

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

С.Е. НИКИТИНА
(Москва)

О МЕТОДАХ ОПИСАНИЯ НАРОДНЫХ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР: ЛИНГВО- КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД¹

Описание русских конфессиональных культур как общностей со своей религиозно-мировоззренческой, этнографической, фольклорной, языковой спецификой, со своим взглядом на собственную культуру и историю, прошлое и будущее, то есть своим сложным самосознанием, в нашей стране по известным причинам стало возможно совсем недавно. Печать советской эпохи лежала даже на самых фундаментальных исторических исследованиях в этой области, таких, например, как [Клибанов 1973; Клибанов 1977; Клибанов 1978]. Гуманитарные полевые исследования в конфессиональной среде были редкостью (за исключением, пожалуй, археографических исследований в старообрядческой среде, ориентированных на поиск старопечатных и рукописных книг для библиотек); результаты их либо оставались в архивах, либо — в случае публикации — почти не имели конфессиональной окраски. Естественно всего это получалось с диалектными фонетическими и морфологическими материалами, например [Микиртуни 1952]; менее естественно — с лексикой: в словарях говоров конфессиональных групп практически отсутствовала их специфическая терминология и только в последнее время в них начинает проявляться конфессиональная

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 00—04—00204а

принадлежность информантов [Словарь говоров старообрядцев... 1999].

Однако и в досоветское время живая жизнь конфессиональных общностей, несмотря на многочисленные публикации, им посвященные (библиография довольно хорошо представлена в [Niqueux 1997]), редко была объектом настоящего научного исследования. Слишком пристрастным и не всегда компетентным был взгляд, на них обращенный. Раздавался либо осуждающий глас православия, либо, наоборот, сочувствующий и призывающий к борьбе с угнетателями голос народников-революционеров. Кроме того, к народным конфессиональным группам устремлялся ищущий взор богоискателей и богостроителей Серебряного века (о последнем см. [Эткинд 1998]). Тем не менее безусловный интерес — исторический, этнографический, этнопсихологический — вызывают отчеты различных комиссий, труды Ф. Ливанова, О. Новицкого [Ливанов 1868 — 1873; Новицкий 1882] и, конечно, многотомный труд В.Г. Бонч-Бруевича [Материалы... 1908 — 1916], содержащий множество сектантских текстов — от псалмов до рассказов. В.Г. Бонч-Бруевич не успел опубликовать материалы о молоканах — грянула революция. Некоторые тексты религиозного песенного фольклора сектантов были представлены также Т.С. Рождественским и М.И. Успенским [Песни русских сектантов... 1912], однако без сколько-нибудь основательного анализа.

С публикациями старообрядческих религиозных текстов, прежде всего духовных стихов, дело обстояло несколько лучше (например [Можаровский 1906; Рождественский 1909] и др.), хотя в целом устная культура раскольников и в досоветское время не была в фокусе интересов фольклористов. То, что лучшие былины в замечательном исполнении были записаны фольклористами, начиная с П.Н. Рыбникова, именно от старообрядцев, не было осмыслено как важ-

нейший факт старообрядческой культуры — хранительницы традиционных текстов.

Огромное количество архивных материалов, связанных с многочисленными переселениями и «делами» «особо вредных сектантов» (термин Министерства внутренних дел) в XVII — XIX вв., долгое время оставалось не востребуемым. И только в последние десятилетия они оказались вовлечены в перспективные научные исследования.

Существующие зарубежные публикации на темы русских конфессий также не покрывали всего объектного поля: интерес вызывали крайне радикальные секты, некоторые из них (скопцы, например) теперь уже не существуют. Хлысты и скопцы стали объектом трехтомного исследования К.К. Грасса [Grass 1907 — 1914]. На большое количество «белых пятен» в исследовании русских сект обратил внимание в своем обзоре М. Нико [Niqueux 1997]. Он цитирует А. Пругавина, более ста двадцати лет тому назад писавшего о внутренней структуре общин, о психологических особенностях сектантов, обусловивших их отход от православия, и т.д. [Пругавин 1880].

В настоящее время ведется всестороннее изучение старообрядчества как на основании архивных данных, так и по результатам комплексных полевых исследований, проводимых в крупных университетах страны (Москва, Санкт-Петербург, Новосибирск, Екатеринбург и др.) и за рубежом. Эти исследования, многие из которых имели вначале археографическую доминанту, связанную с именами таких ученых, как Н.Н. Покровский, И.В. Поздеева, А.А. Амосов и др., с течением времени все более и более смещались в сторону изучения живой культуры и ее носителей. Показателен в этом смысле термин «живые традиции», вошедший в название одной из конференций [Мир старообрядчества... 1998].

Меньше внимания уделяется протестантским группам, хотя в последнее десятилетие были опубликованы работы в области этнографии, основывающиеся на обширных архивных и полевых материалах [Духоборцы и молокане... 1992; Русские старожилы... 1995]. Серию статей об истории секты духоборцев, а также книгу, посвященную анализу архива В.Г. Бонч-Бруевича, опубликовала С.А. Иникова [Иникова 1997; History

of the Doukhobors... 1999]. Словесность русских мистических сект стала предметом исследования А.А. Панченко [Панченко 1998], а к устным традициям духоборцев обратились С.А. Иникова и С.Е. Никитина [Иникова 1998; Inikova 2000; Никитина 2002].

В странах, где есть конфессиональные группы русских эмигрантов, публикаций о них несравнимо больше, чем в России. Так, в Канаде, где проживает около тридцати тысяч русских духоборцев, с 1973 по 1993 г. опубликовано и переиздано 268 работ об их культуре [McIntosh 1995]. Проводятся этно-музыковедческие исследования молоканской культуры [Mazo 1995; Mazo 1996]. Отметим сопоставительное исследование этносоциологического типа, проведенное на материале культур старообрядцев, пятидесятников и молокан в США [Moggis 1991].

Исследования одних и тех же групп могут проводиться с разных позиций: профессиональных (в этой связи встает вопрос о комплексности исследования и описания) и общеметодологических — тут различаются синхронный и диахронный подходы, а также описание одной культуры или сопоставительное описание нескольких культур. В сущности, описание даже одной культуры содержит в себе имплицитно и, возможно, бессознательно, сравнение с другой (например, с культурой исследователя). Материалом предлагаемого описания служат три традиционные и существующие в настоящее время русские конфессиональные культуры, относящиеся к двум разным христианским конфессиям: православию (*старообрядческая*) и протестантизму (*духоборская* и *молоканская*). Методологический аспект рассмотрения — синхронный и сопоставительный, а содержательный (дисциплинарный) подход — лингвокультурологический. Последнее означает, что предметом исследования является отражение в языке и текстах исследуемой общности ее важнейших культурных признаков, что эксплицируется описанием типов текстов, их структур, особенностей их функционирования, а также описанием культурных концептов или ключевых слов культуры (о лингвокультурологии см., например, [Хроленко 2000], о ключевых словах культуры [Вежбицкая 2001]). Однако конкретная задача данной статьи состоит в представлении не столько результатов эмпирического описания материала, сколь-

ко принципов и способов описания, ведь такой подход на материале исследуемых культур осуществляется впервые.

Конфессиональные культуры донесли до нас живую традицию. Последняя предполагает кроме живых носителей культуры *традиционное функционирование* традиционных текстов (псалмы должны читаться и петься на богослужении, свадебные песни исполняться на свадьбе, а не только на сцене или в ответ на настойчивые просьбы собирателей); *продуктивность* традиционных моделей, реализуемую в двух разновидностях, а именно в рождении новых вариантов старых текстов и в производстве новых текстов по старым моделям; связанную с этим *ассимиляцию* чужих текстов [Никитина 1998а]. Проведенные в последние годы полевые исследования старообрядческой, молоканской и духоборской культур показали, что кроме территориальных вариантов русской культуры существуют ее конфессиональные варианты, различия между которыми не менее существенны, чем территориальные. Конфессиональная печать лежит на всех проявлениях жизнеустройства и на всех живущих в культуре текстах.

Вначале несколько слов о названиях групп.

Старообрядцев, или *староверов*, разбившихся на множество согласий и толков, далеко отошедших друг от друга, тем не менее объединяет противостояние новообрядческой церкви по важнейшим для церковной жизни параметрам — таким, как служение по старым книгам с использованием древнерусских распевов, двуперстное знамение, восьмиконечный крест, сугубая аллилуйя и др. Названия «старообрядец» и «старовер», изначально синонимичные, в старообрядческой среде иногда семантически распадаются: так, некоторые беспоповцы называют себя староверами, оставляя название «старообрядцы» для представителей поповского белокриницкого согласия («Вера никонианская, а обряды старые», — говорят беспоповцы с осуждением; см. также иную интерпретацию [Кудрявцев 2000]).

Духоборцы и *молокане* — представители русского народного протестантизма. Как и другие протестанты, они не допускают посредников между собою и Богом, то есть отрицают церковную иерархию. Они не признают церковное Предание, отвергают

водное крещение, не поклоняются иконам, не соблюдают православных постов. Духоборцы, в отличие от молокан, отвергают Библию как Священную книгу.

Название «духоборцы» было дано еретикам, отвергающим основание церкви Святым Духом (духоборец, то есть борец против Святого Духа), однако оно стало для этих людей самоназванием, в котором изменилась внутренняя форма: духоборец — борющийся духом («духовным мечом») за Дух. Название «молокане» имеет несколько интерпретаций, из которых наиболее утвердившаяся связывает это слово со словом «молоко», которое эти люди употребляли в православный пост, тем самым его не соблюдая. Вторая связывает молокан с рекой Молочной в Таврической губ., где были их поселения. Третья исходит от самих молокан, которые указывают на слова апостола Петра о том, что христианское учение есть духовное словесное молоко.

Мне удалось записать еще несколько интерпретаций, построенных на народной этимологии. Так, Екатерина II спросила одного из своих приближенных, много ли людей отошло от православной веры. И ей ответили: «Нет, матушка государыня, мало канули». Сами молокане, не относясь к такому толкованию своего имени серьезно, тем не менее замечают, что в этом высказывании подчеркнута избранность молокан. Они связывают его с известным библейским изречением: «Много званых, но мало избранных». Сознание избранности проявляется и в том, что со временем, после активного распространения молоканства в конце XVIII — XIX вв., они перестали заниматься пропагандой своего учения, считая, что молоканином нужно родиться. Тот же народно-этимологический образ лежит в основе следующего объяснения слова: когда молокане переселялись на Кавказ, дорога была очень трудной, при переходах через реки люди тонули. Отсюда вопрос: мало ли канули? Совсем недавно я услышала, что название «молокане» связано с названием реки, на берегах которой якобы учение впервые возникло (некая Малая Ока).

На первый взгляд может показаться, что нет ничего общего между представителями «древлего православия», с одной стороны, духоборцами и молоканами — с другой. Если старообрядцы как бы оглядывались

назад и видели свой идеал в старине, то русские протестанты были устремлены вперед. Если старообрядцы стремились либо сохранить, либо возродить священство (беглоповцы, белокриницкие), а те, кто не видел такой возможности, воспринимали отсутствие священства как трагедию, то молокане и духоборцы, наоборот, видели в церковных установлениях и иерархии отход от истинной религии первых христиан. Если приверженцев старой веры с полным основанием называют именно старообрядцами, поскольку исполнение старой версии обряда — необходимое условие их существования как конфессиональной группы, то молокане и духоборцы, наоборот, отвергли все христианские обряды, начиная с крещения, заявив, что не признают «всякую наружность в деле спасения». Если старообрядцы в самых тяжелых ситуациях миграции везли или несли с собой иконы, то молокане и духоборцы смотрят на иконы как на идолов, обвиняя тем самым православных христиан в язычестве. Кроме того, если молокане, так же как и духоборцы, могут считаться этноконфессиональными группами, то есть такими общностями, которые определяют себя как этнос через принадлежность к определенной конфессии (например, духоборцы говорят: «Мы особая нация: среди нас есть и русские, и украинцы, и казаки, и мордва, а все мы духоборы»), то старообрядцы почти везде ощущают себя носителями истинно русского православия, а потому прежде всего русскими.

Однако у молокан, духоборцев и старообрядцев есть много общего в драматической, полной гонений судьбе («Background у нас один», — сказала мне русская молоканка в США, говоря о эмигрировавших туда же старообрядцах). Есть и еще одно очень важное свойство — глубокая укорененность в традиционной русской народной культуре, в частности, общность русских традиционных фольклорных текстов и некоторых православных праздников (так, Пасху все три группы, за исключением молокан-прыгунов, отмечают по православному календарю).

Синхронное сопоставительное лингвокультурологическое исследование предполагает выделение культурных параметров, или признаков, релевантных для целей опи-

сания, то есть таких, которые обуславливают состояние вербального поведения той или иной локальной культуры, а также выделение лингвистических параметров, имеющих общекультурное значение. Одновременно с описанием определенного аспекта культуры, заданного тем или иным параметром, мы получаем материал для сопоставительного анализа, а в дальнейшей перспективе — для типологической классификации культур. Очевидно, что описание вербального поведения и вербальных текстов — коллективных и индивидуальных — только часть большой задачи полного и целостного описания выбранной для анализа культуры или множества культур. Специалисты разных областей знания, естественно, предлагают различные параметры, выраженные с разной степенью эксплицитности. Один из путей комплексного описания культуры, на мой взгляд, состоит в создании суммарного списка таких параметров — пусть вначале бессистемного. Мы же обратимся к частному списку.

В идеале параметры, по которым производится сравнение, должны быть представлены не как простая совокупность, а как сложно организованная иерархическая структура, совершенствующаяся в процессе описания. Последнее осуществляется челночным способом, причем сугубо эмпирические описания каких-то элементов культуры заставляют иногда вносить изменения в состав самих параметров и в их соотношение. Несколько взаимосвязанных общекультурных признаков: а) религиозное мировоззрение, противоречащее господствующему, официально принятому; б) замкнутость, вернее, особый баланс между замкнутостью и открытостью, регулирующий процесс выживания группы; в) обостренное самосознание, выражающееся прежде всего в сознательном строительстве культуры; г) самодостаточность, то есть отсутствие необходимости и потребности в регуляции духовной жизни группы извне; д) традиционализм, сохраняющий преемственность, — определяют специфику более конкретных признаков, или тематических параметров, непосредственным образом связанных с типами вербального поведения, структурой и функционированием культурных традиционных текстов и речевых стереотипов. Можно сказать, что эти общие для конфессио-

на/
ту/
и н
нез
тел
упо
сре
ры
Ка/
ред
том

кул/
ры/
зна/
ния
сфо/
но -
рол/
ност/
ност/
в ве/
(ген/
лич/
есть
земл/
наль/
ры о/
рова/
при/
объя/
чески
спеш/
ного
цев,
отлич/
миче/
ких с/
В

связа/
и генд/
среде/
класс/
жизни/
ций, в
сведен/
знани/
среде/
ми кни/
которь/
ной це/
значим/
чимо,
книга,

нальных групп признаки для разных культур принимают разные значения, которые и нужно описывать. Признаки не являются независимыми, однако обладают относительной автономностью. Первое, начальное упорядочение параметров производится посредством группировки их в блоки, которым даются условные, рабочие названия. Каждый из указанных ниже параметров определяет тему, которая может быть предметом самостоятельного описания.

В блок «*Структура конфессиональной культуры*» включены следующие параметры: а) формы общинного и религиозного сознания, отразившиеся на правилах поведения в сакральной и профанной сферах и сформулированные — устно или письменно — в виде запретов и рекомендаций; б) роль авторитетов — харизматических личностей, служителей в религиозной сфере и носителей культурных знаний; в) различия в вербальном поведении мужчин и женщин (гендерный фактор); г) тип эсхатологии (наличие / отсутствие элементов хилиазма, то есть веры в тысячелетнее царство Божие на земле); д) образование внутриконфессиональных вариантов и их виды. Эти параметры обуславливают появление и функционирование текстов определенных жанров, например пророчеств, легенд и преданий, объяснительных толкований, эсхатологических предсказаний (в том числе жанров, специфических для каждого конфессионального варианта: псалмов и стихов духоборцев, духовных песен молокан-прыгунов (в отличие от молокан «постоянных»), полемической литературы (для старообрядческих согласий)).

В качестве примера остановимся на двух связанных параметрах — роль авторитетов и гендерные различия. В конфессиональной среде авторитетные люди образуют два класса: авторитеты в активной духовной жизни (богослужении) и хранители традиций, в том числе хранители исторических сведений, традиционных текстов и бытовых знаний. В старообрядческой беспоповской среде это разделение связано с оппозициями *книжное / устное* и *мужское / женское*, которые в свою очередь связаны с градуальной ценностной оппозицией *значимое / незначимое*. Мужское в культуре более значимо, чем женское; *книжное* (христианская книга, в первую очередь богослужбная)

более значимо, чем *устное* (фольклорное); при этом *книжное* коррелирует с *мужским*, *устное* — с *женским*. Наставником, духовным отцом или уставщиком должен быть мужчина, хотя в трудное советское время в старообрядческих соборах, где не было мужчин, уставщицами и духовниками избирались грамотные «по-церковному» женщины. Однако если конфессиональный фактор в культуре жив и активен, главенствующую роль в ней играют мужчины. В старообрядческих общинах штата Орегон (США) крюковой (музыкальной) грамоте обучают только мужчин. В сибирских общинах, где много мужчин, женщины часто являются хранителями и исполнителями не столько высокого сакрального пения, предполагающего музыкальную грамотность, сколько более «низкого» жанра религиозного бытового пения — духовных стихов.

Сходные высказывания можно сделать о молоканах. Авторитетные и уважаемые люди, несущие служение «старцы»: пресвитер, беседник, сказатель — только мужчины. «Женщины в собрании да молчат», то есть не имеют права беседовать, хотя в последнее время это правило нарушается. Однако если женщина говорит, то чаще всего это чтение Библии, а не беседа / проповедь. В некоторых общинах до сих пор женщина не имеет права запевать псалмы, если есть певцы-мужчины.

В духоборской культуре, построенной на тех же правилах, в прошлом веке случилось необычное: предводителем духоборцев стала женщина, весьма успешно осуществлявшая эту миссию более двадцати лет. Однако появление женщины в роли вождя было вынужденным. У последнего вождя, в котором, по поверьям духоборцев, жила душа Христа, не было потомства, и его жена, в которую, по преданию духоборцев, он вложил Святой Дух, стала духоборской предводительницей. С именем этой женщины — Лукерьи Васильевны Калмыковой — связано большое количество легенд о ясновидении, присущим всем духоборским вождям. С распадом института духоборских вождей и, как следствие этого, прекращением развития религиозно-социального учения всё большую роль в духоборской среде начинают играть женщины — хранительницы традиций.

К блоку «*Конфессиональная группа и внешний мир*» относятся такие параметры, как: а) роль исторических событий и миграций в порождении новых текстов; б) типы контактов с географически удаленными *своими* (см., например [Агеева 2000]) и географическими соседями *чужими*, контактов, рождающих ряд вербальных стереотипов и толкований, а также приводящих к заимствованию текстов; в) выстраивание разного рода культурных барьеров, в том числе и вербальных; г) образование территориальных вариантов культуры и их виды. Так, например, многочисленные миграции молокан-прыгунов породили специфический жанр рассказов о пророчествах, стимулировавших переселения [Mooge 1973], а трагические события 1920—1930-х гг. (гражданская война, раскулачивание и аресты 1930-х годов в России, война с дунганями в Китае) стали основой рассказов о своей истории у староверов, живущих по обе стороны океана [Никитина 2001а]). Интересно, что вынужденные миграции могут стать имманентным признаком культуры. Так случилось с молоканами-прыгунами и старообрядцами-бегунами. Миграции, называемые у прыгунов-хилиастов «походом», воспринимаются как предварение, приурочивание к конечному «походу» в тысячелетнее царство на земле и тем самым входят во внутреннюю структуру культуры.

В центральный блок «*Язык и тексты*» включаются следующие параметры: а) статусы слова / этнического языка в речи и пении (проблема, приобретающая особую значимость в зарубежных анклавах); б) статус самого пения; в) взаимоотношения между письменной и устной формами культуры, в частности статус духовных стихов и других форм религиозного фольклора; г) место светского фольклора, типы рассказов о прошлом; д) наличие в настоящее время индивидуального вербального творчества (стихи, песни, так называемая «наивная литература»); е) роль метатекстов и метаязыка в культуре, а именно место народной герменевтики и народной терминологии, способы обучения сакральному языку и текстам — духовным и светским; ж) роль собственных имен в самоидентификации культуры; з) речевые клише как культурные барьеры; и) корреляции между языковым и другими культурными кодами.

Поскольку духоборцы и молокане, не говоря уже о старообрядцах, вышли из недр русской народной культуры, то их устное творчество является частью общенационального наследия. Они сохранили, развили, трансформировали замечательные образцы народного творчества. Так, духоборцы сохранили более двух десятков эпических баллад, сотни самых разнообразных заговоров, еще десять лет назад пели как свой псалом стих о Голубиной книге; молокане, по преданию, создавали свои псалмы, «раскладывая» слова Библии на самые красивые напевы народных песен. В конфессиональных культурах возникли новые жанры: у духоборцев — несколько сотен псалмов и «стишков», у молокан — духовные песни (свыше семисот), жанр беседы, представляющий собой замечательный образец народной герменевтики. Уникально их богослужбное пение.

Интересно, что догматические знания, традиции, связанные с вероучением, осведомленность об истории и обрядах во многих локальных разновидностях конфессиональных культур могут угасать, а устная музыкальная, певческая традиция продолжает оставаться живой. Так, в некоторых бывших молоканских селах Саратовской обл., где давно нет общины и богослужения, в памяти пожилых женщин сохранились псалмы, и они охотно поют их в воскресенье, собираясь на импровизированное моление... вместе с православными.

Исследование устной культуры конфессиональных групп должно дать ответ на два взаимосвязанных фольклористических вопроса: а) какое место в культуре конфессиональных групп занимает общерусская устная традиция / фольклор, б) какое место в общерусской устной традиции занимает устная культура конфессиональных групп. Полученные данные о структуре духоборских псалмов, о способах распределения коллективной памяти в этой культуре трансформируют наши представления о фольклоре (фольклорных и полуфольклорных жанрах, способах их функционирования, механизмах передачи традиции).

Кроме того, важно исследовать корреляции между словесными текстами и другими культурными кодами, поскольку конфессиональные культуры глубоко семиотичны. Сознательно лишив богослужение

раз
сим
ды
Пи
цеп
кур
ни
как
ни
хов
ли
шен
связ
знач
связ
бор
цев
жда
[Ни
С
прос
внут
ной
ют
об
ране
пола
фесс
занн
жени
ния /
дем
иноко
культ
в рам
кой
ская»
фольк
иноко
го гов
отнош
гие пра
предст
также
Однак
дения
нужно
ни «б
протест
фессио
ду мно
согласи
ями. М
па нах
или соо

развитой обрядности, они, например, максимально семиотизировали элементы одежды (духоборцы), прием пищи (молокане). Пищевая метафора становится базовой концептуальной метафорой молоканского дискурса: причастие определяется как «вкушение глаголов Божьих», псалмы «кушают» как манну небесную, а беседник в собрании — это зубы, которые пережевывают духовную пищу, чтобы члены собрания могли ее усвоить. Духоборцы проявляют повышенный интерес к звуковому облику слова, связывая сходство звучания с близостью значений (народная этимология). Псалмы связывают слова *дорога* (у акающих духоборцев — *дарога*) и *дар* и относят духоборцев к «роду путешественному», что подтверждается многочисленными миграциями [Никитина 1996].

Особое место в описываемой анкете вопросов-параметров занимают параметры внутриконфессиональной и территориальной вариантности культуры. Они заставляют обращаться ко всем другим параметрам, ранее перечисленным, а кроме того предполагают описание типичных занятий / профессий, хозяйственной деятельности, связанной с природным и культурным окружением. Остановимся на понятии окружения / соседства и его возможных типах. Будем различать *иноязычное, иноэтническое, иноконфессиональное / иноверческое* и *инокультурное* окружение. Под *инокультурным* в рамках поставленной общей филологической задачи подразумевается иная, «светская» культурная традиция, прежде всего фольклорная. Уточнения требует понятие *иноконфессионального*. Старообрядцы, строго говоря, не являются иной конфессией по отношению к новообрядцам — и те и другие православные. Духоборцы и молокане — представители русского протестантизма — также принадлежат к одной конфессии. Однако внутриконфессиональные расхождения могут быть весьма значительны, и нужно говорить не только о противостоянии «больших» конфессий (православие — протестантизм), но и о глубоких внутриконфессиональных различиях, например, между многочисленными старообрядческими согласиями или молоканскими направлениями. Можно сказать, что любая малая группа находится в иноверческом окружении или соседстве (например, во многих регио-

нах белокриницкое согласие старообрядцев соседствует с поморским).

Понятия *иноязычного* и *иноэтнического* связаны, но не жестко. Окружение может быть иноэтническим, но только отчасти иноязычным, особенно если хотя бы одна из контактирующих сторон двуязычна: таковы, например, молокане и старообрядцы в США, говорящие на английском и русском языках, а также их одноверцы в нескольких странах Латинской Америки, говорящие на русском и испанском языках [Никитина 2001б].

Будем различать окружение вертикальное и горизонтальное. Горизонтальное осуществляется в пространстве, вертикальное — в типе и структуре общества (светского и «религиозного»). Так, православная новообрядческая церковь в дореволюционной России было доминирующей по численности и господствующей по положению, и любая малая деноминация ощущала ее силу независимо от того, кто находился в непосредственном пространственном соседстве. При этом доминирующая группа, формирующая вертикальное окружение, часто находится и в горизонтальном (пространственном) соседстве с малой.

При описании вертикального окружения и лингвокультурной коммуникации существенно учитывать, относится ли страна, в которой исследуемая группа проживает, к обществам с так называемой *этноцентрической* или *стратоцентрической* тенденцией. В первых государство выступает как внешнее по отношению к этническим группам, а личность реализует основные социальные роли внутри своей группы (такими, например, для эмигрировавших староверов были Турция, Румыния, а сейчас остается Бразилия и Парагвай). В США, стране, принадлежащей к обществам со стратоцентрической тенденцией, в государственном масштабе существует только социальная стратификация, которая определяет социальные роли личности и ее языковое поведение (о таком разделении обществ на два типа см. [Виноградов, Коваль, Порхомовский 1984]).

Важно также принимать во внимание и временные параметры. Соседство может быть стабильным и исчисляться веками, а может меняться в результате миграции конфессиональной группы или ее соседей.

Вербальная коммуникация, в том числе возможность заимствования не только язы-

ковых форм, но и самых разнообразных культурных текстов, в большой степени определяется внешними обстоятельствами: окружением, конфессиональной принадлежностью контактирующих групп и др. Так, в условиях малочисленности общин ставропольские молокане-переселенцы из Закавказья — «постоянные» и «прыгуны» — иногда объединяются в одну смешанную общину, где на собрании поют общие для тех и других псалмы, а после моления — духовные песни прыгунов. Соседствующие старообрядческие согласия стараются ничего не заимствовать друг у друга. Их контакты сводятся к полемике по вопросам веры. Браки между беспоповцами и белокрыничскими (поповцами), которые могли в течение ста лет жить в одной деревне, до недавнего времени были довольно редки, и устные фольклорные репертуары, в частности духовных стихов, почти не пересекались (притом, что служебные книги у них одинаковы). В связи с последним хочу обратить внимание на следующую тенденцию: любые заимствования гораздо быстрее и легче происходят в тех сферах культуры, которые менее защищены идеологией конкретного конфессионального ответвления (поэтому легко заимствуются лирические песни и гораздо труднее — духовные стихи [Никитина 1989]).

Очевидно, что описания по выделенным параметрам будут пересекаться. Это можно рассматривать как недостаток, если мы хотим построить строгую иерархию элементов культуры. Однако перед нами стояла другая задача: получить на основе стандартной схемы описания возможность сравнивать культуры. Классификационные же признаки могут быть выделены на основе полученного описания.

Предложенный тип описания может оказаться полезным при решении следующего вопроса: какими средствами самосохранения, воспроизведения и защиты располагают культуры в процессе выживания? В отношении традиционной народной культуры, в развитых урбанистических странах разрушающейся на глазах и тем не менее продолжающей как-то существовать, этот вопрос приобретает особый смысл. Он актуален не только для исследователя, но и для носителей исследуемой культуры, по-

рождая в них рефлексию и ряд сознательных усилий по ее сохранению. Говоря о способах и средствах самосохранения и самозащиты культуры, я имею в виду такие известные характеристики культур, как эндогамные браки (в нашем случае — внутриконфессиональные), сохранение традиционного образа жизни (в частности, традиционных профессий), ограждающую от перемен власть стариков, многочисленные пищевые и поведенческие запреты и т.д.

Очевидно, что предложенные в нашей работе параметры могут быть использованы при решении этой проблемы. Так, всякая живая культура должна соблюдать только ей присущий баланс между замкнутостью и открытостью, который, с одной стороны, допускает заимствования, с другой — создает культурные барьеры между собой и окружением. В конфессиональных группах культурные барьеры выражаются в системах довольно жестких запретов и рекомендаций, ориентированных на сохранение чистоты культуры. Она может охраняться самыми разными способами: например, при зажигании свечей и приготовлении ритуальной трапезы беспоповцев-поморцев Пермского региона и небольшой группы беспоповцев в штате Орегон (США) используется только «чистый» огонь, добытый трением или высеканием («чиканный»).

Барьером, не допускающим чужаков, может стать певческая культура, ритуальные приветствия на «духовных» языках, которыми обмениваются молокане-максимисты (последователи учения молоканского пророка Максима Рудометкина) в Ставрополье, Закавказье и Лос-Анжелесе. Формулы речевого этикета могут быть метками «своих», однако некоторыми из этих формул должны пользоваться и те, кто входит в контакт с представителями конфессиональной культуры. Так, и духоборцы, и молокане, и старообрядцы не употребляют для выражения благодарности слова *спасибо*, считая часть слова *бо* либо кощунственным усечением слова *бог*, либо именем дьявола. Носители традиции не используют его не только внутри своей группы, но и при общении с чужими. Правда, в последнее время именно при общении с чужими этот запрет снимается. Таким образом подчеркивается, что чужаку запрещают переступать культурные границы. Если же его принима-

ют,
вну
дар
не я
дар
рам
куль
крет
так
ры,
т.д.
обра
фиче
груп
конц
ду с
свою
тель
вист
ти 19
варн
в раз
не ид
описа
конц
ко в
повед
и Н.И
являет
задача
лично
го язы
Ра
культу
культу
стояще
довани
ких па
связан
функци
концеп
Так, оп
стов ре
(«Живо
песни) и
провожд
концепт
ющими
прежде
ределен
ного (па
женного
кушкина

ют, то прежде всего просят использовать внутриконфессиональные формулы благодарности (в крайнем случае, если человек не является христианином, — клише *благодарю*).

Описание по любому из указанных параметров подразумевает анализ важнейших культурных концептов, относящихся к конкретным сферам и выраженных обычно в так называемых ключевых словах культуры, таких, как *душа, смерть, путь, грех* и т.д. Все они аксиологически окрашены и образуют концептуальную систему, специфическую для каждой конфессиональной группы, или, точнее, совокупность частных концептуальных подсистем, связанных между собой. Культурные концепты могут в свою очередь стать параметрами сравнительного описания культур (как в этнолингвистическом словаре [Славянские древности 1995, 1999], где заголовочные слова словарных статей — признаки, принимающие в разных славянских культурах сходные, но не идентичные значения). Сравнительное описание культур на основе культурных концептов, имеющих соответствие не только в вербальном, но в широком смысле в поведенческом коде, или, в терминах С.М. и Н.И. Толстых, описание языка культуры является грандиозной по своим масштабам задачей (ср. описание ключевых слов различных культур при помощи элементарного языка смыслов [Вежбицкая 2001]).

Работа по сравнительному описанию культурных концептов конфессиональных культур (например [Никитина 2000]) в настоящее время ведется параллельно с исследованием этих культур на основе тематических параметров. Эти два описания тесно связаны друг с другом: анализ текстов и их функционирования предполагает анализ концептов, присутствующих в этих текстах. Так, описание структуры и бытования текстов религиозного фольклора духовборцев («Животная книга»), молокан (духовные песни) и старообрядцев (духовные стихи) сопровождается описанием основных слов — концептов веры. Выраженные соответствующими ключевыми словами, эти концепты прежде всего анализируются как слова определенных текстов по методике тезаурусного (параметрического) описания, изложенного в [Никитина 1993; Никитина, Кукушкина 2000]. (Замечу, что параметрические

описания с успехом разрабатываются и используются в этнолингвистике [Виноградова, Толстая 1994].)

Например, параметр «тип эсхатологии» требует изложения взглядов представителей соответствующих культур на *последнее время и конец света, Страшный суд и загробную жизнь*. Материалом являются интервью, содержащие эсхатологические приметы, печатные и рукописные произведения старообрядцев, духовные стихи, духовные песни молокан, псалмы и стихишки духовборцев. Для всех трех конфессиональных групп эсхатологическая окрашенность мировоззрения является характерным признаком, однако наборы эсхатологических клише для каждой культуры специфичны, как различна и эмоциональная оценка близкого конца света. Если у старообрядцев конец света воспринимается трагически (он страшен сам по себе, за ним следует беспощадный Страшный суд), то хилиасты молоканепрыгуны воспринимают его по-иному: за концом света следует счастливое тысячелетнее царство Христа с избранным народом. Заметим, что сами эсхатологические клише, часто в форме загадок указывающие на такие признаки конца света, как «железная паутина будет окутывать землю» (провода), «в красном углу будут бесы плясать» (телевизор) и др., можно отнести к малым жанрам фольклора, характерным для всех рассматриваемых групп (хотя каждая из групп имеет свой излюбленный набор текстов). Так, главная молоканская примета — конец света будет, когда зацветет бесплодная смоковница (толкуется как переселение всех евреев в Израиль), — в настоящее время осуществляется, как считают молокане, в полной мере.

Эсхатологические идеи выражены в соответствующих концептах, специфичных для каждой культуры. Если концепт последнего времени является общим для всех трех культур, то связанное с этим концептом ключевое слово *антихрист* наиболее семантически нагружено в старообрядческих текстах в связи с противопоставлением *антихриста чувственного*, то есть являющегося в человеческом облике, и *духовного*, предстающего как безбожное и незаконное состояние человека и общества. Только в молоканских текстах появляется ключевое слово *поход*. Концепт похода связан с биб-

лейским сюжетом исхода Израиля из египетского плена, с одной стороны, и идеей тысячелетнего царства, с другой. Исход из мест притеснения в страну обетованную отражен во многих молоканских песнях. Концепт похода возник у молокан вместе с институтом пророчества в середине XIX в. Именно молоканские пророки возвещали будущий исход из мест проживания (из Закавказья, позднее из Ирана) в *убежище* — мирную дальнюю страну, которой оказалась Америка. Последний же поход будет походом в конечное убежище — тысячелетнее царство (подробнее [Никитина 1998 б]).

Все важнейшие культурные концепты аксиологически окрашены, и это не случайно: всякая конфессиональная культура этически ориентирована, и любое событие или явление в жизни проверяется по шкале *добро — зло* или *грех — праведность*. Система ценностей, ее иерархия и воплощение в совокупности языковых оценок в текстах — всё это, извлекаемое из анализа культур и из описания слов-концептов, является основной задачей на следующем этапе сопоставительного описания культур. Ценностные ориентиры составляют ядро *культурной модели мира*, определяемой как «сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах» [Топоров 1982, 161]. Причем система ценностей, выраженная в традиционных текстах, и реальная система ценностей в современной конфессиональной культуре не идентичны, поэтому фиксация и объяснение их расхождений — одна из задач описания культурных моделей.

Описание культуры по указанным параметрам и по совокупности ключевых слов-концептов можно производить экстенсивно, обращаясь к большому числу информантов, и интенсивно, представляя культуру через личность, аккумулирующую в себе главные ее особенности. В период упадка культуры последнее становится особенно важным. Не случайно создание языковых портретов таких личностей превращается в одну из специальных лингвистических и одновременно культурологических задач исследования конфессиональных групп. Эти портреты должны включать не только диалектологический материал, построенный на текстах бытовой речи, но весь устный репертуар: духовный и светский, поэтический,

прозаический и певческий, а также метатексты, интерпретирующие и оценивающие свое речевое поведение и свою конфессиональную культуру.

Литература

Агеева 2000 — *Агеева Е.А.* Староверы в России и Америке — общее и особенное в переписке и полемике второй половины XX века // Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия IV. Русские староверы за рубежом. Тарту, 2000. С. 11—22.

Вежбицкая 2001 — *Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов. М., 2001.

Виноградов, Коваль, Порхомовский 1984 — *Виноградов В.А., Коваль А.И., Порхомовский В.Я.* Социолингвистическая типология (Западная Африка). М., 1984.

Виноградова, Толстая 1994 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* К проблеме идентификации персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Ритуал. Текст. М., 1994. С. 16—43.

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

Иникова 1997 — *Иникова С.А.* Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестник Тамбовского университета. Серия гуманитарных наук. Вып. I. Тамбов, 1997.

Иникова 1998 — *Иникова С.А.* Место и роль легенд и пророчеств в духоборческой секте // Этнос и религия. М.: ИЭА РАН, 1998. С. 110—126.

Клибанов 1973 — *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.

Клибанов 1977 — *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977.

Клибанов 1978 — *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. XIX век. М., 1978.

Кудрявцев 2000 — *Кудрявцев Ю.С.* Старовер и старообрядец: оценка в терминах? // Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия IV. Русские староверы за рубежом. Тарту, 2000. С. 75—84.

Ливанов — *Ливанов Ф.В.* Раскольники и острожники: Очерки и рассказы. Т. 1—4. СПб., 1868—1873.

Материалы... 1908—1916 — Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / Под ред. Владимира Бонч-Бруевича. Вып. 1—7. СПб., 1908—1916.

Микиртуни 1952 — *Микиртуни Ф.Я.* Говоры русских переселенцев в Азербайджанской ССР: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1952.

Мир старообрядчества... 1998 — Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и

перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Вып. 4. М., 1998.

Можаровский 1906 — Духовные стихи старообрядцев Поволжья / Собрал и записал А.Ф. Можаровский // Этнографическое обозрение. 1906. № 3—4.

Никитина 1989 — Никитина С.Е. Русские старообрядцы в Восточном Полесье (к проблеме конфессионального фактора в культурных контактах) // Этноконтактные зоны в Европейской части СССР. География, динамика, методы изучения. М., 1989. С. 21—31.

Никитина 1993 — Никитина С.Е. Русская народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Никитина 1996 — Никитина С.Е. Паронимическая аттракция или народная этимология? // Язык как творчество. К 70-летию В.П. Григорьева. М., 1996. С. 318—325.

Никитина 1998 а — Никитина С.Е. Исследование устной культуры старообрядчества: итоги и перспективы // Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Вып. 4. М., 1998. С. 30—36.

Никитина 1998 б — Никитина С.Е. Сотворение мира и концепт Исхода / похода в культуре молокан-прыгунов // От Бытия к Исходу. Сборник статей. М., 1998. С. 220—230.

Никитина 2000 — Никитина С.Е. Лингвистика фольклорного социума // Язык о языке. М., 2000. С. 558—596.

Никитина, Кукушкина 2000 — Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах. М., 2000.

Никитина 2001 а — Никитина С.Е. Вопросы описания территориальных вариантов культуры: сибирские и американские старообрядцы // Старообрядчество. История и современность, местные традиции. Русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С. 10—16.

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

Никитина 2002 — Никитина С.Е. Устная традиция духоборцев Джавахетии // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи / Сост. и отв. ред. Л.П. Солнцева. СПб., 2002. С. 321—345.

Новицкий — Новицкий О. Духоборцы. Их история и вероучение. Изд. 2-е. Киев, 1882.

Панченко — Панченко А.А. Заметки и материалы к исследованию фольклора русских мистических сект // Мифология и повседневность: Мат. науч. конф. 18—20 февраля 1998. СПб., 1998. С. 146—157.

Песни русских сектантов 1912 — Песни русских сектантов-мистиков. Сборник, составленный Т.С. Рождественским и М.И. Успенским. СПб., 1912.

Пругавин 1880 — Пругавин А. О необходимости и способах всестороннего изучения русского сектантства // Известия Императорского русского географического общества. 1880. Т. XVI. Вып. 3. С. 275—312.

Рождественский 1909 — Рождественский Т.С. Памятники старообрядческой поэзии. М., 1909.

Русские старожилы 1995 — Русские старожилы Закавказья: молокане и духоборцы. М., 1995.

Славянские древности 1995, 1999 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995; Т. 2. М., 1999.

Словарь говоров старообрядцев... 1999 — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья / Авт. колл.: Т.Б. Юмсунова, А.П. Майоров, Н.А. Дарбанова, М.Б. Матанцева, И.Ж. Степанова, Е.И. Тынтуева, О.М. Козина / Под редакцией Т.Б. Юмсуновой. Новосибирск, 1999.

Топоров 1982 — Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 161—164.

Хроленко 2000 — Хроленко А.Т. Лингвокультуроведение. Курск, 2000.

Эткинд 1998 — Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998.

Grass 1907—1914 — Grass Karl Konrad. Die russischen sekten. Dorpat-Leipzig, 1907—1914.

History of the Doukhobors 1999 — History of the Doukhobors in the Archives of Vladimir D. Bonch-Bruевич (1886—1950) & An Annotated Bibliography by Svetlana A. Inikova. New York, Ottawa, Toronto, 1999.

Inikova 2000 — Inikova Svetlana A. Spiritual Origins and the Beginnings of Doukhobors History // The Doukhobor Centenary in Canada. Ottawa, 2000. P. 1—21.

Mazo 1995 — Mazo M. Molokans and Old Believers in Two Worlds: Migration, Change and Continuity // Festival of American Folklife. Smithsonian institution, 1995. P. 83—89.

Mazo 1996 — Mazo M. Change as Conformation of Continuity As. Experienced by Russian Molokans // Returning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe. Duke University Press: Durham & London, 1996. P. 255—275.

McIntosh 1995 — Jack McIntosh. Update 1973—1993; Excerpts from the Doukhobor bibliography // Spirit Wrestlers. Centennial Papers in Honour of Canada's Doukhobor Heritage, Canadian Museum Civilisation, 1995. P. 187—216.

Moore 1973 — Moore W.B. Molokan Oral Tradition: Legends and Memorates of Ethnic Sect. Berkeley: University of California Press, 1973.

Morris 1991 — Morris R.A. Old Russian Ways. Cultural Variations Among Three Russian Groups in Oregon. New York, 1991.

Niqueux 1997 — Vieux croyants et sectes russes: un chantier pour la recherche, introduction par M. Niqueux // Revue des etudes slaves. Tome soixante-neuvieme. Vieux croyants et sectes russes du XVII siecle a nos jours. Paris, 1997. P. 7—19.