaliennes. Paris, 1997.
- Douglas 1966 – *Douglas M.* Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge and Kegan Paul, 1966. – 188 p.
- Edgerton 1985 – *Edgerton R.B.* Rules, Exceptions and Social Order. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

“Pure”, “Profane” and “Filthy”: Old Believers’ Conceptualization of Ritual Purity

Danila Rygovskiy

(European University at Saint Petersburg, Saint Petersburg, Russia)

Researcher, ORCID ID: 0000-0003-0284-3127,

European University at Saint Petersburg,

6/1A Gagarinskaya Street, 191187 St. Petersburg, Russia,

tel.: +7 (812) 386-76-37, E-mail: danielrygovsky@mail.ru

Summary: This article considers how Siberian Old Believers of Chasovennoe confession conceptualize the ritual purity. Though this is one of the Old Believers’ communities that elaborated a system of taboos, they have always been establishing stable interconfessional connections. This paradox is neutralized by deeper understanding on the nature of Old Believers’ taboo system as contradiction and correlation of vernacular practice and written rules. One of these practices, the so called “tableware rule”, due to adjustment of several ethical principles, such as moral rules and supernatural injunctions (terms by Robert Edgerton) offer a wide range of options of interconfessional behavior to Old Believers.

Keywords: *Chasovennoye, Old Believers, ritual purity, Southern Siberia*

References:

- Ageeva E.A., Robson R.R., Smiljanskaja E.B.* Staroobriadtsy-spasovtsy: Puti narodnogo bogosloviia i formy samosokhraneniia traditsionnykh obshchestv v Rossii XX stoletii // *Revue des études slaves*. 1997. Vol. 69. No. 1/2: VIEUX-CROYANTS ET SECTES RUSSES du XVIIe siècle à nos jours. P. 101–117.
- Bourdieu P.* Méditations pascaliennes. Paris, 1997.
- Douglas M.* Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London, 1966.
- Dushakova N.S.* Staroobriadtsy Bessarabii XIX–XX vv.: osobennosti kulturnykh traditsii // *Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii “Pruto-Dnestrovskii region. Dialog kul’tur”*, posviashchenoi 650-letiiu moldavskoi gosudarstvennosti i 300-letiiu so dnia rozhdeniia Antiokha Kantemira. St. Petersburg, 2010. P. 93–99.
- Dushakova N.S.* Zhilishchnaia praktika lipovan i nekrasovtsev: konfessionalnyi i regional’nyi srez traditsii // *Étnograficheskoe obozrenie*. 2016. No. 2. P. 148–168.
- Edgerton R.B.* Rules, Exceptions and Social Order. Berkeley; Los Angeles, 1985.
- Ivanova N.V.* Zaprety i predpisanii staroverov Latgalii // *Nauchnyi dialog*. 2014. No. 4 (28): Filologiya. P. 74–87.
- Kabakova G.I.* Pishchevye zaprety vostochnykh slavian i ikh obosnovanie // *Kategoriia otsenki i sistema tsennostei v iazyke i kulture* / Ed. by S.M. Tolstaya. Moscow, 2015. P. 167–186.
- Magin I.* Starovery kak evrei: osobennosti pishchevykh zapretov u staroobriadtssev severnoi Litvy // *Evrei na karte Litvy: Birzha. Problemy sokhraneniia evreiskogo nasledii i istoricheskoi pamiati* / Ed. by I. Kopchenova. Moscow, 2015. P. 152–170.
- Neklyudov S.Yu.* “Durnoi obychai”: priznavaemye pravila i realnaia praktika v narodnoi kulture // *Zapretnoe / dopuskaemoe / predpisannoe v folklоре*. Moscow, 2013. P. 77–173.
- Nikitina S.E.* Konfessionalnye kultury v ikh territorialnykh variantakh (problemy sinkhronnogo opisaniia). Moscow, 2013.
- Pokrovskiy N.N.* Sobornye postanovleniia staroobriadtssev-chasovenykh vostoka Rossii XVIII–XX vv. kak istoricheskii istochnik // *Istoriia: nauchnye poiski i problemy: (Pamiati d-ra ist. nauk prof. A.P. Pronshteina)*. Rostov-on-Don, 2000. P. 115–152.
- Pyankova K.V.* “Pishchevye” predpisanii i zaprety v traditsionnoi kulture // *Slavianskaia traditsionnaia kultura i sovremennyi mir*. Iss. 12: Sotsial’nye i esteticheskie normativy traditsionnoi kultury / Ed. by M.D. Alekseevskiy, V.E. Dobrovolskaya. Moscow, 2009. P. 104–116.
- Smiljanskaja E.B.* Rol zapreta v sokhraneni i identichnosti konfessional’noi grupy (po materialam staroobriadcheskikh obshchin) // *Problemy identichnosti: chelovek i obshchestvo nakanune Tretego tysiacheletii*. Moscow, 2003. P. 143–152.
- Zolnikova N.D.* “Svoi” i “chuzhie” po normativnym aktam sibirskikh staroverov-chasovenykh // *Gumanitarnye nauki v Sibiri*. 1998. No. 2. P. 54–59.