

*В. В. Власова***КОМИ СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ
НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКОВ:
ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ИНСТИТУТОВ**

История распространения староверия среди финно-угорских народов и его роль в формировании локальных этноконфессиональных групп привлекают внимание исследователей уже несколько десятилетий. Особое внимание уделяется изучению механизмов самосохранения старообрядческих общин, в частности, роли таких институтов, как старообрядческая община и наставничество. Староверие, получившее распространение среди коми-зырян с конца XVIII в., значительно повлияло на культуру и быт локальных групп. К концу XIX в. сформировались три этноконфессиональные группы коми староверов: удорская, верхневьчегодская и верхнепечорская. Социально-политические и экономические преобразования советского периода оказали сильное влияние на их развитие в XX в. Цель статьи – представить и проанализировать изменения, происходившие в конце 1990-х – начале 2000-х гг. с важнейшими институтами староверия: религиозной общиной и наставничеством. Исследование основано на полевых материалах, собранных в ходе этнографических экспедиций в 1999–2014 гг.

Собранные материалы позволяют говорить о значительных переменах в социально-религиозной жизни старообрядческих общин коми-зырян. Выявлены варианты изменений изучаемых религиозных институтов: их сохранение (с упрощением структуры); исчезновение; постепенное обмирщение (размывание внутри- и межконфессиональных границ). Обозначены основные проблемы, характерные для всех старообрядческих общин коми этого периода: малая численность, преобладание пожилых женщин, отсутствие молодежи. Демонстрируется роль наставниц в определении дальнейшей судьбы старообрядческих общин.

Ключевые слова: коми-зыряне, староверие, наставники, религиозная община, религиозные институты, постсоветский период.

DOI: 10.35634/2224-9443-2019-13-4-688-696

Феномен «нерусского» старообрядчества, роль староверия в этнокультурном самоопределении отдельных групп финно-угорских народов (карел, коми-зырян, коми-пермяков, мордвы) стали объектами особого исследовательского интереса с конца 1980-х гг. [Pentikäinen, Raudalainen 1999; Фишман 2003, Данилко 2007; Чувьуров 2003, Власова 2010]. Исследователи обращаются к таким вопросам, как история появления староверия; изучают специфику социальной и обрядовой жизни, механизмы самосохранения староверческих общин, особо отмечая роль религиозной общины и наставников в трансляции и сохранении традиции. Староверие получило распространение в трех районах, заселенных коми-зырянами: на Удоре (среднее течение р. Вашки, приток Сев. Двины, современные Важгортский, Пучкомский и Чупровский с/с, Удорский р-н Республики Коми); в верховьях р. Вычегды (совр. Керчомский и Вочевский с/с, Усть-Куломский р-н РК); на верхней Печоре (совр. Троицко-Печорский, Вуктыльский и Печорский р-ны РК)¹. К концу XIX в. сформировались три этноконфессиональные группы коми староверов: удорская, верхневьчегодская и верхнепечорская. Как и для других финно-угорских народов, для коми-зырян принятие староверия не означало утрату языковой и этнической специфики, оказав существенное влияние на самосознание, обрядовую и бытовую сферы жизни [Власова 2010, 156]. Идеологические и социально-экономические преобразования советского периода во многом определили дальнейшую судьбу этих групп [Власова 2016]. Цель нашего исследования – охарактеризовать и проанализировать изменения, происходившие в конце 1990-х – начале 2000-х гг. с такими институтами, как старообрядческая община и наставничество, игравшими на протяжении столетий важнейшую роль в поддержании стабильной религиозной жизни. Работа основана на материалах, собранных автором в ходе этнографических экспедиций в Удорском, Усть-Куломском и Троицко-Печорском районах Республики Коми в 1999 – 2014 гг., часть из которых хранится в Научном архиве Коми НЦ УрО РАН (НА КНЦ) и представляет собой расшифровки аудиозаписей на русском языке.

¹ В дальнейшем термины «Удора», «верхняя Вычегда» используются в статье для обозначения указанных поселений. Территории, которые обычно обозначают этими терминами в научной литературе, значительно шире.



Перемены в политической и социально-экономической жизни страны не могли не отразиться на старообрядческих общинах Республики Коми. Изменение отношения государственных властей к религии в конце 1980-х гг. создало новые условия для развития религиозных институтов в СССР и затем в Российской Федерации. Начало 1990-х гг. характеризуется резким возрастанием роли религии в российском обществе, причем для многих возрождение национальных традиций было тесно связано с «религиозным возрождением». Исследователи и представители интеллигенции рассматривали локальные религиозные практики в контексте возрождения национальной культуры как «живую традицию», сохранившуюся в эпоху всеобщего безверия [Шарапов 1995, 5]. В то же время экономические реформы 1990-х гг. крайне негативно воздействовали на социально-экономическую ситуацию на селе. В этот период в Республике Коми наблюдается постоянное сокращение продолжительности жизни сельчан, обусловленное социально-экономическим кризисом, ухудшением экологической ситуации, деградацией системы здравоохранения. Низкие доходы, неразвитость инфраструктуры, высокая безработица вели к значительному сокращению сельского населения (оттоку трудоспособного населения) [Жеребцов и др. 2005, 85–110].

В Республике Коми первыми в 1990 г. официально узаконили свою общину русские староверы с. Усть-Цильмы. В 1994 г. была зарегистрирована Сыктывкарская староверческая община, инициаторами создания которой были удорские староверы, переехавшие в город в 1970-е годы [Дронова 2014, 61]. В то же время в районах проживания коми староверов ни одной старообрядческой общины так и не было зарегистрировано.

В конце 1990-х – начале 2000-х гг. старообрядческие общины существовали в с. Чупрово, Пучкома, дер. Муфтыга, Вильгорт, Острово. Здесь сохранялось разделение на мирских (*мирской*) и истых (*старовер*)². «*Войтти мирскойис мян, особенно тан деревняс, некод мирской молитчись из вѳв ... А тан мян старовер бабьясыс вѳлины, дак старовер бабьес ордѳ... динѳ локтѳны деревнясыс ... Пасхасѳ кывны... тѳ хоть и ин молитчись ... кыз сѳя молитчѳны сидз и тѳ мольбаын сувтышит* (Раньше мирских, особенно в этой деревне, мирских молящихся не было ... Здесь у нас были бабушки староверки, так к бабушкам староверкам приходили из деревень ... Пасхальную службу послушать ... ты, хоть и не молящийся сам ... как они молятся, и ты на службе стой)» [ПМА 1]. «*Мирской воласны, сулалѳны ... молитчены же, сулалѳны ... пернапас оз <чѳвтыны>, ... юкѳн староверьескѳд оз позь быдѳто* (Мирские приходят, стоят ... молятся, стоят ... не крестятся ... вместе со староверами нельзя)» [ПМА 2]. В то же время постепенно размывалось понятия «мирские»: этот термин использовался для обозначения группы верующих внутри общины, а также – нестароверов. В последнем случае выделялись «свои миряне», верующие из числа местных жителей, в обрядовой практике следовавшие старообрядческому правилу, но староверами себя не считавшие; и «никониане» – противники староверия. «*Ставыс асланыс: асланыс молитва, асланыс ставыс. Ме ог тѳд мыйѳн отличайче. У староверов крест такой, а мирьян такой. У нас крест, а у них чепеть ... Миян путикомскейѳс унджыкыс тадз пернапасасе, хоть и мирьяне ... ненавидят мирьяне староверов* (Всѳ свое (у староверов. – В. В.): своя молитва, всѳ своѳ. Я не знаю чем отличаются. У староверов крест такой (двуперстие. – В. В.), а у мирян – такой (троеперстие. – В. В.). У нас крест, а у них – чепеть ... у нас пучкомские больше так крестятся (двуперстно. – В. В.), хоть и миряне ... ненавидят миряне староверов)» [ПМА 3]. «*Вѳдзѳ ме мирѳ петалѳ, мирѳ петалѳ, вѳдзѳ мян шуам мыйкѳ мужикѳ кулѳ ... вѳдзѳ сы бѳрын во наверно олѳ, да и петѳ староверка ... Пыртны из ков, только процайтчены, менѳ пони на пыртѳма вѳлѳ, пони на пыртѳма старовере. Только менѳ процайтисны ... Инѳ. Висьѳтчыны пондѳ, да мый, старовер бабьяс мян уна вѳлины, мирскойисыс из ветлѳдчины, шуам карезняезтѳ из карасьны мирскойисыс. А ѳни староверка бабьес из кольны, ставыс мирской, мирскойе ветлѳдче, дак ме вѳдзѳ староверка, отнам, некод и абу* (Потом я в мир вышла, в мир вышла, потом у меня муж умер ... после этого я, наверное, год жила и перешла в староверы... Крестить не надо было, только прощаться (исповедаться. – В. В.), меня в детстве крестили в староверы... Да. Болеть начала, у нас бабушек староверок много было, к мирским не ходили, карезни (поминальные службы. – В. В.) мирским не делали. А теперь бабушек староверок не осталось, все мирские, в мирских ходят, так я одна староверка, никого и нет больше)» [ПМА 2].

² Категории верующих в старообрядческих общинах. *Истые* / верные – староверы, максимально ограничившие контакты с внешним миром, соблюдающие все религиозные предписания и бытовые запреты. *Мирские* – староверы, в силу разных причин вынужденные общаться с инославными, не соблюдающее все религиозно-бытовые запреты, что расценивалось как грех. Для перехода из *мирских* в *истые* необходимо было *исповедаться* и исполнить *епитимию*.

Согласно нашим материалам, ещё в начале 1990-х гг. старообрядческие общины Удоры были многочисленны: основной костяк составляли люди преклонного возраста, хорошо знавшие устав, регулярно посещавшие службы; между общинами разных деревень существовали тесные связи (проходили совместные богослужения). Ситуация коренным образом меняется к концу 1990-х гг. В 1999 г. в удорских селах число людей, считавших себя староверами, едва достигало 20 (без учета обмирщившихся). Из-за того, что число молящихся постоянно сокращалось, в некоторых селах в это время допускались совместные службы с мирскими (в том числе и нестароверами).

На верхней Вычегде, в селах Керчомья, Нижний и Верхний Воч, Дзэль опрошенные нами информанты называли себя *мирскими* в значении нестароверы. Более того, все подчеркивали, что староверы жили в этих селах раньше, в семьях многих опрошенных староверами были умершие родственники (супруг, родители). В начале 2000-х гг. рассказы о староверах стали частью семейных историй, при этом в обрядовой практике использовались предметы старообрядческого обихода (иконы, книги), сохранялись двуперстное крестное знамение, молитва по лестовке, практиковалось крещение на дому, устраивались поминальные службы. *«Татче локльлёмайсь ставыс староверьяс, кык Вочас, ставыс вёллэма староверьяс...дедбй вёллэллэма Дзёллись староверкей поп вылас, ме оз кёсий сийб вундбны ...ыджыд мам вёли старовер, пёчей старовер, староверскей попэн даже вёли... вот юрбитбны, тэ ке абу старовер, тэно оз пуксьбдны ... порог улад и сулав, староверэ ке он пыр ...нестароверьяс сия мирицитчемьяс, сия мирбвбй, бтув ставыс вбчема, бтув олыны, бтув сёяны, бтув юбны, а налбн ставыс тасьтб торья староверьяслэн. Обнб мяян старовер некод абу, некод, ставыс кулалб. Обнб ставыс мирскбйяс (Сюда пришли все староверы, в двух Вочах (в Верхнем и Нижнем Воче. – В. В.) все были староверами ... дед, который из Дзёли, был там за староверского попа, бабушка староверка, даже была староверским попом ... вот молятся, если ты не старовер, тебя не посадят, у порога и стой, если не станешь старовером ... нестароверы они обмирщившиеся, они мирские, все вместе у них, вместе живут, вместе едят, вместе пьют, а у староверов вся посуда отдельно. У нас теперь староверов нет, все умерли. Все теперь мирские)» [ПМА 4]. В с. Нижний Воч пожилая женщина назвала «староверами» группу молящихся, которые ходили на поминки [НА КНЦ, ф. 1, оп. 2, д. 570, 23]. Подобное отношение можно объяснить тем, что именно староверы долгое время исполняли требы и вели службы.*

В начале 2000-х гг. на верхней Печоре число староверов было невелико; при этом здесь сохранялось разделение на истинно-православных христиан странствующих (ИПХС), староверов-поморцев и официально православных / мирских. Представители первых двух групп проводили службы в частных домах, раздельно друг от друга; мирские изредка посещали церковь в районном центре. *«Танб сэсся коркб-сэ староверьяс вбвлбмайсь. Менам даже бабушка старовер вёллб ... Мьялке тай православнбй, христианскбй еше сё пблбс вера. Ставныс ассиныс шуббны: менам самой лутшей вера, мбдбяс – менам самой лутшей. Кыдз обнб партбйнбйяс тай. Обнб партбйя лутше, мбд партбйя – ещб лутше ... сбдз жбб ассиныс каждбй докажитны кбсбйбны ... код тбдас кодб лутше (Здесь когда-то староверы были. У меня даже бабушка была староверка... Почему-то вот православная, христианская, еше сотни разных вер. Все они о себе говорят: моя вера самая лучшая, другие – моя самая лучшая. Как сейчас представители партий. Одна партия лучше, другая – ещб лучше ... также каждый своё доказать хочет ... кто знает, кто лучше)» [ПМА 5]. «Бог на небесах один ... вот по истории проходят, что с рождения Иисуса Христа начинается наша вера ... И православные, и староверы, и истинно православные верят в Иисуса Христа ... Раздельно, потому что они стали ... вышли, осквернили. А те сохранили – истинно православные». «У нас тут три веры, кто как веруют. Они нас не признают, ненавидят, хотя всё одинаковое – молитва и все... Вот они говорят, что нельзя брать у государства, 700 грехов будет, сами государственный хлеб едите, вы тогда должны сами хлеб посадить, вырастить, убрать ... Я здесь не хожу никуда, когда езжу к детям, там хожу в церковь» [НА КНЦ, ф. 1, оп. 2, д. 739, 14, 20]. Несмотря на довольно расплывчатые представления о догматах, среди верующих, принадлежавших к разным религиозным группам, сохранялась высокая позитивная оценка собственного вероучения, которая, как правило, сопровождалась критикой в адрес оппонентов. Это символическое противостояние способствовало упрочению и подтверждению конфессиональной идентичности, сохранению групповых границ. В то же время внутриобщинное деление у поморцев отсутствовало, сохраняясь среди истинно православных христиан. В 2007 г. существовали две группы ИПХС: полностью отказавшиеся от общения с миром (четыре пожилые женщины, проживали в дер. Скаляп) и планирующие принять «истинное крещение» (около десяти пожилых женщин, с. Покча).*



Главная проблема при определении верующими своего статуса состояла в том, что они не могли говорить о себе как о «староверах», не соблюдая целого ряда религиозных и бытовых предписаний. В этом, пожалуй, заключалось одно из принципиальных отличий староверия от официального православия конца 1990 – начала 2000-х гг. За самоидентификацией себя как православного зачастую стояло не исповедание веры и принятие определенного образа жизни, а исключительно признание православия как исторически сложившейся в России культурной традиции [Филатов, Лункин 2005, 40; Дубин 2006]; для (само)идентификации со староверием принципиальное значение имело строгое соблюдение правил и запретов (ежедневные молитвы, соблюдение постов, участие в службах, разделение в посуде). Представления о том, что столь жесткие правила не могут соблюдаться молодежью и лишь пожилые могут им следовать, бытовали во всех исследованных группах. Как и ранее, в 1990–2000-е гг. верующие начинали принимать активное участие в религиозной жизни общины довольно поздно: женщины после 60 лет, мужчины же начинали регулярно посещать богослужения еще позднее. Исторически сложившееся разделение общин на страты, состоявшие, как правило, из представителей разных возрастных групп, возможность перехода из одной страты в другую играли важную роль в сохранении и поддержании равновесия между строгими конфессиональными требованиями и социально-экономическими реалиями [Власова 2010, 55–60]. Поколенческий разрыв и «отсроченное» участие молодежи в религиозных практиках (*deferred ritual practice*), характерные для староверческих общин, рассматриваются исследователями как один из механизмов адаптации староверия к социально-политическим реалиям как синодального, так и советского периодов [Rogers 2009, 159–162]. В 1990-е гг. эта практика привела к тому, что в удорских и печорских старообрядческих общинах молодежи не было. С одной стороны, многие молодые люди покидали родные села, где в этот период было практически невозможно найти работу. С другой стороны, в конце XX – начале XXI вв. старообрядческая традиция оказалась «в значительной степени непереводаима для молодежи» [Чувьуров 2000, 177]. Необходимость строго следовать предписаниям, соблюдать запреты были «непонятны» не только молодежи, но и представителям среднего поколения, поскольку образование, средства массовой информации способствовали формированию других жизненных установок. Немаловажную роль сыграл и тот факт, что в этот сложный период на местах не оказалось авторитетных лидеров, знатоков религиозной традиции, способных привлечь и повести за собой людей.

В начале 2000-х гг. руководство религиозными общинами повсеместно осуществляли пожилые женщины. Они не получали какого-либо формального религиозного образования: как правило, обучение церковнославянскому чтению, молитвенному правилу происходило в семье, либо человек обучался сам, «по книгам». Для верующих, да и для самих наставниц, было характерно стремление подчеркнуть связь с известными в местных общинах старообрядческими фамилиями или уважаемыми наставниками. «*Ог тōд ме, ме зэв на этиша, ме зэв этиша на уджала, менам чой вōлі ... сія мамō кулі да ... продолжайтис сія сыльсь став деласō. Сія менō кōсийс велōдны, ме на уджалі медицинаын, ме кōсий сыльсь велōдчыны, а сійō друг асыводзын босьтис дай кулі, да и абу. И ме нинōм иг эры велōдчыны сыльсь, только мый вōдзе помнита мамэй да сыльсь, вōдзе нинōм ог тōд* (Я не знаю, я очень мало, очень мало работаю (являюсь наставницей. – В. В.), у меня сестра была ... когда мама умерла ... она продолжила все её дела. Она меня хотела научить, я работала в медицине, хотела у нее научиться, а она рано утром и умерла, и нет её. И я ничему не смогла у неё научиться, только что помню от мамы и от неё, а больше ничего не знаю)» [ПМА 3]. Главной, и по сути единственной, обязанностью наставниц стало совершение обрядов (крещение, проведение праздничных и поминальных служб, погребение, раз в году – исповедь); догматические вопросы публично не обсуждались. Определяя правильность тех или иных обрядовых действий и предписаний, наставницы опирались не на книжное знание, а на авторитет предшественников и устную традицию. Стремясь воссоздать полноту религиозной жизни, некоторые наставницы пытались установить контакты с единоверцами; для многих принципиально важным было получить признание и поддержку со стороны лиц, обладающих религиозным авторитетом. Наставницы удорского села Пучкома и печорского села Покча поддерживали тесные контакты с руководителями старообрядческой общины г. Сыктывкара. В 2002 г. наставники сыктывкарской общины по просьбам верующих посетили села Усть-Шугор и Покча, где крестили, исповедовали, разъясняли правила домашней молитвы [Дронова 2004]. Это событие было весьма значимо, поскольку не только позволило пополнить общину новыми членами, но и укрепило авторитет наставницы. «Несколько лет назад староверов приезжал крестить из Сыктывкара. Многие хотели тогда покреститься, крестили в Печоре. Сейчас крестит ... Клавдия она читает. Она ездила куда-то креститься в Подмосковь» [НА КНЦ, ф. 1, оп. 2, д. 739, 15, 17].

Поиски наставницами признания и поддержки за пределами общины порой приводили к неожиданным последствиям. Приведем как пример историю наставницы с. Чупрово Удорского района [НА КНЦ, ф. 1, оп. 2, д. 696]. В 2000 г. она и ее супруг стали инициаторами восстановления заброшенного сельского храма. Первоначально восстановление его воспринималось как богоугодное дело, не связанное с официальной церковью. Представители духовенства, положительно оценивая деятельность верующих по восстановлению храма, стремились взять под контроль существующие религиозные практики, наладив отношение с наставницей. В свою очередь она, признавая авторитет священника, как человека, получившего духовное образование, пыталась согласовать местные религиозные практики с официальной церковью и не вступать в конфликт с местным духовенством. Отношения стали более напряженными с появлением нового священника, который подверг критике практику крещения на дому и праздничные службы, проходившие без участия священнослужителей [Vlasova, Sharapov 2012, 80]. Выделилась группа верующих, недовольных деятельностью наставницы, представители которой считали необходимым следовать церковным правилам, а не местным традициям. Сельчане разделились на тех, кто придерживался старых традиций (они по-прежнему приглашали наставницу отпевать умерших, проводить поминальные службы и т.п.), и тех, кто входил в группу верующих, сформировавшуюся при церкви, представители которой стали проводниками идей официального православия. Несмотря на свои контакты с официальной церковью, наставница и верующие, которые посещали проводимые ею богослужения, позиционировали себя как староверы и так же воспринимались местным сообществом. «Как были услышаны молитвы Нины Михайловны, продолжательницы рода Коровиных из Верхозерья, продолжательницы старообрядческих традиций <...> На открытие и освящение креста вместе с ней из Чупрово прибыли все продолжатели старообрядческих богослужений, к ним присоединилась и муфтюжская ветвь во главе с Галиной Павловной Коровиной» [Фёдорова 2012].

В ходе экспедиций конца 1990-х гг. на Удоре были зафиксированы сведения о мирских наставницах (*мирской юровей, мирской правитысь*) – женщинах, крестивших и погребавших по старообрядческим Требникам, но не являвшихся староверами. «*Мирской сийд мирской и пыртас, мирской лоан ...староверо кё косьян пыртны мирской пыртёма, сийд водзё коло купайтчыны, а староверон кё пыртёма понинад, только прощайтчё Ыджыд лун дырси* (Мирской он мирским и крестит, мирским будешь ... старовером захочет стать крещёный мирским, его надо крестить, а если крещен старовером в детстве, то надо только на Пасху исповедаться)» [ПМА 2]. В некоторых деревнях группа «мирских» объединяла и староверов, живущих в миру, и нестароверов: «Они только отдельно кушают староверы, они постуют, мы когда-то постуем, когда-то нет, молодые на еще ... Раньше здесь все были староверские, только мы начали мирской. Если я в ночь светлой Пасхи, только я прощаюсь с людьми и всё – староверка буду. Сейчас и людей нету ... Марья Ивановна ... мы с ней ходим ... она мирская, она меня и учила ... Лучше же мирским быть, чем староверским обрядом. Если староверским живешь, дак надо много знать и молиться надо. А мирским не надо так молиться» [ПМА 6]. И старообрядческие, и мирские наставницы отмечали, что крещения, отпевания и поминовения, которые они проводят, отличий не имеют. «*Откөдь. Староверской книгаон же ветлөдчоны. Только шуам водзё мирской пыртасныс, а староверской книгаен ветлөны. Песняес и весь откөдь* (Одинаковые (службы. – В. В.). Со старообрядческими книгами ходят. Только, скажем, мирскими крещенье, а со староверскими книгами ходят. Песнопения и всё одинаковое)» [ПМА 2]. Несмотря на то, что обе стороны признавали схожесть обрядовых практик, в глазах верующих староверы обладали более высоким статусом, что вызывало недовольство части мирских. Они отмечали, что старообрядческие наставницы в силу возраста или болезни с трудом проводят службы и панихиды, об этом говорили и сами наставницы, отмечая вынужденное упрощение богослужений. «*Листовка и весь выим меным, ме тоже адзда книгаосьыс лыддины, тоже лыддя молебен книгаысьыс ... Молебен книга менам уна выим, чойлен ... Панапиду я пою, а канун то она читает, Августа Ивановна ... [староверы] ... Бур молитчисьыс ... хорошей мольбы ничего они уже не знают* (Лестовка и всё у меня есть, я тоже могу книги читать, читаю молитвенные книги У меня много молитвенных книг от сестры ... Панихиду я пою, а канун она читает, Августа Ивановна ... [называет староверов] ... Тех, кто хорошо ведет службу ... хорошей мольбы ничего они уже не знают)» [ПМА 7]. «*Ыджыд лун сэн выим и силөм, коді кужас – силө, а ме тө ог куж, коді книга вылас, сийд и силасны, өні сэтшиөм силысис абу.* (На Пасху есть и песнопения, кто может – поет, я не могу, кто по книге (ведет службу. – В. В.) они поют, теперь таких певцов нет)» [ПМА 2]. Эти материалы позволяют говорить о том, что процесс распространения старообрядческих религиозных практик за пределами религиозной общины, начавшийся еще в совет-



ский период [Власова 2016, 139], продолжался и в 1990-е годы. Мирские наставницы, следовавшие в обрядовой практике старообрядческому канону (двуперстие, проведение служб по «старым книгам»), не требовали от верующих строгого соблюдения бытовых и религиозных запретов.

Итак, на рубеже XX–XXI вв. на Удоре, верхней Вычегде и верхней Печоре происходит трансформация таких важнейших институциональных форм религиозной жизни староверия, как община и наставничество. Исследователи отмечают, что за многие годы существования в условиях гонений, преследования со стороны властей воспринимались членами старообрядческих общин как неизбежные трудности, к которым они успешно адаптировались. Старые способы адаптации перестали «работать» в постсоветский период, когда условия существования конфессий радикально изменились. Общины были вынуждены приспосабливаться к новым реалиям и их реакция на социально-экономические и политические изменения конца 1980-х – 1990-х гг. была «неоднозначной» [Никитина 2013, 22].

К началу 2000-х гг. на верхней Вычегде и ряде сел по верхней Печоре старообрядческие общины и наставники стали историей, при этом сохранялось влияние староверия на устную традицию, обрядовую и бытовую сферы. Удорские и верхнепечорские общины были малочисленны; активную позицию в них занимали пожилые женщины, тогда как люди среднего возраста и молодежь практически не принимали участия в религиозной жизни. «Отсроченное участие» молодежи в религиозной жизни, на протяжении длительного времени позволявшее старообрядческим общинам адаптироваться к репрессивной политике государства, в новых условиях вело к естественному сокращению их численности. Возраст староверов, принимавших активное участие в религиозной жизни, постоянно увеличивался; причем пополнения этой группы практически не происходило. Немолодые староверы, живущие в миру, не торопились перейти в истые, поскольку не были готовы следовать строгим правилам. Молодежь и люди среднего возраста, обладая минимумом знаний о конфессиональной традиции, не могли (да и не хотели) принимать активное участие в религиозной жизни общины. Кроме того, низкие доходы и безработица вынуждали людей покидать родные села в поисках работы.

Дальнейшая судьба общин в этот период во многом зависела от личных качеств и решений возглавлявших их наставниц. На верхней Печоре (с. Покча, Скаляп) сохранялось четкое разделение между поморцами, странниками и официальным православием. Этому способствовали не только особенности вероучения старообрядческих согласий, традиционно высокий уровень конфессионального самосознания, но и установление наставницей контактов с лидерами староверческой общины г. Сыктывкара, которые оказали поддержку местной религиозной общине. На Удоре в конце 1990-х гг. наблюдались явления, которые можно трактовать как своеобразные попытки адаптации староверия к современным реалиям (контакты с РПЦ, мирские наставницы). В то же время сами старообрядческие наставницы с трудом могли объяснить основы вероучения, сосредоточившись на обрядовой сфере. Всё это вело к постепенному размыванию внутри- и межконфессиональных границ, стиранию существовавших в старообрядческой общине и за её пределами социально-конфессиональных различий.

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ АВТОРА

Полевые материалы автора-1. Записано от Созоновой Ф. М. 1917 г.р., дер. Острowo, Удорский район, 1999. Соб. Шлопова Л. Н., Власова В. В., Бобрецова А. В.

Полевые материалы автора-2. Записано от Созоновой О. К. 1924 г.р., дер. Острowo, Удорский район, 1999. Соб. Шлопова Л. Н., Власова В. В., Бобрецова А. В.

Полевые материалы автора-3. Записано от Сивковой А. И. 1927 г.р., с. Пучкома, Удорский район, 1999. Соб. Шлопова Л. Н., Власова В. В., Бобрецова А. В.

Полевые материалы автора-4. Записано от Кочановой К. А., 1931 г.р., с. Нижний Воч, Усть-Куломский район, 2014. Соб. Лобанова Л. С., Сажина С. А., Власова В. В.

Полевые материалы автора-5. Записано от Шахтаров И. И., 1936 г.р., дер. Скаляп, Троицко-Печорский район, 2007. Соб. Власова В. В.

Полевые материалы автора-6. Записано от Дорofеевой А. И., 1936 г.р., дер. Острowo, Удорский район, 1999. Соб. Шлопова Л. Н., Власова В. В., Бобрецова А. В.

Полевые материалы автора-7. Записано от Сивковой М. И., 1927 г.р., дер. Вильгорт, Удорский район, 1999. Соб. Шлопова Л. Н., Власова В. В., Бобрецова А. В.

ЛИТЕРАТУРА

Власова В. В. Старообрядческие группы коми: особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 2010. 172 с.

Власова В. В. Развитие старообрядческой традиции коми в советские период // Известия Коми научного центра. № 4. 2016. С. 135–141.



- Данилко Е. С. Механизмы самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья: Автореф. дис...док. истор. наук. М., 2007. 55 с.
- Дронова Т. И. 10 лет староверческой общине Сыктывкара // Календарь Древлеправославной поморской церкви на 2004 год. М., 2004. С. 94–95.
- Дронова Т. И. Развитие староверческих общин в Республике Коми в конце XX – начале XXI вв. // Этно-конфессиональные процессы в регионах постсоветской России: общее и особенное: сб. научных статей / Отв. ред. Т. Д. Надькин. Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 2014. С. 60–67.
- Дубин Б. «Легкое бремя»: массовое православие в России 1990–2000-х годов // Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006. С. 69–86.
- Жеребцов И. Л., Фаузер В. В., Рожкин Е. Н., Вишнякова Д. В. Сельское население коми в середине XIX – XX веке: расселение, состав, численность. Сыктывкар, 2005. 220 с.
- НА КНЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 570.
- НА КНЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 739.
- Никитина С. Е. Конфессиональные культуры и их территориальные варианты (проблемы синхронного описания). М.: Институт наследия, 2013. 312 с.
- Фёдорова А. Величие духа и веры с благоговением и поклоном. Фоторепортаж на фоне разрушенной деревни // Выль туйёд. 2012. URL: <https://udora-vt.livejournal.com/26755.html> (дата обращения 25.01.2019).
- Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–45.
- Фшман О. М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрик, 2003. 408 с.
- Фурман Д., Каарийнен К. Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI в. // Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. Каарийнена К., Фурмана Д.М. СПб.: Летний сад, 2007. С. 6–15.
- Чувьюров А. А. Роль старообрядческих наставников в воспроизводстве, эволюции и передаче религиозного опыта в среде коми старообрядческого населения // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III научной конференции «Рябининские чтения 1999») URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-1999/230.html> (дата обращения 25.01.2019).
- Чувьюров А. А. Старообрядческая традиция в культуре современного коми населения верхней и средней Печоры (молодежь и старшее поколение: механизмы взаимодействия и межпоколенной передачи религиозного опыта) // Традиции и обычаи народов России. Вторая российская конференция с международным участием: Тезисы докладов и сообщений. Т. 2. СПб., 2000. С. 175–179.
- Чувьюров А. А. Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной идентификации): автореф. дис. ... канд. истор. наук. СПб., 2003. 24 с.
- Шаранов В. Э. Богородичные праздники у современных коми. Сыктывкар, 1995. 32 с. (Научные доклады КНЦ УрО РАН. Вып. 359).
- Pentikäinen J., Raudalainen T. Old Belief among the Uralic People // «Silent as waters we live» Old-Believers in Russia and Abroad. Cultural encounter with Finno-Ugrians (Studia Fennica. Folkloristica 6). Helsinki, 1999. P. 40–54.
- Rogers D. The old faith and the Russian land: a historical ethnography of ethics in the Urals. Ithaca: Cornell University Press, 2009. 338 p.
- Vlasova V. V., Sharapov V. E. The Church, Icon, and Holiday of St. Paraskeva Friday Among the Contemporary Udor Komi // Anthropology & Archeology of Eurasia. 2012. Vol. 50, Issue 4. P. 76–83.

Поступила в редакцию 20.09.2019

Власова Виктория Владимировна,

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник,

сектор этнографии Институт языка, литературы и истории

Коми научного центра Уральского отделения РАН.

167982, Россия, Республика Коми, г. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, 26

E-mail: vv505@hotmail.com

V. V. Vlasova

**KOMI OLD BELIEVER'S COMMUNITIES AT THE TURN OF THE XXTH – XXIST CENTURIES:
TRANSFORMATION OF RELIGIOUS INSTITUTIONS**

DOI: 10.35634/2224-9443-2019-13-4-688-696

The history of the spread of Old Belief among Finno-Ugric peoples, its role in the formation of local ethno-confessional groups had drew attention of researchers for several decades. Special attention is paid to studying of the mechanisms of



self-preservation of Old Believer's communities, in particular such institutions as the Old Believer community and religious leadership (*nastavnichestvo*). The Old Belief, which became widespread among the Komi-Zyryans at the end of the XVIIIth century, significantly influenced their culture and way of life. By the end of the XIX century three ethno-confessional groups of Komi Old Believers were formed: Udora, Upper Vychegda and Upper Pechora. Socio-political and economic transformations of the Soviet period had a strong influence on their development. The purpose of the article is to present and analyze the changes that occurred in the late 1990s – early 2000s with the most important institutions of the Old Belief: the religious community and religious leadership. The study is based on field materials collected during ethnographic expeditions in 1999–2014.

The collected materials allow us to talk about significant changes in the socio-religious life of the Komi-Zyryan's Old-Believer communities. The author shows several variants of changes of studied religious institutions: their preservation (with a simplification of the structure); disappearance; gradual secularization (blurring of intra- and inter-confessional borders). The main problems of all Komi Old-Believer communities of this period are: small numbers, predominance of older women and the absence of youth. The author demonstrates the role of Old-Believers leaders in determining of the religious communities future fate.

Keywords: Komi-Zyryan, Old Belief, mentors, religious community, religious institutions, Post-Soviet period.

Citation: Yearbook of Finno-Ugric Studies, 2019, vol. 13, issue 4, pp. 688–696. In Russian.

REFERENCES

Vlasova V. V. *Staroobryadcheskie gruppy komi: osobennosti sotsial'noi i obryadovoi zhizni* [Old Believers Komi Groups: Features of Social and Ritual Life]. Syktyvkar: Komi NTs UrO RAN, 2010. 172 p. In Russian.

Vlasova V. V. Razvitiye staroobryadcheskoi traditsii komi v sovetskie period [Development of the Komi Old Believer's tradition in the Soviet period] // *Izvestiya Komi nauchnogo tsentra UrO RAN* [Proceedings of the Komi Science Center Ural Branch Russian Academy of Science]. 2016, no. 4, pp.135–141. In Russian.

Danilko E. S. *Mekhanizmy samosokhraneniya russkikh i finno-ugorskikh staroobryadcheskikh obshchin Uralo-Povolzh'ya: Avtoref. dis. dok. istor. nauk.* [Self-preservation mechanisms of Russian and Finno-Ugric Old Believer communities of the Ural-Volga region. Extended abstract of Doc. hist. sci. diss] Moscow., 2007. 55 p. In Russian.

Dronova T. I. 10 let starovercheskoi obshchine Syktyvkara [10 years Old Believers community of Syktyvkar] // *Kalendar' Drevlepravoslavnoi pomorskoj tserkvi na 2004 god* [Calendar of the Old Orthodox Pomeranian Church for 2004]. Moscow, 2004. p. 94–95. In Russian.

Dronova T. I. Razvitiye starovercheskikh obshchin v Respublike Komi v kontse XX – nachale XXI vv [The development of Old Believers communities in the Komi Republic in the late XX – early XXI centuries] // *Etnokonfessional'nye protsessy v regionakh postsovetskoj Rossii: obshchee i osobennoe: sb. nauchnykh statei / Otv. red. T.D. Nad'kin* [Ethnoconfessional processes in the regions of post-Soviet Russia: general and special: articles. Ed. T.D. Nad'kin]. Saransk: Mordov.gos.ped in-t, 2014. pp. 60 – 67. In Russian.

Dubin B. «Legkoe bremya»: massovoe pravoslavie v Rossii 1990 – 2000-kh godov [«Light burden»: mass Orthodoxy in Russia in the 1990s – 2000s] // *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii / Pod red. K. Russele, A. Agadzhanjana* [Religious practices in modern Russia. Ed. K. Russele, F. Agadzhanjan]. Moscow: Novoe izdatel'stvo, 2006. pp. 69–86. In Russian.

Zherebtsov I. L., Fauzer V. V., Rozhkin E. N., Vishnyakova D. V. *Sel'skoe naselenie komi v seredine XIX – XX veke: rasselenie, sostav, chislennost'* [The rural Komi in the middle of the XIX – XX centuries: distribution, structure, population size]. Syktyvkar, 2005 220 p. In Russian.

NA KNTs. F. 5. Op. 2. D. 570.

NA KNTs. F. 5. Op. 2. D. 739.

Nikitina S. E. *Konfessional'nye kul'tury i ikh territorial'nye varianty (problemy sinkhronnogo opisaniya)* [Confessional cultures and their territorial variants (problems of synchronous description)]. M.: Institut naslediya, 2013. 312 p. In Russian.

Fedorova A. Velichiyu dukha i very s blagogoveniem i poklonom. Fotoreportazh na fone razrushennoi derevni [To the greatness of spirit and faith with awe and bow. Photoreport on the background of the destroyed village] // *Vyl' tuiöd* [New rout]. 2012. URL: <https://udora-vt.livejournal.com/26755.html> (data obrashcheniya 25.01.2019). In Russian.

Filatov S. B., Lunkin R. N. Statistika rossiiskoi religioznosti: magiya tsifr i neodnoznachnaya real'nost' [Statistics of Russian religiosity: the magic of numbers and ambiguous reality] // *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological studies], 2005, no. 6, pp. 35–45. In Russian.

Fishman O. M. *Zhizn' po vere: tikhvinskie karely-staroobryadtsy* [Life by faith: Tikhvin Karelian Old Believers]. Moscow: “Indrik”, 2003. 408 p.

Furman D., Kaariainen K. Religioznost' v Rossii v 90-e gg. XX – nachale XXI v. [Religiosity in Russia in the 90s of XX – beginning of XXI century] // *Novye tserkvi, starye veruyushchie – starye tserkvi, novye veruyushchie. Religiya v postsovetskoj Rossii / Pod red. Kaariainena K., Furmana D. M.* [New churches, old believers – old churches,



new believers. Religion in Post-Soviet Russia. Ed. . Kaariainen K., Furman D.M.]. St. Petersburg: Letnii sad, 2007. pp. 6–15. In Russian.

Chuv'yurov A.A. Rol' staroobryadcheskikh nastavnikov v vosproizvodstve, evolyutsii i peredache religioznogo opyta v srede komi staroobryadcheskogo naseleniya [The role of Old Believer leaders in the reproduction, evolution and transfer of religious experience among the Komi Old Believers] // *Master i narodnaya khudozhestvennaya traditsiya Russkogo Severa (doklady III nauchnoi konferentsii "Ryabininskie chteniya 1999")* [Master and folk art tradition of the Russian North (reports of the III scientific conference "Ryabinin Readings 1999")] URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-1999/230.html> (data obrashcheniya 25.01.2019). In Russian.

Chuv'yurov A. A. Staroobryadcheskaya traditsiya v kul'ture sovremennogo komi naseleniya verkhnei i srednei Pechory (molodezh' i starshee pokolenie: mekhanizmy vzaimodeistviya i mezhpokolennoi peredachi religioznogo opyta) [Old Believer tradition in the culture of the modern Komi of the upper and middle Pechora (youth and the elders: mechanisms of interaction and intergenerational transmission of religious experience)] // *Traditsii i obychai narodov Rossii. Vtoraya rossiiskaya konferentsiya s mezhdunarodnym uchastiem: Tezisy dokladov i soobshchenii* [Traditions and customs of the peoples of Russia. The second Russian conference with international participation: Abstracts of reports]. St. Petersburg, 2000. Vol. 2. pp.175–179. In Russian.

Chuv'yurov A. A. *Lokal'nye gruppy komi Verkhnei i Srednei Pechory: problemy yazykovo, istoriko-kul'turnoi i konfessional'noi identifikatsii: Avtoref. dis. kand. istor. nauk.* [Local groups of the Komi of Upper and Middle Pechora: problems of linguistic, historical, cultural and confessional identification). Extended abstract of Cand. hist. sci. diss.] St. Petersburg, 2003. 24 p. In Russian.

Sharapov V. E. *Bogorodichnye prazdniki u sovremennykh komi* [Mother of God holidays among modern Komi]. Syktyvkar, 1995. 32 s. (*Nauchnye doklady KNTs UrO RAN. Vyp. 359*) [Scientific reports of KSC Ural Branch of RAS. Issue. 359]. In Russian.

Pentikäinen J., Raudalainen T. Old Belief among the Uralic People // «*Silent as waters we live*» *Old-Believers in Russia and Abroad. Cultural encounter with Finno-Ugrians* (Studia Fennica. Folkloristica 6). Helsinki, 1999. pp. 40–54. In English.

Rogers D. *The old faith and the Russian land: a historical ethnography of ethics in the Urals.* Ithaca: Cornell University Press, 2009. 338 p. In English.

Vlasova V. V., Sharapov V. E. The Church, Icon, and Holiday of St. Paraskeva Friday Among the Contemporary Udor Komi // *Anthropology & Archeology of Eurasia.* 2012, vol. 50, is. 4. pp. 76–83. In English.

Received 20.09.2019

Vlasova Victoria Vladimirovna,
Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher,
Department of Ethnography Institute of Language, Literature and History
Komi Science Center Ural Branch RAS
Kommunisticheskaya st., 26, Syktyvkar, Komi Republic, 167982, Russian Federation
E-mail: vv505@hotmail.com