

знание культуры и искусства XX века. Западная Европа и США. М.; СПб., 2000. С. 169–228.

Гумилев 1997 – *Гумилев Л.Н.* Антисистемы и альбигойская ересь // Гностики, или о «лжеименном знании». Изд. 2-е. Киев, 1997. С. 260–280.

Дворкин 2000 – *Дворкин А.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н. Новгород, 2000.

Зернов 1991 – *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Paris, 1991.

Крутоус 2000 – *Крутоус В.П.* Заметки о новоязычестве – многоликом Протее раздвоенной культуры // Вестник Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2000. № 5. С. 80–92.

Крутоус 2000а – *Крутоус В.П.* Новоязычество в современной культуре // Свободная мысль – XXI. 2000. № 7. С. 78–89.

Лихачев 1989 – *Лихачев Д.С.* Тысячелетие культуры // Альманах библиофила. Вып. 26: Тысячелетие русской письменной культуры (988 – 1988). М., 1989. С. 6–13.

Мережковский 2000 – *Мережковский Д.С.* Не мир, но меч. К будущей критике христианства. Харьков; М., 2000.

Московская 1993 – *Московская А.* Человек – это звучит зло // Независимая газета. 1993. 17 февраля. С. 8.

Некlessа 2002 – *Некlessа А.* Трансмутация истории // Новый мир. 2002. № 9. С. 143–159.

Неокульты 2002 – Неокульты: «новые религии» века? Изд. 4-е. Минск, 2002.

Никонов 2002 – *Никонов К.И.* Рец. на статью [Крутоус 2000] // Вестник Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2002. № 1. С. 118–120.

Нэсбитт, Эбурдин 1992 – *Нэсбитт Д., Эбурдин П.* Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции: Год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы. М., 1992.

Овчаренко 2003 – *Овчаренко О.А.* Гностицизм и литература XX века // Теоретико-литературные итоги XX века. Том II: Художественный текст и контекст культуры. М., 2003. С. 53–86.

Прокошина 2002 – *Прокошина Е.С.* Предиловие // Неокульты: «новые религии» века? Изд. 4-е. Минск, 2002. С. 3–5.

Розанов 1994 – *Розанов В.В.* О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // *Розанов В.В.* В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 417–426.

Слободнюк 1998 – *Слободнюк С.Л.* «Идущие путями зла...» (древний гностицизм и русская литература 1890 – 1930 гг.). СПб., 1998.

Сокольский 1990 – *Сокольский М.* Неверная память. Герои и антигерои России. Историко-полемические эссе. М., 1990.

Соловьев 1997 – *Соловьев В.С.* Гностицизм // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-на-Дону, 1997. С. 89.

Степанян 1993 – *Степанян Е.* Мифотворец Бродский // Континент. 1993. № 76. С. 337–351.

Тоталитарные секты 2001 – Тоталитарные секты – угроза XXI века: Мат. Междунар. науч.-практ. конф. Н. Новгород, 2001.

Фаликов 1999 – *Фаликов Б.* Неоязычество // Новый мир. 1999. № 8. С. 148–168.

С.Е. НИКИТИНА  
(Москва)

## РУССКИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ГРУППЫ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ: КУЛЬТУРНЫЕ БАРЬЕРЫ И КУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ<sup>1</sup>

В последние десятилетия небывалое усиление информационных и технологических связей между самыми разными видами сообществ, а значит, расширение разнообразных контактов, привело к необратимым изменениям во всем мире. Они, естественно, касаются и жизни конфессиональных групп. Провозглашенное когда-то сектантами кредо «Мы живем в мире, но не являемся его частью» (а именно это приходилось слышать от русских молокан, живущих в США) в настоящее время невыполнимо: бесчисленное количество связей пересекает культурные границы любого самого замкнутого сообщества, соединяя его с остальным миром. Современный транспорт и домашняя техника стали средствами контактов межличностных и межгрупповых, непосредственных и опосредованных, односторонних (телевизор, радио, аудио- и видеозаписи) и двусторонних (телефон, электронная почта) и неотвратимо вовлекают всё большее и большее количество людей в тот процесс, который принято в настоящее время называть процессом глобализации. «Счас во всем мире движение, народ мешается... Здесь трубки (телефон. – С.Н.), радио у каждого, самолеты летают. Что случилось в России – тут уже знают. И мешаются люди быстро», – сказала мне в 1993 г. русская молоканка, прибывшая в США из Ирана в начале 1950-х гг. и с ностальгией вспоминая спокойную и упорядоченную жизнь в Персии: «Как на своем было, так и стояли». Здесь же «нет семьи, чтобы потеря не была». «Потеря» – это иноэтнические и иноконфессиональные браки детей, сопряженные с уходом из молоканской общины (церкви). «Потеря» мо-

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках фундаментальных исследований Президиума РАН по теме «Этнокультурные взаимодействия в Евразии». Проект «Культурные барьеры и культурные контакты (на материале традиционных культур)».



жет происходить также из-за языковых проблем: молодое поколение уходит в ту церковь, где богослужение ведется не на русском, а на английском языке, который для большинства молокан в Америке стал родным. Доминирование английского языка не только за пределами русской молоканской семьи, но и в каждодневном семейном быту («американский язык — он очень липучий») — естественное следствие проживания в США, где англоязычные контакты с окружающим миром неизбежны, очень интенсивны и в определенной степени меняют образ жизни<sup>2</sup>.

Как сохранить в таких языковых условиях свою конфессиональную самостоятельность? Есть два пути: либо перевести богослужение (молитвы, беседы, пение псалмов и духовных песен) на английский язык, считая при этом, что язык и вера жестко между собой не связаны, либо оставить русский язык языком богослужения — наподобие латинского в средневековой Европе — в качестве единственно возможного для молоканской веры языка священного пения и беседы / проповеди. Во втором случае (а пока большинство молокан идет по этому пути) необходимо обучение детей русскому языку в специальных школах или дома. Иными словами, нужно поставить барьер на пути тотальной экспансии английского языка. Так же решили свою языковую проблему староверы, приехавшие в США в 1960-е гг. из Турции и Китая (см. подробнее: [Никитина 2001]).

В описании данной языковой ситуации присутствуют понятия *барьера* и *контакта*. При этом барьер в форме запрета на употребление английского языка в молоканском доме или, по крайней мере, в разговоре с детьми является средством сдерживания и контролирования контактов двух языков.

Обратимся теперь к русским конфессиональным группам, проживающим на территории бывшего Советского Союза, и рассмотрим проблему соотношения культурных барьеров и культурных контактов более подробно на материале старообрядческой, духоборской и молоканской культур. Если старообрядцы — православные, то духоборцы и молокане являются представи-

телями русского народного протестантизма. Однако в отличие от других протестантских направлений, они не признают не только священнической иерархии, культа святых, визуальных признаков христианства (иконы), но и водного крещения, а духоборцы — еще и Священного Писания. Молокане-прыгуны отличаются от постоянных молокан — секты рационалистической — верой в непосредственное действие Святого Духа в избранных людях — пророках и действенниках, тем самым они относятся к так называемым мистическим сектам<sup>3</sup>.

Если в США деструктивные изменения в конфессиональных культурах происходили во многом из-за языковых проблем, то в Советском Союзе таких проблем для русских не существовало. Русский язык был государственным во всех республиках, и русские конфессиональные группы, проживавшие в Прибалтике или в Закавказье, могли не беспокоиться об утрате языка. Однако влияние окружения, конечно, сказывалось (в частности языковые заимствования<sup>4</sup>). Острее воспринималось другое: в течение многих десятков лет все конфессиональные объединения, в том числе и доминирующая Православная Церковь, находились в состоянии постоянного прессинга со стороны государства, а потому число верующих и открыто совершающих религиозные богослужения было невелико.

Перестройка в стране привела к значительным изменениям в жизни конфессиональных групп. Реализация в России принципа свободы совести, как следствие — снятие психологической напряженности при общении с властями; возможность общения со своими единоверцами, живущими в дальнем зарубежье (прежде всего в США и Канаде); появление собственных периодических изданий (молокане, например, выпускают несколько изданий журнального типа); распространение исследований о самых разных сторонах конфессиональных культур, исследований, не обремененных навязанными сверху идеологическими образами, — всё это существенно повлияло на жизнь конфессиональных групп и должно было бы способствовать их процветанию.

Однако идеологические изменения, благодетельность которых признается большинством верующих (недаром ставропольские

<sup>3</sup> О молоканах см. в словаре: [Таевский 2003, 119–121, 149]; о разных интерпретациях названия «молокане»: [Никитина 2002].

<sup>4</sup> См., например: [Асланов 1963; Кац 1963].

молокане пытались установить, не является ли М.С. Горбачев молоканином по происхождению), были связаны с рядом неблагоприятных для них политических и экономических перемен. Так, политические изменения в бывших советских республиках, особенно в Закавказье, сопровождались массовыми миграциями русского населения, в том числе представителей конфессиональных групп. Лишь малая их часть осуществила компактное заселение новых мест (например, духоборцы, переселившиеся из Грузии в Тульскую обл., возродили опустевшее с. Архангельское). Большинство же рассеялось по всё еще необъятным просторам России, только частично реализуя свои конфессиональные интересы<sup>5</sup>. Резкое повышение цен, в том числе на транспорт, а также визовые проблемы сделали затруднительным общение с территориально отдаленными «своими», особенно живущими в ныне самостоятельных закавказских (духоборцы, молокане) и прибалтийских (старообрядцы) республиках.

Реакция на внешние перемены, лишь частично благоприятные, была неоднозначной. Так, часть старообрядцев, особенно те, кто прошли через лагеря или другие жесткие репрессии, не поверила в долговечность дарованных властью свобод («*Веровочку-то отпустили подлиннее, а всё держат и окоротят, когда захотят*»). Многими эти свободы были осознаны как верное свидетельство скорого конца света («*Перед концом все веры будут разрешенные — вот оно и пришло*»). Так же недоверчиво отнеслись к объявленному экономическим свободам некоторые молокане, особенно переселенцы из Турции в 1962 г., долгое время раздумывавшие, стоит ли им брать земли в аренду у государства, которое их в свое время обмануло.

Ценностные ориентиры конфессиональных культур сохранялись во многом благодаря многовековому приспособлению защитных механизмов культуры к прессингу со стороны господствующей Церкви и государства (последнее, т.е. давление государства, было весьма ощутимо в советское время). Более того, в старообрядческой среде при советской власти, по наблюдениям одного из исследователей, «давление со стороны властей рассматривалось как необходимое условие для сохранения "древлего

<sup>5</sup> По мнению этнографа С.А. Иниковой, распятие молокан и духоборцев приведет их к утрате собственной культуры и ассимиляции «русскими», т.е. православными [Иникова 1998].

благочестия"... "Свобода нас портит" — вот лейтмотив высказываний практически всех взрослых членов общины» [Дутчак 2002, 192]. Вряд ли это справедливо по отношению к молоканам и духоборцам, хорошо сохранившим свою культуру именно в условиях Закавказья, где давление властей и репрессии по отношению к ним были не столь сильны, как в России. Однако высказывание «свобода нас портит» могло бы принадлежать и молоканам, если понимать свободу как современную свободу нравов, пропагандируемую средствами массовой информации и, по мнению молокан, разрушающую христианскую семейную мораль, ослабляющую связь человека с его «большой семьей» — общиной.

Кроме *внешних глобальных факторов* мирового или государственного масштаба, о которых говорилось выше, в динамике любой конфессиональной культуры и в ее «ответе» на внешние изменения и контакты участвует множество *внешних локальных факторов*. Они связаны с природным и культурным окружением, в частности с его переменной в результате миграции; со степенью культурной изоляции; с тем, каковы ближайшие территориальные соседи по конфессии, этносу и языку, как исторически складывались отношения с ними<sup>6</sup>. Иначе говоря, тип реакции на изменения обусловлен не только внешним «вызовом», но и историей конкретных групп. Так, староверы Тувы, жившие при советской власти весьма изолированно и во многом экономически независимо, от перестройки только выиграли: были расформированы леспромхозы, охотничьи участки стали собственностью старообрядцев — прежних рабочих леспромхоза. По их убеждению, жить стало лучше.

В динамическом «ответе» культуры на внешние изменения особенно велика роль *внутренних факторов*. Для конфессиональных культур эти ответы определяют религиозная специфика группы и степень ее сохранности. Многое зависит от наличия / утраты тех носителей традиции, которых можно назвать ее *хранителями* (в том числе хранителями исторических сведений и их осмысления, хранителями традиционных текстов и знаний, в частности правил пове-

<sup>6</sup> Эти проблемы обстоятельно проанализированы в публикациях Института антропологии и этнологии, посвященных молоканам и духоборцам Закавказья [Духоборцы и молокане в Закавказье 1992; Русские старожилы Закавказья 1995].



дения и запретов, необходимых для поддержания чистоты культуры); наличия / отсутствия *лидеров*, способных переструктурировать культуру, модифицировать ее защитные механизмы (т.е. те барьеры, что стоят как на пути вхождения в культуру, так и на пути выхода из нее), иными словами, способных контролировать ситуацию перемен и контактов и, совершая неизбежные компромиссы, давать им приемлемую для социума мотивировку. Далекое не всегда роли хранителя и лидера группы совмещаются в одной личности.

О контактах конфессиональных групп между собой и со своим культурным окружением написано немало исследований, посвященных, в частности, изменениям конфессиональной принадлежности вследствие контакта с другой группой<sup>7</sup>. Во многом неясны вопросы о контактах конфессиональных групп в области текстов – духовных и светских. Так, если духоборский псалом «Царь Давид Асеевич» является сокращенным вариантом общерусского Стиха о Голубиной книге (последний привезен из России), то каким образом стал «избранным» псалмом молокан старообрядческий духовный стих о крещении Иисуса «К водам Иорданским» («избранным» у молокан называется псалом, не имеющий источником библейский текст)? Или как попало к староверам и духоборцам стихотворение Стефана Яворского «Взираи с прилежанием, тленный человец...» и многое другое? Однако здесь я остановлюсь только на самых современных, «живых» контактах, так или иначе связанных с функционированием духовных и светских текстов. Очевидно, что при огромном разнообразии территориальных и субконфессиональных вариантов можно попытаться наметить лишь некоторые общие тенденции.

Обратимся к *контактам конфессиональным*. Контакты со «своими» внутри России достаточно интенсивны: это посещения богослужений (например, к московским молоканам довольно часто приезжают члены других молоканских общин, главным образом с юга России; иногда это совмещается с поездкой к детям, проживающим в Москве), рассылка продолжающихся изданий и книг, переписка. Многие конфессиональные группы имеют свои сайты в

Интернете. В конце прошлого века состоялось несколько съездов молокан; в 2005 г. планируется съезд, посвященный двухсотлетию обретения молоканами свободы, дарованной указом Александра I. Однако территориально удаленные общины не имеют финансовых возможностей для поездок и чувствуют себя заброшенными – об этом мне говорили молокане Омска в 2004 г. Общины могут разделять и разного рода несогласия: иногда организационные, иногда догматические. Так, в Омске по обеим сторонам Иртыша существуют две общины. Естественно было считать, что причиной разделения на два собрания является их территориальная удаленность друг от друга. Оказалось, однако, что причина имеет догматический характер: разное понимание концепта Страшного Суда – либо как события на стыке времени и вечности после конца света (по Апокалипсису), либо как длящегося почти две тысячи лет с момента Вознесения Христа (на основании 1-го Послания апостола Петра).

Продолжаются и развиваются контакты с зарубежными группами. Ездят к «своим» в Канаду, США и, наоборот, в Россию духоборцы, молокане и староверы. Молодые старообрядки Тувы щеголяют на праздниках в американских «*таличках*» – своеобразной смеси сарафана и платья, плода совместных усилий староверок, приехавших в США из Китая и Турции. Поют духовные стихи по ксероксным копиям «американских» стихарников староверы Приморья. В то же время контакты с общинами ближнего зарубежья (например, Закавказья) скудны: слишком дороги билеты.

Не уменьшаются, а во многих случаях развиваются контакты с конфессионально иными, но близкими общинами, заканчивающиеся иногда сменой вероисповедания (что бывало и ранее). Во многих регионах постоянные молокане и баптисты время от времени приглашают друг друга на собрания. В свой духовный певческий репертуар молокане берут баптистские песни: они опубликованы и имеют простые напевы. Попытки же баптистов усвоить сложнейшие напевы молоканских псалмов редко кончаются удачей. Тем не менее более сильные в финансовом отношении и более многочисленные баптистские общины нередко поглощают слабые, чаще всего женские, собрания пожилых молокан. Постепенно тают многие беспоповские общины старообрядцев, и не только за счет отхода от веры детей, но и из-за перехода в поповское со-

<sup>7</sup> Так, только о разных локальных группах коми, принявших старообрядчество, написано немало работ (из последних см.: [Чувьоров 2002; Фишман 2003]).

гласие, чаще всего белокриницкое. В последней трети XX в. белокриницкая церковь возникла среди беспоповских общин в США. То же в России: перешла в поповскую церковь с. Сепыч большая часть старообрядцев-поморцев Верхокамья (Пермская обл.); многие беспоповцы московского р-на Печатники (бывший подмосковный поселок) ходят в белокриницкую церковь на Рогожской заставе.

У представителей народного протестантизма постепенно меняется отношение к патриаршей Церкви. Особенно это заметно у духоборцев, переехавших из Грузии в Тульскую обл. Религиозное учение духоборцев в настоящее время почти утрачено, хотя некоторые обряды — моление / поклонение, похоронный обряд, совершаемые в ярких традиционных костюмах и сопровождаемые уникальным духоборским пением, — еще существуют. Собственные догматические барьеры духоборцами практически не ощущаются, вследствие чего в настоящее время массовым становится переход в православие: обряд крещения принимают иногда целыми семьями, все три поколения. Более толерантными по отношению к Православной Церкви стали и молокане. Мне приходилось видеть на стенах в духоборских и молоканских домах, а иногда и в помещении для собраний вырезки из журналов с изображением богородичных икон (напомню, что молокане и духоборцы традиционно относились к иконоборцам, а православных называли идолопоклонниками и язычниками). В ответ на мое удивление они поясняли, что это не икона, а напоминание о матери Христа.

В приволжском селе Самодуровка (ныне Белогорное), где большинство населения составляют старообрядцы-беспоповцы, недавно выстроена небольшая православная («никонианская») церковь. Новым храмом гордятся не только никониане, но и большинство староверов, тем более что они также получили свое: история самодуровских староверов, восстановленная по статьям в местных газетах и архивным данным, в том числе местным, запечатлена в альбоме, который находится на почетном месте в администрации села (возглавляемой, кстати, старообрядкой по происхождению).

Нельзя не упомянуть и о стихийном народном экуменизме. В отсутствии храма и священника молокане и православные собираются по воскресеньям на совместное моление и пение, в котором перемежаются православные песнопения и молокан-

ские псалмы (Саратовская обл.). Хоронят православных под молоканские псалмы (Ростовская обл.). В беломорском селе Койда я присутствовала на панихиде, в которой участвовали староверы и никониане; с тем же столкнулась в Восточном Полесье и Владимирской обл. При этом свой конфессиональный репертуар духовных стихов староверы, в отличие от молокан, как правило, ограждают от иноконфессиональных заимствований; особенно это относится к беспоповцам. Молокане же радовались, узнав, что их духовная песня совпадает со староверским стихом о расставании души с телом «Уж вы голуби...».

Для всех русских конфессиональных культур характерен очень живой в настоящее время сакральный жанр заговоров. Их репертуар активно пополняется заимствованными текстами, в том числе с иной конфессиональной окраской. Так, в связи с переселением из Закавказья и контактами с православными русскими в молоканских тетрадах появляются новые тексты так называемых «молитв» (хозяйка тетради так и сказала: «*Это у русской списала*»). В них есть обращения с просьбами к Богородице и святым, что для молоканского мировоззрения неприемлемо.

Если обратиться к светским устным жанрам, то заимствования текстов происходят в настоящее время, главным образом, через телевизор и радио. Песни мелодраматического содержания, похожие на жесткие романсы, органично усваиваются представителями всех рассматриваемых конфессий. Содержание мексиканских телесериалов вдохновенно пересказывает подругам и собирателям восьмидесятилетняя представительница строгих средневожских беспоповцев. А на вопрос: «Откуда знаете о потопе?» — старообрядка, проживающая в штате Орегон, удивившись моей непросвещенности, отвечает: «*Так ведь в телевизоне показывают*».

Все эти примеры говорят о том, что верующие начинают жить «*по слабости*» (выражение старообрядцев), нарушая привычные запреты. Чтобы восстановить порядок, установленный предками («*отцами*» у духоборцев, «*страдальцами*» у молокан-прыгунов, «*стариками*» у старообрядцев-беспоповцев), современный лидер, включая механизмы самосохранения культуры, должен порой проявлять недюжинную волю и упорство.

Обратимся к экспедиционным ситуациям последних лет. В конце 2003 г. я работала в молоканских общинах Армении: 103



сс. Фиолетово (Никитино), Лермонтово (Воскресенка), гг. Дилижан и Ереван. В каждом из этих пунктов было несколько общин молокан, главных образом молокан-прыгунов. Почти во всех прыгунских общинах и в некоторых общинах молокан-постоянных я столкнулась с жестким запретом на магнитофонную запись. Несмотря на большой опыт общения с закрытыми культурами, где в определенных ситуациях мне приходилось сталкиваться с подобными запретами (старообрядческие скиты, старообрядческие богослужения в некоторых общинах, собрания молокан-прыгунов [Никитина 1999]), почти повсеместный запрет на запись даже вне ситуации богослужения, причем иногда и на запись в тетрадь, оказался для меня неприятной неожиданностью. Поскольку скрытой записью я не пользуюсь принципиально, то часть уникальной информации была потеряна. Однако ситуация запрета оказалась толчком для обдумывания его глубинных оснований, а потому одним из постоянно повторяющихся вопросов стал вопрос «почему нельзя?»

Подавляющее большинство ответов сводилось к высказыванию опасения «*попасть в телевизор*», который развращающе действует на людей (во многих прыгунских общинах смотреть телевизионные передачи запрещается). «Чужой», в данном случае исследователь, воспринимался вначале как посланец из мира телевидения, как «корреспондент» (это слово употребляется с пейоративным оттенком). Незадолго до моего приезда в одном из молоканских селений корреспонденты канала «Россия» снимали фильм. Я его не видела, но когда спросила о нем молокан, живущих в Москве, многие из которых являются переселенцами из Закавказья, мне единодушно ответили, что фильм понравился. Пресвитер же прыгунской общины этого села и некоторые его жители (не все!) говорили мне, что их представляли «*как обезьян каких-то*». А между тем в этом же селе более десяти лет назад был снят документальный фильм, и он не вызвал негативной реакции. На мои высказывания, что раньше разрешали запись на магнитофон, следовало непоколебимое: «*Нет, не было такого*».

В старообрядческих общинах беспоповцев запрет на запись был связан прежде всего с образом магнитофона как инструмента антихристового. Голос, звучавший из магнитофона, интерпретировался как голос

дьявола, имитировавший голос того, кто позволил себя записать. Кроме того, всплывали архаические представления о сакральной силе голоса и его потере, если он отделен от человека. Однако за последние двадцать пять лет ситуация изменилась, запреты подобного рода на аудио- и видеозапись почти нигде не действуют (кроме скитов).

В среде русских народных протестантов запреты на запись были с самого начала моих полевых исследований (середина 1980-х гг.) менее строгими и имели другую мотивацию. У закавказских духоворцев в 1985 г. в первый же мой приход на помини после обстоятельного «допроса» меня спросили: «а магнитофон есть?» — и услышав «да» посадили рядом с главной певицей. Хуже было с видеосъемкой духоворского моления. Аргументом «старичков» — общинных авторитетов — было указание на предупреждение, сделанное предками: «*Отцы говорили: "Будет время, придут посмеяться над нами"... Так не вы ли это?*», затем запись разрешили, и больше запретов не было. У молокан-прыгунов нельзя записывать во время моления: «*Уходит Дух*», «*Люди видят вас и отвлекаются*» или «*Дома будут утешаться. Запишут и перестанут ходить на моление*». Зато после богослужения можно было записывать всё, что пелось во время службы.

В с. Фиолетово (Армения) в 2003 г. запрет на запись всего, что относилось к области вероисповедания, был абсолютен. На просьбу записать певцов вне богослужения последовал ответ пресвитера: «*Это личное дело каждого. Но у нас это не принято*». В то же время кассеты с записями своего, местного молоканского пения, а также молоканских певцов-мастеров из самых разных городов и весей были во многих домах. Местные певцы учились петь псалмы по записям известных молоканских певцов, так что аргументов, подобных старообрядческим, здесь быть не могло. Более того, многие певцы хотели, чтобы я их записала. Я задавала вопрос о причине отказа множеству раз и разным людям, в основном «старцам», от которых многое зависело, и в ответ получала стереотипное высказывание о лжи по телевизору, к которому, как они уже знали, я не имела никакого отношения. Иногда было более откровенное: «*А мы не хотим, чтобы о нас знали*» или «*А вдруг кто-то воспользуется записью не для Божьего дела, а для противоположного?*».

В чем дело? Почему запрет на запись стал в последнее время строже, чем был прежде? По-видимому, потому, что идея «последнего времени» особенно остро переживается именно в 1990 – 2000-е гг. в связи с теми переменами, о которых говорилось выше. Культура молокан, особенно молокан-прыгунов, эсхатологична, а признаки конца света вполне достаточно. Один из них – всеобщее развращение нравов – в представлении молокан теснейшим образом связан с постсоветскими телевизионными передачами. Существенно также, что молокане-прыгуны являются миллениаристами. В тысячелетнее царство они должны вступить верными Богу и чистыми, поэтому забота о чистоте своей культуры выступает на первый план. Контакты с представителями чужого мира несут нечистоту. Они опасны в том случае, когда их последствия невозможно контролировать, что и происходит в случае записи на видеокамеру или магнитофон. Технические достижения, делающие запись незаметной, еще более усиливают жесткость запрета.

К тому же именно Армения, а в ней с. Фиолетово, о котором идет речь, в глазах молоканских прыгунов являются последним оплотом молоканской культуры. В Фиолетове в XIX в. жил Максим Рудометкин, самый знаменитый прыгунский пророк и «страдалец» (он умер в суздальской тюрьме, просидев в ней двадцать лет), который по вере многих его последователей является воплощением Святого Духа – третьего лица Троицы. Тысячелетнее царство будет недалеко от с. Фиолетово, под Араратом, и править в нем будет Рудометкин. Важно отметить также, что в последние годы профессиональные общины Закавказья стремительно слабеют: отъезды массовы, молодежь уезжает на заработки на долгое время; в молоканских селах Армении, как и в других местах, поселяются «чужие». Чувствуя очевидную угрозу в свой адрес, культура активизирует защитные функции в лице своих лидеров, о которых говорилось выше. Итак, **запрет на распространение информации – это барьер, поставленный перед исследователем культурой молокан-прыгунов.**

Сходная ситуация возникла в Туве летом 2004 г. во время проведения старообрядческого фестиваля и научного семинара по старообрядчеству в одном из староверских поселков. В 1970 – 80-х гг. в тех местах существовало множество запретов для

членов старообрядческой общины<sup>8</sup>. Однако в 2004 г. уже многие «жили по слабости». Сам факт проведения фестиваля старообрядческого фольклора в старообрядческих же поселках весьма примечателен: пение звучало главным образом в исполнении «вторичных» ансамблей, а внимательными и благодарными слушателями песен и духовных стихов, в том числе и местных, были жители этих поселков. Представить себе подобные контакты лет двадцать назад просто невозможно. Однако защитная реакция культуры на столь явную «слабость» всё-таки имела место: наставник собора отказался допустить кого-нибудь из «чужих» на богослужение в праздник Петра и Павла (раньше запретов такого рода не было). Созданный информационный барьер, хотя и несколько иного рода, чем в Армении, оказался более жестким: молокане всегда давали возможность «чужим» присутствовать на богослужении, запрет же касался способа фиксации информации и имел целью ее нераспространение. И в той и в другой ситуации мы имели дело с внешними барьерами, специально выстроенными для «чужаков».

Понятие *культурного барьера* очень близко к понятию *культурной границы*, давно используемому в культурной антропологии и этнологии (см.: [Ethnic Groups 1969]). В отечественной литературе см., например:

<sup>8</sup> В частности, на контакты с безбожным государством, получение от него благ (прежде всего пенсии). Постановление собора, состоявшегося в скитах в 7487 г. от сотворения мира, т.е. в 1979 г., рукописная копия которого по случайной случайности попала во время экспедиции 1982 г. мне в руки, содержало некоторые разъяснения по этому поводу. Оно гласило: получать пенсию «1. <...> разрешить безукоризненно только престарелым не имущим кормильца и в нужде живущим. 2. Имеющим возможность прожить помимо пенсии похвально. 3. Имеющим условия для прожитка получать зазорно (неприлично). 4. С пенсионерами не иметь церковного раздела» (т.е. молиться вместе. – С.Н.). Основанием для такого «либерального» решения было принятое собором при Иосифе-патриархе в 1648 г. постановление о назначении выплаты в случае потери кормильца, «когда убит на государственной службе». И тем не менее несмотря на постановление 1979 г. старообрядцы часовенного согласия почти все отказались получать пенсию, даже и не имеющие кормильца. В те же времена в Верхокамье, где проживали старообрядцы поморского согласия, некогда также отказавшиеся от пенсии, уже начался процесс разрушения этого правила. В Туву он пришел позднее.



[Лебедева 1993]). Различие состоит именно в смысловых компонентах препятствия и преодоления, акцентированных в слове «барьер» по сравнению со словом «граница». О границах обычно говорят, рассуждая про взаимодействие культур, а барьеры могут быть и внутри культуры. Граница очерчивает пределы, они могут быть достаточно размытыми и нечеткими. Граница устанавливается в процессе функционирования культуры, и ее естественное проявление может не до конца осознаваться. В слове «барьер» есть элемент сознательного строительства защитного укрепления, которое надо преодолевать. Барьер предполагает активность субъекта культуры, динамику ситуации. Часто барьер строится на основе рефлексии над собственной культурой. Однако заметим, что языковой барьер – один из самых трудоемких для преодоления – является порождением естественного коммуникативного и когнитивного механизма, дарованного человеку.

Понятие барьера близко и к понятию *культурного стереотипа* как привычного для данной группы и санкционированного ею способа мыслить, говорить и действовать [Этнические стереотипы 1985]. Последнее вмещает в себя разнообразную деятельность, в том числе ритуальную, профессиональную (профессии, типичные для данного социума), специализированную (например деятельность певца или пророка в молоканской общине, уставщика в старообрядческой), а также результат деятельности по построению религиозного социума (т.е. определенной иерархической структуры общины, системы обрядов и правил). Стереотипами проникнут весь жизненный и ритуальный цикл в конфессиональных культурах. Было отмечено, что в традиционных культурах поведение человека направлено внутрь, на поддержание «своего» мира – отсюда интровертность стереотипов [Байбурин 1993, 8]. В конфессиональных культурах, маргинальных по статусу в доминирующем обществе, кроме большого количества «интровертных» стереотипов, много и «экстравертных»: роль защитных стереотипов / барьеров, обращенных вовне, весьма велика. Отмечу, что если в слове «барьер» подчеркивается семантический компонент «препятствие», то в слове «стереотип» акцент ставится на компонент привычности / повторяемости.

Иерархическое структурирование внутри группы производится при помощи использования определенных запретов и / или

приобретения определенных умений, знаний. Так, у обитателей старообрядческих скитов, особенно иноков, существенно увеличивается количество всякого рода запретов, в том числе и на пение духовных стихов, тогда как для староверов, живущих в поселках, стихи – необходимый компонент духовной жизни. У молокан старшим певцом может стать только тот певец, который прекрасно знает весь репертуар псалмов и их предназначенность, а также не нарушающий принятых в социуме запретов / норм / правил. Тем самым, чтобы достичь определенного места в иерархии группы (социума), индивид, принадлежащий к этому социуму, должен преодолеть некоторые барьеры в области знаний и поведения. Религиозная система, принятая группой, устанавливает шкалу оценок по отношению к «чужим» конфессиям. Эти оценки становятся нормами, а следовательно, стереотипами, которые являются препятствиями при контактах с «чужими», т.е. образуют определенные барьеры. Конечно, шкала оценок может меняться со временем.

Очевидно, что культурные барьеры чрезвычайно разнообразны. Попробуем наметить несколько признаков, на основании которых можно их упорядочить. Как мы уже установили, барьеры различаются *по типам элементов* культуры, выполняющих эту функцию: это либо запреты («чего нельзя») и нормы («как должно»), либо умения и знания. К последним относятся тайные языки, например приветствия на «духовных языках» у прыгунов-«максимистов» (последователей пророка Максима Рудометкина).

*По отношению к границам культуры* они могут быть *внутренними*, т.е. обращенными к внутренней структуре культуры (например, гендерный барьер на исполнение определенных руководящих функций в общине молокан), и *внешними*, т.е. обращенными к «чужим». Внешние барьеры предполагают контакты, которые в свою очередь могут быть направлены как вовне, так и внутрь культуры. Нарушение запрета / преодоление барьера изнутри наружу может привести ко временному или окончательному выключению из конфессиональной жизни. Преодоление барьера снаружи внутрь требует принятия норм, выполнения запретов, приобретения знаний. Это хорошо видно на брачных контактах. Брак члена общины с иноверцем / иноверкой не по обряду своей конфессиональной группы лишает человека права участвовать в ее



конфессиональной жизни. Если же брак совершается по обряду группы, супруг-иноверец (чаще это жена) должен принять веру мужа с исполнением всех правил группы.

*По происхождению* барьеры могут быть разделены на *естественные* и *искусственные*, т.е. сознательно созданные для иерархического упорядочения «своих» или отделения от «чужих». Естественным барьером для «чужих» является язык, если он непонятен членам другой группы, а также стихийно сложившиеся компоненты культуры (народные обряды, обычаи, верования, фольклор).

Для профессиональных групп характерно существование запретов, восходящих к Библии. Таковы, например, пищевые запреты на свинину и рыбу без чешуи. Формально они есть и у духовенства, однако практически не выполняются (особенно среди переселенцев). В древних постановлениях соборов берут свое начало многочисленные посты православных. Большое количество запретов староверов-беспоповцев основано на представлении об антихристовой печати, лежащей на современных артефактах. Отсюда запреты на продукты из магазина, на пользование лекарствами или современным транспортом. Примером специально созданного барьера является отделение от «чужих» в посуде у некоторых старообрядцев-беспоповцев, разделяющее «соборных» (чистых) и «мирских» (нечистых).

*По области применения*, или по содержанию, барьеры очень разнообразны. Выше были рассмотрены ситуации, реализовавшие разновидности *информационного барьера* (запрета на информацию). Близок к нему *барьер коммуникативный* (запрет на общение, например на молитвенное общение старообрядцев и «никониан»). Коммуникативный барьер необязательно отменяет общение: он обозначает границу между «чужими» и «своими». Примером могут быть словесные формулы приветствий или благодарности, специфические для каждой конфессиональной группы. Они отделяют ее членов от доминирующего большинства: не «спасибо», а «спаси Господь» (молокане), «спаси Христос» (старообрядцы), ибо в слове «спасибо», произносимое как «спасиба», и те и другие находят подозрительное «ба», иногда интерпретируемое как имя нечистого духа. Однако «чужим» и старообрядцы, и молокане могут сказать «спасибо», подчеркивая их «чуждость», и наоборот, предложить свои клише, тем самым при-

глашая переступить первый порог своей культуры. Большинство информационных запретов являются одновременно и коммуникативными.

Кроме языкового барьера, который есть *барьер информационно-коммуникативный*, существует еще и *барьер концептуальный* — это система основных культурных и религиозных концептов данной конфессиональной группы. Понимание этих концептов требует много времени и сил, но не обеспечивает «чужаку» вхождение в группу. Последнее возможно только вследствие их принятия, которое и есть принятие вероучения, т.е. преодоление самого главного барьера.

Многочисленны запреты и предписания в материальной культуре (пища, одежда и др.), а также сексуальные и брачные запреты. Так, у молокан и сейчас считается позором, если девушка потеряет девственность до свадьбы. Если у молокан-прыгунов ребенок родится меньше, чем через девять месяцев после свадьбы, он считается незаконнорожденным и не сможет в дальнейшем вступить в брак по молоканскому закону. Запрет на развод у молокан становится внутренним барьером для его нарушителей. В среде молокан-прыгунов разведенный человек не допускается для участия в обряде, например в обряде похорон собственных родителей, или переводится в категорию иерархически более низкую, например перестает быть «старцем», сидящим у «престола» — за столом, где сидят руководители общины во время богослужения.

Барьеры можно различать по *первичности / вторичности барьерной функции*, т.е. по тому, является ли эта функция основной или дополнительной для данного элемента культуры. Любые формулы приветствия или вежливости в отношении «своих», специфические для каждой конфессиональной культуры, одновременно являются барьерами для «чужих» — это их вторичная функция. Для ритуального отделения в посуде у староверов функция барьера, сохраняющего чистоту культуры, является первичной. При этом бытовая мотивировка запрета может не совпадать со смыслом функции. Так, наличие «мирской» чашки для чужаков иногда мотивируется гигиеническими соображениями.

Барьеры различаются по *значимости* или *сложности их преодоления*. Здесь существенно различать практически непреодолимые барьеры (например запрет на развод, после нарушения которого невозможно вступление во второй брак у всех молокан) и те



барьеры, которые имеют в различных вариантах культуры разную значимость и могут быть преодолены. Так, невесту для молокан могут брать из других конфессиональных и этнических групп, и брак по молоканскому ритуалу возможен, хотя за это часто приходится платить «понижением в должности».

Можно также различить *барьеры временные* и *постоянные*. Запрет на совместное моление в старообрядческих беспоповских общинах является постоянным для «чужаков» и разведенных, но временным для тех, на кого наложена епитимья.

Каждый из многочисленных барьеров может быть описан через совокупность указанных выше признаков. Как своеобразный барьер может быть рассмотрено духоворское пение. «*Пение псалмов – душам нашим украшение*», – так начинается духоворский псалом, посвященный пению. Назначение этих вербально-музыкальных текстов – богослужбное, оно составляет ядро духоворской культуры. Однако поскольку духоворские псалмы складывались во времена гонений, способы их распевания намеренно создавались так, чтобы чужие не могли понять, что поют «истинные люди» – духоворцы. Благодаря необычно длительному (до полутора минут) распеванию слогов и многочисленным вставкам глайдов словесный текст становится непонятным<sup>9</sup>. Таким образом, являясь по основному назначению одним из главных элементов конфессиональной культуры, духоворское пение представляет собой сознательно созданный внешний барьер информационного характера – тайный язык (вторичная функция), постичь который весьма сложно. Функция тайного языка стала в наше время ненужной, а соответствующие певческие приемы воспринимаются только эстетически.

В настоящее время многие барьеры разрушаются под напором внешних сил и внутренней логики развития самой культуры. Внешние контакты неизбежно увеличиваются. Они могут быть обусловлены жизненной необходимостью или стихийными соприкосновениями культур, не имеющими отношения к конфессии (например, изменение природных условий в результа-

<sup>9</sup> С.В. Кодзасовым была проведена работа по описанию гласных на основе компьютерного анализа, которая обнаружила строгую корреляцию между высотой тона и степенью подъема гласного, использование всех известных в фонетике глайдов и практически всех разновидностей гласных при распевании слога [Кодзасов, Никитина 2004].

те миграции заставило перейти от земледелия к скотоводству и перенимать опыт соседей, отсюда языковые заимствования). Строительство же барьеров – и внешних и внутренних – идет из конфессиональных глубин и обусловлено соответствующим мировоззрением.

## Литература

Асланов 1963 – *Асланов Г.И.* Заимствования из азербайджанского и армянского языков в говоре села Русские Борисы Шаумяновского района Азербайджанской ССР // Ученые записки АПИ языков им. Ахундова. Баку, 1963. Вып. 3. С. 53–73.

Байбурин 1993 – *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Дутчак 2002 – *Дутчак Е.Е.* Старообрядческая община пос. Гарь; возможности социологического дискурса // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 2002. С. 189–198.

Духоборцы и молокане в Закавказье 1992 – *Духоборцы и молокане в Закавказье.* М., 1992.

Иникова 1998 – *Иникова С.А.* Проблемы этноконфессиональных групп духоворцев и молокан // Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе. М., 1998. С. 84–104.

Кац 1963 – *Кац С.Д.* Слова азербайджанского происхождения в говорах русских переселенцев // Ученые записки АПИ языков им. Ахундова. Баку, 1963. Вып. 3. С. 33–50.

Кодзасов, Никитина 2004 – *Кодзасов С.В., Никитина С.Е.* Культура и фонетика // Сборник в честь А.А. Реформатского. М., 2004. С. 189–194.

Лебедева 1993 – *Лебедева Н.М.* Социальная психология этнических миграций. М., 1993.

Никитина 1999 – *Никитина С.Е.* Убери магнитофон! // Мир звучащий и молчащий. М., 1999. С. 325–329.

Никитина 2001 – *Никитина С.Е.* Русские конфессиональные группы в США: лингвокультурная проблематика // Русский язык зарубежья. М., 2001. С. 69–118.

Никитина 2002 – *Никитина С.Е.* О методах описания народных конфессиональных культур: лингвокультурологический подход // Традиционная культура. 2002. № 1. С. 3–13.

Русские старожилы Закавказья 1995 – *Русские старожилы Закавказья: молокане и духоворцы.* М., 1995.

Таевский 2003 – *Таевский Д.А.* Христианские ереси и секты I – XXI веков: Словарь. М., 2003.

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

Чувьоров 2002 – *Чувьоров А.А.* Культура и быт коми старообрядцев-беспоповцев: традиции и современность // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в балтийском и баренцовом регионах. СПб., 2002. С. 132–150.

Этнические стереотипы 1985 – *Этнические стереотипы поведения.* Л., 1985.

Ethnic Groups 1969 – *Ethnic Groups and Boundaries.* Boston, 1969.