

ЕЛЕНА Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ

Учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора
Российского государственного гуманитарного университета
(Москва, Россия)

**Биографические нарративы
и традиционные культурные модели
(на материале украинского культурного анклава
в Поволжье)**

**Biographical narratives and traditional cultural models
(on the material of Ukrainian enclave on the Volga)**

ABSTRACT: The article analyzes the memory lane of Ukrainian enclave residents (Samojlovsky district of Saratov region) on the base of biographical narratives. The article explains how community memory designs and reconstructs narratives about religious specialists substituted the priests during Soviet period. These specialists performed the religious needs of society (baptized children, served a burial service, sanctified water and Easter meal). Collective memory keeps the information that supports itself by the present traditional cultural models first at all.

KEYWORDS: Ukrainian enclave, biography, narrative, cultural models, religious specialists

В настоящей работе мы рассмотрим несколько частных аспектов обширной проблемы сохранения религиозного знания и религиозных практик, сформированных в советское время в устной традиции и частично сохраняющихся в настоящее время [Безрогов / Пушкарева 2002: 111-123]. Основой для данной статьи послужили полевые материалы 2012-2018 гг. этнолингвистической экспедиции в Еланско-Терсянский украинский анклав на территории Самойловского района Саратовской обл. [Левкиевская 2015: 10-35]. Важной особенностью традиции этого анклава является возникшая в советское время народная институция религиозных специалистов из местных жителей (как мужчин, так и женщин), исполнявших заместительные функции священников после закрытия церквей. Такие специалисты осуществляли значительную часть религиозных обрядов: крестили детей, отпевали покойников, освящали крещенскую

воду и пасхальную пищу, служили у себя на дому молебны по основным христианским праздникам. Большинство из этих практик (в частности, освящение воды в иордани на Крещение и пасхальной пищи, отпевание покойников) воспринималось как жителями, так и властями как часть собственной местной традиции (вероятно, здесь уместно говорить о вернакулярных практиках), а не как проявление канонической церковной религиозности, с которой должно было бороться.

Условно можно говорить о трех поколениях религиозных специалистов. Во-первых, это люди, родившиеся до революции, имевшие навыки участия в церковной службе, а также определенное знание церковнославянского языка (их деятельность приходилась на 30-60 гг. XX в.). Во-вторых, это собственно первое советское поколение, выросшее в условиях жесткой атеистической идеологии, которое уже не имело доступа к институциональному религиозному знанию и могло использовать религиозные «информационные резервы», лишь переданные устным путем от предыдущего поколения и частично с помощью самообразования благодаря старым богослужебным книгам (60-80 гг. XX в.). В своем большинстве они воспроизводили религиозные практики уже как часть устной культуры. В-третьих, можно выделить постсоветское поколение (с 90-е гг. по настоящее время). Это люди, родившиеся и воспитанные в советское время, заимствовавшие религиозное знание исключительно устным путем от старшего поколения, но уже в зрелом возрасте получившие доступ к официальной религиозной информации и возможность участия в церковной жизни. С начала 90-х гг., когда в районном центре была восстановлена церковь, описываемый институт народных религиозных лидеров перестает воспроизводиться и постепенно угасает с их смертью.

В нескольких селах анклава (в Самойловке, Залесянке, Ольшанке, Еловатке, Криуше, Песчанке) был собран корпус текстов, содержащих воспоминания о «народных попах», как иногда называют таких специалистов. Наши наблюдения в значительной степени будут основываться на воспоминаниях о жизни самого известного из них – Василия Николаевича Коваленко (1927-1999 гг., с. Еловатка). Как сакральный специалист Коваленко пользовался огромной популярностью – он крестил и отпел значительную часть жителей местных сел. Нами также собраны воспоминания о других, менее известных религиозных специалистах, в частности, Марии Николаевне Бондаренко, в девичестве Чернышевой (1913-1990 гг., с. Ольшанка) и Лукерьи Ивановне Скориковой (1902-1992 гг., с. Песчанка). К представителям более раннего поколения, память о которых сохраняется лишь у отдельных местных жителей, относятся Петр Тимофеевич Носов (1892 г.р., п. Самойловка), Александр Бутенко («дед Лёська», годы жизни неизвестны, умер в 50-е гг., п. Самойловка).

Важной особенностью рассказов о сакральных специалистах, проясняющих их статус в сообществе, являются способы их наименования, которые позволяют выявить их соотношение с теми, кого принято называть магическими специалистами. Как правило, рассказчики пользуются стандартным способом

номинации, принятом в восточнославянской традиции для всех типов «знающих» (в частности, для знахарей, к которым ходят лечиться): д е д / б а б а плюс краткая форма личного имени, а также номинацией по гендерно-возрастному признаку: бабушка, дедушка, дядя. Например: баба Параска, баба Лушка, дед Лёська, дядя Вася и под. Устойчивость данных референциальных показателей, во-первых, свидетельствует о том, что религиозные практики, осуществляемые упомянутым выше кругом лиц, рассматривались в сознании сообщества как вернакулярные, т.е. принадлежащие своей, местной традиции, в отличие от церковного служения настоящих священников, рассматривающегося в качестве своеобразной «внешней надстройки» над своей культурой. Во-вторых, подобные наименования указывают на отсутствие принципиальной границы в сознании носителей традиции между теми, кто занимается религиозной деятельностью, и теми, кто занимается магическими практиками.

По нашим данным, лишь один человек из исследуемой нами категории имел постоянное обозначение по его «профессиональной» принадлежности – Коваленко, которого в его родном селе Еловатке до сих пор называют *Вася-поп*: «... у нас тут хрэстылы двух диўчаты *Ирку* и *Гальку*, *Вася-поп* ужэ буў, шо умэр у прэстарэлом доме...» (КИН). В окрестных селах, в которых он также практиковал, рассказчики чаще всего называли его не уже по имени, а по функции религиозного лидера, исполнявшего обязанности священника: *поп*, *еловатский поп*, *народный поп*, *поп-самоучка*: «А тоди у нас быў там, у Еловатке ў сэли *якись поп-самозванэць*, так самоучка, у мэня *дажэ диты* им крищены» (АСП). Кроме Коваленко изредка *попом* называют Л. И. Скорикову жители ее родного села Песчанки. Уточняющие определения типа «народный» поп или «самоучка» указывают на то, что общественное сознание вполне отличает его статус от статуса настоящего священника, хотя в чем именно заключается разница между ними, никто сформулировать не может, однако в нарративах неизменно подчеркивается, что «поп» Вася все делал в точности так, как и настоящие священники. Дочь другого сакрального специалиста П. Т. Носова, практиковавшего в Самойловке, также ощущает эту разницу, называя своего отца «самодилковый (самодельный) поп» (НПМ). Для большинства информантов, рассказывавших о людях, выполнявших функции священников, легитимность их деятельности, их право крестить, отпевать, освящать, служить молебны не вызывает сомнений, как и сакральный результат их действий – освященные ими пасхальная пища или крещенская вода, окрещенные ими дети, отпетые ими покойники, безусловно, признаются обществом таковыми. Однако рассказчики вполне отдают себе отчет в том, что статус этих людей не равнялся статусу настоящих священников.

Как можно заметить на примере наименований таких специалистов, построенных по той же модели, что и номинации магических специалистов, граница между магической и религиозной практикой в исследуемой традиции довольно условна, но это не значит, что она вовсе отсутствует в сознании ее носителей. В одних случаях то, что в глазах церкви является таинством (прежде

всего, крещение), с точки зрения традиционного сознания является наиболее действенной формой сакрального акта, в котором религиозная и магическая сторона представляют собой сложную контаминацию. Рассмотрим фрагмент рассказа излечения «попом» Василием ребенка от порчи. Этот случай информантка рассказывает в ответ на нашу попытку выяснить, как именно Коваленко проводил крещение, что вызывает у нее явное затруднение, из которого она выходит, описывая конкретный случай его деятельности. Этот нарратив выстраивается по известному у восточных славян сюжету излечения от порчи, насланной в качестве мести девушкой, брошенной парнем, который женился на сопернице. В отличие от традиционного варианта, в котором порча насыляется на самого парня или его молодую жену, в данном рассказе жертвой становится ребенок молодой пары, над которым Коваленко производит некое сакральное действие, характер которого сама рассказчица затрудняется определенно квалифицировать – для нее данный случай является, прежде всего, свидетельством его силы и способностей как религиозного специалиста:

«Вин, диўчата, вин хрэстыў дитэй. Вин, чи праўда, чи нэпраўда, вин точно так робыў, як шас попы роблюць. А хто знае... як бы вин ще жывый быў, як вин поладіў з тэмі папамы, цёўо уж не знаю. А вин фэс робыў, фэс, нэ было такоўо, шоб вин оцэ не так. Ну, як ты явылысь попы, так сказалы: «Оцэ нэдействительно». А я своих дитэй усех перэхрэстыла. Одноўо в Елани, одноўо тут. Тоди врэмя было такэ, робылы так, а тэпэрь по-друўо кажуть, будем по-друўо робыць. [А как он крестил? Домой его приглашали?] – Хочэш – и до тэбэ прйдэ. Тазик, о шось туды кидаў, молитвы. Оцэ знаете, я шо хотила сказать... Я продаўцом работала. Ну, чи праўда, чи непраўда, я вам сейчас расскажу. Люба, она, наверное, работает ў кулинарии там, у Самойлоўке. У нэй була дочка, а она выйшла замиж... ну, оцэ дружили, а вин нэ ўзяў, а она выйшла за цёўо парня [т.е. она вышла за парня, который до этого гулял с другой девушкой, но бросил ее]. Ну, и дитэй они зробылы, то дытына и крычить ночамы, и кричала, и кричала. Она кажэть: «Тётя Оль, ну што робыць – диўчина крычить. Вы не сможете з дядей Васей поўоворыць, шоб почытаў шо-нибудь?» - «Та чо? Цэ я скажу!» Вася ўсэ зробэ, вин нэ отказуваў. – «Поўовору!» От вони прыхалы. Прыхалы, я маўазин закрыла. Ой, узяла ту дытыну, а Васылю ўжэ обьяснила: «Васыль, отакэ дило, шось дытыне пороблено, ребьёнку пороблено – крычыть днямы и ночамы, нэ спыть, нэ йисть. И сусидам не дае спать». Вот, ну, чи праўда, чи не. Вася зразу... шо вин там... оцэ – тазик, туды шось кине, шось начинае молитвы читать. А я так... халат у мэнэ бильй, а я так оцэ положила [ребенка на халат], диўчата, нэ брэшу, дыхатэ ничим мне, ходю, мэни пидброса, и ото пороблено, оно идэ на мэнэ, нэ знаю, на шо я соўласилась... они там, батьки там сидят, а я з оцим халатом... мэнэ пидброса, дыхатэ мэни нэчим... А он кажэ: «А оно шас будэ спать». Точно. Дытэ спыть. Вот. Ну, часа два чытаў, ну, «Отчэ наш» чытаў, вси молитвы чытаў, нэ знаю, шо там чытаў... Ўсэ зробыў вин. Кажу: «Васыль, ты ще дай хоть свячэной водычки...». Ну, и цэ зробылы, и поихалы. Приезжае папа до мэнэ ў маўазин, выносэ мэнэ блаўодарность. Нэ брэшу. Як оцэ пошэпталы, так, кажэ, дытэ стало спать, тышина и порядок. [Значит, он ребенка не крестил, а полечил?] – Ну, я нэ знаю. Ну, фси хрэстили же и в воды купа[ли], и вода

була, и купаэ, вин точно такжэ робыў, шо ти попы роблють. Ну, я нэ знаю, шас бы з ними чи поладыў чи нэ поладыў, я нэ знаю... [Что он бросал в воду?] – Та чи воск, чи шось такэ жоўтэньке шось кидаў. Ось прыдэвись – шо попы кидают? Я цэ тэбэ кажу: я хрэстыла – так мэни дыхатэ ничем, а я нэ знала, думала, шо мэне робыть, ой, мамочка моя, ну хочэ бы вин быстрее кончаў ёўо. Дажэ нэ мэне, можэ, пороблено, да на мэне ишло...» (ОНК).

Данный фрагмент примечателен в нескольких отношениях. Во-первых, в нем возникает актуальная для большинства рассказов о сакральных специалистах тема их статуса по отношению к официальной церкви и их права на религиозное служение, что выражается в уверениях, что Коваленко «точно такжэ робыў, шо ти попы роблють» и в сомнениях по поводу возможности быть признанным настоящими священниками: «як бы вин ще живый быў, як вин поладыў з тэми попами, цёўо уж не знаю» – эти рефлексии, образуя кольцевую структуру, служат рамкой для основного повествования о крещении/лечении испорченного ребенка. Показательно также, что по ходу этих рефлексий информантка затрагивает другую болезненную проблему взаимоотношений традиции с канонической церковью, возникшую в постсоветский период, о которой свидетельствуют многие информанты – признание/непризнание приходскими священниками тех крещений, которые производились в советское время сакральными специалистами.

Во-вторых, необходимо подробнее остановиться на самой ситуации болезни ребенка, на которую информантка указывает, хотя полностью не эксплицирует, – подразумевается, что первопричиной его тяжелого состояния является месть брошенной девушки, с которой отец ребенка гулял до женитьбы. Второй раз информантка возвращается к этой теме позже, в ответе на наш вопрос, отчего бывает сглаз:

«Ну, оцэ я з тобою дружиў, а тэбэ нэ ўзяў, а ўзяў оту. Дружиў вин... а Люба выйшла замиж за ёўо, а вжэ тэбэ нэ ўзялы. [Та девушка что-то сделала ребенку?] – Наверно, нэ знаю... диўчына кричала днямы и ночамы...».

Прямо не говоря о конкретных действиях брошенной девушки по отношению к ребенку, рассказчица увязывает его болезненное состояние с ситуацией, хорошо известной в восточнославянских мифологических представлениях о порче/сглазе: «Парень гуляет с девушкой, но женится на другой. Брошенная девушка в качестве мести насылает сглаз/порчу на молодых». В текстах с данным сюжетом, имеющих вполне устойчивую структуру, пострадавшие от порчи молодые излечиваются с помощью заговоров и других магических средств приглашенным «знающим», но отнюдь не священником. Информантка, рассказывая, безусловно, реальную историю своего участия в лечении/крещении «попом» Василием больной девочки, «подтягивает» ее к распространенному мифологическому сюжету, в котором Коваленко фактически выступает в той роли, которая соответствует роли «знающего» (знахаря, колдуна) в быличках на эту тему,

а совершаемые им лечебные действия в глазах информантки ничем не отличаются от магических практик знахаря. Об этом красноречиво свидетельствует характерный глагол «шептать» («Як оцэ пошэпталы, так, кажэ, дытё стало спать...»), обозначающий основное лечебное действие знахаря во всех восточнославянских традициях.

В-третьих, показательным является явный уход рассказчицы от характеристики действий «попа» Василия, несмотря на прямые попытки собирателей понять, что именно он делал с больной девочкой – крестил или лечил? Очевидно, что в ее сознании, как и в сознании большинства носителей данной традиции, есть твердое представление о необходимости крещения, но не сформировано понятие крещения как христианского таинства, имеющего целью спасение души крещаемого. Действия Коваленко предстают в ее сознании как некий синкретический сакральный акт, имеющий конкретную прагматическую цель – вылечить ребенка и в принципе не очень отличающийся от действий бабушки-знахарки. Можно предполагать, что в данном случае было совершено именно крещение – об этом свидетельствует таз с водой, в который кидалось «шось такэ жоўтэньке», а также роль самой информантки, которая держала ребенка, вероятно, выступая в качестве крестной матери.

Из рассказов наших собеседников видно, что крещение воспринимается как лечебный, исцеляющий акт, совершаемый при тяжелой болезни человека, особенно ребенка, когда другие (магические) средства уже не помогают. Но в других случаях крещение может пониматься как необходимое предварительное действие, совершаемое сакральным специалистом, дающее возможность знахарю лечить больного уже традиционными средствами, например, заговорами. С этой точки зрения акт крещения и акт магического лечения относятся к разным «ведомствам», поэтому они не могут совершаться специалистом одного «ведомства», что хорошо видно в воспоминаниях о деятельности Скориковой:

«Она... даже больших крестила, больших. Одна пришла, сама крестилася... пришла и ўоворит: «Бабуля Луша, на меня напали какие-то чирьки, бьют чирьки, бьют меня чирьки, я пошла до бабушки, к одной, мне сказали: “Иди, она молитву такую прочитает, и тебе будет лучше”. Пошла, а бабушка у ней спросила: “Ты, - ўоворит, - крещёная?” Она ўоворит: “Нет”. - “Некрещёных я не лечу”. Она пришла к нам: “Баба Луша, покрести меня”... И от что я хочу сказать, вот эта бабушка моя [имеется в виду ее мама – Е.Л.] вот как покрестила вот эту женщину взрослую, она пошла к этой бабке, [та] сказала [молитву], у ней чирьки пропали фсе» (НСК).

При том, что информанты более или менее подробно описывали внешнюю сторону обрядовых действий, совершаемых религиозным специалистом, они никогда не могли объяснить их богословский смысл и символику. Более того, настойчивость наших расспросов по поводу слов и молитв, произносимых «попом», нередко вызывала раздражение информантов – они явно не считали себя обязанными знать подобного рода тексты, которые, по их мнению, находились в ведении только религиозных специалистов, что и придавало им статус «знающих».

Важный аспект в биографических нарративах о сакральных специалистах касается их главного атрибута и источника знания, которым, по мнению информантов, являются книги. Наличие в доме особых книг (старых, больших, толстых, написанных на церковнославянском языке), знакомство с книжным, письменным знанием, умение читать по-церковнославянски – это то, что выделяет сакрального специалиста из обычной крестьянской среды, в которой книжная культура почти не присутствует.

[Александр Бутенко, он же «дед Лёська»] «он такой счастливый был старик, вот он жил один, вот он и день, и ночь читал вот эти вот книжки, были вот эти вот книги...» (КГФ).

Книга в народной традиции часто имеет амбивалентный статус – и сакральный, и магический. Соответственно этому сакральные книги (Библия, Псалтырь) воспринимаются не как источник христианского знания, обязательный для каждого человека, а как исключительный атрибут религиозного специалиста, доступный только «профессионалу», к которому обычный человек отношения не имеет. Легитимность религиозной деятельности Скориковой, первоначально подвергавшаяся сомнению частью односельчан, устанавливается после обретения ею сакральной книги – требника и благословения священника:

«Она [Скорикова] ездила к батюшке, где церковь служила, она ему фсё рассказывала, и она фсё-фсё-фсё... на неё, конечно, были уоненья [со стороны односельчан, а не властей – Е.Л.]. что вот, фсё она берётся – и воду святить, и детей крестить, и она не имеет права... У ней такой требник ... нашли ... соседи дом ломали, и когда сломали дом, крышу, [нашли] требник такой специальный, и там фсё... И когда мама поехала к батюшке в церковь, и она сказала, что: “Вот так и так, на меня уоненья”. А он: “Ну, правильно, требника ж нету, Вы ж не знаете”. Она: “У меня требник есть!” Он так удивился: “Уде Вы взяли?” Ведь в то время фсё, фсё рвали, фсё жгли. “Уде Вы взяли?” – “Соседка дом ломала”. – “Ой, - уоворит, - какая Вы щасливая, там ўсё”. И он, значить, ей сказал: “Вот так вот, раба Божая, уде написано, что батюшка должен [произносить], это ты не делай, а уде написано: “Певцы”, то эта ўсё исполняй, никоуо не слушай, ўсё делай, что там написано”» (КНС).

Представленные в статье тексты дают возможность наблюдать один из интереснейших процессов, развивавшихся в течение XX в. – создание внутри традиции и силами самой традиции заместительной институции религиозных специалистов, которые с точки зрения носителей этой традиции наделялись статусом, равным статусу священника, и выполняли те религиозные функции, которые были необходимы традиции, прежде всего те, которые обеспечивают человеку после смерти правильный переход в «иной» мир.

Библиография / References

- Безрогов / Пушкарева 2002: Bezrogov. V. G. / Puškareva. N. L. (2002), Konfessional'nyj aspekt socializacii individa: problema translácii religioznych cennostej i tolerantnosti v mežpokolennyh otnošeníah, [v:] Religiovedenie. № 2, s. 111-123 [Безрогов В. Г. / Пушкарева Н. Л. (2002), Конфессиональный аспект социализации индивида: проблема трансляции религиозных ценностей и толерантности в межпоколенных отношениях, [в:] Религиоведение. № 2, с. 111-123].
- Левкиевская 2015: Levkievskaâ E. E. (2015), "Narodnoe otrevanie» v Samojlovskom rajone Saratovskoj oblasti", [w:] Memento Mori: pohoronnye tradicii v sovremennoj kul'ture. Red. Sokolova, A. D. / Ūdkina, A. B. / Gromov, D. V. Moskva: Izdatel'stvo Institutaètnologii i antropologii RAN, s. 10-35 [Левкиевская Е. Е. (2015), "Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области", [в:] Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре. Ред. Соколова, А. Д. / Юджина, А. Б. / Громов Д. В., Москва: Издательство Института этнологии и антропологии РАН, с. 10-35].

Информанты

- АСП – Панченко Александра Сидоровна, 1941 г.р., с. Ольшанка, 2014 г.
КИН – Копейчин Иван Николаевич, 1938 г.р., с. Еловатка, 2015 г.
КНС – Калужная Нина Самойловна, 1937 г.р., п. Самойловка, 2014 г.
НПМ – Мерзликина Нина Петровна, 1937 г.р., п. Самойловка, 2013 г.
ОНК – Коваленко Ольга Никитична, 1941 г.р., с. Еловатка