

*На правах рукописи*

**Фишман Ольга Михайловна**

**ТИХВИНСКИЕ КАРЕЛЫ СТАРООБРЯДЦЫ: МЕТОДОЛОГИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ  
КОМПЛЕКСНОГО ИЗУЧЕНИЯ ФЕНОМЕНА ЛОКАЛЬНОЙ  
ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ГРУППЫ**

Специальность 07.00.07 — этнография, этнология и антропология

Автореферат  
диссертации на соискание  
ученой степени доктора исторических наук

Санкт-Петербург 2011

Работа выполнена в отделе этнографии Северо-Запада и Прибалтики Российского этнографического музея

Официальные оппоненты:

И. Ю. Винокурова — доктор исторических наук

Е. С. Данилко — доктор исторических наук

М. М. Шахнович — доктор философских наук

Ведущая организация: Санкт-Петербургский университет

Защита состоится “ “ 2011 г. в ... часов на заседании диссертационного совета 002.123.01 по защитам докторских диссертаций в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН по адресу: 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке МАЭ РАН

Автореферат разослан “ ” .2011 г.

Ученый секретарь диссертационного совета

кандидат исторических наук

А.И. Терюков

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность исследования.** Изучение старообрядчества — одного из самых сложных и постоянно эволюционирующих духовно-религиозных и социально-культурных движений в России и русском мировом пространстве, имеет более чем трехсотлетнюю историю. Как предмет и объект изучения гуманитаристики оно имеет существенные достижения проблемного и методико-теоретического плана, чему в немалой степени способствовала публикация на рубеже XX–XXI веков трудов запрещенных в прошлом богословов, философов, историков культуры, в том числе и старообрядческих авторов, а также использование новых подходов, представленных в зарубежных работах по исторической и социальной антропологии.

Диапазон тематики современных исследований феномена старообрядчества расширился от традиционного изучения книжности и истории церковного раскола и отдельных старообрядческих согласий до социологии религии, истории ментальностей и личности. Существенным образом, естественно, изменились подходы и методы обществоведческих и собственно гуманитарных исследований, сформировались новые теоретические и прикладные направления, аспекты изучения староверия и интерпретационные модели, заметно преобразовалось исследовательское поле. Произошла очевидная смена прежней марксистско-ленинской идеологической парадигмы с характерным для нее господством классового и антиклерикального принципов анализа. В этом процессе «научной революции» (Т. Кун) наряду с историками, религиоведами, философами, археографами, лингвистами, фольклористами участвовали и участвуют этнографы, этнологи, антропологи и социологи.

Однако среди отечественных исследований рубежа XX–XXI веков преобладают работы описательного характера, посвященные той или иной региональной старообрядческой традиции; выводы авторов позволяют составить лишь самое общее представление о социальной, культурной и религиозной жизни различных старообрядческих общин и зачастую выглядят клишированными. Ряд современных ученых предлагают рассматривать историю староверия в контексте теорий модернизации или идентичности, в плане изучения форм, которые приобретает культура старообрядчества и его социальная организация в современном обществе, выявления условий, факторов, механизмов и ресурсов сохранения и воспроизводства этой социокультурной традиции во времени и пространстве (В.В. Керов, Е.С. Данилко, Е.Е. Дутчак).

Новые объяснительных дискурсы на основании собственных теоретических подходов и методических приемов предлагают этнография и этнология. Так, благодаря работам современных исследователей произошла институализация отсутствовавшего ранее проблемного направления «Нерусское старообрядчество» и его конкретизация в исследованиях феномена староверия финно-угорских народов (Северо-Запад, Приуралье и Поволжье). В связи с этим в начале XXI в. актуальным становится изучение этнокультурного, этноконфессионального и социального опыта конкретных

локальных общин карел, коми, коми-пермяков, мордвы, роли старообрядчества как религиозного фактора в формировании различных типов их этнолокальных подразделений.

Очевидную актуальность такого рода исследованиям придает продолжающаяся в отечественной этнологии дискуссия о природе этнических общностей, таксономической иерархии их типов, системы признаков, а также критериев этничности / этнической идентичности (В.А. Тишков).

При использовании несводимых к общему значению (хотя зачастую и оправданных) определений различных типов этнических сообществ («этническая», «территориальная», «локальная», «этнографическая», «периферийная» и др.) следует принимать во внимание отсутствие сопоставительного анализа иерархии и соподчиненности этнических и конфессиональных общностей. Для разрешения столь явной проблемы представляется актуальным выявление характера взаимосвязи, соотнесенности, взаимозаменяемости и приоритетности этнических и конфессиональных признаков на разных этапах истории той или иной локальной группы.

Старообрядчество для ряда групп финно-угорских народов не только стало базой вероисповедной общности, но и сыграло роль этнического символа, поэтому важно обозначить и проанализировать конкретные историко-культурные и этносоциальные условия, в которых это происходило. Не менее важно и понимание того, в результате чего возможно образование редкого типа двуединой этноконфессиональной общности.

Диссертационная работа посвящена поиску адекватной методологии изучения данной проблемы.

**Объектом исследования** впервые стала одна из наименее изученных в историко-культурном отношении компактная локальная общность карел, сформировавшаяся в одной из волостей Тихвинского уезда Новгородской губернии в результате миграции XVII в. Их принадлежность к федосеевскому согласию беспоповства не привлекала ранее внимания отечественных специалистов. Именно этим объясняется избрание в качестве **предмета изучения** «карельской веры» — (такой этнический статус приобрело федосеевство у карел в XX в.) — в контексте выявления отличительных этноконфессиональных признаков, анализируемых в историко-религиозной перспективе.

**Цель исследования** — разработка методологии комплексного изучения и описания феномена локальной этноконфессиональной группы, роли старообрядчества в ее формировании и механизмов сохранения и регуляции традиционной культуры тихвинских карел беспоповцев в условиях миграции и этноконфессиональной изоляции.

**Задачи исследования**, в которых отражены его главная цель и новизна основных направлений работы, сформулированы следующим образом:

- изучение истории миграции и конфессиональной истории карел за три с половиной века в контексте региональной истории Северо-Запада, выявление факторов и описание феноменов формирования и существования микролокального этноконфессионального сообщества;

- описание, классификация и анализ всех категорий устного нарратива для характеристики общих и специфических, устойчивых и вариативных концептов исторической памяти как категории культуры тихвинских карел;
- исследование проблемы освоения природно-культурной среды карельскими мигрантами, особенностей и способов символизации природно-хозяйственного, природно-сакрального и старообрядческого пространства, предопределенных спецификой этноконфессиональной картины мира;
- выявление, характеристика и анализ приоритетных этноконфессиональных субъективных и объективных признаков=факторов локальной общности: этнического — *karjala* и конфессионального — «верующие» (*vierolazet*) самосознания; языков повседневного и фольклорного общения, конфессиональной практики; системы этноконфессиональных символов (предметы для молений и богослужений; книжное собрание); определение характера культурного и языкового полилингвизма;
- реконструкция структуры общины (*верующие, новоженцы, мирские*) и ее функций в воспроизводстве, эволюции и передаче этнокультурного, социального и конфессионального опыта; изучение системы этноконфессионального лидерства как механизма устойчивости группы;
- изучение социокультурных и этнопсихологических стереотипов коллективного и индивидуального характера на примере образа жизни и мировоззрения всех базовых типов лидерства в прошлом и настоящем: *отче, книжницы, провидцы, сновидцы, знающие и колдуны*;
- реконструкция таинств крещения и исповеди; описание правил благочестия как системы религиозно-нравственных представлений о конфессиональной «чистоте»;
- анализ и интерпретация субъективных понятий и терминов карельской культуры, т.е. символического языка как концептов народного сознания микролокальной этнической группы.

**Научный подход. Методология и методика исследования.** Отчасти они обозначены в названии диссертационной темы, обосновании актуальности, формулировке ее объекта, предмета, цели и задач, но требуют пояснения по крайней мере в трех векторах. Феномен, определивший формирование своеобразной этнолокальной и конфессиональной группы карельских староверов, подробно рассматривается в работе, во-первых, с точки зрения проблематики локальных групп и локального варьирования культуры, во-вторых, с позиции феноменологического подхода к исследованию народного христианства в форме беспоповства, в-третьих, в контексте проблематики сравнительно-исторического и феноменологического изучения финно-угорского старообрядчества как этнокультурного явления. Из этого следует, что отдельные сферы истории, религии и культуры взаимосвязаны настолько, что исследователь обречен на синтез методик, выработанных в

современных гуманитарных науках, а также на использование поли- и междисциплинарного подходов.

Понятие локальной группы и проблематики локального варьирования культуры, которыми я оперирую в работе, утвердилось в отечественной этнографии в конце 1980-х — начале 1990-х годов в ходе междисциплинарного обсуждения по проблеме «ареальности» и регионалистики / локальности как одной из составляющих комплексного изучения того или иного ареала — локуса (А.Л. Шапиро, В.М. Жирмунский, Н.И. Толстой, Б.Н. Путилов, В.Е. Гусев, К.В. Чистов, Т.А. Бернштам, А.С. Герд, Г.С. Лебедев, В.Л. Янин и др.). В числе наиболее обстоятельно изученных с этих позиций регионов Европейской России, — безусловно, полиэтничные Русский Север, Северо-Запад и Северо-Восток. Во многом представители этого направления развивали, конкретизировали и перепроверяли методологические разработки академика Ю.В. Бромлея по теории этноса (С.И. Брук, Н.Н. Чебоксаров, В.И. Козлов, Г.Е. Марков, М.В. Крюков, В.В. Пименов, П.И. Пучков, С.А. Арутюнов, М.Н. Губогло, А.С. Мыльников, Р.Г. Кузеев, В.Я. Бабенко, Я.В. Чеснов и др.).

Предпочтение термина «локальные группы» в настоящем исследовании связано с тем, что это «пространственное понятие» позволяет в качестве исходной точки исследования выбирать локус различного масштаба: от населенного пункта до того или иного историко-этнографического или историко-культурного ареала в поисках изучения его феноменологических особенностей.

В своей работе я опиралась также и на методико-теоретические подходы и аналитические изыскания в области межэтнических контактов и этнокультурной истории народов Европейского Севера (М.В. Витов, Ю.Ю. Сурхаско, Н.А. Криничная, В.П. Орфинский, В.И. Васильев, Л.П. Лашук, А.П. Конкка, И.Ю. Винокурова и др.).

Теоретическое и интеллектуальное обоснование моего исследования карельского старообрядчества, выработка собственного видения этого сложнейшего явления и нахождение языка его описания во многом произошло благодаря трудам новаторов в методологии изучения средневековой русской словесности и культуры, феномена авторства (Д.С. Лихачев, А.М. Панченко, Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский); исследователей старообрядчества как многомерного явления русской и мировой культуры (Н.Н. Покровский, А.И. Клибанов, И.В. Поздеева). Осмыслению религиозного сознания и «народной веры» во многом способствовали труды известных русских философов и религиоведов С.С. Зеньковского, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, Н.О. Лосского, Г.П. Федотова, В.В. Зеньковского, Л.П. Карсавина и других, а также дискуссионные публикации современных специалистов о так называемом «двоеверии». По отношению к старообрядчеству (прежде всего к беспоповству), давно дистанцированному от официальной церкви, еще более, чем по отношению к православному крестьянству, справедливо применение понятия «народное христианство», которым я и оперирую..

Необходимость выявления причин первостепенного значения «старой веры» в мировоззрении карел потребовала познавательного пути, сформулированного как феноменологический подход к изучению народного / группового сознания с позиции его носителей.

Важную роль для отработки приемов инструментального описания особенностей крестьянского мировидения (картины мира) сыграли исследования историков-медиевистов и исторических антропологов А.Я. Гуревича, В.С. Библера и других, а также представителей французской школы «Анналов» — Ж.Ле Гоффа и Ф. Арьеса по изучению ментальностей и «истории повседневности».

Феноменология фольклорного (В.А. Лапин) и языкового двуязычия (Е.М. Сморгунова), выводы исследователей о взаимодействии в старообрядческой языковой и фольклорной культуре устных и письменных нарративов (Е.Б. Смилянская, С.Е. Никитина, А.Н. Власов, П.Ф. Лимеров, А.Ф. Белоусов, А.А. Чувьуров и др.) методически оформили поиск и характеристику специфики карельского фольклорно-языкового полилингвизма, языков межкультурного общения и конфессиональной практики.

Таким образом, научный подход и методология диссертационного исследования выстроились как совокупность традиционных для этнографии и заимствованных из смежных / пограничных гуманитарных дисциплин подходов и приемов, каждый из которых предоставляет «дополнительные фактологические, методологические и теоретические ресурсы» (Н.И. Толстой) для изучения феномена карельской старообрядческой группы.

Наряду с названными ранее сравнительно-историческим методом и методикой изучения локальных групп и локального варьирования культуры в работе использованы методики изучения народного православия (М.М. Громько, Т.А. Бернштам) и историко-археографического описания старообрядческой культуры (Н.Н. Покровский, И.В. Поздеева, Е.Б. Смилянская, Е.М. Юхименко и др.).

Этнолингвистическая методика (петербургская школа А.С. Герда, петрозаводская школа И.И. Муллонен) позволила восстановить историю формирования природно-хозяйственной и природно-культурной среды карельских переселенцев и обозначить адаптационные механизмы ее обустройства.

Методики лингвокультурологии (московская школа В.Н. Телия) и психолингвистики (Э. Сепир, Л. Уорф; А.А. Леонтьев, А.Н. Леонтьев, А.Р. Лурия и др.), этносоциологии и этнопсихологии были использованы при изучении системы базовых личностей карельской старообрядческой общины, при описании основных типов ее лидеров, особенностей группового и личностного сознания, норм внутригруппового общения..

Многоаспектный анализ устных нарративов был выполнен в рамках методов, используемых в этнографии, лингвистике, фольклористике (В.Н. Топоров, В.В. Иванов, Н.И. Толстой и др.), мифологической школой в литературоведении (А.Ф. Лосев, О.М. Фрейденберг, М.М. Бахтин и др.) и аналитической психологии (К.Г. Юнг и его последователи).

В ходе полевого исследования была применена комплексная методика, которая включила наряду с традиционными для этнографов длительным фиксируемым / встроенным наблюдением, глубинным (in-depth) / направленным / стандартизированным и свободным интервью и те, которые применяются в

смежных дисциплинах: — методы *провоцирования монолога* и *сочувственного вживания* — эмпатии. Главная задача, преследуемая при подобном подходе к сбору полевых материалов, — описание изучаемой этноконфессиональной традиции с позиции ее носителя. Анализ информации осуществлялся исходя из теории коммуникации, т.к. повседневность этнографического полевого общения, несомненно, является одной из форм межэтнической и межкультурной коммуникации. Последняя определяется как адекватное взаимопонимание двух участников коммуникативного акта, принадлежащих к разным национальным культурам. Это понятие сравнительно недавно используется в отечественной гуманитарной литературе (С.А. Арутюнов, С.Г. Тер-Минасова, А.П. Садохин, А.Ф. Тарасов и др.), прежде всего в изучении речевой коммуникации в работах по этнопсихолингвистике и лингвокультурологии, осуществляемых на основе классических теоретических трудов таких известных западных ученых, как Э. Сепир, Б. Уорф, Э. Холл, К. Клакхон, А. Крёбер, Г. Хофстеде и другие.

**Историография.** Для исследователя старообрядчества, как и для любого специалиста, постижение избранной темы начинается с изучения предшествующих дискурсивных историографических практик, в которых отражены характерные для того или иного времени системы теоретических, методологических и аксиологических установок научного сообщества. Что представляют собой ведущие парадигмы при обращении к истории изучения староверия? Ответ на этот непростой вопрос облегчается несколькими обстоятельствами.

В настоящее время появился ряд серьезных и взаимодополняющих историографических работ по истории, различным этапам и направлениям изучения старообрядчества, созданных современными историками и философами, в том числе и представителями старообрядческих церквей России и зарубежья (В.В. Молзинский, О.М. Шахов, С.Г. Пушкарев, О.П. Ершова, А.В. Панкратов, А.С. Маджарова, Е.А. Вишленкова, Д.А. Балалыкин, Г.Н. Поташенко и др.). Их наличие в значительной степени позволяет избежать упрощенного изложения или компилятивного пересказа.

Поскольку историография тихвинских карел минимальна, здесь она вписана в общий историографический и источниковедческий обзоры, в которых в соответствии с целями и задачами диссертационной работы упор сделан на работах тех ученых (историков, археографов, лингвистов, фольклористов и этнографов), которые оказали идеологическое и методологическое влияние на автора диссертации. Это — монографии и диссертационные исследования, которые представляют собой важный этап в изучении малых и крупных локальных групп, прежде всего русского населения Европейского Севера, Поволжья и Сибири (Т.А. Бернштам, Ф.Ф. Болонев, К.К. Логинов, А.Г. Чикачев, П.Е. Бардина, В.А. Липинская, Е.Ф. Фирсова, Г.Н. Чагин и др.).

Осуществление сравнительно-исторического изучения карельского старообрядчества оказалось возможным благодаря работам современных этнографов, в том числе финно-угроведов, занимающихся изучением регионального старообрядчества (Е.С. Данилко, Т.А. Дронова, В.В. Власова и др.). В связи с этим обзор историографии состоит из трех взаимосвязанных частей, в которых



отражены: а) общие работы по старообрядчеству; б) работы по региональному фелдосеевству; в) этнографические работы, посвященные финно-угорскому старообрядчеству.

Подчеркну, что материалы всех параграфов введения: «Обоснование подхода и актуальности исследования», «Историография», «Источники», «Методология и методика исследования» — во многом дополняют друг друга.

**Источники исследования.** Незученность предмета исследования и его слабая источниковая обеспеченность обусловили необходимость привлечения широкого диапазона самых различных категорий источников — от неопубликованных архивных, фотодокументальных свидетельств и вещественных памятников до данных, приведенных в научной литературе (исследования по истории, лингвистике, этнографии и фольклору) и публицистике.

Описание истории миграции осуществлено на основании исследований Ю.В. Готье (1906), С.С. Гадзяцкого (1941), А.С. Жербина (1956), работ И.П. Шаскольского о политической истории средневековых Новгородa и Карелии (1961, 1979 и др.), новых исследований петрозаводского историка И.А. Черняковой (1998), а также финских исследователей истории Карелии: В. Салохеймо (1976 и др.), Х. Киркинена, П. Неволайнена, Х. Сихво и Ю. Корпелы (1980–2000 гг.). Обращение к общим работам по истории Карелии, средневековой и аграрной истории Северо-Запада XVII в. вызвано тем, что специальной истории тихвинских карел пока не написано; именно с помощью документальных свидетельств и обобщений в работах историков были восстановлены предпосылки миграции в контексте региональной истории Северо-Запада.

Наиболее информативными для оценки социально-экономической ситуации на момент карельского переселения являются коллективные монографии под общим названием «Аграрная история Северо-Запада России», подготовленные под руководством профессора А.Л. Шапиро (1971–1989 гг.), классические сочинения В.Н. Бернадского по истории Новгородской земли в XV в. (1941, 1961) и фундаментальное исследование истории Тихвинского посада в XVI–XVII веках К.Н. Сербиной (1951).

Для создания общего обзора по истории раннего карельского старообрядчества на Северо-Западе (Архангельская, Олонецкая и Новгородская губернии) были использованы документы, опубликованные в хорошо известных сводах и описаниях митрополита Макария (Булгакова), В. Кельсиева, И. Филиппова, трудах П.С. Смирнова (1898, 1906–1909 гг.), В.В. Андреева, прот. А. Иоаннова (Журавлева), И. Нильского, П. Любопытного, «Сводного старообрядческого Синодика», изданного А.Н. Пыпиным, и ряд др.

Фелдосеевские страницы конфессиональной истории карел Новгородчины XVIII–XIX веков были воссозданы с помощью делопроизводственных и судебно-следственных материалов Департамента Уделов и Синода РГИА. В том числе — доношения в Синод архиепископа, а вскоре митрополита Новгородского Димитрия, отчеты и очерки чиновника особых поручений МВД Ю.К. Арсеньева, безымянные описания середины XIX в. из фонда К.С. Сербиновича и др.

Установление — (пусть в общих чертах) ареалов старообрядчества среди карельского и русского населения Архангельской, Олонецкой и Новгородской губерний на конец XVIII — первую половину XIX в., их конкретной конфессиональной принадлежности и численности было предпринято на основании как архивных (РГИА, НА КНЦ), так и опубликованных исследований (П.И. Челищев, П.П. Чубинский, А.С. Пругавин и др.). Все эти сведения были дополнены и перепроверены благодаря работам современных ученых, специализирующихся в области региональной истории и культуры второй половины XIX — XX века (А.М. Пашков, И.Н. Ружинская, М.В. Пулькин, К.К. Логинов, А.В. Панкратов, Т.В. Воскресенская, Л.В. Королькова).

Самыми полноценными источниками для исследования проблемы освоения природно-культурной среды карельскими мигрантами, реконструкции природно-хозяйственного, природно-сакрального и собственно старообрядческого пространства, особенностей и способов их символизации, а также изучения особенностей этноконфессиональной картины мира, языков повседневного общения и конфессиональной практики, определения феномена культурного и языкового полилингвизма стали публикации текстов. Прежде всего, это монографии петрозаводского филолога В.Д. Рягоева (1976, 1980), которые содержит полевые записи на тихвинско-карельском говоре по всему спектру традиционно-бытовой культуры.

В поисках этнолингвистических и понятийных соответствий, одновременных взаимовлияний и заимствований в говорах тихвинских и тверских карел, а также русских говоров Северо-Запада в работе были использованы аналогичное исследование Г.Н. Макарова «Образцы карельской речи. Калининские говоры» (1963) и данные ряда словарей: «Словарь карельского языка (тверские говоры)», подготовленный А.В. Пунжиной (1994), «Словарь карельского языка» (СКЯ), книга В.П. Строговой «Как говорят в Новгородском крае» (1991), Новгородский областной словарь» (НОС), «Словарь русских народных говоров», составленный Ф.П. Филиным, и многотомный «Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей», изданный под руководством А.С. Герда в 1990-е года.

Принципиально важный характер для изучения этноконфессионального и мифологического сознания носит привлечение таких этимологических словарей, как «Словарь русского языка XI–XVII вв.», «Опыт словаря литургических символов» А.Г. Кравецкого (1995) и некоторых других, но особенно указателей и фундаментальных сводов памятников устной традиции прибалтийско-финских народов и русских, в том числе старообрядцев [«Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка» (1979); Л. Симонсуури «Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов» (1991), монографии Н.А. Криничной: «Северные предания (Беломоро-Обонежский регион)» (1978), «Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры» (1987), О.А. Черепановой «Мифологическая лексика Русского Севера» (1983), В.П. Зиновьева «Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири» (1987), Старообрядчество.

Лица, предметы, события и символы (1996), «Фольклор старообрядцев Литвы» в 2-х томах,, подготовленных Ю. Новиковым (2007–2009)].

Выявлению следов архаики, общих для прибалтийско-финской и карельской этнокультурной традиции, способствовало (наряду с лингвистическими источниками) привлечение полевых исследований известных российских этнографов (Д.А. Золотарева, Г.С. Масловой, Р.Ф. Тароевой, Ю.Ю. Сурхаско, И.Ю. Винокуровой, А.П. Конкка), фольклористов (У.С. Конкка, Н.А. Лавонен, А.С. Степановой), финских и эстонских ученых (В.Р. Петрелиуса, В. Салминена, Юхо Куёлы, П. Виртаранты, П. Пальмеос, Я. Ёйспуу).

Сведения о новгородском старообрядчестве середины XIX — начала XX века были получены из следующих периодических изданий: «Новгородские епархиальные ведомости», «Новгородские губернские ведомости», «Богословский вестник», «Христианское чтение», «Православное обозрение», «Православный собеседник», «Церковный вестник», «Церковь», «Златоструй», «Старая Русь», «Старообрядец», «Щит веры» и др. Из опубликованных в них наибольший интерес представляют очерки П.Д. Иустинова о раннем фелдосеевстве.

Были изучены документальные, книжные, иллюстративные и вещественные памятники восьми архивов и музеев РФ (РГИА, Древлехранилища им. В.В. Малышева ИРЛИ, РЭМ, РИИИ, НА КНЦ Краеведческого музея г. Пикалево и школьного музея в поселке Климово Бокситогорского района), Эстонии (Эстонского национального музея) и Финляндии (Архив музейного ведомства Финляндии). Даже краткий обзор свидетельствует об их большом познавательном и методическом потенциале, который в определенной степени расширил возможности комплексного изучения затухающей старообрядческой этнокультурной традиции.

Между тем основную источниковую базу диссертационного исследования составила устная полевая информация, полученная в результате девяти этнографических, а также комплексных этнографо-археографических и этномузыковедческих экспедиций 1989–1994, 2002 и 2004 гг. во всех карельских населенных пунктах и ряде русских деревень Бокситогорского района Ленинградской области. Полевые сведения были получены от более сотни информантов, в возрастном интервале от 1898 до 1952 г.р.; преобладающая возрастная группа — люди 1912–1925 г.р. Особое значение придавалось их социальному и конфессиональному статусу.

**Научная новизна работы** заключается в том, что автором

- впервые в качестве объекта комплексного исследования избрана одна из локальных групп карел, сформировавшихся в результате поздней миграции вне исторической родины;
- впервые старообрядчество беспоповского толка рассматривается как этностабилизирующий фактор и признак данной группы;
- сформулирована проблема изучения феномена старообрядчества среди финно-угорского (конкретно — карельского) населения России;

- разработана и использована новаторская методика исследования группового и личностного самосознания; анализа и интерпретации полевых материалов;
- собран значительный и разнообразный по содержанию полевой материал, положенный в основу исследования как базовый источник; впервые вводимый в научный оборот.

Результаты исследования заполняют значительные лакуны в области карельской этнографии и истории карельского старообрядчества, восстановления более цельной картины старообрядчества на территории Европейской России, прежде всего Северо-Запада, изученного крайне слабо. Было доказано, что тихвинские карелы в середине XX в. представляли собой редкий таксономический тип этнической общности, в которой конфессиональные признаки не только возобладали над этническими, но и приобрели синкретический этноконфессиональный характер. Именно это дало возможность утверждать, что объект исследования представляет собой пример микролокальной общности этноконфессионального типа, изучение которой впервые предпринято в отечественной этнологии.

В ходе изучения были выявлены и проанализированы базовые признаки локальноконфессиональной группы; обозначены и на конкретных примерах подтверждены особенности этноконфессионального сознания. Установлены этапы этнической истории карельских мигрантов с момента рассеяния: этническая мобилизация (первая пол. XVII в.); стагнация (сер. XVII — первая треть XVIII вв.); этноконфессиональное и локальное сплочение, стабилизация (пер. пол. XVIII в. — 1910-е годы). Консервация архаики как форма сохранения устойчивости шла в несколько этапов: 1-й — до 1930-х годов; 2-й — после Второй мировой войны до 1960-х годов. Конец XX — начало XXI в. отмечен угасанием этноконфессиональной традиции и ассимиляций в формах поликультурализма и билингвизма.

**Практическая значимость.** Материалы диссертации и авторскую методику изучения феноменологии «нерусского старообрядчества» можно использовать для сравнительно-исторических и культурологических исследований, при анализе вопросов мировоззрения, проблем языка и этнического, в том числе этноконфессионального идентитета карельских и других финно-угорских, а также русских старообрядческих групп. Теоретическая, источниковая и методологическая база исследования могут стать основой при разработке лекционных курсов по общей истории Карелии и регионалистике Северо-Запада, общему религиоведению и истории старообрядчества, основам этнографии и карельской этнографии, культурологии, в том числе при анализе этносоциокультурогенеза.

Авторская методика полевого изучения локальных групп карел, признаков этнолокального и этноконфессионального самосознания, сбора этнографических памятников была применена при организации 25 этнографических и комплексных экспедиций РЭМ, проведенных совместно с Санкт-Петербургским государственным университетом, Государственным музеем истории религии (СПб),

Археографической комиссией РАН, Российским институтом искусствознания (СПб), музеями Тверской обл., Нижегородским государственным университетом.

В сотрудничестве с киностудией «Этнос» (Рук. — Н.О. Серебрякова) в 1998 г. был создан научно-документальный фильм «Тихвинские карелы. Судьба», демонстрировавшийся на различных конференциях и мероприятиях в России, Финляндии и США, получивший специальный приз Института этнологии АН РАН на II Всероссийском кинофестивале аудиовизуальной антропологии (Салехард, 2000).

Благодаря экспедиционно-собирательской практике в фонды РЭМ поступили коллекции вещественных (более 200 номеров) и фотоиллюстративных (более 1000 номеров) памятников, адекватно отражающих состояние и особенности карельской этнолокальной и конфессиональной традиции конца XIX — XX века. Коллекции по культуре тихвинских карел, собранные в 1989–2002 гг., экспонировались в Карельском центре г. Йоэнсуу (Финляндия), на выставках «Из истории Санкт-Петербургской губернии», «Христианство в быту и культуре народов России. XIX–XX вв.», «Хранители благочестия» (РЭМ, Петрозаводск, Кижы), «Карелия. На границе Финляндии» (Хельсинки, Музей культур), фотовыставках из музейного цикла «Полевая автобиография», демонстрируются на экспозиции РЭМ «Народы Северо-Запада России и Прибалтики. XVIII–XX вв.».

**Хронология.** Исследование охватывает в основном XX век, прежде всего два его последних десятилетия и первые годы XXI в. (до 2004 г.), но историческая часть, посвященная собственно гражданской и конфессиональной истории группы и истории старообрядчества в Новгородском крае, включает период с конца XVII в. по настоящее время, что определено датировкой обнаруженных архивных источников и авторских полевых материалов. Именно эти хронологические рамки дают возможность решить конкретную задачу работы — описать ранний этап переселения и федосеевскую историю карел, а также современное состояние этноконфессиональной традиции, прибегнув к диахронно-синхронному методу реконструкции.

**Апробация исследования.** Основные положения диссертации изложены в докладах, сообщениях и лекциях на международных, всероссийских и региональных конференциях, конгрессах, школах-семинарах, круглых столах, курсах повышения квалификации и в публикациях. Некоторые аспекты работы, в том числе методика полевой работы, были частью международных и региональных исследовательских и издательских проектов, а также поддержаны грантами [РГНФ, ACLS (American Council of Learned Societies)].

**Структура диссертации.** Исследование состоит из введения, шести глав, заключения, списка использованной литературы, указателя архивов и шифров фондов рукописей, использованных в работе, списка сокращений и приложений, включающих списки информантов, библиотек, тексты полевых записей и альбом иллюстраций.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обоснованы актуальность темы, научная и практическая значимость исследования, аргументирован выбор объекта и предмета изучения, определены цель и задачи работы, даны историографический обзор и характеристика источников, сформулированы научный подход и методика.

**Первая глава «История миграции и факторы формирования группы»** состоит из трех параграфов, в которых на основании опубликованных и новых документальных источников, сопоставления выводов советских, финских и современных российских историков последовательно восстанавливается история переселения карел в XVII в. из Приладожья во внутренние земли новгородско-тверского края (т.н. Замосковье), анализируются ведущие факторы миграции, условия расселения. Далее дается исторический очерк формирования на Северо-Западе старообрядчества (XVII в.), а позднее федосеевства (XVIII в.), выявляется характер и степень участия в этих религиозных движениях карел, описывается ранний этап распространения среди тихвинских карел федосеевского учения; реконструируется старообрядческая карта Новгородской губернии, прежде всего в районах карельского расселения в XIX в., приводятся статистические данные. В заключении главы характеризуются современные локальные группы старообрядцев Ленинградской области.

**В первом параграфе** «История миграции» излагается гражданская и религиозная история карел, обстоятельства миграции и современное толкование причин и последствий массового «исхода» XVII в., итогом которого стали не только потеря исконной родовой территории, но и формирование новых разобщенных и удаленных друг от друга карельских анклавов, утративших прежнюю природно-культурную среду и этнокультурные связи.

История карельского народа, с XII в. включенного в военно-политическое противостояние Новгорода, а позже Московской Руси Западу, дает яркий пример того, как пограничность зоны исторического расселения сказалась на исторической судьбе и специфике культуры одного из коренных прибалтийско-финских народов Северо-Запада России. С конца XIII и в XVI веках определяющим фактором социально-экономического, политического и культурного развития карел являлось то, что оно происходило в русле становления русской государственности и христианизации. Крещение карел (начиная с известного массового акта 1227 г.) было важной и поступательно осуществляемой частью внешней политики складывающейся суверенной Новгородской республики, заявившей свои права на пограничные прибалтийско-финские племена и народы.

На этом историческом этапе существенную роль в сближении формирующихся карельского и русского народов сыграла Русская православная церковь. Естественно, что процесс христианизации, начатый актом массового крещения, в различных регионах расселения карел имел хронологические и историко-культурные особенности. XIII век обоснованно назван финским историком Х. Киркиненем веком «единой и нерасчлененной Карелии» и оценивается как время высочайшего расцвета

карельской культуры (создание новых поселенческих центров, городов, системы укреплений, бурное развитие ремесленных производств, образования и др.).

В целом такой подъем свидетельствует, как представляется, и об активных процессах формирования этнического самосознания, культурной, языковой и территориальной консолидации. На наш взгляд, идеологический и интеллектуальный импульс тому был, безусловно, задан принятием христианства, в чем сфокусировался и нашел свое выражение пик духовной зрелости народа в отношении себя как «целого» или «крещеного народа» (*tist'i rahva* — ш). На это указывают и карельские тексты новгородских берестяных грамот.

В контексте дискуссии последних десятилетий о народном христианстве я солидаризируюсь с позицией современного историка церкви на Северо-Западе А.Е. Мусина, оценившего понятие «двоеверие» как «искусственное изобретение» грамотных древнерусских книжников. Обличая карел, а также вепсов, ижору и водь в язычестве, монахи-летописцы не совсем понимали сущность происходивших здесь сложных духовных процессов. Однако на ранних этапах христианизации православие прибалтийско-финских народов, будучи преимущественно апокрифическим, т.е. содержащим различные мировоззренческие пласты, давало основание для сомнений в его чистоте.

О глубине проникновения православия в религиозное сознание карел можно судить по событиям последующих веков — войнам XVI–XVII веков со Швецией, каждая из которых сопровождалась массовыми миграциями православных карел с захваченных территорий. Переломным моментом в истории карельского народа признано подписание Столбовского мира 1617 г., по условиям которого Корельский уезд с городом Корелой, а также Ижорская земля почти на 100 лет отошли к Швеции. В результате первого этапа миграции 1630-х годов и второго — во время очередной русско-шведской войны 1656–1658 гг. — осуществился самый мощный исход *корелы* (около 50 тыс. чел.) с территории Приладожья — «родового гнезда» (Д.В. Бубрих).

Причины миграции достаточно полно освещены в классической работе А.С. Жербина, автор которой подробно изложил и проанализировал мероприятия шведского правительства и администрации, которые усилили экономический и национальный гнет карельского населения. Финские же историки всегда подчеркивали необдуманность шведской конфессиональной политики, направленной на притеснения православных, уничтожение православных церквей и монастырей, насильственное насаждение лютеранства.

Предельно формульное обозначение «выхода из свейского рубежа» содержится в ставшей хрестоматийной фразе самих карел: «Бежали <...> для трех причин: первое — для веры, другое — для языка и своей природы, третье — от больших податях тягости». Представляется, что конфессиональное единство карел с русскими к XVII в. стало для них важным символом, в котором сублимировалась также государственная, историческая, экономическая и культурная общность обоих народов. Потеряв прежнюю государственную принадлежность, карелы старались сохранить в целостности православную веру, а мыслительная активность рядовых верующих была настолько

высока, что борьба за веру отцов приобрела этнополитический характер и чрезвычайно своеобразную форму массового исхода за рубеж в Россию. Верность православию означала для карел сохранение собственного этнокультурного единства.

К середине XVII в. обозначились районы расселения переселенцев за пределами Корельского уезда: некоторая их часть поселилась на территории Олонецкого перешейка, в Заонежских и Лопских погостах; основная же масса ушла в южных направлениях — к окраинам Деревской и Бежецкой пятин, где осело, по мнению исследователей, от 25 до 40 тыс. чел.

В 1656 г. правительство издает указ об отдаче дворцовых пустошей, образовавшихся в результате польско-шведских нашествий и последовавшим за ними сильным «морovým поветрием», названных пятин и конкретно интересующего нас Егорьевского погоста в Озерево «зарубежным выходцам корелянам в селитьбу или на денежный оброк». Таким образом, этот год можно считать официальной датой поселения карел в Тихвинском крае.

Первые достоверные статистические сведения о тихвинских карелах относятся к первой трети XIX в. А.М. Шёгрэн указывает 1189 «кореляков Озеревецкого погоста» (1829 г.). По материалам восьмой ревизии 1834 г. карельские переселенцы числились помимо Тихвинского уезда Новгородской губернии еще в семи уездах: Кирилловском, Череповецком, Устюженском, Боровичском, Крестецком, Валдайском и Демянском (по данным П.И. Кёппена 27 076 чел.). Наибольшая часть из них получила в научной литературе наименование «валдайские карелы», что было обусловлено их компактным расселением в Валдайском уезде и на его границах с Демянским и Боровичским уездами, а также в Крестецком уезде. Результатом ассимиляционных процессов стало стремительное сокращение численности валдайских карел: ко времени Первой переписи 1897 г. она составляла 9907 чел.

В отличие от валдайских и крестецких карел тихвинские карелы, при всей своей немногочисленности, проявили заметную этнокультурную устойчивость. На 1897 г. в Тарантаевской волости Тихвинского уезда проживало 1434 карел, из которых 940 были указаны как старообрядцы-федосеевцы. Их деревни компактно располагались вдоль реки Чагоды и ее притоков. По уточненным нами данным, из 34 волостных сел, деревень, хуторов, погостов и усадеб во второй половине XIX в. насчитывалось 15 карельских деревень (в том числе и одно село): Бирючово, Быково, Городок, Дубровка, Дятелка, Забелино, Корельская горка (Коргорка), Коростелево (Коростылево), Курята, Логиново, Моклаково (Моклоково), Новинка, Селище, Толсть (Толсти), Утливо.

В 1990-е годы (как и сейчас) тихвинские карелы сосредоточены в тех же 15 деревнях современной Климовской волости (с 2006 г. сельском поселении), в 12 из которых они являются преобладающим населением. Их численность, по нашим данным, составляла в это время немногим более 400 человек.

Формированию из неоднородной по территории исхода переселенческой массы локальной группы карел содействовал ряд природно-географических, социально-экономических и этнических факторов: территориальная изоляция, компактность расселения, высокая адаптационная способность и



хозяйственная активность, усиление семейно-родовой и групповой сплоченности в условиях миграции.

**Во втором параграфе** «Из истории старообрядчества» дан общий экскурс истории раннего русского старообрядчества и беспоповства XVII–XVIII веков на Северо-Западе, установлена роль в ней карел.

XVII «бунташный» век как рубеж Средневековья и Нового времени отмечен множественными событиями, обозначившими болезненный процесс перехода от старого к новому и имевшими серьезные последствия цивилизационного масштаба. В ряду важнейших событий середины XVII в. — церковный собор 1654 г., на котором патриарх Никон утвердил положение о необходимости приведения русских богослужебных книг в соответствие с греческими. Последнее стало основанием «институционального государственно-церковного конфликта» (В.В. Шмидт) — церковного раскола. Реформа Никона, по мнению авторитетнейшего историка русской церкви А.В. Карташева, стала оскорблением «национального самолюбия». Утверждаемая им необходимость полного согласия Московской Церкви и Константинопольской была «столь же потрясающей и неожиданной операцией для русского самосознания, как и последующая петровская реформа, поставившая всю московскую культуру на колени перед “немцами”, т.е. пред басурманской Европой». Реформы патриарха Никона были восприняты его противниками как грядущий конец мира. С точки зрения современных старообрядцев, они породили раскол на «древнюю, народную Церковь» и «новую, правительственную Церковь» (В. Шамарин).

Стоит ли удивляться тому, что оплотом староверия становятся новгородские земли? Новгородская церковная история и культура, имевшая древние корни, даже спустя более 170 лет после подчинения Великого Новгорода Москве не утратила присущего ей духа свободы, направленного с тех пор в область духовного свободомыслия. Отличными от московских были функции прихода и структура церковной общины, здесь еще действовал древний принцип выборности клира прихожанами. Вот почему именно здесь в первые десятилетия раскола выразилось столкновение двух противоположных, по мнению Н.М. Никольского, реальностей: «старого самостоятельного приходского клира с его многообразными культурами и чинами и новой дворянской церкви, уничтожавшей везде всякую тень самостоятельности и стремившейся к единообразию».

Историки согласны в том, что идеализация новгородских (и псковских) вольностей в народном сознании была основанием для постоянного подпитывания оппозиционных настроений, оформлявшихся в различные духовные движения.

Беспоповство изначально складывалось на Северо-Западе России, т.е. в бывших владениях Новгорода, в противовес поповству, распространявшемуся прежде всего в средне- и южно-русских землях (В.В. Андреев, С.А. Зеньковский).

На Новгородчине жили и начинали свою деятельность многие известные учителя старообрядчества, во многом способствовавшие созданию Выговского старообрядческого

пустынножительства: игумен Беседного монастыря — авва Досифей, выговский старец Геннадий Качалов; пострижник Николо-Боровичской пустыни Иоасаф Чаплин. Из менее известных — тихвинский старообрядец Иван Рахкуев (его фамилия имеет явно карельское происхождение).

Имена других карел содержатся в «Винограде Российском» Симеона Денисова, одного из родоначальников Выговской пустыни. Сведения эти особенно значимы, т.к. 16 карельских «страстотерпцев» не просто названы в числе «пострадавших в России за древлецерковное благочестие», но и оценены автором старообрядческого мартиролога как мученики. Из текстов Денисова явствует плохое знание карельскими «поселянами» — сторонниками старой веры — русского / церковно-славянского языка, отсутствие у них навыков чтения и письма, что, однако, не являлось препятствием к духовному подвигу. Эти четкие характеристики, данные высокообразованным старообрядческим лидером Выга, можно назвать ключевыми для определения феноменологической сути веры карельских простецов, отличавшими их и в последующие времена. Познание веры осуществлялось благодаря Преданию («предания знают»); сердцем — «внутренним взором» — карелы осваивали прежде всего нравственное богословие, их религиозная активность отражала глубокое постижение христианских морально-этических ценностей («усердие премудрое»). И.А. Ильину принадлежит мысль о том, что в православии «источник веры не в рассуждении, а в предметном горении сердца».

Сопоставление данных сводного старообрядческого Синодика, опубликованного А.Н. Пыпиным, обстоятельного описания выговского историка И. Филиппова и современных материалов о расселении карел в XVII в. позволило установить карельское происхождение ряда известных «гарей»: в горах под Олонцом, «в Кореле», «на Совдозери», в Тудозеро и «в малом сельце Галезерском». Приведенные в диссертационном исследовании примеры говорят о том, что среди карельских ревнителей старой веры на протяжении второй половины XVII — XVIII в. были и сельские простецы, и посадские люди — купцы, должностные лица и наставники (Илларион Пуллоев, Симеон Хоткин, Иоанн Симеонов Букоев, Филипп Мелгин).

Благодаря документам конца XVII в. можно очертить территорию старообрядчества в карельских волостях Новгородчины. В Лопских погостах это Ребольский, Шуезерский, Панозерский и Паданский погосты. В Олонецких пределах это прежде всего Мунозерская волость, Шуйский и Толвуйский погосты, которые были монастырскими вотчинами Вяжицкого и Тихвинского монастырей.

На основании описаний конца XVIII в. (П.И. Челищев, П.П. Чубинский, Т.И. Тутолмин) выявляется такая особенность старообрядческой географии Карелии: «Где часовней много, там церкви почти везде в небрежении, попы не учены, не рачительны, невежи и пьяны, а потому самому нравы гораздо склонны к расколам». Показательна общая оценка карельского старообрядчества в историографии этого и последующего века, подчеркивающая «полный индифферентизм» в вопросах веры» (в отличие от русских). (А.С. Пругавин).

Статистические данные XIX в. о численности старообрядцев весьма разнятся, их нельзя считать достоверными, что подтверждено современными карельскими историками (И.Н. Ружинская, А.М. Пашков). В серьезной перепроверке нуждаются сведения о территориальном распределении в Карелии отдельных согласий и их этническом составе (среди даниловцев, филлиповцев, федосеевцев, аристовцев, бегунов).

Еще и в начале XX в. православные миссионеры отмечали в своих отчетах, что наставники обычно владели карельским языком, так как «по-славянски многие из них [карел. — *О.Ф.*] вовсе не понимают». С этой оценкой согласен и современный петрозаводский историк М.В. Пулькин.

**Параграф третий** — «Федосеевство Новгородского края XVIII–XX вв.» содержит общий очерк формирования и развития федосеевского согласия (одного из двух самых значительных движений беспоповства, сложившихся на Северо-Западе) и его регионального новгородского варианта с целью выявления, описания и последующего изучения феномена карельского старообрядчества края. При этом следует подчеркнуть, что история и культура собственно новгородского федосеевства, анализ трансформации учения и тем более этнический аспект темы изучены менее всего.

Оценивая в целом личность основателя толка — Феодосия Васильева — и его религиозного учения, современные старообрядческие и светские историки абсолютно объективно подчеркивают его исключительную роль в широком распространении ранних идей беспоповства не только в новгородско-псковских землях, но и в последующем развитии Древлеправославной Поморской церкви (помимо России) в современных Литве, Латвии, Белоруссии, Польше, Эстонии.

Учение Васильева — «староверческого патриарха», как называли его даже иноверные («никониане»), — анализируется на основании оценок современных исследователей. Оно строилось на идеях ранних старообрядцев о «кончине века» и связанной с этим идеей духовного антихриста, воцарившегося в мире (Г.Н. Поташенко). На базе опубликованных источников мною установлены имена 22 первых новгородских и псковских старообрядцев, от которых ведут свое «родословие» федосеевцы новгородско-псковского края с середины XVII в. Согласно исследованию П.Д. Иустинова распространение федосеевства («колонизация новгородско-старорусских пределов» в начале XVIII в.) было вызвано погромами федосеевских обществ в Польше и бегством их насельников.

В 1730–1750 годах федосеевцы имели многочисленные общины в Новгородских, Старорусских, Псковских, Ярославских и других, в том числе зарубежных округах. Выявленный мною круг архивных источников Синода позволил восстановить первый этап ранней истории федосеевства тихвинских карел, включив ее в широкий исторический контекст старообрядчества Новгородского края и карельского староверия в целом.

Из доношений о федосеевцах XVIII в. в царствующий Синод первые же из них (1749 и 1758 гг.) сообщают именно о событиях в трех карельских деревнях — Толсти, Якореве, Биричово Озеревской волости Бежецкой пятины. Там на протяжении почти десяти лет весьма успешно проповедовали «тихвинского посаду купецкий человек Фадей Иевлев с товарищи из того посаду». Фамилия

Иевлевых принадлежала к числу именитых в федосеевстве Новгородского края. Вряд ли выбор места для проповеди и перекрещивания в федосеевство был случайным. По-видимому, наставники уже имели достаточно большой опыт общения с карелами, полученный в карельских деревнях Новгородчины, знали карельский язык. Да и сами карелы были подготовлены к принятию федосеевства, т.к. сохраняли дедовские православные правила и убеждения, — с одной стороны, а с другой — были, скорей всего, на длительное время забыты приходскими священниками и предоставлены сами себе.

Анализ документов позволил установить ранее неизвестные «красные» страницы в истории карельского федосеевства и, шире, новгородских «гарей» XVIII в., число «страдальцев за старую веру» (более 110 чел.), датировать время широкого распространения федосеевства на Тихвинщине 1730–1760 годов.

Согласно бытописаниям конца XVIII в. старообрядчество по-прежнему играло заметную роль в Новгородском крае. Особенно выделялся Тихвинский уезд, значительная часть населения которого «придерживалась старой веры, а попы почти всюду были “двоеверами”»: перед начальством представлялись никонианцами, а требы для прихожан исполняли по книгам старой печати».

Сравнительное изучение архивных свидетельств и синхронных им публикаций о состоянии новгородского старообрядчества в середине XIX в. помогает в первом приближении очертить этноконфессиональную карту Новгородской губернии, представить в общих чертах динамику численности староверов.

Статистические данные традиционно ненадежны. В качестве иллюстрации приведу сведения из отчетов Ю.К. Арсеньева и из официальной публикации. Согласно первым старообрядческое население Новгородчины с 1825 г. по 1853 г. выросло с 15 370 до 17 427 чел.; согласно же официальным сведениям оно снизилось до 12 126 чел. в 1853 г. и 10 661 в 1855 г. Основываясь на последней цифре, «Ведомость о числе раскольников за 1885 г.» помещает Новгородскую губернию как первую среди других северозападных губерний России (для сравнения: 6059 староверов в Санкт-Петербургской, 5863 в Архангельской и 3397 в Олонецкой губерниях).

Самое значительное старообрядческое население по мере убывания численности (по Н. Богословскому) усматривалось в Старорусском уезде (3419 чел.), Крестецком (2230), Череповецком (980), Новгородском (839), Устюженском (537), Демянском (513), Валдайском (389) и Тихвинском уездах (291).

Документы первой половины XIX в. дают очень размытую картину старообрядческой жизни в Новгородской губернии, но и они подтверждают очевидное преобладание беспоповских толков. Федосеевцы, филипповцы, поморцы, бегуны, спасовцы могли соседствовать, быть жителями одной деревни или же, напротив, образовывать довольно монолитные в территориальном отношении общины. Благодаря документам восстанавливаются конфессиональные контакты между конкретными

карельскими и русскими деревнями, отдельными удаленными друг от друга общинами с известными центрами, что позволяет более точно определить их принадлежность к тому или иному согласию.

Во второй половине XIX в. федосеевцы преобладали в Должинской, Белебельской и Поддарской волостях, известных по событиям XVIII в., а также в Дворецкой, Едровской, Зимогорской, Новотроицкой волостях Валдайского уезда, в Крестецком уезде — (это пограничные с Валдайским уездом волости).

В конце параграфа приведены обобщенные сведения о других федосеевских и иных беспоповских соглашениях, в том числе и о ближайших соседях тихвинских карел, т.н. *ефимовских / ехимовских / озерянах*, живущих ныне в пределах Ленинградской области. Их отличительная черта — утрата четкого конфессионального сознания, стирание конфессиональных различий между отдельными (в прошлом старообрядческими) толками и соглашениями, в связи с чем господствующим становится общий конфессионим *староверы*.

**Во второй главе «Локальная история в преданиях и легендах: историческая память как категория культуры»** осуществлен анализ легенд и преданий тихвинских карел-старообрядцев. Они рассматриваются как факты=символы истории и культуры. Цель анализа — реконструкция локальной истории карельских переселенцев как разновидности так называемой «малой истории», характерной для содержания исторических (и иных) преданий любой этнической, этнографической или локальной общности; выяснение разнородных истоков, устойчивых механизмов, обеспечивающих передачу инвариантного объема и содержания исторической памяти, необходимого для самосознания и существования общности как историко-культурной единицы; определение глубины исторической памяти карельской староверов.

Исходными при этом стали следующие положения.

- В карельской (как и в любой другой бесписьменной традиции) истолкования истории сосредоточены, в основном, в исторических преданиях и легендах, отражающих совокупность мифологических (дохристианских), христианских и исторических представлений.
- В основе устных произведений такого рода лежат историческая действительность и факты, но критерии историчности различны для каждого этапа развития названных типов представлений и способов коллективного осознания.
- Сущностное значение имеет избирательность общественного и личного сознания, ориентированного на набор историко-мировоззренческих ценностей, отчего в преданиях и легендах сосредоточена символическая реконструкция прошлого, а не хронологическая его последовательность.
- В описании исторических событий отчетливо проступает собственная система оценок, коллективные представления и мировоззренческие установки конкретной эпохи. С позиции феноменологии культуры память об определенных событиях и персонажах — важный способ групповой самоидентификации.

**В первом параграфе** «Предания об истории заселения и происхождении» рассматриваются немногочисленные фабулаты и мемораты о переселении, первопоселенцах и происхождении деревень, которыми исчерпываются сведения современных карел о собственной гражданской (мирской) истории.

В основе представлений об утраченной родине лежат искаженные книжные знания, типа: «Я книгу нашел, но потерял ее. Наша Карелия аттуда, с севера». Или: — «Как будто много карелов было раньше, что все “Карелии” были вместе; вы, они и мы, и даже финны были вместе, и даже эти, как их теперь называют, не карелы, а чухари».

Значительно познавательнее для реконструкции подлинных событий предания о первопоселенцах: «Первые были Бирка да Рябинка, потом приехали, появились Андреевы, Кругловы»; «С Бирки да Рябинки начались наши деревни». Указанные прозвища имеют «новгородское» происхождение и встречаются в документальных источниках конца XV в. (Рябинка и подобные) и начала XVI в. (Бирка, Биркины). Замечу, что память об именах первопоселенцев на протяжении почти двух с половиной веков — весьма редкий факт локальной истории. Достаточно отчетлива память карел о деревнях первопоселенцев: «Они раньше приехали, на хороших местах стоят».

Некое отдаленное воспоминание о трагической ситуации исхода с родины сохранилось в редко встречающемся предании о насильственном переселении карел Петром I: в незапамятные времена, «до наших дедов деды» не угодили царю — «не понравились, и отправили нас, стариков, из Карелии в глухую тайгу». Глубина реальной исторической памяти о переселении незначительна, хотя имена первопереселенцев и круг деревень верно очерчивают первую переселенческую волну 50–60-х годов XVII в. в Тихвинский край. Незначительность и фрагментарность устного знания карелами своей гражданской истории объясняются тем, что, будучи мирским (профанным) пластом, они не вошли в систему высших религиозно-культурных ценностей локальной истории этой этноконфессиональной общности.

**Второй параграф** «Исторические предания и легенды о Литве» содержит скрупулезный анализ одного из самых распространенных типов исторических преданий — о Литве, осуществленный в контексте аналогичных сюжетов, известных на территории европейского Севера (*литовские / польские пань, Литва, шведы*). Удалось выделить два разностадиальных цикла, в одном из которых Литва выступает как антагонист, в другом как предки (*забудущие люди*).

Наиболее ярко выражен первый образ — Литва-антагонист — в преданиях, запечатлевших последствия польско-литовских разорений конца XVI – начала XVII века (Новгородская, Псковская, Тверская, Костромская, Владимирская, Пензенская и Нижегородская губернии).

Формированию в народном сознании образа Литвы-антагониста как этногосударственного и конфессионального стереотипа немало способствовала политическая и церковная история: сначала противостояние Православной Древней Руси преимущественно языческим племенам Литвы, а с

XVI в. — Русского государства и православия униатству Польши и Литвы. В результате последняя стала символом еретического = «латынского» Запада.

Представляется, что и само переселение карел в места, откуда русское население «збрело безвестно» после польско-литовских грабежей, должно было оживить в памяти «безбожный» облик врага. Хаос и длительность процесса миграции, трудности обживания и восстановления заброшенных земель вытеснили из памяти карел собственную раннюю историю, и со временем для воссоздания начального этапа своей локальной истории они использовали местные русские предания.

Главный мотив инвариантной схемы сюжета преданий о Литве-враге — это чудесное возмездие через ослепление: «Литва шла на Тихвин, дошли они до Тихвинской Божьей Матери. А там вот всех их ослепило». Данный мотив пришел в устную традицию из книжной, прежде всего агиографической и апокрифической. В таких популярных в старообрядчестве сочинениях, как Хождение Богородицы по мукам и Житие Василия Нового, запрещается видеть свет татям и разбойникам.

Второй образ Литвы — *предки = будущие люди* — темпорально не слитен с образом Литвы-антагониста; в нем улавливаются признаки аборигенов. Он сформировался у карел уже в условиях длительного контакта с локальной русской традицией и забвения собственной. При отсутствии у тихвинских карел полнокровной легендарной традиции о Литве-предках истоки образа реконструируются при сопоставлении отдельных мотивов с аналогичными в преданиях финно-угорского (вепсы, коми, коми-пермяки, финны), русского и ненецкого населения Европейского Севера. Контаминация разностадиальных образов, в основе которых лежит «универсум перволюдей», характерна для разноэтничных преданий о чуди, панах, сииртя. Подтверждением этому служат такие общие мотивы, как самопогребение перед лицом надвигающейся опасности (вариант: «уход в землю»), сходные места захоронений, «зачарованные клады».

Интенсивность бытования и укорененность преданий о Литве у карел может быть обусловлена той операциональной связью, которую они выполняли, объясняя происхождение и состояние новообретенного космосоциального пространства. В историях о Литве для карел замкнулось прошлое, настоящее и будущее: мир мертвых, предков, ныне живущих и потомков.

Важной страницей локальной истории карел является их старообрядческий период жизни, запечатленный в исторических и эсхатологических преданиях и легендарных биографиях, анализу которых посвящены **третий параграф** «Легенды, предания и былички о спасении» и **четвертый параграф**.

В определении смысла своего исторического существования любое христианское сообщество опирается на Священное Писание, Священное и Церковное Предания, на основе которых возникают местная легендарная и агиографическая традиции. При изучении исторических сочинений, созданных в крупных старообрядческих центрах, прежде всего на Выге, современные исследователи отметили характерные акценты на историю конкретного согласия / общины, жизнеописание их членов, включая рядовых — «простецов» (Е.М. Юхименко).

У карел этот цикл преданий и бывальщин о своих «преславных мужах и женах» является самым распространенным (вслед за «литовским» циклом). Они, как и предания о богохульниках, нарушителях религиозного и повседневного этикета, носят, несомненно, дидактический характер.

В диссертации анализируется предание о двух братьях-иноках — Григории и Василии Бирючовских, уход которых в созданную им в лесу пустыню свершился в первые годы XX в. Реконструируемая общая схема об их аскетическом и молитвенном подвиге варьирует в пределах житийного канона о пустынножительстве. Прежде всего обозначена христианско-этическая мотивация иночества: «очень веровали» и, «согласившись» между собой, «спасения пошли искать» / «в рай хотели попасть».

Пользуясь выражением Г.П. Федотова, биографии тех, кто являлся для членов старообрядческой общины примером истинно христианского целеполагания, можно назвать историями «малой эсхатологии», так как в отличие от Великой эсхатологии (Апокалипсис) они фокусировались на судьбе каждой души. В последние 50–60 лет угасающие представления о святости сосредоточились на осмыслении и закреплении в памяти образа жизни *книжниц* = *богомолок* — последних исполнительниц необходимых в старообрядчестве треб, знатоков обрядовых символов практического богословия. Благодаря этим историям возможно восстановление утраченных ныне черт соционормативной практики старообрядческой культуры.

Особенно подробны повествования о жизни последней грамотной *книжницы* Ирины Ивановны Бирючовской (1895–1987), отдельные эпизоды и факты биографии которой нанизываются на общий стержень предопределенности «девического келейного подвига». Контуры реальных событий менее явственно проступают в более ранних историях, где события типизированы, а подробности изложения варьируют в рамках традиционной мифологической схемы. В полной мере это положение иллюстрируют различные версии легенд о самосожжении двух / четырех девок в некоей *келье* (kel'ġ'ä), стоявшей *о веки век* в сосновой роще у деревни Бирючово. Приведенные в первой главе исторические свидетельства о самосожжениях 1750 годов дают довольно редкую возможность датировать время сложения предания серединой XVIII в., т.е. определить длительность его бытования двумя с половиной столетиями.

**В параграфе четвертом «Эсхатологические предания»** рассмотрены предания и бывальщины о конце света. Носителями эсхатологического знания выступали пророки. Еще в середине XIX в. пророчество было характерным явлением в общинах федосеевцев. С большими затруднениями удалось собрать сведения о некоторых из них у тихвинских карел: пожилой безымянной женщине, Семене Бизенкове из деревни Коргорка и Федоре Рьжове, последние проповеди которых о конце света относятся к 1930-м годам.

Эсхатологическое учение, излагавшееся «пророком» Федором Рьжовым, сохранилось в виде легендарных преданий. Его предсказания приближающегося конца света строились на особом книжном знании, о чем говорят и комментарии современников.



В версиях эсхатологических легенд главное внимание уделено объяснению неотвратимости конца света в силу всеобщего нарушения нравственного закона — «очунь ненависть будет». Ненависть, зависть, братоубийство, войны — именно эти знамения светопреставления более всего запечатлелись в сознании карельских крестьян. В работе указаны книжные, в том числе апокрифические, агиографические и собственно старообрядческие источники этих и других представлений: образа меча как символа всемирной войны и змея как символа зла=дьявола и человеческого грехопадения: «Будет летать змей».

Конец мира — времена, ведомые только Богу-Отцу и Сыну, вследствие чего его «наступление» может продлеваться, переноситься, растягиваться. Устойчивый мотив карельских легенд — наступление конца света перед новым тысячелетием: «Это будет до 2000 году»/ «живем последние годы». «За Богом все. Но все говорят, что последняя тысяча [лет.— О. Ф.], что последняя десятка оставши».

Признаки грядущего светопреставления в пророчествах Федора Ръжова настолько архетипичны, что позволяют описывать события текущего времени. Эта особенность народной эсхатологии наметилась, по мнению М. Б. Плюхановой, уже в XVII в. В старообрядчестве она сохраняется и поныне. В легендах знамения выстроены по пророческому типу «зрите, зрите»: «Будут металлические мухи летать»; появятся «железные кони — пахать не будете»; «будет весь мир окован железом, вот теперь-то соображаем, чево он нам говорил — небо проводами затянуто»; «в каждом доме будет змея шипеть». Исполнение пророчеств Федора для современных карел свидетельствует об их истинности.

Фольклорным развитием образа конца света в Великих Минях Четых («Да к тому будет всяка жена вдовица. Яко жен семь искати начнут единого мужа имети») является пророчество карельской легенды: «Время придет такое — не только по мужикам, но и по мужскому следу будут плакать». На универсальный характер этого мотива указывает его широкое распространение.

В качестве дьявольских «орудий» фигурируют у карел типичные для христиан образы пауков, оплетающих своей сетью грешную землю, мух и птиц, заполняющих собою небо, несущих зло и болезни. Как знаки антихриста трактовались они и старообрядческими учителями (Цветник Аввы Дорофея). Конец света воплощают в карельских легендах «железные кони», пашущие вместо людей землю. Кони как символы мора, войны, голода или смерти используются в ветхозаветных пророчествах и в Откровении св. ап. Иоанна Богослова.

На литературных источниках о царстве Антихриста, когда наступит «скудность во всем житии»: «птицы прейдут от места своего» (ЗЕ 5:6), не будут летать и замолкнут — основаны фольклоризированные пророчества карела Семена Бизенкова о том, что конец света настанет, «как кукушка не будет куковать, гроза не будет греметь».

В карельских эсхатологических легендах были обнаружены краткие описания светопреставления — *светупреставления* — как огня с небес, когда «весь свет будет гореть»/ «будет свет гореть». Среди общих признаков конца света, распространенных у староверов России и до сего

дня, — и такие природные катаклизмы, как сильный ветер, страшный гром, необычные перепады в погоде, редкостные атмосферные явления, а также космические аномалии. «В конце света, — говорит современная карельская староверка, — «засуху даст или зальет. Вот тебе и все! Недолго это дело делаеца. Не надо и светупереставления». «Мильёной [комета. — О. Ф.] зальет» — свидетельствуют карельские женщины. На аналогию конца света с вселенским потопом указывает и устойчивый мотив трех или шестисажженного *бревна*, на котором спасутся некие люди — «сколько войдет».

В эсхатологических легендах у современных карел преобладает концепция очищения, означающая конец этого, сегодняшнего света и начало нового. Исторический вектор эсхатологического сознания обращен к будущему. В эсхатологии карел, как нам представляется, отразилось их понимание своей истории как ключевого звена общечеловеческой = общехристианской истории.

Наш анализ преданий и легенд свидетельствует об избирательности исторической памяти, разворачивающей картину истории в местном «осмыслении», обозначает ее ближние и дальние проекции. На одном полюсе исторической памяти — архаичные и архаизированные предания и легенды о Литве как квинтэссенция народного знания о начале локальной истории; на другом — поздние примеры личных подвигов святости, гарантирующих «спасение мира». Глава завершается систематизацией карельские преданий и легенд по принципу их достоверности с целью установления глубины коллективной памяти.

**Третья глава «Природно-культурная среда и ее символы»** посвящена решению на конкретном микролокальном материале многоаспектной проблемы культурного освоения переселенцами новой природной среды. Исходными являются три положения:

- каждой этнической культуре присущ индивидуальный способ видеть и познавать природу (О. Шпенглер);
- ведущим признаком карельской культуры признана ее «природоподражательность» (В.П. Орфинский) и природоукорененность, основанные на лесной зонально-климатической ориентированности;
- «корельские выходцы» обладали гибкой системой жизнеобеспечения лесо-таежного типа с высоким уровнем адаптации к окружающей среде;
- для старообрядцев создание своего закрытого для общения с внешним — чужим, мирским миром физического, духовного и молитвенного пространства — идеологическая доктрина.

Цель **первого параграфа** «История формирования и функционирования природно-хозяйственного пространства» состоит в том, чтобы, используя весь корпус документальных, историко-археологических, но в основном полевых данных (включая топографическо-натурные исследования), выявить объективные и субъективные факторы, способствовавшие организации карелами на новом месте поселения собственной среды жизнедеятельности и установления целостной системы ее границ.

Первыми, исходя из современного дискурса границы как феномена общественной жизни, рассматриваются факторы формирования природно-хозяйственных границ группы, приобретшие

символический характер в процессе заселения и в силу устойчивости этнической самоидентификации. Впервые подробно анализируются системы крестьянского заселения и расселения, хозяйственно-культурного комплекса, формирование и эволюция собственного этнолокального пространства, включавшего в себя дорожную сеть, сельскохозяйственные и промысловые территории, местные ремесленные и торговые центры. Для оценки этих пограничных факторов с позиции карел используются устные исторические предания и легенды, данные карельской микротопонимии.

Точно установлены конфигурация зоны карельских поселений, естественные границы, а также территории подсечных, пашенных, сенокосных, пастбищных, охотничьих и рыболовных угодий, реконструирована этногеографическая история карельского локуса и каждой деревни, исправлены и уточнены названия значительного числа географических объектов и места их расположения. В результате детально воспроизведена граница между карельскими и русскими деревнями, т.е. локальная этническая граница на период начала XIX в., прослежена и ее трансформация до сегодняшнего дня.

В настоящее время существует три микролокальных и одновременно эндогамных круга карельских деревень. Первый — на востоке карельского локуса, сами жители называют *Русь / Рузь*: «Нас и за карел не считали» (деревни Коростелево, Дятелка, Утливо, Городок, Бережок, Курята, отчасти Логиново). Второй, прямо противоположный, западный круг деревень называется *Глухая Корела*, что синонимично понятию «настоящая Корела». Число деревень, относимых к ней, меняется в зависимости от того, жители какой деревни называют их *Глухой Корелой* и какой смысл они вкладывают в само понятие. Самый простой определитель — географический: удаленная группа карельских деревень вверх по Чагоде, включающая в себя как старо- так и новопоселенческие — Моклаково, Забелино, Новинка, Дубровка, Селище. Именно северозападная граница группы, складывавшаяся в первые десятилетия после переселения в XVII в. как зона исключительно природно-хозяйственного внедрения и освоения, со временем — в XIX в., во всяком случае, — приобрела черты этноконфессиональной границы со своими центрами «стягивания» разноконфессиональных святынь. Третий — промежуточный между *Глухой Корелой* и *Русью* — круг образуют старообрядческие и старопоселенческие деревни Толсть, Курята и Логиново. Жители *Корелы* называют их *те края*.

Далее в работе подробно воссоздана история формирования каждого из трех выделяемых карелами микролокусов, указаны причины, способствовавшие этому. Двумя очевидными факторами их появления были наличие пригодных пашенных, сенокосных и пастбищных земель, которые, как правило, соответствовали угодьям позднесредневековых поселений, и освященность этих мест реальными и легендарными свидетельствами. Совокупность «человеческого» и «сакрального» факторов пространства или же наличие последнего (кладбище предков, аборигенов и т.п.) носит универсальный характер.

Собранные данные говорят, что местная топонимическая система включает мотивационную рефлексию относительно причин происхождения названий деревень. Русские названия бытуют в

фонетически адаптированном виде; часть из них — старые топонимы, унаследованные переселенцами от русского населения, остальные, хотя и обозначают поздние, образованные на новых местах карельские поселения, также русского происхождения. Авторские полевые материалы позволят уточнить истоки других наименований, интерпретированных Я. Ёйспуу в соответствии с данными В.Д. Рягоева, которые не являются исчерпывающими.

Согласно установленной зависимости между микротопонимией и потребностями небольшого численно и территориально ограниченного коллектива (Н.Н. Мамонтова, И.И. Муллонен) были проанализированы природно-хозяйственные топонимы и особенности их локализации в околоселенском и хозяйственном локусах.

В целом микротопонимический материал подтвердил, что из всех локальных природно-климатических и природно-культурных факторов карелы особо выделили и сохранили следующие основные историко-культурные концепты карельской картины мира: Лес, Озеро, Болото, Река и Подсека. Последнее косвенно подтверждает время переселения, когда подсечное земледелие было основным типом земледелия в данной лесной зоне.

Изучение карельской поселенческой структуры позволило предположить изначальную предпочтительность и последующее преобладание прибрежного типа расселения и поселений. Организация же внутридеревенского пространства отражает эволюцию круговой застройки, когда в центре находилась часовня. В целом система заселения иллюстрирует совокупность отражаемых ею культурных противостояний на уровне внутригрупповых отношений (старо- и новопоселенцы) и внешних (старообрядцы — православные); а так как в числе последних были наряду с русскими карелы, то здесь проявлялся и третий — этноконфессиональный — уровень различия.

Карельская локальная группа формировалась в рамках одной административной и церковной единицы — Озеревского Георгиевского прихода и Тарантаевской волости Тихвинского уезда, составляя его преимущественное большинство. Со временем карелы заполнили автономную и слабо обжитую западную часть волости, где продолжалось хозяйственное освоение территории. Именно западная географическая граница группы совпадала с административными границами волости. В восточной же части волости были сосредоточены органы волостного правления и центр прихода. Здесь преобладали русские деревни, и проходила этническая граница между карелами и русскими. С течением времени она менялась, но всегда была реально ощутима, напряжена и подвижна. Русифицировались в первую очередь деревни этой восточной части волости. С XVIII в. в пределах прихода складывались два полярных этноконфессиональных локуса: восточный и юго-восточный (православный, русский) и западный (старообрядческий, карельский).

**Второй параграф** «Природно-сакральная символизация пространства» посвящен реконструкции способов и типов культурной сакрализации естественной освоенной территории, в результате которой она приобщалась к миру человека, но лишь отчасти, оставаясь во владении сверхъестественных сил. Таковыми у карел были находившиеся в ведении «старших, средних и младших хозяев» — духов-

покровителей — поля, воды и леса. Лес персонифицировался как кормилец, хранитель лесных даров, недаром начало и окончание сбора ягод, грибов, трав и растений отмечалось женским населением молитвенным обращением к «лесу-хозяйину». Отчасти эта традиция существует и поныне: Лес наказывал и оберегал, заманивал, держал и отпускал охотников, пастухов, лесников. В лесу жили проклятые родителями дети, здесь находились дома лесных хозяев. Его пространство заполнено и закреплено культурой речи, пения, крика (ауканья), молитвы. Как и повсюду в лесных районах России, лес был еще и пустыней, прибежищем для карельских иноков.

В работе впервые описаны выполняющие до сих пор сакральную роль три сосновые *рощи*. Одна из них — на месте старообрядческого самосожжения у деревни Бирючово — и две других (у деревни Коргорка и на месте несуществующей деревни к востоку от нее), согласно легендарным преданиям, связываются с некими *спасающимися* и здесь же захороненными иноками. В этих преданиях отражен собственно старообрядческий пласт представлений о святости места через иноческое и мученическое посредничество.

В 1990-е годы было обнаружено явление регенерации поклонения лесу: Моклаковский сосновый бор (*moklokovon kanga š*) был включен в реальное и условное пространство поминальной обрядности, что характерно для этнокультурной традиции прибалтийско-финских народов. В истоках поминальной функции бора были обнаружены и архаичные анимистические представления карел о соснах — вместилищах духа хозяина леса. Нами был зафиксирован, хотя и в рудиментарной форме, культ так называемых «карсикко» (*karsikko*), запечатлевший часть общекарельского и финского мифологического наследия (А.П. Конкка, П. Виртаранта). Мифологические функции «карсикко», обеспечивающие разграничение и общение мира живых и мертвых, а также поминальный сосновый бор в окрестностях Моклаково предстают как реликты целостной системы культа предков, в которой сосне / соснам отводилась роль медиатора между миром людей и потусторонним миром во всем многообразии его проявлений пограничного и кризисного характера.

Подобное замыкание в сакрально-природных объектах множественных и разнящихся по происхождению мифологических и мистических ролей было рассмотрено и на примере средневековых кладбищ — *жальников=роцц*, расположенных на курганах и сопках, кладов и *печиц* — грудах камней на окраинах подсечных полей. Представление об их духах-хранителях выросло на сочетании древних прибалтийско-финских представлений о хозяевах природы, земли, земных недр, об источниках земных богатств и поздних христианских — о способах их обретения благодаря Божьему заступлению=дарованию, собственному труду. Приведенные в диссертации примеры говорят о том, что конкретные природно-культурные объекты обладали функциями видимой и невидимой вертикальной границы между миром живых и миром мертвых / предков, между человеком и космосом, а также и горизонтальной границы между освоенным («своим») и неосвоенным («чужим») пространством. Их неуничтожимость и сакральная преемственность выразилась в унаследовании карелами старых культовых мест и объектов, в некоторой общности

ритуальных действий. В целом же их сакральное пространство слагалось разными уровнями природной сакральности и христианской святости.

**В третьем параграфе** «Старообрядческое пространство» восстанавливается с помощью выявления социальных и конфессиональных связей (старообрядческая община, внутриобщинные брачные круги, книгообмен, собственные святыни и праздники, моленные дома, часовни и кладбища). Их изучение и анализ свидетельствуют, что старообрядческое пространство воспроизводилось как самодостаточное целое и либо развертывалось во внешний старообрядческий мир, либо стягивалось до уровня семьи, дома, отдельной личности при контактах с чужим — антихристовым — миром.

Внутри карельского старообрядческого пространства есть свои закономерности. Так, в деревне допустимо существование как моленной и часовни, так и только моленной или только часовни. Это зависело от расстояний между деревнями, объединявшимися в несколько микрокругов, центрами которых были деревни со старообрядческими кладбищами.

Пересечение старообрядческого и православного пространств происходило в начале XX в. на уровне трех *заветных*=обетных праздников, связанных с обретением чудотворных крестов. Первый из них — регионального=губернского масштаба в старообрядческой деревне Толсть — был посвящен Воздвижению Честнаго и Животворящаго Креста Господня (14.09 ст. ст.) по причине явления деревянного 8-конечного *свижова креста* (датирован 1870 г.), и поныне пребывающего в деревенской часовне.

Второй праздник — Происхождения Честнаго и Животворящаго Креста Господня (1.08) или *первый Спас* — был установлен в связи с явлением креста на месте огненной смерти *девок* у деревни Бирючово и являлся сугубо старообрядческим объектом почитания.

Третий обетный праздник свв. мчч. Кирика и Улиты (15.07) в русской православной деревне Белой Бор был известен за пределами тихвинской округи. По легенде, каменный крест приплыл по Чагоде *встречь воды* в день *Кирокоулиты* и был установлен в часовне, где находился до 1960-х годов. Примеры, свидетельствующие о хождении староверов и *мирских* в «свои» и «чужие» святые места по обету, говорят о существовании своеобразной обетной топографии, перекрывающей кажущиеся непроницаемыми, — во всяком случае в XIX в. — границы карельского старообрядческого локуса.

Функционирование последнего внутри православного прихода наиболее зримо и убедительно просматривается в изученной схеме храмоименования и установления престольных праздников, подчеркивающих явную и скрытую пограничность православия и староверия.

Анализ праздничных кругов, сгущения специфических праздников в местных старообрядческих центрах позволил обозначить некоторые отличия местного старообрядческого литургического пространства от православного: преобладание праздников, приходящихся на время больших постов, а также связанных с чествованием Креста Господня, апостолов и поминанием святых мучеников ветхозаветной и раннехристианской истории (например *Маковей, Кирикоулита*).

Старообрядческое пространство складывалось в XVIII в., в первую очередь, созданием собственных кладбищ с часовнями, деревенских часовен и моленных домов. Религиозная жизнь тихвинских карел-*верующих* существовала, с одной стороны, как и повсюду на Северо-Западе, в рамках так называемых «часовенных приходов», с другой — круга деревень того или иного моленного дома, не всегда совпадавших.

Самой уязвимой — в силу религиозных преследований — и поэтому подвижной частью старообрядческого пространства были моленные дома. Отчасти по этим же причинам мигрировали и местные центры древнего православия. В первой трети XX в. ими были, в силу концентрации святых мест, закрепленных в народной культуре легендами и преданиями о чудесах и явлениях, деревни Бирючово, Коргорка и Толсть. В советское время эти центры стали перемещаться в глубь *Глухой Корелы*. В 1990-е годы последним из них была деревня Забелино, где *верующие* пожилые женщины собирались на дому для молений, отправляли таинства крещения и исповеди, отпевали умерших.

Удержанию территориальной самодостаточности и повышению уровня духовной значимости малой географической родины, безусловно, способствовала более поздняя по происхождению, но глубоко идейно, доктринально и интеллектуально оснащенная старообрядческая картина мира. Старообрядческий способ мировосприятия нашел отражение в придании новых ментальных ориентиров существующему в земном выражении хозяйственному порядку и, что особенно важно, в создании иного замкнутого молитвенно-праздничного пространства со своей системой и топографией часовен, кладбищ и моленных домов (не говоря уже о границах повседневного и обрядово-ритуального общения / не общения, брачных кругов и межтерриториальных книжных собраний). Ключевыми понятиями локальной старообрядческой структуры пространства стали *келья* (kel'ĭä), крест (ĭsti), селение, *молена* / моленная, соборный день — *Узмень*.

**В четвертой главе «Групповое самосознание»** обосновываются понятия этнического и конфессионального сознания, которые в совокупности с характером, темпераментом, складом ума, ценностными ориентациями, обычаями и традициями можно рассматривать с позиции общественной психологии. Все обозначенные системообразующие компоненты показывают то общее, что присуще психике представителей конкретной этнической и конфессиональной общности и является результатом длительного исторического и культурного развития (А.Т. Хроленко).

В русской философской литературе (Н.А. Бердяев, М.О. Гершензон, А. Белый и другие) одно из составляющих сознания — «самосознание» — объединяет два начала — «мысли» и «воли», интеллектуального и экзистенциального: что человек *думает* и как человек *поступает*. Аналогом такого понимания самосознания считается современное понятие «ментальность». При всей трудности его определения известный французский медиевист Ж. Ле Гофф призвал «смириться с расплывчатостью термина <...>, чтобы не потерять богатство, связанное с его многозначностью». Понимание, которому я следую, сформулировано им так: «Этим словом объясняют то, что в культуре и истории других народов кажется странным и непонятным. Ментальность глубже мышления, норм

поведения, сферы чувств <...> [Ее. — О.Ф.] воспринимают как «самопонимание группы», как совокупность образов и представлений, которыми она руководствуется». Исходя из этого представляется, что изучение группового самосознания не исключает оперирования понятиями группового менталитета.

Глава состоит из четырех параграфов. **В первом** из них — «Этническое сознание» — я исходила из того, что первичными являются факторы субъективного (народного) самовыделения: самосознание/самоназвание, «язык», совокупность психических свойств и способы их символического воплощения. Объективные (научные) факторы выделения группы более доступны наблюдению со стороны и помогают выявлению закономерностей, независимых от сознания носителей, но позволяющих интерпретировать факторы их самовыделения.

Показателем высокого уровня самосознания тихвинских карел является самоназвание *karjalazet/karialazet* = *карелы* — этноним, восходящий к раннесредневековой летописной кореле. Наряду с ним на новые земли было перенесено синхронное ему название прародины — *Karjala* = Корела/Корила. В противопоставлении «Корела — Русь», о котором говорилось в третьей главе, также отразилась связь тихвинских карел с их общекарельским историческим прошлым и в целом осознанная мотивированность как самоназвания, так и номинации нового места локального проживания.

Карелы Тихвинщины сохранили общий прибалтийско-финский экзоним русских соседей — *ven'ialazet* = русские, наряду с которым употребляется и уничижительное слово *horvat* («ваньки»?); из других экзонимов известны *čuhar'it* — вепсы, скорее всего, заимствованный от местных русских, как и *фин*, эстонцы и пр. В целом же этническая «карта» окружения карел, судя по этнонимике, фактически ограничена русскими.

Оппозиция «мы — они» выявляется в комплексе представлений карел и русских. Последние отмечают антропологические, хозяйственно-бытовые, языковые и конфессиональные отличия. Вплоть до 1920–1930-х годов отношения карел с русскими выстраивались по линии отчуждения, что проявлялось в «минимизации» повседневно-бытовых контактов, запрете браков с русскими.

Разграничение / объединение внутри карельской общности существовало (и существует до сих пор) на уровне противопоставления *мирских* — *староверов* и новопоселенцев — старопоселенцев. В сохраняемом акцентировании своего этнического «я» у карел присутствует воспоминание о себе как исторической жертве — «разорили нас, корел», а также ощущение этнического неравенства, что сказывается в пренебрежительном отношении со стороны русских, отражено уничижительными экзонимами, фиксирующими этностереотипы.

Эмоционально-чувственная сторона этнического самосознания выражается в чувстве собственного достоинства, возрастание или ослабление которого обусловлено типом и формой межэтнических контактов и сравнением с «чужим» миром.



Роль мигрантов способствовала обостренному восприятию отличительных черт характера и формированию субъективного образа своего народа: «Карелы очень хороший народ, веселый <...> Старые люди были работящие». В списке «карельских» особенностей характера и поведения — трудолюбие, спокойствие, честность, чувство собственного достоинства: «карелы почитали старших, не пили водки, не бранились», «грубо не говорили», «греха боялись». Все это указывает на акцентирование христианских добродетелей. При всей неувимости такого феномена, как этнический или национальный характер, и множественности существующих определений в нем отражены все сложности и противоречия историко-культурных, религиозных, социально-экономических и даже природно-географических обстоятельств существования и жизнедеятельности карельских староверов.

**Во втором параграфе** анализируется такая важная компонента сознания и самосознания тихвинских карел, как «Карельская вера» — старая вера». Именно принадлежность к старообрядчеству способствовала в итоге сохранению их как этнолокального сообщества. Из двух уровней религиозного сознания в моем исследовании избран для изучения обыденный / повседневный, а не теоретический.

На первом этапе переселения самосознание карельских мигрантов было обречено на обостренное противопоставление себя местной русской традиции. Со временем идеологической и духовной опорой своего несходства с ней стала *старая вера*, которая в условиях инаковерующего и иноэтнического окружения придала особый характер самосознанию тихвинских карел. О его высоком уровне, при всей аморфности современного карельского старообрядчества, говорит наличие конфессионима *vierolazet* = верующие. Он является усеченной калькированной с русского языка формой самоназвания старообрядцев — «истинно верующие христиане». Местные православные русские (и карелы) изредка называют своих соседей-карел *христианами*.

У старообрядцев сохраняется четкое противопоставление себя как приверженцев истинной веры остальным — православным: «У нас своя вера была». Собственная высокая оценка *староверческой* веры совпадает с таковой у окружающих.

Глубокое осознание исключительности своей веры не только противопоставляло *верующих* православным карелам, русским и вепсам, но и отождествлялось с этническим самосознанием, усиливая его. Большая часть современных тихвинских карел и местных русских считают, что старообрядцами являются только карелы: «Вся Корела — староверы» / «старой веры только карелы». Противопоставление приверженцев старой веры и православных превратилось, с одной стороны, в противопоставление «карельской» и «русской» веры: «Карелы русскому Богу не молились» / «от русского Бога отворачивались». С другой стороны, происходила постепенная идентификация религиозного и этнического самосознания уже на уровне самоназваний: карелы = староверы (*karjalazet* = *vierolazet*), *karjalane viero* = *карельская вера* = *старая вера*. Более того, со временем старообрядчество карел, как показало исследование, перекрыло их этническое сознание и стало

выполнять базовые функции регуляции, коммуникации и информации, а в кризисных условиях — защиты и мобилизации группового «мы». Именно это и позволяет утверждать, что их сознание, по крайней мере в XX в., было этноконфессиональным, и потому тихвинских карел можно обозначить как своеобразную локальную этноконфессиональную группу, феномен которой подтверждается на всех трех уровнях самоидентификации: этническом (карелы), конфессиональном (старобрядцы) и локальном (Тихвинский уезд Новгородской губернии / совр. Бокситогорский район Ленинградской области).

При весьма ограниченной религиозной грамотности современных карел понимание отличительных черт старообрядческого учения было реконструировано на основании рассуждений о «77 верах», изложении и комментировании жития св. прп. Мария Египетской, состава локальных книжных собраний и оценки значимости частной и общественной богослужебной практик. Именно неукоснительное следование общепринятым правилам, точное выполнение запретов в будничной и празднично-ритуальной жизни было неотъемлемой частью своего рода религиозной догматики.

**В третьем параграфе** «Языки общения и конфессиональной практики» объект изучения — язык карел — рассматривается в широком значении: речь / общение / коммуникация и символическая сфера. Он отражает и ритуально семантизирует все проявления и формы бытия. Исходя из положений современных этнолингвистики и лингвокультурологии, во многом базирующихся на теории «лингвистической относительности» Сепира — Уорфа, с помощью языковых данных удастся выявить базовые оппозиции культуры, закрепленные в языке и проявляющиеся в речевой деятельности, концепты и представления об окружающем мире, пространственной, временной, деятельностной, духовной сферах, а также закрепленные в языковом сознании коды культуры.

Высокий статус родного языка обеспечивался самоидентификацией по типу «свой язык — свой народ — своя вера». Оставаясь бесписьменным языком, он существовал как «островной» в условиях замкнутого ареала, окруженного русскими. Сами тихвинские карелы выделяют три группы деревень по признаку некоторых фонетических и лексических различий. Язык тихвинских карел — *karjalan' e kieli*, выполняя разделительную функцию в понятии «свой — чужой», вплоть до 1960-х годов осуществлял также внутреннюю регулятивную и коммуникативную роль, обеспечивая все формы общения, воспроизводства вербальных, образных, поведенческих и психических ассоциаций.

Для воссоздания констант языковой и соответственно общей картины мира карел были использованы те лексические материалы, которые продемонстрировали устойчивость к русскому влиянию. Это пространственно-временная (микротопонимия, наименования времен года, месяцев, недель, дней, времени суток), половозрастная терминология, а также терминология родства. В частности, был выявлен автономный антропомастикон (используемый только в карельской среде), а система местных карельских фамилий обнаружила отчетливо выраженные черты этнолокального патронимикона.

В диссертации анализируются все формы современного бытового, фольклорного и конфессионального двуязычия. Установлено, что мигранты заимствуют из языка местного населения в первую очередь терминологию и лексику тех явлений, которые они воспринимают от них и включают в сферу своей этнической традиции. У тихвинских карел это земледельческая, ремесленная, социальная, обрядовая и христианская лексика. В настоящее время все карелы — билингвы, хотя степень владения разговорным русским языком различна в центре и на периферии группы, у различных половозрастных групп в зависимости от обстоятельств использования. В современной ситуации абсолютного двуязычия карельский язык сохраняет свои позиции как язык семейно-бытового общения.

Своеобразие фольклорного двуязычия карельских федосеевцев как явления, отражающего разновременные и разнохарактерные заимствования из русской культуры, в первую очередь — результат отторжения старообрядчеством чужой традиции как таковой и обрядово-праздничной в ее музыкально-песенных формах. Различным было знание разговорного (бытового) и обрядового (фольклорного) русского языка. Русское слово как «чужое» карелы предпочитали использовать в обрядовой практике для усиления карельского текста. Широкому бытованию русского песенного и обрядового фольклора еще в 1940-е годы сопутствовало незнание разговорного русского языка и непонимание текста. Ситуации, при которой незнание русской речи не является препятствием для использования ее фольклорной, в том числе и музыкальной сферы, называется «фольклорным двуязычием», асинхронным бытовому двуязычию (В.А. Лапин, У.С. Конкка, А.С. Степанова, Ю.Ю. Сурхаско).

Этноконфессиональное своеобразие карельской культуры заключается в сочетании родного карельского языка с языком «своей веры» — церковно-славянским. Даже о грамотных верующих, известных наставниках, рассказывали, что они не говорили по-русски, но умели читать «по-славянски». Степень хорошего владения им грамотными староверами была подтверждена нами прямо или косвенно в результате анализа местных рукописей и владельческих записей на некоторых из книг. О конфессиональном влиянии старообрядчества свидетельствует прежде всего анализ христианской лексики (грех — *riehkä*, вера — *viera*, рай — *ruaju*, ад — *uadu*, конец света — *sviettua loppu*, гласы, кафизма, начало, вечерня, прощение, отче, книжница и др.). Языковое сознание карельских старообрядцев как экстралингвистическое явление формировалось во взаимодействии, с одной стороны, устной культуры родного и русского (речевого и фольклорного) языков, с другой — языка письменной и богослужебной конфессиональной культуры — церковно-славянского языка.

**В четвертом параграфе** — «Этноконфессиональные символы» — дана оценка специфической системы материализованных этноконфессиональных символов, закреплявшая бытовую и ритуальную обособленность карел. В их числе — общие для всех федосеевцев, объединяющие их с другими беспоповцами и сохранившие связь с историей старообрядчества: часовни, моленные дома, книги, кресты, иконы, лестовки, подручники, свечи, кадилницы и моленные костюмы. Будучи

одновременно символами старой веры и традиционной культуры, они создавали ее так называемую базовую среду.

**Пятая глава «Структура общины»** состоит из двух параграфов, в которых реконструируется трехчастная структура конфессиональной общины тихвинских карел, подробно описываются и анализируются все типы ее лидерства.

**Первый параграф** носит название «Верующие, новожены, мирские», что отражает трехчастную иерархию карельской старообрядческой общины, которая отчасти вобрала в себя функции средневековой сельской общины, но перекрыла их духовным статусом «Церкви земной и небесной», принцип которой восходил к организации общины первых христиан.

Любая старообрядческая община существовала как коллектив, сплоченный единством духовного опыта и культовой практики; своеобразие изучаемой карельской общины определено возникновением и существованием ее в этнически (карелы) и сословно (крестьяне) однородном обществе в рамках конкретного стабильного локуса.

Самоназвание общины у карел отражает приоритет их религиозного самосознания — *верующие*. Она сегментирована на несколько микрообщин, концентрирующихся вокруг *моленных* [моленные дома. — О. Ф.], территориально отдаленных друг от друга. Условно эти микрообщины можно назвать «моленные общины». Границы всей общины *верующих* и ее «моленных» локусов не всегда соответствовали границам сельских и деревенских общин.

В 20-е годы XX в. в структуре общины существовало три религиозно-социовозрастные группы: *верующие* (*vierolazet*); *новожены* (*nožonat/novžonat*) и *мирские* (*mierolazet/mirskoi*). Полноценными членами старообрядческой общины считались лишь первые — *vierolazet* = *верующие*, обязанные строго соблюдать все религиозно-этические, культовые и бытовые регламентации. *Верующими* были или становились все прошедшие старообрядческий обряд крещения: дети, взрослые, старики. В исследовании последовательно рассматриваются каждая из этих возрастных категорий *верующих*.

Равновесие между соблюдением требований веры (чистоты и безбрачия) и реальной повседневной жизнью достигалось переходом из одной социовозрастной конфессиональной группы в другую; выхода — обмирщения и возврата.

Особую переходную группу между староверами и мирскими составляли подростки и молодежь — *новожены* = *no žonat/novžonat* которые, как и *верующие*, были строгими чашечниками и отделялись от остальных групп в приготовлении и употреблении пищи, порядке молений и посещении часовен, участии в праздниках, обрядах, беседах, гаданиях и т.п. Термин *новожены* устойчиво сохранялся в памяти людей до недавнего времени, хотя разъяснить его могли очень немногие.

Переходное, пограничное положение *nožonat* соответствовало смене социального статуса подростков, совершеннолетних и холостых, активно включенных в социальную жизнь общины, отмечало рубеж между молодостью и старостью, что соответствовало функции общины как регулятора половозрастной структуры коллектива.

*Мирскими* = *mierolazet/mirskoi* в традиционном понимании являлись вступившие в брак, семейные люди, которые оставались таковыми до перехода «в веру». Тем самым *мирские* как бы «выводились» за рамки старообрядческого клана и противопоставлялись *vierolazet*, чем и достигался баланс между требованием безбрачия и ухода из мира во спасение души с необходимостью воспроизводства, продолжения семьи, рода, общины, народа.

**Во втором параграфе** «Лидеры общины» анализируются все типы лидерства карельской общины. На конкретных материалах описываются ролевые, профессиональные и социокультурные статусы и образы жизни *отче*, книжниц, провидцев и сновидиц и противопоставленные им знающие и колдуны.

Карельские *отче* осознанно выбирали свой личный духовный путь спасения. Они не только развивали свои религиозные знания и богословие, но и строго соблюдали нормы старообрядческого бытия, а потому находились в известной степени за рамками повседневной жизни общины, рядовым членам которой это было недоступно. В целом образ жизни *отче* делал их «недостижимым» для разумения верующих, хотя и был особо почитаемым.

*Книжницы* (*knižnikkat*) или *богомолки* (*jumalankumardelijat*) — религиозно грамотные женщины разного возраста, хорошо знавшие устав богослужения и имевшие твердые старообрядческие убеждения, выполняли учительские функции. В формировании и деятельности группы книжниц — девиц, старых дев и вдов, специально посвятивших себя чтению книг и обучению этому младшего поколения общины, сказались интеллектуализм и индивидуализм федосеевства. Благодаря этому верующие девушки и женщины могли самостоятельно избрать свой путь к Богу, объединяясь в группу «духовного сестринства», достаточно изолированного от внешнего окружения. Разрушение института духовных отцов в 1930–1940-е годы привело к тому, что их роль взяли на себя *богомолки*. Были собраны сведения о семи из них, обучавшихся в начале XX в. на Преображенском кладбище в Москве, все они передавали свои знания ближайшим родственницам.

Анализ образа жизни и мыслей современных карельских наставниц свидетельствует о том, что самоидентификация их личностей происходила в результате осознанного выбора на основе подражания примеру известных *книжниц*. *Отче* и *книжницы*, будучи наиболее религиозно и интеллектуально развитой частью общины, выполняли совершенно конкретные религиозные, социальные и коммуникативные функции, смыслом и содержанием которых были поддержание догматических, обрядово-ритуальных и повседневных основ истинного благочестия, выступали конкретными хранителями религиозности как основы христианского мировоззрения этого монолитного коллектива, были адептами богоустроенного миропорядка и религиозно-аскетического поведения. Индивидуализм старообрядческого мира как один из концептов внутригрупповой интеграции остается и теперь важным фактором в формировании личностных качеств человека, развитии его индивидуального сознания. Карельская старообрядческая культура продолжает воспроизводить ту социальную и духовно-психологическую среду, которая питает высокий статус

личности, не вполне адекватный современному миру по установкам, мотивам, ценностям, нормам и знаниям, что подтвердили и биографии последних книжниц.

Персонализм старообрядчества мира карельской общины проявил себя в деятельности не только религиозных типов личностей, но и мистических. Это провидцы, сновидцы — люди, «видящие» судьбу. Их откровения и прорицательный опыт строились на личном молитвенном опыте, внутреннем общении с Богом и знании Книги, глубоко внедренной в сознание эсхатологической мотивации жизни человека и мира в целом, а также индивидуальной религиозно-психологической предрасположенности. Развитие провидчества в старообрядческой среде, по всей видимости, придало новое вполне христианское истолкование некоторым видам мистической деятельности — ясновидению, загадыванию и толкованию снов.

Среди провидцев у карел были наряду с местными пророками и *милостяжки* — нищие Христа ради (*rakkuajat*). Во многих местных быличках они выступают в роли провидцев личных судеб и, как правило, сообщают конкретное время и обстоятельства смерти. Ясновидицами же, насколько удалось установить, являются женщины; в ряде случаев дар передается по наследству, что обнаруживается в подробных изложениях биографий этой категории лидеров общины.

В этой части работы на конкретных примерах анализируются сюжеты сновидений — *замираний* и предсказаний (*выснившиеся* часовни и иконы, местные праведники, умершие родственники, путешествия на тот свет), а также религиозно-духовная суть молитвенного и мистического опыта карельских сновидиц. Оценка образов видений с позиции современного научного изучения бессознательного (К.Г. Юнг, А. Менегетти) свидетельствует о глубине народного онтологического опыта в осознании сновидческих образов и возможности использования его для парадигматики универсального и локального, общего и специфического, в том числе и в карельской традиции.

Наряду с перечисленными категориями видений, среди которых у тихвинских карел явно преобладали видения мистическо-христианского содержания и назначения, анализируются и те, которые являются частью гадательной мантики. Все архетипические образы и мотивы таких снов призваны предсказать испрашиваемое будущее.

В иерархии социального лидерства общины от возглавлявших ее *отче* и *книжниц* как адептов богоустроенного миропорядка и религиозно-аскетического поведения до их прямых антагонистов (*колдунов*) переходное положение занимали наряду с *милостягами*-нищими, ясновидицы и знахарки — *t'ied'äjä*. В жизни зачастую происходило совмещение близких сфер знания и соответственно типов лидерства. Очевидно одно: все они, за исключением колдунов, были глубоко верующими людьми.

Деятельность колдунов и знахарок, ощущавших себя частицей природного и космосоциального круговорота жизни-смерти, была направлена на контакт с «чужим» миром для обеспечения потребностей общины и ее членов. Их знания не отторжимы от целостной системы коллективных народных знаний.

Общение с современными карельскими и русскими знающими дает картину универсальных и очень устойчивых представлений о духах болезней, причинах их *вхождения/вступления* в человека/ животное, о пантеоне низших мифологических персонажей, о способах поддержания необходимого равновесия между человеком, его семьей, благополучием, здоровьем и всем, что *портит*. В исследовании все стороны их лечебных и магических практик раскрываются на биографиях конкретных людей.

Выявленная шкала лидерства отражает весь спектр и иерархию идеалов и ценностей карельской конфессиональной группы XX в.: от высших образцов духовного подвижничества до противоположных им — внехристианских по истокам, собственно пантеистических типов личности. В результате обмирщения старообрядческой общины наряду с растворением и слиянием отдельных групп общины в ходе продолжающейся феминизации стали преобладать *мирские*, а *верующие* превратились в небольшую по численности половозрастную группу, состоящую из пожилых женщин. Кроме того, произошло замыкание в один круг функций *богомолок* и *верующих*, а также частичное совмещение ролевых статусов книжниц, сновидиц и знающих в качестве хранительниц родового, семейного, исторического, этнического и фольклорного знания.

**В шестой главе диссертации «Таинства. Правила благочестия»**, состоящей из двух параграфов, главное внимание сосредоточено на богослужбной практике и изложении правил личного благочестия карельских староверов.

**В первом параграфе «Таинства крещения и исповеди»** реконструируется уходящая практика основных федосеевских таинств. У карельских федосеевцев обрядность была неотъемлемым продолжением конкретных положений вероучения, а в настоящее время стала единственным способом его выражения. В условиях угасания старообрядческой культуры стремление к аутентичности исполнения зачастую выглядит как воссоздание некоего подобия традиционной обрядовой схемы.

Предпринятая мной реконструкция таинств не претендует на абсолютную историческую достоверность, речь идет скорее о воспроизведении обрядовой, поведенческой и оценочной картины с позиций современных сельских жителей как исполнителей и участников обряда, вычленяющих важное, с их точки зрения, и опускающих несущественное.

У карельских старообрядцев крещение знаменовало собой вступление не только в религиозную общину, но, прежде всего, в сообщество истинных христиан: после свершения обряда ребенок становился *верующим* (*vierolan'е*) и, что равнозначно, безгрешным. Глубокий смысл крещения как духовного рождения христианина просматривается в запрете называть новорожденного по имени до крещения, хотя он и прошел вместе с матерью трехкратную очистительную баню.

Карелы до недавнего времени сохраняли древнейший вид крещения через троекратное погружение крещаемого в воду, — будь то младенец или сходящий в веру по старости или болезни взрослый человек. В первом случае ребенка погружали в купель, установленную в моленном доме (или, как это

происходило в последние годы, в жилом доме). Во втором случае крестят — в живой воде (реке или озере). Обряд проводили по сокращенному правилу — «малым чином», т.к. женщинам было запрещено читать Евангелие на службе. В состав крестильной одежды обязательно входили белая рубашечка (ra ššin'e) и поясok (v üohüt), которые, как и крест, не снимались в течение первых трех дней после крещения ребенка.

Сокращение чина крещения и свершение его при опасности жизни мирянами известно и раннехристианской, и православной церквям. Наличие подобного допущения позволяло в реальной жизни и более расширительные толкования, учитывающие конкретные обстоятельства. Последние старообрядческие наставники ряда карельских деревень перед смертью благословили на совершение таинств крещения и исповеди — «грехи сдавать» — нескольких грамотных *богомолок* — jumalankumardelijat. Обряд старообрядческого крещения карел безусловно повлиял на домашние крещения местного православного населения, получившие распространение с 30-х годов XX в. Замечу, что зачастую его осуществляли и осуществляют *богомолки*. Описание и анализ старообрядческого таинства крещения тихвинских карел свидетельствует о том, что их обрядово-религиозная практика не была застывшей или мертвой формой.

Исповедь — второй «нужно-потребный» обряд у старообрядцев-беспоповцев — осуществлялась, как правило, один раз в году — во время Великого поста, значительно реже в Успенский, Петровский и Рождественский посты. У тихвинских карел до настоящего времени сохранились четкие представления о том, что избегание исповеди или невозможность «исповедаться» хотя бы друг другу приведут к тому, что «несданные грехи долго умирать не дадут». Распространены предсмертные исповеди. Судя по рассказам современных карел в течение XX в. практиковались четыре чина исповеди: коллективная / публичная / общая; индивидуальная / тайная; покаяние друг другу и самоисповедь. Два последних чина постепенно по мере обмирщения общины и отсутствия наставников стали преобладающими. Однако еще в середине XX в. придерживались традиционных общей и личной исповеди.

Уставные правила, а также закрепленные в практике народного православия и старообрядчества представления о грехах человека против святой матери-земли нашли свое выражение в практике бытового покаяния и самоисповеди. Разновидностью покаяния матери-земле на европейском Севере России, прежде всего в районах распространения беспоповства, является исповедь лесу, зафиксированная и у тихвинских карел. Существующие ныне у них формы исповеди, включая и самоисповеди, и бытовое исповедничество, когда староверки сдают грехи друг другу, я рассматриваю как заключительную фазу исповедальной практики у современных карельских беспоповцев.

Во **втором параграфе** этой главы — «Правила благочестия» — дана характеристика представлений о грехе последних карельских наставниц. Они достаточно четки и основываются на общехристианском понимании греховности любого человека: «Нет у ни одного слова без греха». Прежде всего называют непростительные и немедленно наказуемые грехи: богохульство, ложная



клятва именем Божиим, осквернение, разорение и любые посягательства на святыни (часовни, моленные дома, кладбища, книги, кресты); убийство — «кто убивает — это грешники»; нарушение полового запрета в праздник Пасхи и др. К тяжким прегрешениям относят несоблюдение однодневных и многодневных постов. Соблюдение строгого поста, определенных пищевых запретов, отдельного питания были одним из средств очищения от грехов и путем спасения; физическое испытание постом и сейчас понимается как духовное испытание и очищение. Пример этому задавали *книжницы*.

И по сей день *чистота* в питании, питии и посуде — первенствующие признаки, по которым местные жители отличают карельских староверов. Каждая *книжница и верующая* «чистоту держала», обязательно имея отдельную посуду — *карельскую чашку* (karjalane stavša) и *карельскую ложку* (karjalane luzikka). Так называемое чашничество, т.е. использование личной посуды, традиционно для всех беспоповцев. Со слов местных староверов, особенно строгими правилами телесной чистоты отличались *девы*. В частности рассказывали, что некоторые из них не мылись в бане, считая это грехом.

В уставах, создававшихся зачастую на местах, закреплялись конкретные, локальные, иной раз весьма архаичные системы табуирования, оказывающиеся созвучными таковым в народном мировоззрении. Федосеевское вероучение требовало строгого следования каждого и всех существующей этической норме. Свобода выбора могла здесь варьировать лишь в пределах, допустимых старообрядческими представлениями о свободе совести: «не буду молиться, не буду отдельно есть, не буду одно, не буду другое»; «не хочу, не буду староверкой», но приходит старость, болезнь, близится смерть, и уставные правила позволяют «сойти в веру».

Помимо игр, гуляний на праздниках и особенно участия в святочных ряжениях одним из самых порицаемых видов обмирщения был брак с иноверными. Значительную часть нормативной системы составляли запреты на «безбожное» поведение, связанное со всеми видами соприкосновения с православным миром: видение православных икон, крестных ходов, слушание церковного пения / колоколов, вдыхание церковного ладана.

Отдельно в работе рассматривается практика домашних / келейных и общих молений. Описывается дневной богослужебный круг, в который у книжниц, а ранее и отче входило и т.н. келейное правило. Сопоставление текстов приходного начала, предварявшего в недавнем прошлом каждую службу, с уставным текстом свидетельствует о достаточно полной его сохранности у карельских старообрядцев при явном сокращении и искажении, в том числе не понятных для них слов. Состав и число уставных молитв карел значительно больше, чем у местных православных, более того, сопоставление записей молитвенных текстов у современных карел и русских обнаружило бытование старообрядческих молитв в православной среде. Приведены примеры бытования и неканонических молитв.

Молитва всегда являлась показателем религиозного самосознания, включавшего и оценку качества веры. Многие современные карелы говорят: раньше люди «умели веровать» и молиться —

jumalankumardeliat / kumarella, «а мы молимся, а мысли... поди знай, куда черт везет их. Вот в этом-то дело. Надо молицца, значит, усердно молицца».

Молитва предшествовала и сопровождала все виды человеческой деятельности, к ней прибегали во время болезни человека, домашнего скота. Молитва сопутствовала эзотерической деятельности *знающих*. Молитвенная практика и сейчас включает молитву по лестовке, земные поклоны совершаются с помощью подручника.

Крестьянская молитва карельских (как и русских) старообрядцев, прежде всего грамотных верующих, отличалась не только постоянством. Важно, что ее знали все: в старообрядческих общинах с детства «учили Богу молицца, по-божески петь». Общие богослужебные соборные моления происходили в моленном доме. Еще в XIX в. службы были более продолжительными, чем у официально православных, т.к. сохранялась старая традиция богослужения, существовавшая в дониконовской Церкви. Вместе с тем в карельской периферийной общине в итоге падения религиозной грамотности, старения ее членов стали очевидны сокращения праздничных и повседневных богослужений, отдельных чинов, треб, изменения в часах их отправления. Сказалось и влияние крестьянского образа жизни, поэтому вселетний год особым образом взаимодействовал с так называемым «народным» (крестьянским) календарем. Ритм же последнего был привязан к чередованию будней и праздников согласно святам, — с одной стороны, и местным аграрным традициям — с другой.

Однако еще в 1930-е годы осуществлялась соборная = общественная служба, являвшаяся чрезвычайно важным фактором конфессионально-социального контроля в старообрядческом сообществе. Неслучайно самым страшным наказанием для верующего было отлучение от собора, т.е. от участия в общей соборной молитве.

Нормы богослужебной практики карельского конфессионального и социального сообщества вырабатывались на протяжении XVIII–XIX веков и были узаконены, что очевидно из текста настоящей главы, на уровне письменных уставов и устной традиции. Это позволяло и позднее (фактически до конца XX в.) уверенно ориентироваться во внешней — религиозной и социальной — среде, оценивать любую ситуацию с точки зрения старообрядческих правил благочестия и обусловленной ими крестьянской системы ценностей.

**В заключении** суммируются основные выводы исследования феномена этноконфессиональной группы карел, обнаруженные на данном этапе изучения.

1. Если оценивать события карельской истории XVII в., то необходимо еще раз подчеркнуть, что массовый исход православных карел из-под шведского владычества, степень их участия в старообрядческом движении, в том числе в горях Олонецкого края — доказательство пика духовного единения и зрелости народа. Подобно тому как смута не была, по выражению С.А. Зеньковского, забыта детьми и внуками тех русских, которые пережили все ее страшные

последствия, не была она забыта и карелами. Более того, она стала переломным моментом в истории карел, отправным пунктом карельского рассеяния.

2. Миграция карел выявила степень устойчивости этнических и социально-психических элементов культуры и той совокупности их элементов, которые составляют суть изучаемой этнической традиции, являются механизмами ее адаптации и регуляции. Процесс этнической мобилизации и переселения значительной части православных карел в новгородско-тверские земли осуществлялся в чрезвычайных обстоятельствах. Формулами карельской историко-культурной и религиозной доктрины на обыденном уровне коллективного сознания были «гонения и сохранение»; «избегание и сохранение», закрепленные еще в документах XVII в.
3. Обживание новых мест и обустройство на них потребовали крайнего напряжения сил переселенцев, что было возможно при сохранении традиционных семейно-родовых и социально-территориальных кланов и типов отношений. Это был длительный период стагнации карельской истории и культуры. Неустойчивость обретенного мира, неуверенность в будущем стали неизбежной «платой». В этих условиях духовной основой являлась верность прежним устоям и память о прошлом. Поселившись в глухих, удаленных от административных и духовных центров местах Новгородчины, карельские мигранты на долгое время как бы выпали из поля зрения власти и Церкви.
4. В ходе природно-географической адаптации к условиям новой родины мигранты использовали принесенные с собой ключевые понятия эпохи переселения. Архаичные представления о центре, периферии, границе жизненного пространства вполне отражены в современных системах заселения, земельных и природных (лесных и озерных) угодий, типах поселений, профанных и сакральных зонах карельского локуса. Таким образом, используя собственные этнические чувственно-пространственные образы и понятия, эколого-поведенческие стереотипы и хозяйственные навыки, тихвинские карелы создали новую природно-хозяйственную среду обитания, присвоив ей, как это зачастую делают и другие мигранты, статус утраченной родины — *Корела, Глухая Корела* (в значении истинная).
5. Из всех обнаруженных мною федосеевских общин Новгородской губернии (карельских и русских) конца XIX в. сегодня только тихвинские карелы сохранили свое этноконфессиональное сознание и принадлежность к федосеевскому согласию. Этому способствовали компактный характер расселения и численность общины, не превышавшая двух тысяч человек, что максимально соответствовало модели самодостаточного, замкнутого социума. Напомню, что и первая община Феодосия Васильева насчитывала около 1300 чел.; разработанные в ней уставные правила идеально подходили к условиям функционирования общины карельских федосеевцев. Этнолокальное сплочение карельских переселенцев осуществлялось на базе федосеевского учения, понимаемого как спасающая апостольская вера.

6. Образцом внутренней корпоративности была для карельских федосеевцев община, своего рода «духовное государство» — один из главных и системообразующих факторов устойчивости их культуры на протяжении почти двух с половиной веков. Монастырские уставы, положенные в основу федосеевских правил общежития (от Невельской общины до Преображенской) превращали их в некую модель Царствия небесного на земле с духовным отцом во главе, со своей духовной элитой в лице грамотеев и *книжниц*, со своими пророками и провидцами, иноками, трудящимися во страхе Божиим *мирскими* и надеющимися на спасение *верующими*. Благодаря этому карельский микросоциум противостоял посюстороннему, преходящему, профанному. Как и у других беспоповцев, карельская община воплощала собой дух коллективности, общности, наиндивидуальности и традиционализма. Но со времен идеологического оформления федосеевства важную роль играли также свобода выбора, учительское равенство, личная ответственность за собственное духовное спасение. В совмещении и сочетании этих двух принципов: старого (коллективного) и нового (индивидуального) кроется своеобразие федосеевского менталитета.
7. Высокий уровень религиозного самосознания и опыта, исключительность собственной исторической судьбы привели к их универсализации, закреплённой в этноконфессионализме «карельская вера». Уникальность тихвинско-карельской традиции в том, что довольно позднее по происхождению понятие «карельская вера» заключило в себя осознание старой веры как собственно народной = карельской, т.е. имеющей свое этническое «лицо». И в этом слышится некое «озвучание» собственной истории. Необходимость осознания себя единым этноконфессиональным сообществом, «способность посмотреть на себя со стороны», как правило, выражается в культурной рефлексии, благодаря которой раскрывается специфика коллективных и индивидуальных оценок своего прошлого, настоящего и будущего. В обществах традиционного типа рефлексия носит характер инверсии и направлена на то или иное самоограничение. Для тихвинских карел оно по-прежнему задано их конфессиональной принадлежностью. «Карельским» = старообрядческим опосредованно было все: способы мировидения и истолкования действительности, социальные институты, типы личностей и образы жизни, окружающая среда, пространство, время = календарь, одежда, система питания и посуда.
8. Изоляция от «прародины» и приверженность вероисповеданию, оппозиционному государству и Православной церкви, приводили к утрате или нивелированию в этой «оторвавшейся» группе первичных этнокультурных и религиозных традиций, способствовали сложным социально-психическим процессам. Осуществленное сопоставление этнических и конфессиональных признаков данной группы обнаруживает парадоксальные, на первый взгляд, совпадения, что очевидно в самосознании, самоназвании (эндоэтноним = эндоконфессионализм), осознании общности исторической судьбы и общей

исторической памяти, эндогамии, общности психического склада и единстве территории. Более того, старообрядчество карел перекрыло их этническое сознание и стало выполнять базовые функции регуляции, коммуникации и информации, а в кризисных условиях — защиты и мобилизации группового «мы». Это и позволяет утверждать, что тихвинские карелы в XX в. представляли собой уникальный тип локальной этноконфессиональной группы.

9. Особенности устойчивости группы и ее закрытости обусловлены обстоятельствами формирования: иноэтничное и иноконфессиональное окружение; компактность и высокая плотность карельского населения; стабильность и почти полное совпадение границ этнической, конфессиональной, географической и административной территорий на протяжении XVIII–XX веков; незначительность собственного этнолокального пространства, в котором периферия и центр расселения максимально сближены. Все это способствовало этноконфессиональному сплочению группы и «напряженности» ее культуры с опорой на символы. Обособленность карел закреплялась специфической системой материализованных этноконфессиональных символов. В их числе общие для всех федосеевцев, объединяющие их с другими беспоповцами и сохранившие связь с историей старообрядчества: часовни, моленные дома, книги, кресты, иконы, лестовки, подручники, свечи, кадельницы и моленные костюмы. Будучи одновременно символами *старой веры* и традиционной культуры, они создавали так называемую базовую символическую среду.
10. Конфессиональное противостояние в условиях малочисленности и компактности расселения на протяжении ряда веков поддерживали обостренность языкового = этнокультурного самосознания, благодаря чему культура тихвинских карел проявила завидную непроницаемость по сравнению с более многочисленными группами их сородичей в других районах Новгородской губернии / области. Опыт изучения современного карельского старообрядчества, предпринятый с позиции феноменологического подхода к анализу народного / группового сознания, реконструкции историко-мифологического мировоззрения, фольклорного и языкового двуязычия позволил сформулировать тезис об этноконфессиональном полилингвизме и поликультурализме как специфике финно-угорского старообрядчества. Принципиальным отличием от русской старообрядческой культуры является тернарность финно-угорской, т.к. она покоится на троичной базе: церковно-славянская письменная = книжная (включая собственно старообрядческую и конкретного согласия) и устная традиция; локальная / региональная и сугубо этнолокальная.

**Основные положения диссертации изложены в следующих публикациях:**

**Монографии:**

1. Фишман О.М. Религиозно-культурный феномен карельского старообрядчества. Нью-Йорк: Edwin Mellen Press, 2000. 487 с.
2. Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрик, 2003. 408 с.

**Статьи в рецензируемых научных изданиях согласно списку ВАК**

1. Фишман О.М. [Экспедиции ГМЭ народов СССР] // СЭ. 1983. № 6. С. 133–134.
2. Фишман О.М. Первые финно-угорские чтения (Ленинград, 1–3 марта 1988 г.) // СЭ. 1988. № 6. С. 159–162. Совм. с Е.А. Рябининым.
3. Фишман О.М. Проблемная выставка «Человек и среда его обитания: поселения и жилище народов Восточноевропейского региона в XX в.» (подход, цели, задачи и структура) // СЭ. 1989. № 3. С. 147–151.
4. Фишман О.М. Научно-исследовательская деятельность РЭМ. 1980–2000 гг. // ЭО. 2002. № 6. С. 118–133. Совм. с Н.М. Калашниковой.
5. Фишман О.М. Полевые исследования: назревшие проблемы // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. № 2. С. 180–186.
6. Фишман О.М. Экспозиция «Народы Северо-Запада России и Прибалтики» в РЭМ: новые принципы построения // ЭО. 2004. № 5. С. 145–150.
7. Фишман О.М. Взаимные стереотипы: из опыта международного выставочного проекта // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 313–336. Совм. с Н.И. Ивановской.
8. Фишман О.М. Символы карельской старообрядческой культуры // Дизайн. Материалы. Технология. 2009. № 3 (10). С. 46–49.
9. Фишман О.М. Богослужебные практики карельских старообрядцев // Труды объединенного научного совета по гуманитарным проблемам и историко-культурному наследию. СПб., 2009. № . С .
10. Фишман О.М. Факторы формирования природно-хозяйственного пространства микролокальной группы (тихвинские карелы) // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2011. № 1. (В печати).

**Статьи в других изданиях по теме диссертационного исследования**

11. Фишман О.М. Karjalaisten tutkimus Neuvostaliiton kansojen Etnografisessa museossa // Kotiseutu: Julkai suomen kotiseutulitto. 1990. № 3. S. 125–132.
12. Фишман О.М. Тихвинские карелы: первый опыт изучения локальной группы // Население Ленинградской области: Материалы и исследования по истории и традиционной культуре: Сб. науч. тр. / Отв. ред. и автор статьи. СПб., 1992. С. 119–131.
13. Фишман О.М. Старообрядческая община тихвинских карел (по современным данным) // Проблемы эволюции сельского хозяйства и крестьянское движение на Северо-Западе: Тез. докл. / Отв. ред. В.А. Шишков. Псков, 1992. С. 96–98.
14. Фишман О.М. Карелы // Мы живем на одной земле (Население Ленинграда и Ленинградской области) / Отв. ред. К.В. Чистов. Л., 1992. С. 148–159.

15. Фишман О.М. Мифологические предания тихвинских карел: подход к изучению группового сознания // Уральская мифология: Тез. докл. междунар. симпоз. / Отв. ред. Н.Д. Конаков. Сыктывкар, 1992. С. 126–131.
16. Фишман О.М. Mythological legends of the Tikhvin Karelians: an Experience of Phenomenological Approach to the Group-Conscious Study // Specimine Sibirica. T. VI. Uralic Mythology: Papers of an International Conference / Ed. by J. Pusztay, E. Saveljeva. Savariae. 1993. P. 41–52.
17. Фишман О.М. Феноменологический подход к изучению группового сознания тихвинских карел (на примере мифологических и исторических преданий) // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 2–3. С. 20–28.
18. Фишман О.М. «Карельская вера» — феномен нерусского старообрядчества (этноконфессиональное самосознание тихвинских карел) // Традиционная культура: общечеловеческое и этническое. Проблемы комплексного изучения этносов Карелии: Мат. симп. / Отв. ред. Т.В. Краснопольская. Петрозаводск. 1993. С. 141–148.
19. Фишман О.М. Карельские старообрядцы Тихвинского края // А.И. Шёгрэн — академик Императорской Санкт-Петербургской Академии наук: Тез. докл. / Отв. ред. К.В. Чистов. СПб., 1993. С. 32–33.
20. Фишман О.М. «Отче» и колдуны: Образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии: Человек и его жизненный цикл. Сб. ст. / Отв. ред. И.Ю. Винокурова, Ю.Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 1994. С. 122–143.
21. Фишман О.М. Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае (из полевых наблюдений) // Живая старина. 1994. № 4. С. 24–25.
22. Фишман О.М. Этнографическое изучение старообрядческой культуры (на примере тихвинских карел) // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Тез. док. и сообщен. науч. конф. / Отв. ред. В.Ф. Андреев. Новгород, 1994. С. 93–95.
23. Фишман О.М. Этноконфессиональное самосознание карельских старообрядцев // Узловые проблемы современного финно-угроведения: Тез. докл. науч. конф. / Гл. ред. Г.А. Архипов. Йошкар-Ола, 1995. С. 186–188.
24. Фишман О.М. Karelian migration to the Tikhvin region (historical and modern situation) // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. P 2. Iuväskylä, 1995. P. 168–169.
25. Фишман О.М. О таинстве крещения у тихвинских карел-старообрядцев // Рябининские чтения'95: Сб. докл. междунар. науч. конф. По проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера / Ред. колл. А.И. Афанасьева и др. Петрозаводск. 1997. С. 398–406.
26. Фишман О.М. Тихвинские карелы. Опыт изучения самосознания локальной этноконфессиональной группы // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия: Межвуз. сб. к 60-летию А.В. Гадло / Под ред. И.Я. Фроянова. СПб., 1997. С. 73–84. Совм. с Д.О. Цыпкиным.
27. Фишман О.М. «Жива будет душа моя»: смерть и похороны у карельских старообрядцев Тихванщины // Из истории Санкт-Петербургской губернии: Новое в гуманитарных исследованиях: Сб. науч. тр. / Отв. ред. и автор статьи. СПб., 1997. С. 24–31.
28. Фишман О.М. Устная религиозная история современных карел-старообрядцев // Музей — хранитель памятников сакральной культуры: Религия и культурная память человечества: Мат-лы V Санкт-Петербургских религиозно-научных чтений / Науч. ред.-сост.: А.В. Коновалов, А.И. Тафинцев. СПб., 1997. С. 81–82.
29. Фишман О.М. Мотивы и сюжеты современных эсхатологических легенд и преданий карел // Старообрядчество Русского Севера: Тез. докл. и сообщ. науч. конф. / Науч. ред.-сост. Н.И. Решетников. М.; Каргополь, 1998. С. 72–73.
30. Фишман О.М. Tihvini karjalaste uurimisest Venemaal Etnograafiamuuseumi // Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat. Tartu, 1998. XLII. Lk. 87–88.
31. Фишман О.М. Historical memory as category of culture of the Tikhvin Karelians // Ingrians and Neighbours. Focus on the eastern Baltic Sea Region. Studia Fennica. Ethnologia. 5. / Ed. by M. Teinonen, T.J. Virtanen. Helsinki, 1999. P. 213–226.

32. Фишман О.М. Концепт греха карельских староверов: к проблеме комплексного изучения нерусского старообрядчества // III Конгресс этнографов и антропологов России. М., 1999. С. 334–335.
33. Фишман О.М. Пророчество и визионерство в федосеевской традиции XX в. / Христианский мир: религия, культура, этнос: Мат-лы науч. конф., дек. 2000 г. / Отв. ред. Т.Н. Дмитриева, И.И. Шангина. СПб., 2000. С. 258–263.
34. Фишман О.М. Концепция выставки «Христианство в быту и культуре народов России. XIX — XX вв.» // Христианский мир: религия, культура, этнос: Мат-лы науч. конф., дек. 2000 г. / Отв. ред.: Т.Н. Дмитриева, И.И. Шангина. СПб., 2000. С. 337–341.
35. Фишман О.М. Лидер в крестьянской старообрядческой общине. История и современность // Мужской сборник. Вып. I. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика. Мужской фольклор / Отв. ред. С.П. Бушкевич. М, 2001. С. 115–119.
36. Фишман О.М. Историческая память как категория народной культуры // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах: Сб. науч. тр. / Отв. ред. О.М. Фишман. СПб., 2002. С. 9–32.
37. Фишман О.М. Старообрядчество как фактор стабильности этнолокальной общности тверских карел // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах. С. 166–188. Совм. с И.В. Чичкиной.
38. Фишман О.М. Христианство в быту и культуре народов России. XIX — XX вв. [Выставка РЭМ] // Живая старина. 2002. № 3. С. 53–57. Совм. с В.В. Горбачевой
39. Фишман О.М. Символизация локальной культуры: старообрядческие группы тихвинских и тверских карел // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Мат. IV междуна. научн. конф. «Рябининские чтения. 2003» / Отв. ред. Т.Г. Иванова. Петрозаводск, 2003. С. 260–262.
40. Фишман О.М. Три женские судьбы (Карельская старообрядческая традиция Тихвинского края. XX век) // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 2004. Вып. 6. С. 52–74.
41. Фишман О.М. Исследования карельских старообрядцев в 1990-е гг. // Материалы по этнографии. Т. 2: Народы Прибалтики, Северо-Запада и Поволжья / Отв. ред. О.М. Фишман. СПб., 2004. С. 142–176.
42. Фишман О.М. Хранительницы древнего благочестия: кто они? // Женщина в старообрядчестве. К 300-летию Лексинской обители: междуна. научно-практ. конф. Петрозаводск, 2006. С. 48–54.
43. Фишман О.М. Методика изучения финно-угорского старообрядчества: из опыта полевой коммуникации // Мат-лы 3-ей междуна. конф. «Полевая этнография–2006». СПб., 2007. С. 11–13.
- 11-13 Фишман О.М. Предания о святых местах в старообрядческой традиции Тихвинщины (карелы, русские) // Старообрядчество: история, культура, современность: Сб. мат. междуна. конф., Т. 2. М., 2007. С. 210–217.
44. Фишман О.М. Выставка «Христианство в быту и культуре народов России XIX–XX вв.: новые подходы к экспонированию в этнографическом музееведении // Труды по русской истории: Сб.ст. в память о 60-летию И.В. Дубова. М., 2007. С. 575–595. Совм. с В.В. Горбачевой.
45. Фишман О.М. Знающая — больная: из опыта полевой автобиографии // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Гуманит. исследования. Сб. ст., посв. памяти Ю.Ю. Сурхаско. Вып. 2. Петрозаводск, 2009. С. 135–172.
46. Фишман О.М. Исследователь и объект исследования (опыт полевой коммуникации) // Полевые этнографические исследования: мат-лы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009. С. 15–21.
47. Фишман О.М. Карелы — пограничный народ, пограничная культура // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий–2: Третьи шегреновские чтения.: Сб. ст. СПб., 2009. С. 276–291.



48. Фишман О.М. Очерк истории федосеевства в Новгородском крае. XVII–XX вв. // Новгородское староверие: история, культура, традиции в прошлом и настоящем. Вел. Новгород, 2009. С. 28–63.
49. Фишман О.М. «Карельские ложка и чашка»: чистота питания у тихвинских карел–старообрядцев // Старообрядчество: история, культура, современность: Мат-лы IX междунар. конф., проходившей в Новгороде 30 сентября – 2 октября 2009 г. М.; Боровск, 2010. С. 214–225.

**Выходные данные**