БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ФОЛКЛОР

Екатерина Анастасова

СТАРООБРЕДЦИТЕ В БЪЛГАРИЯ

Мит — история — идентичност



Ekaterina E. Anastassova

THE NEKRASSOVTSI IN BULGARIA
MYTH, HISTORY, IDENTITY

Sofia • 1998
"PROF. MARIN DRINOV" ACADEMIC PUBLISHING HOUSE

Сл болг-2
17066

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ФОЛКЛОР

Екатерина Е. Анастасова

СТАРООБРЕДЦИТЕ В БЪЛГАРИЯ

Мит – история – идентичност

София • 1998
Академично издателство „Проф. Марин Дринов“

На скъпата ми майка и светлата памет на незабравимия ми баща с обич посвещавам тази книга.

Книгата е първото монографично изследване на своеобразната общност на некрасовците старообредци в България. Идентичността на групата се разглежда като синтез на историческото и митологичното в старообредството, представено като етноконфесионален тип култура. Акцентите в изследването са свързани с необичайната ѝ консервативност, с духовните и социалните ѝ структури, с механизмите на съжителство на средновековното и съвременното.

Книгата е адресирана към специалисти в областта на етнологията, фолклористиката, културологията и социологията, както и към всички, които се интересуват от културното многообразие на съвременния свят.

ISBN 954-430-483-5

© Екатерина Евгениева Анастасова, 1998
© Владимир Марков Минчев — художник на корицата, 1998

ЯК - 30121
Рос. национальная библиотека
Санкт-Петербург
199 9 ИК 880/6

УВОД

„Питам се дали няма други причини освен тези, които ние сме способни да възприемем? Сили и енергии, които ние отричаме само защото нашата тясна съвременна наука не може да обясни? Енергии, реалността на които се проявява във фолклора, в древните традиции на всички народи. Енергии, които ние, за да оправдаем нашето невежество, отнасяме към митовете и суеверията."

Абрахам Мерит

Едва ли има по-актуална тема в съвременната наука от идентичността — на различни групи население, цели народи, а в последно време дори и на континенти. Разглеждана в най-различни ракурси, тя е център на научноизследователски проекти, научни конференции, сборници и монографии от типа „Аз и другият", „Образът на другия", „Идентичности", „Европа между културите и нациите" и т.н.[1] Много са инициативите и изследванията в тази насока и в нашата страна, чието етническо, религиозно, в крайна сметка културно многообразие събужда все по-голям интерес, попадайки сред въпросите, свързани с новите политически, икономически и социални реалности на вървящата към обединяване Европа.

Една от най-любопитните като изследователски обект общности у нас е групата на некрасовците старообредци. Общност своеобразна, силно затворена, почти мистична в своята архаика, трудно-достъпна за външния наблюдател. Историята ѝ, свързана с духовните и политическите борби на руското православие през XVII в., води началото си от въстанието на Кондратий Булавин през 1707—1709 г. Дългото ѝ странстване под ръководството на Игнат Некрасов започва от Дон, минава през Кубан и завършва в Османската империя през 1740 г. Портата разселва некрасовците из пустеещите земи в делтата на Дунав и в Мала Азия. Днес некрасовците в България живеят компактно в две селища — Татарица, Силистренско (квартал на с. Айдемир), основано в края на XVIII в., и с. Казашко, Варненско, формирано в първите години на нашето столетие (по-подробно вж. гл. първа).

Общността на некрасовците поставя много въпроси, които представляват интерес за различни области на знанието (русистиката и славистиката, историята и езикознанието, етнологията и фолклористиката, културологията и социалната психология и пр.), които най-

общо можем да формулираме така: на какво се дължи необичайната консервативност на старообредската култура; какви са духовните и социалните ѝ структури? И може би най-съществения: как да разберем старообредците днес, пред прага на третото хилядолетие?

Отговорите им търсим в тази книга, разглеждайки некрасовската култура като *етноконфесионална*, т. е. анализирайки некрасовците като етническа общност, която се самоопределя според конфесионалната си принадлежност[2]. Казаното означава, че при старообредците религиозното самосъзнание превалира над етническото или се замества от него. Същото се отнася и за редица други общности у нас: българите мюсюлмани, чието самоопределяне се основава на религиозната им принадлежност (срв. самоназванията *мюсюлмани*, *помаци*), мюсюлманите шиити (*алиани*)[3], българите католици (*павликяни*) и др.[4] В този смисъл въвеждането на понятието етноконфесионалност е важно, защото то дава възможност за изучаване на подобен тип култури не само като етнически, а преди всичко като религиозни. Както се вижда от историческата им съдба, религиозните доминанти се оказват определящи векове наред. Логично е да се допусне, че общите изводи от проучването на специфичната група на некрасовците старообредци биха могли да се приложат при изследването на други етноконфесионални общности у нас. Оттук — развитие на теорията и методологията и създаване на типология за изучаване на религиозния мироглед като една от основите за формиране на идентичността в съвременните условия.

Необходимо е да уточним значението на още няколко термина, чието дефиниране се налага от особеностите на некрасовската общност и съответно на изследването ѝ. Под *култура* тук ще разбираме съвкупността от обективни и субективни фактори, които формират индивида и социума, моделирайки съзнанието и пораждайки специфично виждане за света като конфигурация от аксиологично натоварени значения (много близо до това определение е понятието за култура, употребявано във Франция през XVII — XVIII в. — „формиране на духа“)[5].

Некрасовската култура се разглежда през призмата на диадата „история — митология“. *Историята* е единството на неотвратими реалности (политически, икономически, социални), налагани от неумолимия ход на еволюцията, които определят съдбата на некрасовската общност. *Митологията* от своя страна е осмислянето на тези реалности чрез концептите на некрасовския мироглед, който се базира на митологеми, зададени от конфесията.

Старообредската митология има редица особености. Става дума за присъщата на Средновековието християнска митология, която съчетава особеностите на митологията и религията: характерната за митологията насоченост към миналото; присъщата на религията ориентираност към непрекъснато преживяваното настояще[6], което съдържа предопределеното бъдеще. По този начин християнската митология моделира заобикалящия свят, функционирайки като универсална система[7]. Друга важна особеност на старообредската (и конкретно на некрасовската) митология е нейното формиране в условията на консолидирана етническа и конфесионална общност. Този факт определя способността ѝ да описва историческото (или поточно квазиисторическото) минало, както и наличието на специфична етническа и етноконфесионална терминология (срв. *старообредец*, *некрасовец*, *поповец*, *безпоповец* и т. н.)[8].

Създаването, функционирането и запазването на културата се осъществява чрез механизмите на традицията. Под *традиция* разбираме колективната памет на общността, отразена в система от норми и правила, които осигуряват битуването на културата[9].

Във взаимоотношението на историята, митологията и традицията — трите фундаментални страни на некрасовската култура — е концентриран основният ракурс на изследването, насочен към идентичността на некрасовците. Терминът *идентичност* е предпочетен пред широко използваните *съзнание* и *самосъзнание*, *определяне* и *самоопределяне* (съответно етническо, конфесионално и т. н.) като обобщаващ посочените значения (употребяваме го вместо по-коректния термин *идентитет*, тъй като вече е придобил гражданственост в българската наука). Под идентичност разбираме специфичните форми на социално съзнание, присъщи на дадена общност. Те се изразяват не само в етническото и конфесионалното определяне и самоопределяне, но и в различни други форми на индивидуално и обществено съзнание (етносоциално, етнолингвистично, етнокултурно и т. н. определяне и самоопределяне)[10].

* * *

Казаното дотук очертава в най-общи линии изследователските позиции, но не по-малко важно е да отбележим, че изучаването на некрасовците не стъпва на „празно място“. Множество са източниците за историята им, която все още не е написана, както отбелязват специалистите[11]. Сред тях са трудовете на Н. Задонски[12], В. Лебедев[13], Е. Подяполска[14] и В. Буганов[15]. Те се вписват в поредица от разработки с по-общ характер, свързани с историята на донското и кубанското казачество и неговите особености в предпетровата и Петровата епоха[16].

Значителен е и броят на изследванията, посветени на некрасовските колонии извън Русия — в Мала Азия[17] и в Добруджа[18]. Те разглеждат историята на разселването, демографията, особеностите на религиозната и социалната организация, бита на общността, очертавайки широка културологична картина на некрасовските „острови" в чуждоетническо обкръжение, ценна за диахронното изучаване на групата.

В българската книжнина в периода от средата на XIX в. до началото на XX в. интересът към некрасовците е спорадичен[19]. Всъщност задълбоченото им научно проучване започва през 60-те години с трудовете на Цв. Романска: „Фолклор на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско", „Риболовът на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско" и редица статии и доклади, които имат подчертан фолклорен и етнографски характер[20]. Публикациите се нареждат по значимост до тези на Ф. Тумилевич, чиито сборници с автентичен некрасовски фолклор (записан в селищата на некрасовците репатрианти в ОНД) са най-пълният източник на текстове до момента[21]. На перото му принадлежат и редица научни разработки, посветени на историята на некрасовците и техния фолклор[22]. Принос към изследването на некрасовския фолклор (в България) са и записите на над 200 песни на Н. Кауфман[23].

През 70-те — 80-те години теренни проучвания в селищата Казашко и Татарица провежда СУ „Св. Климент Охридски", а по-късно и ВТУ „Св. св. Кирил и Методий". Те се посещават и от изследователи от чужбина. Полската етнолингвистка И. Грек-Пабисова в съавторство с Цв. Йотов описва езика на некрасовците[24]. Вероятно най-богатият архив с различни жанрове некрасовски фолклор принадлежи на руския фолклорист М. Бахтин, ръководител на програмата „Руската диаспора" на Петербургския клон на Международния фонд „За оцеляване и развитие на човечеството". Той посещава Казашко и Татарица през 1973, 1982, 1986 и 1988 г. За съжаление събраните от него материали не са публикувани.

През 1987 г. Е. Иванова-Критска защитава дисертация, посветена на сватбения фолклор на некрасовците в България[25]. В редица свои по-нататъшни разработки изследователката проучва сватбата на казашкото население в широк исторически и културен контекст на фона на южно- и общоруската традиция[26].

Последното монографично изследване на некрасовците в България е книгата на К. Щайнке „Руските езикови острови в България"[27]. Спецификата на методологията, която разглежда некрасовския говор като социолект, определя широкия „културологичен ландшафт" на изследването. Засега трудът е най-пълната разработка (от

гледна точка на цялостната култура на това население) в съвременната литература[28].

Без да се спираме на други проучвания на некрасовското население (в Румъния, ОНД, САЩ и др.), за които ще стане дума по-нататък, ще отбележим съществения факт, че в последните години интересът към старообредската култура по света нарасна. От 1986 г. насам са проведени четири международни конференции за изучаване на старообредството — в Хайделберг, Загреб, Новосибирск и Чехановац[29].

От 1993 г. се поставя началото на широка международна инициатива за картографиране на старообредските селища по света под ръководството на финландския етнолог Ю. Пентикайнен[30] и учени от Уралския държавен университет.

Макар и кратък, обзорът на проучванията показва, че все още няма цялостна картина на традицията, чиито носители са некрасовците. Обхванатата е само част от нея — наративният и песенният фолклор, сватбата, езикът, отчасти (поради тенденциозността на източниците) историята[31]. Този факт определя особеностите в структурирането на нашето изследване, което е опит за приближаване на съвременния български читател към некрасовската култура в миналото и настоящето. То е невъзможно без разкриването на спецификите на старообредството — социално и културно явление с огромна роля в историческата съдба на Русия. Разпространението му като форма на социален протест и начин за самоопределяне в южноруските земи и по-специално сред донското казачество е поводът за дългогодишните миграции на некрасовците, които в голяма степен формират идентичността на групата във вида, в който я намираме сега.

Ретроспекцията е необходима, за да разберем некрасовската културна система и механизмите на функционирането ѝ в съвременността. Анализирането ѝ със собствените ѝ средства, със собствения ѝ език предполага изграждане на „модел на света"[32], който съществува в съзнанието на некрасовците, определяйки и формирайки мирогледа и битието им. Подобен модел се детерминира от редица представи и отношения, които се отразяват в множество теми:

— идеята за историята и за мястото в нея;
— космогоничната организация и проекциите ѝ в реалността;
— некрасовецът и универсумът;
— некрасовецът като част от „ние";
— некрасовецът старообредец и некрасовецът — български гражданин, и т. н.

Картината на света е свързана с народната аксиология, т. е. със системата от ценности, която определя облика на традицията[33]. Раз-

кривaнето ѝ налага изследването на „ключови" културни концепти. В историята на една миграционна общност това са такива големи теми като *изгнание, водач, обетована земя, богоизбран народ* и т. н. Глобални са концептите, свързани с идеите за *добро* и *зло, Бог, човек* и *човечество* и т. н.

По този начин една специфична действителност се представя чрез „реалности, /.../ центрове на битието /.../, подчинени на свои закони"[34]. Важно е още тук да отбележим обаче, използвайки пак формулировките на П. Флоренски, че тази действителност няма да се разглежда като „пасивен и безразличен материал за запълване на каквато и да било схема"[35].

Мястото на некрасовците в митологичната йерархия на света, както и сред съвременните икономически, политически и социални структури, в които те са включени по силата на историческите обстоятелства, се отразява в религиозната, социалната, икономическата и културната им организация, във всички страни на културата и бита им. Разкриването на синкретизма между „зададената" от конфесията и поддържаща групата система от норми и съвременните исторически реалности е една изследователска необходимост при подобен тип изследване. Двете страни на това единство предполагат определяне на механизмите за запазване и предаване на традицията и разглеждане на процесите на адаптация и акултурация, позволили на групата да се впише в една твърде различна действителност. Последният проблем е тясно свързан с въпросите за етническата ориентация на групата, структурата и степените на етническото, конфесионалното и националното (гражданското) самосъзнание, особеностите на груповата и индивидуалната идентичност.

В търсене на „автентично звучене" на старообредската култура в миналото и настоящето се опираме на два типа източници. Първият включва документални и литературни свидетелства от епохата на „разкола" и исторически и културологични изследвания върху възникването и разпространението на „старата вяра". Те отразяват причините, характера, движещите сили и психологията на старообредството и съдбата на казаците некрасовци. Вторият тип източници са публикуваните некрасовски фолклорни текстове и авторските теренни записи, събирани в периода 1991—1993 г. в селищата Казашко и Татарица[36]. Те се отнасят към т. нар. *индивидуални устни текстове*[37] и реализират характерните за старообредската култура традиционни сюжети — преразкази на библейски текстове, ритуални формули, разяснения на сакрални и битови реалии, етиологични, есхатологични и религиозно-етични легенди, исторически предания, както и меморати, житейски истории и т. н.

И тъй като ние сме привърженици на тезата, че културата не предлага „неми текстове", авторската интерпретация е подчинена на текста (разбиран не само като вербален израз, но и като образи и впечатления), на смисъла, който влага в него носителят на културата и в крайна сметка самата култура. По този начин основните единици на анализа се установяват от изследваната общност, а не от учения като външен наблюдател. Така некрасовецът чрез своите текстове се превръща в съавтор на изследователя[38]. Задачата ни се състои в това, да разглеждаме културата като жива, да разкрием този контекст, който е осезаем, изникващ на повърхността, осмислян от носителите на традицията, да представим изучаваните хора като „активни агенти, които създават свой собствен свят". Така културата се разглежда като процес, в който значително място заемат културните промени и културната трансмисия[39].

При анализа на текста се използват методите и средствата на етнолингвистиката, която изследва народния манталитет посредством езика и текстовете на народната култура[40]. Те предоставят оптимални възможности за разкриване на синкретизма между съвременните представи и каноните на старобредството, на особеностите в отношенията между религиозната и традиционната култура. Последните са ясно разграничавани в народното съзнание, тъй като са породени от различен социален и културен контекст.

По този начин самоидентификацията на групата се представя не като статична даденост, а като процес, свързан с редица обективни и субективни обстоятелства. Той отразява реални хора, които, живеейки, се променят, преминават през различни развития и състояния. „Включването ни в средата" ни даде възможност да представим конкретни наблюдения над човешки съдби, които позволяват да се правят едни или други изводи за функционирането и развитието на некрасовската култура. Без съмнение голямо значение има и динамичната политическа и социална ситуация в България в периода, в който се провеждаха изследванията.

БЕЛЕЖКИ КЪМ УВОДА

[1] Достатъчно е да цитираме само малка част от публикуваните в последните години у нас и в чужбина сборници по посочената проблематика: Етническата картина в България (Проучвания 1992 г.) — „Проект за етнически взаимоотношения", Принстън, САЩ. С., 1993; Аспекти на етнокултурната ситуация в България (8—10 ноември 1991 г., София). Център за изследване на демокрацията. Фондация „Фридрих Науман". С.,1992; **Кръстева, А. и кол.** Идентичности. Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. С., 1995; De l'Europe.

Identités et idéntite. Mémoires et mémoire (sous la direction de Ch.-O. Carbonell). Toulouse, 1996; L'Europe entre culture et nations (sous la direction de D. Fabre). Paris, 1996.

[2] За понятието етноконфесионална култура вж. **Никитина, С. Е.** Устная народная культура и языковое сознание. М., 1991, с. 5.

[3] За понятието етноконфесионален, приложено към специфичната група на мюсюлманите шиити, вж. **Георгиева, Ив.** Уводни думи. — В: Българските алиани. С., 1991, с. 5.

[4] Подобна е ситуацията при част от циганите мюсюлмани, самоопределящи се като турци въз основа на религията, както и при циганите християни, склонни да се определят като българи или власи в зависимост от групата. Въпреки това при посочените общности самоопределянето се базира на т. нар. *преферирано* самосъзнание и те не могат да се разглеждат като етноконфесионални. За структурата и степените на самосъзнанието при различни цигански групи вж. **Марушиакова, Е., В. Попов.** Циганите в България. С., 1993, 57—72; 96—108.

[5] Вж. по-подробно у **Танасе, А.** Култура и хуманизъм. — В: Идеи в културологията. С., 1991, с. 82, 194. В същия сборник вж. и различни определения за култура, с които борави съвременната наука.

[6] **Hultkranz, A.** Les religions des indiens primitifs de l'Amérique. Uppsala, 1963, p. 33.

Литературата за мит и митология е огромна. По-важни изследвания са следните: **Lang, A.** Myth, Ritual and Religion. T. 1, 2. London, 1887; **Müller, M.** Essais.T. 1, 2. На М. Мюлер принадлежи едно от най-задълбочените определения на митологията: „...известни части от нея имат религиозен, други исторически характер /.../, но митологията като цяло не е нито религия, нито история, нито философия, нито поезия. Всички тези фактори се изразяват в своеобразни проявления..." — **Müller, М. Цит. съч., т. 2, с. 520; Фрейзер, Дж.** 1. Златната клонка. С., 1984; 2. Фолклорът в стария завет. С., 1989; **Eliade, M.**1.Mythes, rêves et mystères. Paris, 1957; 2.Myth and Reality. New York, 1963; 3. Le sacré et le profane. Paris, 1963; 4. Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux. Paris, 1959. (На М. Елиаде принадлежи определението на мита като „сакрална история".) Вж. от същия автор и за митовете на модерния свят: **Елиаде, М.** Митовете на модерния свят. — Панорама, 1991, № 3, 4, 6—7; **Levi-Strauss, C.** 1. Tristes tropiques. Paris, 1958; 2. Anthropologie structurale. Paris, 1962; 3. La pensée sauvage. Paris, 1964; 4. Mythologiques. I. Le cru et le cuit. Paris, 1966; 5. Mythologiques. II. Du miel aux cendres. Paris, 1968; 6. Mythologiques. III. L'origine des manières de table. Paris, 1971; 7. Mythologiques. IV. L'homme nu. Paris, 1973.

В руската наука изследванията на мита започват от трудовете на „митологичната школа" и продължават в трудовете на В. Я. Проп: **Пропп, В. Я.** 1. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946; 2. Морфология сказки. М., 1969. Последното обобщаващо изследване принадлежи на **Мелетинский, Е. М.** Поэтика мифа. М., 1986 (вж. там и обширна библиография). В българската наука най-значително е изследването на **Георгиева, Ив.** Българска народна митология. С., 1983.

[7] **Мелетинский, Е. М.** Цит. съч., 169—171.

[8] **Пак там**, с. 248.

[9] Теорията на традицията се разработва в редица изследвания. По-важни трудове са: **Маркарян, Э. С.** 1. Очерки теории культуры. Ереван. 1969; 2. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973; 3. Теория культуры и современная нация: логико-методологический анализ. М., 1983. Вж. и важната статия на същия автор: **Маркарян, Э. С.** Узловые проблемы теории культурной традиции. — СЭ, 1981, № 2, 78—96; **Чистов, К. В.** Народные традиции и фольклор. Л., 1986; **Бромлей, Ю. В.** Очерки теории этноса. М., 1984. В българската наука са по-значителни изследванията на **Живков, Т. И.** Народ и песен. С., 1977; **Генчев, Ст.** Народна култура и етнография. С., 1984. (За трудностите при определянето на културата и традицията свидетелства фактът, че често те са трудно разграничими. Така например нашето определение за традиция съвпада с определението за култура на Ю. Лотман и Б. Успенски. Вж. **Лотман, Ю. М., Б. А. Успенски.** За семиотичния механизъм на културата. — В: Идеи в културологията..., с. 221.)

[10] **Чистов, К. В.** Цит. съч., с. 108. Литературата за спецификите на етническото самосъзнание е огромна. Вж. подробна библиография в гл. втора (бел. 4, 61, 68). От западните изследвания по проблемите на идентичността и етничното в последно време най-популярни са: **Gellner, E.** Nations and Nationalism. London. 1983; **Hobsbawm, E.** The Invention of Tradition. London. 1983.

[11] **Steinke, K.** Die russischen Sprahinseln in Bulgarien. Heidelberg, 1990, p. 80.

[12] **Задонский, Н. А.** К. А. Булавин. М., 1959.

[13] **Лебедев, В. И.** Булавинское восстание (1707—1709). М., 1967.

[14] **Подъяпольская, Е. П.** Восстание Булавина (1707—1709). М., 1962.

[15] **Буганов, В. И.** Булавин. М., 1988.

[16] **Дружинин, В. Г.** Раскол на Дону в конце XVII в. СПб., 1889; **Ногин, Н. И.** Донской край в эпоху средневековья (XIV—XV вв.). Новочеркаск, 1914; **Дмитриенко, Н. И.** К истории некрасовцев на Кубани. — Известия общества любителей изучения Кубанской области. Екатеринодар, 1899, вып. 1; **Короленко, П. П.** Некрасовские казаки. — **Пак там**,1900, вып. 2; вж. и История Дона с древнейших времен и до Великой Октябрьской революции. Ростов-на-Дону, 1965.

[17] **Ригельман, А. И.** История или повествование о донских казаках. М., 1846; **Ламанский, В. И.** О славянах в Малой Азии, Африке и Испании. — Ученые записки Исторического отделения Имперской Академии. Спб., 1859, № 5; **Смирнов, Я. И.** Из поездки по Малой Азии. У некрасовцив на о-ве Мада на Бейшихирском озере, Гамид -абадского санджака, Конийского вилайета. — ЖС, 1896; **Минорский, А. А.** У русских подданных султана. — ЭО, № 14 (55), 1902, 31—86; **Миллер, Б. К.** К вопросу о некрасовцах-чаршамбинцах. — ЭО, № 14 (55), 1903, 112—114; **Елисеев, А. В.** Русская колония в Турции — Майнос. — Природа и люди, 1895, № 1; **Астафьев, С.** Русские колонисты в Турции. — **Пак там**, 1898, № 25—31; Казаки в Турции. — Кубанские областные ведомости (Екатеринодар), 13. 05. 1897.

[18] **Melhisedek.** Lipovenismul adiča schismaticii sau rascol nicii şi ereticii ruseşti. Bucureşti, 1871; **Лупулеску-Антонович, В. Б.** Русские колонии в Добрудже. — В: Киевская старина, 8 (24), 1889, 117—154; 314—336; 685—704; вж. и Очерки истории старообрядцев в Добрудже. — В: Славянский сборник. Т. 1. Спб., 1875.

[19] **Бахметиев, П.** Към историята на старите руски поселища в сегашна България. — В: Периодично списание на Книжовното дружество, 19 (68), 1908, 294—300; **Иширков, А. и кол.** Добруджа. География, история, стопанско и държавно-политическо значение. С., 1918.

[20] **Романска, Цв.** 1. Фолклор на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско. — ГСУ, ФФ, 53, 1959, № 2, 493—614; 2. Риболовът на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско. **Пак там**, 54, 1960, № 1, 353—446; 3. Някои етнографски особености на с. Казашко, Варненско, и на русите-некрасовци, които го населяват. — В: Сборник в чест на акад. Ст. Романски. С., 1960, 363—589; За Цв. Романска вж.: **Померанцева, Э. В.** Фольклорная работа Цв. Ст. Романской. — В: Народная устная поэзия Дона. (Материалы научной конференции по народному творчеству донского казачества). Ростов-на-Дону, 1963, 404—407; **Steinke, K.** Цит. съч., с. 25.

[21] **Тумилевич, Ф. В.** 1. Фольклор некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1947; 2. Русские народные сказки казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1948; 3. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1961.

[22] **Тумилевич, Ф. В.** 1. Казаки-некрасовцы. К истории антифеодального движения на Дону и Кубани. — В: Дон, 1958, № 8; 2. Предания о городе Игната и их источники. — В: Народная устная поэзия Дона..., 397—403.

[23] **Кауфман, Н.** Песни на казаците-некрасовци от България. — Българска музика, 1963, № 5, 35—40.

[24] **Grec-Pabisowa, I., C. Jotov.** Proba określenia wspólnych cech rozwoju gwar rosyjskich w otoczeniu obcojęzycznym. — In: Z polskich studiów slawistycznych, 1983, 6, 109—120.

[25] **Критска-Иванова, Е. Ф.** Свадебный обряд и свадебный фольклор донских казаков (дисс. канд. фил. наук. Л., 1987).

[26] **Критска-Иванова, Е. Ф.**1. Наблюдения върху сватбения фолклор на руските села Казашко, Варненски окръг, и Татарица, Силистренски окръг. — БФ, 1977, № 2, 44—51; 2. Типология и эволюция русского свадебного обряда и фольклора в Болгарии (села Татарица и Казашко). — В: Русские: семейный и общественный быт. М., 1989, 198—221.

[27] **Steinke, K.** Цит. съч.

[28] За книгата на К. Щайнке вж. **Анастасова, Е.** Steinke, K. Die russischen Sprachinseln in Bulgarien. Heidelberg, 1990, 262 S. БФ, 1992, № 2, 85—86.

[29] В последната конференция беше представена и България, вж. **Анастасова, Е.** Старообрядческие поселения в Болгарии глазами русских-некрасовцев и их болгарских соседей. — В: IV Международная конференция „Старообрядческие поселения в Европе, Азии и Америке — их место и традиции в современном мире“ (сб. докл.). PAN, Warszawa, 1994, 197—207.

[30] Научните позиции на Ю. Пентикайнен вж. в: **Pentikäinen, J.** Oral repertoire and worldview. Helsinki, 1987.

[31] Вж. и работите на: **Леонидова, М.** Один восточнославянский диалект в южнославянском окружении. К проблеме лексической интерференции. — В: Славистични изследвания.III. С., 1973, 224—230; **Томова, Е.** Проблеми при изучаването на фолклора на русите-некрасовци в България. — В: Сборник в чест на акад. П. Динеков. С., 1983, 458—463; **Грысык, Н. Е.** Сказка в этнокультурной традиции казаков-некрасовцев. — В: Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. Вып. 2. М., 1990, 136—203.

[32] **Цивьян, Т. В.** Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990 (вж. и гл. втора и цит. лит.)

[33] За народната аксиология при етноконфесионалните общности вж. **Никитина, С. Е.** Цит. съч., 101—131.

[34] **Флоренский, П. А.** Обратная перспектива. — ТЗС, УЗТУ, 1963, № 3, 390—391.

[35] Пак там.

[36] Проучванията бяха проведени по метода на свободната беседа, наблюдението, анкетата, интервюто. Изследвани бяха календарната и семейната обредност, соционормативната и материалната култура, съотношенията конфесионална — традиционна — съвременна култура, особеностите на комуникативната ситуация и речевото поведение. Всички контакти бяха фонодокументирани, дешифрирани и архивизирани. Те бяха частично отразени и в следните публикации: **Анастасова, Е.** 1.При некрасовците в България. — БФ, 1992, № 2, 52—59; 2. Некрасовские поселения....; 3. Земята, земният живот и еволюцията в културната система на некрасовците в България. — БЕ, 1993, № 3, 15—24.

[37] За спецификата на индивидуалните устни текстове, функциониращи в рамките на традицията, вж. **Никитина, С. Е.** Цит. съч., с. 5 и сл.

[38] Тези постановки се доближават в голяма степен до т. нар. „антропология на опита“, създадена от В. Търнър и неговите последователи. Отразявайки мирогледа на старообредците, се опитваме да следваме теологичния канон при изписването на сакралните реалии. Оригиналните текстове се предават със средствата на руската ортография, максимално близко до некрасовската ортоепия.

[39] **Bruner, E.** Experience and Expressions. — In: The Anthropology of Experience. Urbana and Chikago, 1986, 11—12.

[40] Етнолингвистичното направление в изследването на народната култура е представено в трудовете на Н. И. Толстой, С. М. Толстая, Л. Н. Виноградова и редица други учени, които от години работят над създаването на Етнолингвистичен речник на славянските древности. (Вж. публикациите им в поредиците „Славянский и балканский фольклор“, „Славянское и балканское языкознание“ и др.)

ГЛАВА ПЪРВА

ВРЕМЕТО И ХОРАТА

Сред етническата пъстрота на човечеството се откроява една специфична диаспора — тази на некрасовците старообредци. Старообредските общности, зародили се в теологичните борби на руското православие през XVII в., преминали през различни премеждия и с различна историческа съдба, се срещат във всички точки на земното кълбо[1].

РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА СТАРООБРЕДЦИТЕ ПО СВЕТА

славянска езикова среда	неславянска езикова среда	
Белорусия	Австралия	Коми
България	Азербайджан	Латвия
Полша	Аржентина	Литва
Русия	Армения	Молдова
Украйна	Бразилия	Н. Зеландия
	Грузия	Румъния
	Естония	САЩ
	Казахстан	Турция
	Канада	Финландия
	Китай	Чувашия

Днес, триста години по-късно, старообредството демонстрира безкрайното многообразие на етническите процеси и поставя въпроса за търсенето на закономерности в динамиката на развитие на етноконфесионалните общности чрез сравнителен анализ на конкретни старообредски групи в различна етнокултурна ситуация. Така пред изследователя се разкрива изключителният шанс за проучване на общности, свързани с общо начало и с устойчивостта на една предимно писмена (отличаваща се със завиден консерватизъм) традиция, които съществуват в различни географски, икономически, социално-политически и културни условия, а понякога и в различни епохи. Такъв е примерът със старообредците, заселени в САЩ, т. е. в сърцето на технократската цивилизация, и с откриваните доскоро в Сибир „раскольники", които дори не са чували за Октомврийската революция.

Старообредската диаспора е представена и в България. Кои са

тези хора, откъде са тръгнали, какви са историята и настоящето им, какво мислят те за себе си и за света — това са въпросите, чийто отговор търсим.

СТАРООБРЕДСТВОТО

Причините за разкола на Руската православна църква (разделянето ѝ на старообредци и никонианци) изглеждат труднообясними. Разкриването на механизмите на тази дълбока социална и психологическа драма, разтърсила руската култура през XVII в. и продължила с векове да влияе върху целия руски обществен живот, е предмет на редица изследвания. Отговори се търсят в социално-политически, психологически и дори във фаталистичен план[2].

Може би спецификата на руския XVII в. най-удачно се изразява посредством историческия паралелизъм, т. е. чрез представяне на миналото през призмата на настоящето. Често най-точната аналогия за конкретна историческа ситуация при даден народ се открива в неговото собствено минало. Оттук логично следва, че загадките на миналото крият отговорите си в настоящето.

Според В. Н. Топоров, автор на статията „Московские люди XVII века (*к злобе дня)* (курс. а., Е. А.)", XVII в. препраща към XX в., нещо повече, именно XVII в. е онова най-близко и всеобхватно историческо огледало, в което може да се намери отражението на духовната ситуация на XX в., и на много нейни конкретни въплъщения. Казаното, разбира се, не изключва индивидуалното, оригиналното, неповторимото в характеристиките на всяка от тези епохи. Но това не поставя под съмнение общото, което свързва XVII и XX в.: и двете столетия се намират *под знака на бедата* и в предусещане на възможния край"[3] (курс. В.Топоров).

Подобно определение на руския двадесети век безспорно е вярно. Това е столетие на гигантски промени в обществения живот, които разтърсват дълбоко руския човек и неговия свят, начина му на мислене, самото му съществуване. Те са съпроводени от глад и насилие, масови преследвания, страдания и бедствия. Коренно се изменят националните ценности и стереотипи, лъкатушейки между крайното затваряне в себе си и максималното отваряне навън, към цивилизования свят. И като следствие от всичко това — крах на националното достойнство и самочувствие. Скалата варира от самооценки като „най-щастлива" нация до определения като „най-заблуждавана".

Ако руският двадесети век е достатъчно известен, ето и картината на XVII в. *под знака на бедата*:

1601—1603 — страшният глад;

1603 — бунтът на селяните под предводителството на Хлопок Косолапи;

1605—1606 — походът на Лъжедимитрий; въстанието на московците срещу поляците; убийството на Лъжедимитрий;

1606—1607 — въстанието на Болотников, потушаването му и последвалите го масови преследвания;

1607—1612 — появата на Лъжедимитрий II Разбойника (Вор); обсадата на Москва от тушинци; въстанията в Поволжието и Сибир; началото на полската и шведската интервенция, която продължава съответно до 1617 г. (Столбовският мир) и 1618 г. (Деулинското примирие); свалянето на Шуйски, „семиболярщината"; завземането на Москва от поляците, боят за Москва и нейното освобождаване;

1614—1615 — селските въстания;

1632—1634 — войната с Реч Посполита; вълненията на селяните и казаците;

1637—1644 — напрегнатата ситуация около Азов (азовската обсада);

1648—1650 — Солният бунт в Москва, въстанията в Новгород и Псков;

1654—1667 — войните с Реч Посполита;

1656—1659 — войната с Швеция;

1659 — разгромът на московската войска в Конотоп;

1662 — Медният бунт;

1666 — Съборът на разкола; узаконяване на преследванията срещу привържениците на старата вяра;

1668—1676 — обсадата на Соловецкия манастир;

1670—1671 — бунтът на Степан Разин;

1682 — бунтът на стрелците в Москва;

1687—1689 — неудачните походи срещу Крим;

1695—1696 — азовските походи;

1698 — вторият бунт на стрелците и неговото потушаване;

1700 — началото на Северната война.

Едновременно с битките срещу външните и вътрешните врагове Русия воюва за присъединяването на Поволжието, Сибир и стига чак до Камчатка[4]. Фатална за този век на „изгубеното равновесие, век на изненади и непостоянства, век на небивали и неслучвали се събития /.../, век драматичен, век на резките характери и ярките лица..."[5], е „книжната справа" от 1653—1656 г. — църковната реформа на патриарх Никон (1605—1681). Тя засяга главно обредната страна на богослужението — поправки в църковните книги, промени в

събирането на пръстите при кръстното знамение (пръстосложението), произнасянето на алилуя, поклоните при молитва, църковното пеене, облеклото и т. н. (Тук няма да се спираме специално на теологичния ѝ аспект, който впрочем също е свързан с формалната, а не със същностната страна на канона.) В основата си реформата почива на идеята за консолидацията и издигането на Московското царство — т. нар. „програма за московско църковно великодържавие". (В България подобен характер има дейността на Патриарх Евтимий.) От значение са и представите за Москва като Трети Рим, т. е. Вселенско православно царство. Затова промените в каноничната литература и богослужението се извършват по гръцки образец: от една страна се укрепват влиянието и връзките на Руската църква с южнославянските страни, където е приет гръцкият православен канон (по това време те се намират в границите на Османската империя), а от друга — гръцкото, православното се противопоставя на латинското, западното; не без значение е и далечният замисъл за проникването на Руската църква в самия Цариград[6].

Много са факторите, които определят съпротивата срещу реформата:

— противоречието ѝ с обективните исторически процеси, свързани с централизацията на държавата и превръщането ѝ в правна и бюрократично-полицейска империя;

— грубото ѝ провеждане — отгоре, чрез циркуляри, а не чрез практиката, както се е правело преди; чрез жестоки преследвания на противниците ѝ, което им създава популярност и ореол на мъченици;

— представянето на гръцките църковни норми като истински и православни за разлика от руските, които се обявяват за неверни, отклонили се от канона, т. е. еретични, както постановяват съборите от 1666—1667 г.

Срещу реформата се надигат различни социални слоеве — управляващите кръгове на болярството начело със самия цар, който не приема налагания от Никон примат на църквата над държавата, духовенството и православното селячество. Първите се плашат от властническите амбиции на Никон, духовенството трудно усвоява поправките, селячеството не може да приеме факта, че руското православие изведнъж се оказва „недостатъчно" православно. (Показателно е, че заради противоречията си с монарха през 1658 г. Никон напуска доброволно патриаршеството. На Московския събор от 1667 г., който утвърждава проведената от него реформа, той е лишен от сан и изпратен в изгнание.) Защо такъв формален фактор като обредната страна на богослужението поражда подобна съпротива, изразена

в миграции, която продължава и до наши дни? Още повече, че нито промените в църковните книги, нито промените в ритуала са новост за руското православие. Защо действия, целящи издигането на народностната култура и самочувствие, пораждат обратен ефект? Каква е тайната за изключителната устойчивост на старата вяра (т. е. предниконовата книжнина и обредност)? Едва ли отговорът се крие в изостаналостта, консерватизма и „твърдоглавието" на руския християнин, в липсата на „историческа прозорливост, а понякога и на обикновена житейска чувствителност и предпазливост"[7] у патриарх Никон. Както отбелязва Г. Флоровски, „същността на Никоновата „реформа" се отразява в абсолютното отричане на целия старорусски църковен обред. Той не само се заменя с нов, но се обявява и за лъжовен, еретичен, почти нечестив. Именно това смущава и наранява народната съвест"[8]. Изглежда, точно тук се крие драматизмът на старообредското противопоставяне: реформата болезнено накърнява руското самочувствие. За да илюстрираме тази теза, е достатъчно да цитираме полемиката около двупръстното и трипръстното пръстосложение.

Авторитетният Стоглав събор от 1551 г., който под влияние на отправените към него 69 въпроса на Иван IV Грозни (1530—1504) унифицира формите на руското богослужение, постановява: *„Ако някой не се кръсти с два пръста, както и Христос, нека бъде проклет."* Тази догма, укрепена от двувековна практика, е първата, срещу която посяга патриарх Никон, заявявайки в указа си: *„По преданию Святых Апостол не подобает в церкви метания творити на колену, но и в пояс бы вам творити поклоны. Ещё бы и тремя перстами есте крестились."* Теологичната постановка на въпроса е свързана с кинесическата реализация (изобразяване на кръста с ръка) на основния за християнството догмат на Светата Троица — Бог Отец, Бог Син и Бог Свети Дух. В обредната практика на гръцкото православие като символ на божественото триединство е утвърден трипръстният начин на кръстене — събраните заедно палец, показалец и среден пръст. В руската православна традиция от предниконовата епоха Светата Троица се символизира от съединените палец, безименен и малък пръст, а изправените показалец и среден пръст отразяват двете същности на Христос — божествената и човешката. Двупръстният кръстен знак е анатемосан в Москва в Деня на православието през 1656 г. Трипръстието се утвърждава на съборите от 1666—1667 г. Старообредците от своя страна съзират в трипръстието сатанински „кукиш" (неприличен жест). Безапелационното и с нищо немотивирано разпореждане на Московския патриарх поражда недоумение и съпротива сред „древноправославните". За пре-



Фиг. 1. Обредни и символни атрибути на официалната православна църква (никонианската). Края на XVIII — нач. на XIX в. Неизв. художник. Мастило, темпера. Московски държавен исторически музей



Фиг. 2. Обредни и символни атрибути, приети при старообредците. Края на XVIII – нач. на XIX в. Неизв. художник. Мастило, темпера. Московски държавен исторически музей

одоляването им патриарх Никон „тактично" прибягва до съжденията на Антиохийския патриарх Макарий, който пише: *„Предание приахом от начала веры, от Святых Апостол и Святой Отец и Святых Седьми Соборов творити знамение честного креста тремя первыми персты десныя руки. И кто от християн православных не творит крест тако, по преданию Восточная Церкве, еже держа с начала веры даже до днесь, есть еретик и подражатель арменам. И сего ради имамы его отлучены от Отца и Сына и Св. Духа и прокляты."*[9]

Отъждествяването на старите норми с еретическите предизвиква яростната съпротива на ревнителите на древното благочестие. Оскърбленията срещу най-православния народ на света, накърняването на дълбоката и изпълнена с драматизъм руска спиритуалност е чудовищно. В отговор на новостите фанатичният привърженик на „старото" и изразител на идеите на патриотично настроените народни маси протопоп Авакум (1620—1682) пише: *„Завелись новые еретики, мучат православных, творящих поклоны по отеческим преданиям, а также о сложении перстов толкуют развращенно."*[10]

В цитираните текстове се съдържа опозицията свое / чуждо, където и двете страни използват едни и същи аргументи, но с обратен знак:

никонианци:

гръцкото е апостолско, истинско, Божие, православно;

руското е еретично, не-Божие, не-православно;

старообредци:

гръцкото е еретично, чуждо, не-Божие, следователно антихристко;

руското е апостолско, родно, истинско, Божие.

Очевидно е, че никонианските характеристики на руското православие не могат да не влязат в дълбоко противоречие с народната душевност, подчинена на идеята за богоизбраността на Светата Рус и руския народ.

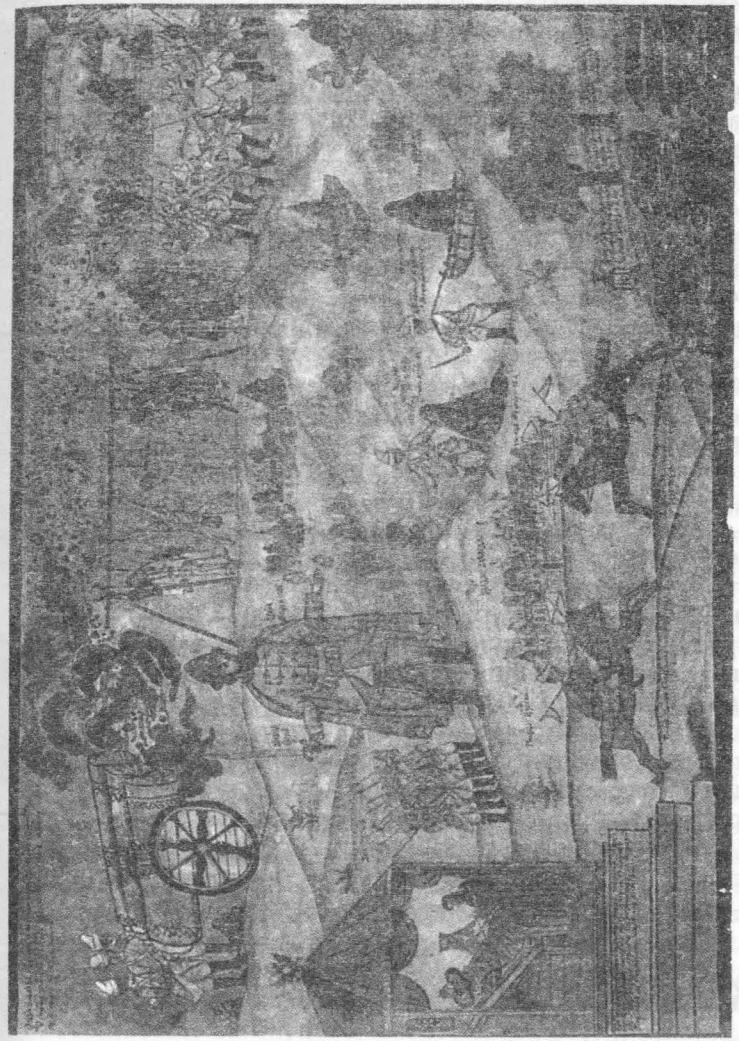
Именно в контекста на специфичната руска религиозност, която оценява Никоновата реформа като антихристка и предвещаваща края на света, могат да се търсят причините за разкола (естествено без да се пренебрегват социалните и икономическите фактори). Апокалиптичното възприемане на провежданата от никонианците реформа обяснява движението на разколниците и неговата устойчивост[11]. В този смисъл са много точни бележките на В. Розанов, който пише: „Както всяка църква и всяко християнско учение, православието и разколът имат една и съща задача: спасението на душата,

служенето на Бога. Но докато църквата търси правилата на спасението, разколът търси типа спасение. Първата анализира; тя размишлява, учи; тя извежда, умозаключава; /.../ Разколът, този груб разкол, който нерядко ни се представя като крайна степен на невежеството, действа по закона на художественото съждение: към чудесния, святия акт на спасението /.../ как може да се пристъпва с умствен анализ? Как може той да се разчлени и да се каже: ето това е било съществено, необходимо за спасението, а онова, другото, е странично и достойно за забрава. /.../ Типиконът на спасението — това е тайната на разкола, нервът на живота му, неговата мъчителна жажда за разлика от summa regulorum, която провежда нашата, а впрочем и всяка друга църква. /.../ Оттук и изглеждащата толкова „тъпа" загриженост на разкола за „подробностите", вечното усилие да повтори, да възпроизведе; изискването да се задържи по-рано съществуващото; неговото търсене на букви, начини на движение, символи, знаци; да кажем, обобщавайки: загрижеността да се запази неразрушен образът на светото житие, вече изпитано от човека и от Бога благословено."[12]

И наистина в този век на бедата, когато вярата в единственото и свято православно царство се разклаща, сигурност дават само „свещеният ритъм и ред, последователността на богослужението, обредът, ритуалът на живота, видимото благообразие и благосъстояние на бита"[13]. И започва търсенето на „чувствения" Антихрист (за да се стигне в края на века до идеята за „мисления", „духовния" Антихрист). За *„еретик, йезуит, басерман, жидовский обрезанец"* е обявен от старообредците преводачът Арсений Грек, поправял каноничните текстове; като знак за присъствието на Антихриста се разглежда насилственото въвеждане на поправените книги; някои разпознават в самия Никон новородилия се Антихрист[14] .

Християнството учи, че появяването на Антихриста предшества апокалипсиса — оттук и непримиримостта на разколниците, стремежът им към спасението, към Царството Божие. Психологическата доминанта се съдържа в предчувствието, че човечеството доживява последните си дни, Антихристът е проникнал и в църквата, и в царството, навсякъде царят поквара и проклятие. Затова за предпочитане е мъченическата смърт на кладата в името на истинската вяра, самоизолацията, бягството, отколкото оскверняването, което води до вечно проклятие.

След събора през 1667 г., който заклеймява старообредството като ерес, отлъчва старообредците от Руската православна църква и постановява тяхното преследване, започват масови бягства на привърженици на старата вяра на север, в Сибир, на Волга и Дон —



Фиг. 3. Наказания на старообредците от Соловецкото въстание (1668–1676). Нач. на XIX в. Художник М. В. Григориев (?). Мастило, темпера. Московски държавен исторически музей

земите на „волното казачество“. Така великоцърковните амбиции на патриарх Никон полагат основите на старообредската опозиция старо / ново, символизираща тоталното противопоставяне добро / зло[15]. Тя затваря културата на старообредците в рамките на едно средновековно съзнание и предизвиква крайни форми на консерватизъм, който се изразява в отричането на всяка нова реалия на всички равнища: в икономиката, културата, обществените отношения и т. н. Особено показателно е традиционното неприемане от старообредците на европейското облекло, чая, кафето, тютюна, техниката и т.н.

Разколът е мотивиран от две основни идеи:

1. Лоялност, идеализиране и буквална реактуализация на миналото. Необходимостта от подобна постановка е наложена от хаоса и нестабилността на руския XVII в.

2. Стремеж към спасение и вечна благодат, т. е. осигуряване на бъдещето, залог за което може да бъде само запазването и възпроизвеждането на свещеното минало.

Всъщност тук става дума за културна универсалия, фундаментална за религиозния манталитет: търсене на опора във вечното повторение на зададения от конфесията ритуал, който води до реализацията на щастливия есхатон. Този архетип, постулиран от М. Елиаде за архаичните общества[16], се оказва общовалиден в ситуации на хаос — в случая социална, политическа и психологическа нестабилност. Оттук и привързаността на старообредците към обредната страна на богослужението. Тя е мотивирана не от консерватизъм, а от стремеж към стабилност и предопределяне на бъдещето в перспективата на предстоящия есхатон.

Тази идеологическа и социално-психологическа платформа определя съпротивата срещу новото в социалния и конфесионалния живот, която не се ограничава само с теологични спорове и бягства, но прераства и в различни по форма религиозни и социални протести, като Соловецкия бунт (1667—1676); въстанието на Степан Разин (1670—1671); Хованщината (1682) и въстанието на Кондратий Булавин през 1707—1709 г., с което започва историята на некрасовците.

НЕКРАСОВЦИТЕ

В края на XVII в. казачеството е привилегировано военно съсловие на държавна служба, на което е била поверена защитата на държавните граници. То ползва редица свободи: има самостоятелно управление, осъществявано от казашкия „кръг“(„круг“), възглавяван от атаман; получава държавна заплата; освободено е от данъци; разполага с правото да присвоява плячката от походи, както и да предоставя убежище. Извън царската служба казаците се препитават с лов, риболов, скотовъдство и земеделие. В религиозно отношение те са подчинени на Московската патриаршия[17].

Към свободните и относително независими от царската власт територии на донското казачество се устремяват войниците дезертьори, бягащото от Никоновата църква духовенство и съпротивляващото се на реформите на Петър I селячество. Те бързо се „показачват“, присъединявайки се към „младото“ (бедното) казачество, което за разлика от „старшината“ (богатите казаци) не е особено лоялно към царската власт. Бързо се разпространява и донесеното от тях старообредство, проповядвано от „поборниците на православието“ — свещениците бегълци, привърженици на старата вяра.

Старообредството намира благодатна почва при религиозните казаци, много от които завършвали живота си като монаси. Именно с тяхна помощ привържениците на „старата вяра“ строят църкви и основават „пустини“. Популярността на старата вяра е толкова голяма, че около 1681 г. казаците разколници стават почти пълни господари на Дон. Православните свещеници започват да напускат областта. Този процес разтревожва царското правителство, което изпраща указ след указ със заповед да се върнат в Москва избягалите свещеници. Но ужасени от жестоките преследвания на старообредците от царското правителство, както и от техните самоизгарания, казаците (особено „младите“) често отказват да се подчинят и да депортират бегълците[18].

Идеологическата доминанта, която определя бързото разпространение на старата вяра сред казачеството, както и в Москва, се опира на представата за настъпилото царство на Сатаната. Един от водещите проповедници и идеолози на казашкия разкол — Кузма Ларионов (Косой) — проповядва края на света, твърдейки, че богословите са премълчали за него[19]. Показателно е и писмото на Кузма Сидоров от долината на река Медведица (едно от ранните средища на старата вяра в областта) до донските казаци. То отразява настроенията на разколниците: *„...сатана связан словом Божьим на тысячу лет... На тысячном годе настало антихристово царство. Оно будет только семьсот лет. /.../ Наше Московское царство от веры православныя отступило, от Никона кровопролитца, и мы антихристовы действа и домы свои пометали. /.../по сие время антихристом были не обладаны, и /.../ ожидали славного Второго Пришествия, по извящению Святаго Писания. И изволил /.../ малому*

стаду своему в бегстве сего времени дожить. /.../ Господь Бог и Спас наш Исус явится в сие время /.../ осталось до того времени пять лет /.../ и всем отступникам воздаст."[20]

В писмото са отразени основните митологеми на разкола — идеята за царството на Антихриста в Москва и в Никоновата църква; темата за оскверняването, която, както ще видим и по-нататък, е определяща за старообредците; митологемата на бягството, изключително важна за нашето изложение; очакването на Второ Пришествие и наказание за всички вероотстъпници.

В тази ситуация въпреки съпротивата на богатото „старо" казачество през 1686 г. старата вяра се приема с решение на казашкия кръг в донските земи и православните свещеници напускат района. Царското правителство дълго не реагира на тревожните сигнали за настроенията сред донското казачество, разчитайки на лоялността на „старшината". Но честите откази на казаците да изпращат в Москва проповедниците на старата вяра принуждават правителството да вземе мерки. През 1707 г. Москва изпраща наказателен отряд под ръководството на княз Юрий Долгоруки. Той е натоварен с мисията да открие и върне свещениците бегълци. Това посегателство върху независимостта на Дон е и формалният повод за избухване на въстанието на Кондратий Булавин (около 1660—1708 г.), насочено срещу всички „кто неправду делает". Отначало то се опира на широка социална подкрепа — „младото" казачество, бегълците, представители на угнетените народности (татари, мордовци), части на украинското казачество. Бунтовниците воюват не само срещу крепостния гнет и заповедите на правителството, но и за „истинную веру християнскую, за дом пресвятые Богородицы".

След първата победа на един от отрядите на Юрий Долгоруки с помощта на преданите на царя казаци и калмиките въстанието изглежда потушено. Но в края на 1707 г. започва вторият му етап. Бунтовниците превземат редица градове по долното течение на Дон и стигат до Черкаск — административния център на донското казачество. Метежът продължава да се разраства по земите край река Волга.

За мащабите на въстанието и безпокойството, което то поражда у властите, свидетелства фактът, че за потушаването му е сформирана специална армия от 32 000 души, предвождана от В. Долгоруки. Тя започва изтласкването на булавинци от завзетите от тях територии. В същото време на 7 юли 1708 г. е убит атаман Кондратий Булавин (вероятно от „старшината", но официалната версия гласи, че Булавин се е самоубил, осъзнавайки безнадеждността на своето положение). Тази смърт обезкуражава и дезорганизира привърженицте му[21]. Борбата продължават 5000 бунтовници под ръководството на Игнат Некрасов (около 1660—1737 г.), един от близките съратници на Кондратий Булавин. Към края на 1709 г. въстанието е жестоко потушено. Селищата на избягалите селяни са унищожени, а крепостниците са върнати на техните господари.

В резултат на въстанието Дон губи своята независимост, но 2000 въстаници под ръководството на Игнат Некрасов се насочват към областта Кубан, която през този период е под турска власт. Там Игнат Некрасов създава казашка република, към която се присъединяват бежанци от Дон и Украйна и продължават борбата си срещу правителството, пропагандирайки основните лозунги на булавинското въстание. Преследванията на руските власти обаче продължават — организирани са наказателни експедиции в периода 1711—1720 г., на които некрасовците отговарят с походи в Русия през 1711, 1713, 1717 и следващите години. През 1720 г. Петър I издава специален указ, според който некрасовците и съчувстващите им трябва да бъдат екзекутирани без пощада. Около 1740 г. некрасовците напускат Кубан, за да навлязат в Османската империя.

Прочутите с военните си подвизи казаци, които още в Кубан воюват на страната на турците, са радушно приети от Портата. Тя ги разселва в делтата на Дунав (край езерото Разим и по долината на река Слава) и в Мала Азия (в Енос, на брега на Егейско море, около езерото Майнос — до Мраморно море, в Кония, на остров Мада и др.). Казаците получават специални привилегии — право на църковно и административно самоуправление, освобождаване от данъци. Фактически казаците старообредци образуват държава в държавата. От Русия те донасят със себе си казашките форми на самоуправление, старата вяра, поминъка си (риболов) и културната традиция, характерна за предпетровата и Петровата епоха.

Представа за живота и нравите на тази специфична група в Османската империя дават сведенията на пътешествениците, посетили некрасовските селища в Мала Азия през XIX в. Според тях битът в руските села с нищо не се отличава от този в южните райони на Русия[22].

Обликът на некрасовската общност през този период до голяма степен се дължи на строгите норми на казашкото самоуправление, известни като „закон Игната". Ето един пример за реда, установен на остров Мада според записите на Я. Смирнов: „Кръгът (главният орган на самоуправление, включващ мъжете в селището) разглежда стопанските и обществените въпроси. Когато трябва да се свика кръг, есаулът (адютант на атамана) ходи из селището и вика:

„Атамани-юнаци, елате на кръга да чуете вестите, а който не дойде, според войсковата заповед ще плати... (посочва се сумата)!“

На мястото на сбора седи атаманът, около него — „старците“ (авторитетните казаци). Атаманът пита есаула: „Можем ли вече да започнем кръга?“ Есаулът се обръща към старците: „Старци Божии, време ли е вече да започнем кръга?“ „Време е, време е“ — отговарят те. Тогава атаманът се изправя с жезъла на Игнат Некрасов, есаулът държи своя жезъл и краищата им се съединяват. Разделяйки върховете на жезлите, атаманът казва: „Господин есаул, започвай кръга.“ Онзи сваля шапката и жезъла си, покланя се до земята на атамана и на трите посоки на света и ставайки, казва: „Позволете, господа атамани-юнаци, да започнем кръга“, и пак се покланя до пояс в трите посоки. След това казва: „Помълчете, господари атамани-юнаци, цялото велико Кубанско войнство“, и излага проблема.“[23] Спазването на решенията на кръга се осигурява от наказания, които злепоставят виновния пред цялото селище. Така например наказанието „выдача головой“ е цяло разгърнато ритуално действие. Обиденият води виновния завързан за пояса си из цялото село и когато срещне някого, пита: „Господи Исусе Христе, Сине Божий, пред кого този човек е виновен?“ Ако срещнатата жена или младеж (незапознати с решението на кръга) отговорят: „Не зная“, то обиденият казва: „Пред мен.“ След тези думи той бие наказания от кръга по лицето. Мъжете, които ги срещат, правят същото. В това време другите казаци се събират в жилището на виновния и пият виното му“[24] .

Не по-малка роля за запазването на некрасовската култура играе и консерватизмът на старата вяра. Конфесионалният живот в селищата също се регламентира от система ненарушими правила, които се контролират от свещеника или дякона, съответно при поповците и безпоповците. В записките на пътешествениците се отбелязва по-високият авторитет на духовния водач пред този на атамана.

Излизането от Русия поставя пред старообредците въпроса за църковната йерархия. В очакване на края на света в първите години след разкола той не изглежда актуален. Дори най-яростният пропагандатор на старообредството — протопоп Авакум, предлага извършването на църковните тайнства (кръщаване, венчаване и т. н.) да се прави от искрено предани на старата вяра миряни. Но с течение на времето и при очевидното забавяне на апокалипсиса въпросът за свещеничеството застава с цялата си острота пред пазителите на „древното благочестие“. Последният духовен пастир на некрасовците умира още в Кубан, а проблемът за създаването на нова „стара“ йерархия за „беглопоповците“ се оказва доста сложен[25]. Решаването му се реализира в три насоки:

— дунавските старообредци (липованите) създават т. нар. Белокринишка йерархия (по названието на селището Белая Криница, тогава влизащо в границите на Австро-Унгарската империя; нарича се още и „австрийский толк“) през 1846 г., към която се присъединява и част от малоазийските некрасовци. Така се формира т. нар. „поповское согласие“ сред старообредското население на тогавашната Османска империя [26].

— друга част от старообредците (предимно от Майнос) се връща в лоното на православната църква. Това става възможно след ръкополагането на един дякон в свещенически сан от петербургския митрополит;

— последната група некрасовци (на о-в Мада) не приема нито ръкополагането на гръцкия митрополит Амбросий, оглавил „австрийската йерархия“, нито православието. Въпреки многобройните експедиции за търсене на достойно свещеничество тази група некрасовци и до ден-днешен остава без йерархия. Тя се ръководи от дякон, избиран от общността.

Така сред некрасовците се осъществява поредният разкол, който до голяма степен определя стратификацията на общността в Османската империя, а по-късно и в България.

От гледна точка на запазване на хомогенната по характер общност в рамките на Османската империя наред с регламентираността на социалния, конфесионалния и професионалния живот (военните структури на казачеството, риболова като основен поминък, подчинен на сезонната схема Великден — Димитровден)[27], са важни строгата ендогамия (спазвана в рамките на всяко съгласие) и привилегиите, предоставяни от Портата. Затвореността на културната система, определяна от посочените по-горе фактори в цялата им съвкупност, запазва традицията на некрасовците почти непокътната.

Идеалните условия за съществуване на некрасовската диаспора се нарушават в процеса на разпадане на Османската империя: необходимостта да участват в потушаването на християнските бунтове, отмяната на привилегиите, както и последвалите заплахи за насилствено ислямизиране принуждават некрасовците да търсят мястото си извън нейните предели. Те започват да се изселват (първите репатрианти от Турция се завръщат през 1912—1913 г.) по делтата на р. Дунав, в Бесарабия, в Грузия. Значителна част от некрасовците емигрира в САЩ[28].

Вследствие на масовите миграции от Османската империя в България в началото на XX в. се основава с. Казашко, първоначал-

но наричано Казашка махала, разположено на брега на Варненското езеро. След 1940 г. (по Букурещкия договор Румъния получава Южна Добруджа, която през 1940 г. по Крайовския договор е върната на България) в българските граници остава и с. Татарица, сега квартал на с. Айдемир, Силистренско. Останалите в Турция старообредци се завръщат в родината си на няколко етапа: в периодите 1911—1912, 1945—1946 и през 1962 г.

Дългогодишните миграции на некрасовската общност се определят от промените на социално-политическата ситуация в държавата, в която се намират. Като правило тези сътресения рефлектират в опити за насилствено приобщаване на старообредците към общността на мнозинството (конфесионално или етническо). Непримиримостта на некрасовците към посегателствата върху спецификата на културната им система се реализира по формулата насилие — съпротива — миграция. Основната идея, мотивираща преселенията на некрасовците, е свързана с представите им за следващия след апокалипсиса апокатастасис[29] в контекста на доминиращата за общността дихотомия минало — бъдеще като единствена сегашна реалност.

ГРАДЪТ НА ИГНАТ

Своеобразният характер на некрасовската култура, който почива на вярата във вечното Царство Божие, поражда интересен цикъл сюжети. Те са свързани със социалноутопичните идеи за праведно царство на земята, т. е. царство на справедливост, изобилие и красота. За казаците старообредци тази идея се концентрира около личността на Игнат Фьодорович Некрасов, наричан още Игнат Некраса, генерал Некрасов, и построения от него чудесен град — града на Игнат („город Игната“).

Според К. Чистов корените на легендата отвеждат към XVIII в., а окончателното ѝ формиране се отнася към XIX в.[30] Тя е достигнала до нас като цикъл от исторически предания, записани от известния изследовател на некрасовския фолклор Ф. Тумилевич[31].

В историята на човечеството съществуват различни утопични идеи, тясно свързани с обществото и изразяващи положителния идеал на дадена класа, общност, народ. Тези идеи намират израз както във философски учения и социални концепции, така и в т. нар. „народен утопизъм“[32].

Легендите за основания от Игнат Некрасов град почиват на лозунгите и надеждите от времето на Булавин, на силно идеализираните идеи за казашкото самоуправление в Кубан и Османска Турция, както и на религиозния мироглед на некрасовците, според който общността им е призвана още на земята да живее по Божи образ и подобие. Характерът на тези текстове ги включва в по-широкия контекст на хилиастичните митове за „пътуващия град“, които се базират на вярата в хилядагодишното земно Царство Божие след апокалипсиса. От друга страна, в перспективата на историческото формиране на тази старообредска група те отразяват съществена страна от спецификата на общността — ценностите на казашката некрасовска култура.

Още с изселването си в Кубан, а по-късно и в Османската империя некрасовците се опитват да реализират на практика идеалите на свободната казашка общност под ръководството на изключителната личност на Игнат Некрасов. Той е убеден старообредец, предводител на въстаническите войски по Волга и Дон, организатор на обсадата на Саратов и Царицин. След гибелта на Кондратий Булавин той оглавява похода към Черкаск. След своята смърт Игнат Некрасов оставя на привържениците си повече от 170 завета. Всъщност заветите, или законите на Игнат, представляват своеобразна некрасовска конституция, която се предава от поколение на поколение, обраствайки с нови правила и изисквания.

Условно законите на Игнат могат да се разделят на три групи: а) предпазващи общността от етническа и религиозна асимилация; б) социално-регулиращи; в) религиозни.

Първите включват например такива разпоредби: „Никой няма право да общува с турците“; „За брак с друговерец се наказва със смърт“ и т. н.

Социорегулиращите закони от своя страна могат да се разделят на две групи:

а) засягащи реда в общността: „Една трета от изработеното казакът предава във войсковата хазна“; „Нито един член от общността няма право да се отлъчва без разрешение на кръга или на атамана“; „Изменниците във войската да се разстрелват без съд“; „За убийство на член на общността виновният да се закопае в земята“;

б) регулиращи семейните отношения: „Мъжът трябва да се отнася към жената с уважение“; „Мъж, който бие жена си, се наказва от кръга“; „За изнасилване на жена виновният трябва да бъде бит с каиш до смърт“; „За изневяра на мъжа си жената да се закопае до шия в земята или да се сложи в чувал и да бъде хвърлена във водата“.

Законите, свързани с религията, разрешават на кръга да приема християни в общността, открито да раздава милостиня и да помага на болните и бедните (миряните имат право да извършват съ-

Рос. национальная библиотека Санкт-Петербург 199 НК

щото тайно, за да избегнат греха на горделивостта). Основните разпоредби се отнасят за старата вяра: „Да се държи старата вяра“; „Поповете от никонианското и гръцкото ръкополагане да не се приемат“; „Попът, който не изпълнява решенията на кръга, може да бъде изгорен или убит като бунтовник и еретик“; „За богохулство да се разстрелва“[33].

Атаманът се избира за една година, но той също се подчинява на решенията на кръга. В него имат право да участват всички казаци, навършили осемнадесет години. След тридесетгодишна възраст те могат да заемат воински командни длъжности, а след петдесет — да бъдат избирани за атамани и старшини. За реалната демократичност на некрасовските закони свидетелства фактът, че обект на наказание може да бъде не само всеки редови член на кръга и общността, но и самият атаман. За фигурата на атамана пише В. Иванов-Желудков (Келсиев): „Атаманът решава дали обвиняемият е виновен или не, а кръгът — дали да се наказва или не. Ако кръгът го оправдае, виновният се покланя на атамана, после на старците, после на всички посоки и с това делото завършва. Ако кръгът реши да го поучи, го поучава...“ По същия начин може да бъде наказан самият атаман: „А че атаманът може да бъде бит и е бит, не подлежи на съмнение и изобщо не е нещо необичайно за ежедневието на Майнос. И атамана, както и всички останали, го карат да легне по лице, да се поклони до земята и да благодари с думите: „Спаси Христос, че ме поучихте!“ След това му връчват жезъла, символ на властта му, който, докато трае наказанието, държи някой старец. След като жезълът е върнат, всички падат в краката му и крещят: „Прости в името на Христа, господин атаман!“ „Бог ще прости! Бог ще прости!“ — отговаря, почесвайки се народният избраник, и всичко продължава по реда си.“[34]

Подобни отношения, немислими за крепостното селячество в Русия, печелят масово привърженици на некрасовците. Цели селища се преселват при тях в Кубан, а по-късно и в Османската империя. Но с течение на времето, особено след натиска, който Портата оказва на некрасовците (след 1800 г.), идиличното съществуване на некрасовците се нарушава: субконфесионалният разкол предизвиква религиозно разцепление; обособяват се групи на некрасовци земеделци и некрасовци рибари, като първите стават по-заможни. Тези фактори довеждат до социално разслоение сред некрасовското население и стимулират идеализацията на епохата на Игнат Некрасов. И тъй като обстоятелствата около смъртта му не са изяснени и не се помнят от общността, създава се серия от легенди за него и царството му, което се намира някъде далеч...

Интересно е да се отбележи, че, от една страна, некрасовският живот в Турция се идеализира от руското селячество, а, от друга, самите некрасовци мечтаят за истинската некрасовска страна.

Представите за чудесния град са свързани с убеждението, че Игнат Некрасов е жив и с част от казаците е заминал в далечни страни, за да го построи. В този стадий на развитие на легендата Игнат Некрасов се описва като силен, едър, красив и изключително справедлив, а също така притежаващ свръхестествени качества: той е вълшебник, може да се превръща в каквото си поиска, знае езика на птиците, зверовете, дърветата[35]. Освен това героят може да превръща в камък непокорните и предателите, има чудесен рубин, през който вижда всичко, което става в Турция. Умее да прави кораба си невидим и не само да плува с него, но и да лети[36]. Личността на Игнат според някои легенди е и причина за конфликта на некрасовците с царското правителство. Преследванията на некрасовците се обясняват с отказа на Игнат да се ожени за Екатерина II: *„Е, отстъпва Катерина, и си мечтае: „Ще направя предложение за женитба на Некраса. Нека се ожени за мене, ще съединим войските.“ А Катерина била вдовица.*“[37]

Ето как изглежда градът на Игнат според записи от XX в.: *„Градът им е ограден с каменна стена, а около него няма ни турци, ни мухаджери (чужденци — б. а., Е. А.), ни гърци. Земите са хубави, гори много. Градът се издига на брега на море. Казаците риболовстват, произвеждат коприна, ходят на лов, всеки си има градина и няма при тях ни бедни, ни сираци, ни болни. Климатът е много подходящ за човека.*“[38] Според друг разказ: *„Градът им е голям, има пет църкви, заграден е с висока стена. В тази стена има четири врати: на запад, на изток, на север, на юг. Всички врати са затворени. Само източните са отворени през деня. Вратите се пазят от въоръжени войници, а през нощта и по стените ходят стражи. В града си тези хора никого не пускат. Живеят богато. Всеки има каменна къща с градина и в градините цъфтят цветя. Такава красота навсякъде! /.../ Жените им са красавици наконтени — имат бисери, рубини, златни мъниста, кехлибарени броеници. Носят сарафани от сребърна и златна сърма, а ризите им са от най-хубава коприна. Живеят там жените като царици. Мъжете им ги обичат, с пръст не ги докосват. Не дай Боже някой мъж да обиди жена си — със смърт го наказват за това. Чувала съм аз — там жените ходят на кръга и на четмо и писмо се обучават с момчетата.*

В своя град тези хора не пускат и не приемат мъже, а само жени. Който и да дойде — ще го нахранят, напоят, облекат и ще го изпратят с ласкави думи: „Да те спаси Христос!“[39]

Твърде вероятно е част от описанията на некрасовския рай в записите от средата на нашия век да носят елементи от представите и идеалите на нашето столетие. Но отражението на турския фон е очевидно. За разлика от реалните некрасовски селища:

— в идеалния град (и около него) няма ни турци, ни друговерци;

— наличието на кехлибарени броеници (некрасовците също имат молитвени броеници — „лѐстовки", но те са направени от кожа или дърво), развито е копринарството.

С турския период на некрасовците е свързано и географското ситуиране на града: зад „пясъчното море" (Арабската пустиня), зад „Гърция, на остров, в планините", зад „Адалия" (Анталия, местност по крайбрежието на Анталийския залив в Южна Турция, известна с благодатния си климат)[40].

Вероятно по-късни са мотивите за равенството между мъжа и жената (жените са членове на кръга, учат се на църковнославянска писменост, което по принцип поне до началото на нашия век е мъжка привилегия).

За отбелязване са и естетическите представи на некрасовците, които имат в по-голямата си част фолклорен характер — цветя, градини, скъпоценности, красиви хора. Например атаманът на този град изглежда така: *„...висок, едър, красив, брадата му е черна, очите горят, устните му — като рубин, а зъбите са по-бели и от перли"*[41].

Очевидно социалноутопичната легенда добива редица приказни черти, които нарастват в процеса на превръщането ѝ в историческо предание, т. е. в процеса на загубване на вярата в истинността на описваното[42].

За това, че вярата в града на Игнат съществува дълго време, свидетелстват многочислените експедиции, които търсят това благословено място на света. Опитвайки се да го открият, старообредците казаци посещават Египет и Етиопия, редица страни в Близкия и Средния изток и стигат чак до Индия и Китай. Според Ф. Тумилевич е имало и ентусиасти, посветили повече от четиридесет години от живота си в търсенето на чудесния град[43]. „Градът на Игнат" е и една от надеждите за намиране на истинско древноправославно свещеничество: *„Преди десет или единадесет години заради слуховете за някакви древноправославни християни, разбира се, руснаци, които уж живеели някъде зад Багдад, натам тръгнали двама пратеници („ходокѝ"). Те се отправили към Александрета, откъдето с керван стигнали до Диарбекир и със салове от надути мехове, както разказва още и Херодот, се спуснали надолу по реката Вавилон (разбира се, по река Тигър, а не по Ефрат, на който всъщност се издига Вавилон) до Багдад. Цели два месеца*

живели там, разпитвайки напразно тамошните християни за това, къде живеят древноправославните християни. Като не ги намерили, пратениците се върнали по море през Басра и Червено море" — пише Я. Смирнов през 1896 г.[44] Спомени за тези походи пазят и некрасовците от 40-те години на нашето столетие: *„Ето нашите старци започнаха да ходят по различни страни и да търсят този Игнатов град. През цялото време търсили. Мислели, че като намерят Игнатовия град, ще се завърнат при своите, в Русия. През много страни минали казаците, само че така и не намерили този град! Но го има! Как да го няма, щом хората са го виждали?! Няма да лъжат хората!"*[45]

Въпреки неуспешните търсения разказите за очевидци на чудесния град са много — това са араби, пристигащи в Турция, турски търговци, разбойнически атамани, странници и пр., които уж посетили града и разказвали за него[46].

Изживяването на вярата в съществуването на града преминава през два етапа:

— търсене на причините, поради които градът на Игнат не може да бъде намерен;

— създаване на серия сюжети, според които чудесният град е престанал да съществува.

Първият етап е свързан с представите за прочутите магьоснически способности на Игнат Некрасов: *„Казаците стигнали до едно езеро. Чули как петлите пеят, как камбаните бият, кучетата лаят и хората си говорят. Чули как песни пеят, но не намерили града. С мъгла е покрит той. От която и страна да дойдели — все не можели да го видят. Повървели, повървели край езерото казаците, пък си тръгнали."*[47] Ако според тази легенда градът е покрит с мъгла, то в друга той е вече невидим: *„Сигурно Игнат ни е бил обиден на нас, майносците, че сме нарушили заветите му? И ето, скрил града от нашите казаци. Нашият Игнат имал такава сила. Той и войската си правел невидима."*[48] Еволюцията на този сюжет поражда легенди за нежеланието на Игнат да вземе некрасовците при себе си, тъй като те са нарушили неговия закон[49].

Вторият етап на изживяването на вярата в чудесния град разказва за неговото изчезване от лицето на земята. Известни са три варианта на легендата. Според първия всички жители на града са починали; вторият гласи, че те са били разбити от разбойници, а според третия историята за града на Игнат е просто приказка[50]. Приказният характер на легендата се мотивира и с обяснения от типа: *„Ако беше построил подобно царство Игнат, нима нямаше да дойде да си прибере народа от Майнос?"*[51]

Така вероятно в първите десетилетия на нашия век вярата в града на Игнат се изживява, превръщайки се от легенда, породила множество експедиции за търсене на града, в историческо предание, а по-късно и в приказен сюжет.

Ако през 50-те години историческото предание за града на Игнат е функционирало във фолклорния репертоар на некрасовците репатриранти, то през 90-те години (времето на нашето изследване) при същата група старообредци, но в България, успяхме да запишем само слаби рефлексии от него: „...каждый па разнаму гаварил. Сначала сказали, што адни тронули ат Никрасафки, вместе с етим — атаманам. Адни тронули в адну дарогу, и с ним тронула пол сила. Ани засилились где-та. На адном месте жили. Бабушка Ведакея мая, мамина бабушка, гаваривала. Её мама так ей сказала, што ани тронули ат Никрасафки, были там. Патом пашли на Журилофку. Патом паехали ф Турцию. Всё он (Игнат Некрасов — б. а., Е. А.) их паднимал. Эта фактичиски, адин из братьиф был. Другой из братьиф, тожи Никрасаф, ни знаю точна, как иво звать. Ани тронули другую дарогу. Тронули, так сказать, на Севир, а ани были у Румании ... Он ни здесь умёр. Он не был маладой. Он их ф прошлам веку на дароге аставил. Проста он их вывил — он был адин из тех, кто взбунтавался и вывил етих людей. Ево роль в етам — он успел их сагитировать..."[52]

Всъщност този разказ предава разселването на некрасовците по делтата на река Дунав и в Турция като резултат от различните пътища на двамата братя Некрасови. Подобни сюжети, обясняващи разделянето на некрасовците, са записани сред майносците репатриранти: *„Игнат после си тръгнал от нас да търси казаците, които живеели зад Пясъчното море. А имаше такива старци, които разказваха друго – Игнат не е идвал в Майнос, той още в Кубан умрял, а в Турция дошли неговите братя с казаците, а после се разделили на три части.*"[53]

Интересно е да се отбележи и процесът на „приземяване" на образа на самия Игнат в некрасовския фолклор. Едно от преданията описва смъртта му като следствие от нарушаването на словесно табу. Той престъпва строгата забрана на старообредците да се злослови в момент, когато стреля срещу армията на Екатерина II в Кубан. В същия миг снарядът, изстрелян от императрицата, го убива[54]. Така героят вълшебник загива в съответствие със законите на фолклорната действителност.

Изживяването на социалната утопия, свързана с образа на Игнат Некрасов и построения от него идеален град, е съпътствано и е резултат от редица промени в социалния живот на казаците некрасовци. Отмират военните структури на казачеството, изчезва фигурата на казашкия атаман. Заедно с тях отмира и кръгът като основа на казашкото самоуправление и пазител на „законите на Игнат".

Интересни са спомените за свикването на кръга през 30-те години на нашия век в България, в Казашко, които могат да се съпоставят с описанието на Я. Смирнов, цитирано по-горе: „У круги были тольки мущины. Ф церкви ришали тольки личныи дела, а на дваре — сельскии, а рыбалови. Када сабрании сабирали, ф каминь хадила била малатком. Чукаим тот каминь с мужиком. Нидели две разбивали. А патом круг сабиралси. Тольки мужики. А женщины — чашки ложки глядити!" — разказва Аксиния Савова, тогава десетгодишно момиче[55]. Деградацията на специфичния казашки ритуал е очевидна.

Промените в социално-управленския живот на некрасовците са следствие от постепенното включване на общността в административните структури на българския граждански живот, както и от изискванията на новото време (вж. гл. втора). Както се отбелязва и в записите на пътешественицте, посетили казашките селища през XIX в.[56], авторитетът на „старата вяра" надживява казашкия манталитет, който избледнява и изчезва заедно с породилите го реалии. Сега основният фактор, определящ облика на некрасовската общност, са нормите и идеологията на старообредството, които не са претърпели съществени промени от времето на излизането им от Кубан.

Земният идеал на некрасовците продължава да бъде животът по Божи образ и подобие, защото и след изминалите триста години над некрасовците тегне заплахата на антихристкото царство. Признаците му са разпознавани и днес: „Уже близак Антихрист. Он в шийсят шистом гаду нарадилси. Бабушка мая гаварила: „Будити гаварить в адну вирёвачку и весь свет вас будить знать. Даждётись — пичать будить на хлебе, будити есть. Будити, даживёти, казан будить вам общий. Ни будити ни работать, ничиво, а вам будуть деньги давать. Придёшь, из чаши тебе нальють, придёшь, наешьси и будишь лижать. И у нас, каторыи работали на поли, был казан общий..."[57]

Текстът е много показателен от гледна точка на съвременните признаци на Антихриста — новото тълкуване на библейското „666" (числото на Звяра), телефона, фабричния хляб, кооперациите и т. н. С други думи, новите реалии, характерни за технократския XX в., се тълкуват като белези на предстоящия есхатон, изцяло в съответствие с определящото културата на некрасовците противопоставяне старо — ново.

Така неумолимите пулсации на времето, отброяващи дните и годините на човечеството, са особено близки и понятни на старообредците, отдавна очакващи края на света. И близостта му е толкова по-осезаема, колкото по-голямо е страданието, т. е. колкото по-големи са социалните и икономическите сътресения, политическите репресии, нарушаването на гражданските права. По този начин всяка социална неправда остро резонира в съзнанието на старообред-

ците, за които единственият начин да се запазят от неумолимите превратности на времето е спазването на закона. Такъв закон за некрасовците са постановленията на Стоглавия събор, а по-късно, паралелно с тях, и „законът на Игнат", за да останат отново само нормите на старообредството, постановките на древното православие.

Както стана ясно, некрасовците старообредци живеят в едно предварително зададено време, където настоящето се съдържа в миналото, миналото определя бъдещето, а есхатонът е заложен във великото начало на Христовата поява. Всъщност съдбата на некрасовската общност е изцяло в съгласие с удачния израз на А.Тойнби, че „традицията на миналото е вълната на бъдещето"[58].

Некрасовците се борят срещу времето, промяната, еволюцията в името на вечността. С други думи, те искат да излязат от променящия се времеви поток на земното битие, за да влязат във вечността на Божието Царство. Един типично средновековен проблем, тъй като именно в тази епоха въпросът за времето е бил поставен с особена острота[59]. Средновековието формулира представите за непреходността на вечността и тленността на времето[60]. На тази база се формира християнският средновековен мироглед, където вечното, непроменимото, неподвижното се оценява със знака плюс, а движещите се и изменчиви неща — със знак минус. Оттук и разпространеното в тази епоха убеждение, че всяка промяна води до упадък, което свято се спазва от старообредците[61].

На фона на тази концепция, която почива на еднократността на времевия цикъл (вечност — време — вечност, а в религиозни категории: Творец — земен живот — завръщане при Твореца), става разбираем ужасът на старообредците пред всяка промяна, разтърсваща обществото, а за тях и сакралната история. Първата (дълбоките социални промени), е основа за психологическата мотивировка на старообредската съпротива, втората (нарушаването на сакралната история) е базата за чисто конфесионалния протест, свързан с вярата в спасението.

С други думи, специфичната ценностна интерпретация на времето, която има религиозно-етичен характер, помага на некрасовците да усетят драматизма на историческите промени, които налагат нов тип култура, неприемлив за тях. Преодоляването на възникналия в тази ситуация катаклизъм се реализира в две насоки:

— стремеж към улавяне на вечността чрез промяна на пространството (миграции, които в рамките на съвременната терминология могат да се определят като политически);

— повишаване на семиотичността на поведението[62] чрез дълбока ритуализация на архетипните норми на конфесията (както и изобщо на социалните постановки) — например „закона на Игнат" и свързаните с него ритуали.

Съвкупността от тези веднъж и завинаги зададени норми е некрасовският ключ към универсума[63].

Кои са тези норми и как те се интерпретират от носителите на некрасовската култура днес са темите, на които е посветена втората глава на изследването.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ГЛАВА ПЪРВА

[1] Таблицата и картата (с. 4 на корицата) се дават според приведеното у: **Steinke, K.** Die russischen Sprachinseln in Bulgarien. Heildelberg, 1990, p. 14, 30.

[2] Терминът „раскол", „раскольники" (преди реформата на патриарх Никон — „душевные разбойники") се употребява през 1652 г. Самите старообредци първоначално не приемат това наименование (и по-късно този термин се смята за пейоративен) и наричат себе си „верные", „правоверные", „старолюбы", противопоставяйки се на „новолюбцы" и „никониане". Термините „староверы" и „староверцы" се утвърждават в края на XVII в. — вж. у **Румянцева, В. С.** Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986, 3—4. За старообредството съществува огромна литература. По-важни източници са: **Андреев, А. П.** Раскол и его значение в народной русской истории. СПб., 1870; Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887, вып. 1; **Макарий.** История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1889; **Субботин, Н. И.** О сущности и значении раскола в России. СПб., 1892; **Голубинский, Е. Е.** К нашей полемике с старообрядцами. М., 1905; **Каптерев, Н. Ф.** Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Время патриаршества Йосифа. Сергиев Посад, 1914; Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960; **Миловидов, В. Ф.** Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969; **Карцов, В. Г.** Религиозный раскол как форма анти-феодального протеста в истории России.Ч. 1.Калинин, 1971; Крестьянские войны в России XVII — XVIII веков: проблемы, поиски, решения. М., 1974; Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975; **Калибанов, А. И.** Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977; Материалы для истории раскола за первое время его существования. Под редакцией **Н. И. Субботина.** М., 1978; **Барсов, Е. В.** Новые материалы для истории старообрядчества XVII—XVIII веков. М., 1980; **Никольский, Н. М.** История русской церкви. М., 1983; **Панченко, А. М.** Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984; **Бубнов, Н. Ю.** Сочинения писателей-старообрядцев XVII в. М., 1984. Сред западните изследвания по разкола познателни са: **Pascal, P.** Avvacum et les débuts du rascol: la crise religieuse au XVII siècle en Russie. Paris, 1938; **Crammey, R. O.** The Old Believers and the World of Antichrist: The Vyg Community and the Russian State. 1694—1855. Madison, 1970.

[3] **Топоров, В. Н.** Московские люди XVII века (к злобе дня). — В: Philologia Slavica. (К 70-летию академика Н.И.Толстого). М., 1993, с. 193.

[4] **Пак там,** 193—194.

[5] **Флоровский, Г.** Пути русского богословия. Вильнюс, 1991, с. 58.

[6] **Карташев, А. В.** Очерки по истории русской церкви.Т.2. М., 1991, 153—220 (репр. изд. от YMKA — PRESSE, Париж, 1959).

[7] **Флоровский, Г.** Цит. съч., с. 63.
[8] **Пак там,** с. 65.
[9] **Карташев, А. В.** Цит. съч., с. 159.
[10] **Пак там,** с. 165.
[11] **Флоровский, Г.** Цит. съч., с. 68.
[12] **Розанов, В. В.** Религия, философия,культура. М., 1992, 36—37.
[13] **Флоровский, Г.** Цит. съч., с. 68.
[14] **Карташев, А. В.** Цит. съч., 169—170.
[15] **Никитина, С. Е.** О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре. — В: Славянский и балканский фольклор. М., 1989, с. 160.
[16] **Элиаде, М.** Космос и история. М., 1987, 93—103.
[17] За донското казачество вж.: История Дона с древнейших времен и до Великой Октябрьской революции. Ростов-на-Дону, 1965.
[18] За разкола на Дон вж. по-подробно у **Дружинин, В. Г.** Раскол на Дону в конце XVIII в. СПб., 1889.
[19] **Пак там,** с. 96.
[20] **Пак там.** Приложение V, № 4. Письмо Кузьмы Сидорова с Медведицы к донским казакам, 271—273.
[21] По-подробно за движещите сили, протичането и потушаването на въстанието на К. Булавин вж. у **Задонский, Н. А.** К. Булавин. М., 1959; **Подъяполская, Е. П.** Восстание Булавина 1707—1708. М., 1967; **Буганов, В. И.** Булавин. М., 1988.
[22] За живота на некрасовците в Османската империя съществува значителна литература. По-важни източници: **Ригельман, А. И.** История или повествование о донских казаках. М., 1846; **Ламанский, В. И.** О славянах в Малой Азии, Африке и Испании. — Ученые записки Исторического отделения Имперской Академии (СПб), 1859, № 5; **Бахметиев, П.** Към историята на старите руски поселища в сегашна България. — Периодично списание на Книжовното дружество. 19, 1908, № 68, 294—300; **Романска, Цв.** Фолклор на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско. — ГСУ, ФФ, 53, 1959, № 2, 495—499 и др.
[23] **Смирнов, Я. И.** Из поездки по Малой Азии. У некрасовцев на о-ве Мада, на Бейшихирском озере, Гамид-абадского санджака, Конийского вилайета. — ЖС, вып. 1, 19—20.
[24] **Пак там,** с. 20.
[25] Т. нар. „беглопоповщина" тръгва от Нижегородската губерния (Керженец), Черниговската губерния (Стародубие) и от Полша (Ветка). За разлика от безпоповците тези старообредци се ръководят от свещеници, избягали от православната църква. По-подробно за беглопоповците вж.: **Беглопоповцы.** — В: Полный православный богословский энциклопедический словарь.Т.1. Репр. изд. М., 1992.
[26] Създаването на Белокринишката йерархия се дължи на осъзнаването от беглопоповците на необходимостта от свой древноправославен епископ. Опитите за създаване на своя йерархия са няколко (напр. в 1730 г. — опит за ръкополагане на монаха Павел пред константинополския патриарх Паисий II). Въпросът се решава с грамотата, дадена от император Йосиф II на липованите от Белая Кринница (Буковина), която им позволява свободно да изповядват вярата си и да имат свое духовенство. Въз основа на тази грамота се подава молба до австрийското правителство за създаване на собствена старообредска йерархия и през 1846 г. се учредява Белокринишката (австрийската) йерархия, оглавена от гръцкия митрополит Амбросий. (По-подробно вж. **Белокрыницкая йерархия.** — В: Полный православный..., т. 1.)
[27] **Романска, Цв.** Риболовът на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско. — ГСУ, ФФ, 55, 1960, № 1, 353—446.

[28] Представителите на майноския клон на некрасовците се заселват в Новонекрасовския хутор на Приморско-Ахтарския район в Краснодарския край и в пет села в Грузия. Представителите на дунавския клон — в хуторите Потьомкински и Новопокровски на същия район, в с. Воронцовка на Ейския район и в хутора Некрасовка на Кизлярския район. В град Пот се заселват представители и на двата клона.

За некрасовците в САЩ вж. у **Morris, R. A.** Old Russian Ways: Cultural variations among three Russian Groups in Oregon. New York, 1990.
[29] В християнската есхатология проблемът за вечността винаги е бил (и е) много актуален: дали „вечните мъки" ще бъдат наистина такива, или ще има помилване и за грешниците? Често тези мъчения се разглеждат като педагогическо средство за въздействие върху душата и акцентът е върху апокатастасиса — всеобщото помилване. Противопоставянето между тези две концепции поражда две направления: ригористично, утвърждаващо вечността на страданието, и друго (според св. Августин „жалостивци"), което отрича безкрайността на страданията и изповядва окончателната победа на Царството Божие, т. е. че „Бог ще бъде всичко у всички". — **Булгаков, С.** Православието. С., 1994, с. 302.
[30] **Чистов, К. В.** Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967, с. 295.
[31] **Тумилевич, Ф. В.:** 1. Предания о городе Игната и их источники. — В: Народная устная поэзия Дона. Материалы научной конференции по народному творчеству донского казачества. Ростов-на-Дону, 1963, с. 316; 2. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1961.
[32] За социалноутопичните учения вж.: **Святловский, В. В.** История утопий. М., 1910; **Чистов, К. В.** 1.Русские народные ..., 3—7; 2.Народные традиции и фольклор. М., 1986, 220—239 и цит. лит. (Вж. и цитираната подробна библиография на западните изследвания.)
[33] **Буганов, В. И. , А. П. Богданов.** Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви. М., 1991, 378—379.
[34] **Кельсиев, В.** Сборник правительственных сведений о раскольниках. Т. 3, Лондон, 1860 (цит. по **Буганов, В. И., А. П. Богданов.** Цит. съч., с. 380).
[35] **Тумилевич, Ф. В.** Сказки..., с. 153.
[36] **Пак там,** 154—155; с. 187; 190—192.
[37] **Пак там,** с. 147.
[38] **Пак там,** с. 187.
[39] **Пак там,** с. 203.
[40] **Пак там,** с. 197; **Чистов, К. В.** Русские народные..., 300—301.
[41] **Тумилевич, Ф. В.** Русские народные сказки казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1958, с. 203.
[42] Тук използваме термините „легенда" и „историческо предание" в смисъла, предлаган от К.В.Чистов — под легенда се разбират устни народни разкази със социалноутопичен характер, които описват събития и явления, възприемани от изпълнителите като продължаващи в съвременността. Този тип разкази се разглеждат като исторически предания от момента, в който вярата в истинността им изчезва. — Вж. **Чистов, К. В.** Русские народные..., с. 6 и сл.
[43] **Тумилевич, Ф. В.** Сказки..., с. 28.
[44] **Смирнов, Я. И.** Цит. съч., с. 15.
[45] **Буганов, В. И. , А. П. Богданов.** Цит. съч., с. 382.
[46] **Тумилевич, Ф. В.:** 1. Сказки..., с. 194; 196—197; 2. Русские народные ..., с. 302.
[47] **Тумилевич, Ф. В.** Сказки..., 195—196.
[48] **Буганов, В. И. , А. П. Богданов.** Цит. съч., с. 382.

[49] **Тумилевич, Ф. В.** Сказки..., с. 193, с. 195; **Чистов, К. В.** Русские народные..., с. 304.

[50] **Тумилевич, Ф. В.** Сказки..., с. 179, с. 188, с. 197; **Чистов, К. В.** Русские народные..., с.304.

[51] **Тумилевич, Ф. В.** Сказки..., с. 192.

[52] Анастасия Федрова, кметица на с. Казашко, зап. Е. Анастасова, 15. 04. 1993, с. Казашко (оттук нататък без записвача, данни за информатора вж. в приложения списък на информаторите). Във всички некрасовски текстове „г" да се чете като г-фрикативно.

[53] **Тумилевич, Ф. В.** Сказки..., с. 172.

[54] **Пак там**, с. 199.

[55] Аксиния Савова, зап. 27. 04. 1992, с. Казашко.

[56] Вж. напр. **Смирнов, Я. И.** Цит. съч., с. 12.

[57] Аксиния Савова. Пак тогава.

[58] **Тойнби, А.** Търсенията на историка. — В: **Тойнби, А.** Подбрано. С., 1992, с. 28.

[59] **Осипов, А. И.** Пространство и время как категории мировоззрения и регуляторы практической деятельности. Минск, 1989, с. 129.

[60] **Августин.** О граде божием. — В: Творения блаженного Августина.Ч. 4. Киев, 1905, 182—183.

[61] **Гуревич, А. Я.** Категории средневековой культуры. М., 1984, с. 135.

[62] За повишаване на семиотичността на поведението в Никоновата и Петровата епоха вж. у: **Лотман, Ю. М., Б. А. Успенский.** За семиотичния механизъм на културата. — В: Идеи в културологията.Т.1. С., 1990, 218—243.

[63] **Гийрц, К.** Интерпретация на културите. — **Пак там**, с. 527.

ГЛАВА ВТОРА

НЕКРАСОВЦИТЕ В БЪЛГАРИЯ — ЕТНОКУЛТУРНА ХАРАКТЕРИСТИКА

ОБЩА ХАРАКТЕРИСТИКА

Днес в българските села Казашко (разположено на седем километра от град Варна, на брега на Варненското езеро) и Татарица, квартал на с. Айдемир (отстоящо на седем километра от град Силистра), некрасовците оформят две относително стабилни малки етнически групи. Казашко наброява около 400 души, 50% от които са българи, живеещи в смесен брак. В Татарица живеят около 600 души[1]. Семействата са четири-, шест- или осемчленни. Преобладаващата част от населението е с основно и средно образование, което се получава в съседните селища — селата Тополите, Варненско, и Айдемир, Силистренско, и градовете Варна и Силистра. По-голямата част от некрасовците се занимава с риболов и корабоплаване в системата на Българския морски флот и Българското речно плаване. Земеделието също е основен поминък на некрасовците в с. Татарица, което е оземлено. До 1990 г. земята се е обработвала в двете текезесета в селището. В последните години се оземляват и некрасовците в Казашко. Част от живеещите в тези села работят в близките промишлени предприятия и курортни комплекси.

Административното управление се осъществява от кметства. Кметството на с. Казашко е самостоятелно. Село Татарица, макар и да се смята за самостоятелна административна единица от некрасовците и от заобикалящото ги българско население, се ръководи от кметството на с. Айдемир.

Произходът на некрасовците ги определя като част от руската диаспора. Те са български граждани. Изключение правят около десет души в двете селища — граждани на ОНД и румънски поданици, предимно „снахи".

Според съвременната етническа терминология двете малки етнически групи некрасовци в България могат да се определят като:

1) миграционни; и 2) заселени в анклави (в случая „микроанклави“ поради малочислеността им). С известни уговорки групата би могла да се определи и като професионална, тъй като риболовът е основен поминък на некрасовците.

Спрямо българското население те се характеризират със следните особености:

— намират се на еднакъв стадий на развитие;
— езиково са чужди;
— имат различна конфесионална принадлежност[2].

САМООПРЕДЕЛЯНЕ

Принципите за самоопределяне на некрасовците се съдържат в Конституцията на Република България и международните юридически документи, които дават право на личността сама да определя религиозната или етническата си принадлежност[3]. В случая с некрасовците (за разлика от други малцинствени общности у нас — цигани, турци, помаци) въпросът за самоиндентификацията не създава проблеми от гледна точка на държавните и обществените институции, както и от страна на общественото мнение. Този факт се обяснява с тяхната малобройност и с политическата конюнктура в България през последното столетие — приятелските отношения между българската и руската царска династия, връзките с бившия Съветски съюз. (Некрасовците в Казашко още си спомнят посещенията на царското семейство. Цар Борис III често ловял риба във Варненското езеро. Той винаги се отбивал в селото, жена му носела храна и подаръци на некрасовските деца. И досега в някои къщи на Казашко на стената виси портретът му.)

Некрасовците представляват специфична етноконфесионална общност с алтернативна на каноничното православие мирогледна система, базирана на старохристиянски възгледи за света, културата и бита. Основният фактор за формирането на старообредския светоглед, както и преди, е противопоставянето на „своето“ и „чуждото“ според опозицията „старо—ново“. Тези особености определят както затворения характер на общностите (не само спрямо българското население, но и между двете некрасовски групи), така и консерватизма в религиозния, социалния и, доколкото е възможно, икономическия живот. Необходимостта от запазването на конфесионалните, а в периода на миграция и на етническите особености детерминира изключително развитото чувство за общност при некрасовците. То е свързано не само с общия произход и историческа

съдба, т. е. с миналото, но и с очакването на Второто Пришествие и края на света, следвани от Царството на Христа, т. е. с бъдещето. За разлика от мнозинствените популации, при които религиозният живот на индивида е подчинен на личната есхатология (на спасяването на собствената душа), некрасовците в България още от времето на излизането си от Русия живеят в очакване на Антихриста, като спасението на цялата общност зависи от поведението на всеки неин член. Това е една от същностните причини, определящи обвързаността на индивида с общността. Патосът на конфесията е насочен към идеалното възпроизвеждане на първоначалния архетип, установен от Бога, Исус Христос и Светите Апостоли. Така веднъж зададената система от възгледи и правила, отразена в каноничната литература от предниконовата епоха, на свой ред определя нормите и стереотипите, въз основа на които съществува общността.

Тези фактори изграждат митологичната картина на света в съзнанието на некрасовеца старовер. Тя рефлектира върху неговите представи, норми на поведение, социални контакти и т. н. От друга страна, некрасовецът живее в реалната действителност, участва в живота на съвременното българско общество, търси и намира своето място в него. Тази реалност предполага съвсем различна картина на света и съответно различни модели на социално съществуване. „Българската“ действителност и законите на съвременното индустриално общество създават друга система от ценности, друг социален опит, разместват границите на традиционния старообредски светоглед.

Така се създават две културни системи. Първата борави с категориите на руското православие от XVII в., а втората отразява понятийния апарат на двадесетото столетие. По какъв начин тези две различни и толкова отдалечени във времето концепции за битието съжителстват и си взаимодействат в съзнанието и ежедневието на съвременния старообредец? Как успяват да се синхронизират в представата му за себе си?

Казаното предполага най-малко три равнища в самоидентификацията на носителите на културата:

1) „Аз“-ът на некрасовеца — т. е. човекът и неговото място във вселената (индивидуално самосъзнание);

2) некрасовецът като част от „ние“ — т. е. човек, изцяло зависим от общността и нейните санкции, който желае да постигне щастливия есхатон (групово самосъзнание);

3) некрасовецът като български гражданин, член на съвременното българско общество (национално самосъзнание).

Отчитането на тези особености на некрасовския мироглед поз-

волява в по-голяма степен да се разкрие динамиката и обективното състояние в процесите на самоидентификацията на некрасовското население. Затова, опирайки се на класическия подход при отразяване на етническото самосъзнание, ние няма да представяме само формално обективираните признаци, а и тяхното значение и интерпретациите им според носителите на културата. Не е трудно да се допусне, че последните боравят с категориите на конфесионално-митологичното мислене, присъщо за общността.

Класическата схема, маркираща самосъзнанието при некрасовците, изглежда така:

етноним *староверы, старообрядцы, христиане, православные христиане, липоване, некрасовцы, казаки, русские попёжники, непопёжники, кони*

конфесия — старообредец гражданство — българско

(И двете категории са еднакво значими за българския старообредец.)

субконфесия— поповец / безпоповец
Татарица / Казашко

език руски (?) и български
+ румънски / + турски
Татарица / Казашко

етнос руснаци (?)

субетнос казаци (?)

територия изходна — Дон, Кубан
миграция I — Добруджа и Азиатска Турция (втората половина на XVIII в.; и двете области са в границите на Османската империя);
миграция II — некрасовците от Мала Азия емигрират в България в началото на XX в.[4]

ЕТНОНИМИ

Както се вижда от схемата, старообредците в България имат редица имена. Те включват най-общи религиозни наименования като *християни, православные христиане;* традиционни за конфесията — *староверы, старообрядцы*; специфични за групата, като *липовани, некрасовцы,* както и отразяващи етническата и субетническата им идентификация — *русские* и *казаки.* Тези термини отразяват редица особености на некрасовската общност в България.

ЕНДОНИМИ

Самоназванията на двете групи некрасовско население в България са различни. Те разкриват историческия произход на общността и нейното географско ситуиране, както и спецификите на конфесията.

Руснаците, населяващи с. Татарица, наричат себе си *липовани* (този термин се използва като ендоним от всички некрасовци в Добруджа). Произходът на термина е неясен. Една от версиите се свързва с името на монаха Филип, основал през 1675 г. старообредска секта. Оттам *филиповани* > *липовани*[5]. Според друга липованите (липованците) са получили името си от „генерал Липов", съратник на „генерал Некрасов"[6]. Според трета версия названието идва от дървото „липа": „Када царица Катирина начала у Сибирь засылать и наказывать... И ушли у лиса дримучии... пищеры... А тот лес липавый был... И их назвали липаванцы."[7] Етимологията на името се свързва с липата като дървесен вид и с друга конотация. Смята се, че липата е била използвана за основа на старообредските икони (това предположение би могло да бъде проверено от изкуствоведи). Най-любопитно обяснение намираме у Цв. Романска. Тя цитира информатор, според когото „липовани" означава „дяволи" в Светото писание[8].

Цитираните значения на наименованието „липовани" се отнасят към областта на народната етимология. Ендонимът се употребява само от старообредците, населяващи Добруджа, и се смята от некрасовците в с. Казашко (в по-голямата си част те са преселници от Азиатска Турция) за обиден (пейоратив). Терминът *липовани*, използван като самоназвание, дава две основни характеристики:

— принадлежност към добруджанската общност на некрасовците;

— принадлежност към „поповското (белокриничното) съгласие". Последната характеристика е релевантна само за България. В Румъния и поповците, и безпоповците се определят като липовани.

Руснаците, населяващи Казашко, наричат себе си *некрасовци* по името на Игнат Некрасов, извел беглопоповците от Русия. Това название, което има историческа основа, е най-коректно от научна гледна точка. То отделя групата от многобройните старообредски съсловия в Русия и по света.

Като самоназвание *некрасовец* също така маркира две основни характеристики:

— принадлежност към малоазийската група некрасовци; поради живота си в чужда етническа и конфесионална среда те са запази-

ли в по-консервиран вид паметта за историята и традициите си за разлика от липованите, живеещи сред конфесионално близко румънско, а по-късно и българско православно население, което е оказало значително влияние върху общността;

— принадлежност към „безпоповското съгласие", ситуирано в Казашко.

Самоназванията *староверы, старообрядцы* се използват и при двете групи некрасовци и отразяват конфесионалната принадлежност. Стилистически високите названия *христиане, православные христиане* се използват по-рядко. Употребата им подчертава принадлежността на некрасовците към единственото „истинско" православие, от една страна, а, от друга, отразява желанието да се отбележи близостта с българското население, което също е православно. („Мы православные христиане... Болгары тоже кръстени люди..."[9])

Значително по-рядко като названия за самоопределяне се използват термините *русские* и *казаки,* които бележат етническия и субетническия произход на населението. Спецификата на употребата им е и първият маркер, според който групата следва да се определи като етноконфесионална. Градацията при назоваване на ендонимите — цитираме според реда, като правило посочван от информаторите — *старообредец, липованин/некрасовец, казак, руснак,* в значителна степен разкрива структурата и степените на самоопределянето при некрасовците.

ЕКЗОНИМИ

Заобикалящото некрасовците българско население нарича и двете групи старообредци *казаци,* по-рядко *липовани* (в Силистренско) или *староверци* (и в двата района). Много по-интересни са екзонимите, с които некрасовците от Казашко определят тези от Татарица и обратно. И в двата случая за основа служат конфесионалните различия.

Липованите, или *поповците,* наричат некрасовците от Казашко *непопёжники,* вар. *непопечники* (букв. „непоповци"), *кони* (мн.ч. от съществителното „конь" — „кон"). И двата термина са пейоративи и отразяват презрението на поповците, чийто духовен живот се ръководи от свещеник, към старообредците в Казашко, начело на които стои дякон. Последният няма право да извършва редица религиозни действия — да миропомазва например, което е необходим ритуал при такова основно в жизнения цикъл събитие като кръщението. Този факт дава основание на липованите да смятат некрасовците за *недовершённые* (букв. „недовършени"), или с други думи — некръстени, неживеещи в истински, благословен от Бога брак, неистински християни. Оттук произлиза и вторият термин *кони,* който се мотивира по следния начин: „Конь жи никрищённый, вот и ани..."[10]

Некрасовците безпоповци от своя страна наричат липованите *папёжники* и *белокрыничные.* Първият термин има историческа основа. *Папёжники, папёжь* е пейоративно название за католиците, използвано от православните в средновековна Русия. Названието *белокрыничные,* чиято конотация също е пейоративна, бележи принадлежността на липованите към белокринишката митрополия, която не се признава от безпоповците.

Посочените екзоними отразяват историческата съдба на двете групи некрасовци и различните пътища, по които те са разрешили въпроса за църковната йерархия, определила субконфесионалните им различия. Пейоративният им характер подсказва антагонизма между двете групи, детерминиран от субконфесионалната им специфика. Но преди да преминем към темата за субконфесионалните различия, ще се опитаме да изясним въпроса какво означава да си старообредец днес според некрасовската традиция.

КОНФЕСИОНАЛНО САМООПРЕДЕЛЯНЕ

Целта, която си поставяме, характеризирайки конфесионалното самоопределяне на некрасовците, е да разкрием основни моменти от нормативната автостереотипика на общността, т. е. основните критерии, които са посочвани от носителите на старообредската култура и са релевантни за самите тях: двупръстния кръстен знак и осмораменния кръст; забраната за бръснене на брадите при мъжете; забраната за подстригване на косите при жените; забраната за тютюнопушене; забраната за употреба на алкохолни концентрати; забраната за ядене на чесън.

Първият белег на конфесията, сочен от некрасовците, е двупръстният кръстен знак. Той не се обяснява само с иконописния канон („Виж, и на вашите икони в Рилския манастир светците с два пръста се кръстят"), както и с традиционното за културата обяснение „ние така правим, по старички", давано от старообредците в началото на нашата работа в селищата[11]. Изглежда, че изследователският интерес събуди „паметта" на информаторите, които при по-нататъшните ни срещи споделиха няколко любопитни легенди, свързани с двупръстния кръстен знак.

Според каноничното старообредство „двупръстието“ символизира Светата Троица и земната и небесната същност на Христос. Тази семантика не е известна на никого от некрасовците (около 100 души), с които общувахме. Фактът се обяснява с продължителната откъснатост на старообредците от митрополията, както и с абстрактния характер на символа, който предполага високо ниво на теологична подготовка.

Първият вариант, който записахме, отразява твърде интересна от културологична гледна точка интерпретация, съчетаваща акционалната и символичната страна на пръстосложението: „Крест што значит? Три. Прикланил Исус нибиса к земли. Када он васкрес, нали, радился, апустилась там неба в самый низ низину, и када он радился, паднялось сразу, и када пирякристился, апять ано апустилась на землю и апять паднялось. И хвалу на нибиса славим.“[12] Числото три в обяснението на информатора отразява тристепенното събиране на пръстите в кръстното знамение, т. е. символичното възпроизвеждане на трикратното приближаване и отдалечаване на небето и земята. Разказът отразява чудесата при кръщението на Христос, свързани в народната култура с вярата в необикновената сила на небето на Богоявление. Тогава то се отваря преди „заутренята“ (сутрешната църковна служба) и всеки, който успее да види отворените небеса, може да си намисли желание, което непременно ще се сбъдне[13]. Евангелският текст гласи: „И като се кръсти, Исус веднага излезе от водата, и ето, отвориха му се небесата, и Йоан видя Духа Божи да слиза като гълъб и да се спуща върху него. И ето, глас от небесата, който казваше: „Този е Моят възлюбен Син, в когото е моето благоволение“ (Мат., III, 13—17). В старообредската легенда могат да бъдат открити следи и от думите на св. ап. Павел, че Бог е съединил всичко небесно и земно под една глава — Христа (Ефес., I, 10), според християнските теолози — небесната и земната църква[14]. Фолклорният текст, контаминирайки двата източника, има друго значение — „Хвала на небесата“. По структура и сюжет легендата попада сред фолклорните текстове за ролята и поведението на стихиите, хората, животните и т. н. при раждането, страданията, смъртта и възкресението на Исус, които имат религиозно-етичен и често етиологичен характер.

Втората интерпретация, обясняваща семантиката на пръстосложението (значително по-разпространена, отколкото първия вариант), отразява основните моменти от християнската доктрина: „В кръстното знамение са събрани първият, четвъртият и петият пръст — това е Светата Троица. Вторият пръст е изправен. Той означава, че Христос се е възнесъл на четиридесетия ден след Великден (Възнесение Христово). А третият е наклонен, защото Христос пак ще се върне — за Страшния Съд. И ако погледнеш ръката отстрани — пак се получава кръст.“[15] Този текст обяснява пръстосложението като символ на божественото триединство — Бог Отец, Бог Син и Бог Свети Дух, и християнската етиология и есхатология. Любопитно е, че наклонът на третия пръст не е разпространен сред по-голямата част от старообредците, които държат само на изправеността на втория и третия пръст (всъщност основата за „двупръстното“ събиране).

Интересна е йерархията между членовете на Светата Троица според мирогледа на старообредците, която е отразена в пръсложението. Бог е Творец на всичко съществуващо и върховен съдия. Той е създал човека и всичко е подчинил на него. Основната разлика между човека и заобикалящата го природа се състои в неговата словесност. Бог е създал и доброто, и злото, за да не забравя човекът за божеството, но да си спомня за него в нещастието си. Бог живее на небето, а неговият наместник на земята е царят. (Срв. недоумението на казаците в Казашко: „И за каво нам малица? Народнаи сабрании двести чилавек и все ани ругаюца. А если будить царь — он тибе асудить на зимле и Царь небесный уже тибе судить ни будить.“[16]) Исус Христос, посредством когото Бог се е явил пред хората, е не само Син, но и ученик Божи: „Атец иво учил, Он иму усё пастипена пиридавал, сваиму сыну. И напаследак Он сказал: Я, гаварить, ни буду вам суд тварить. Сын уже больши Миня знаить. Колька Я знаю, Сын ищё больши.“[17] Тази йерархия е отразена и в любопитното правило: „Ако наругаеш Бога, прощава ти се, а ако Духа, то не.“

Тази интерпретация разкрива дълбоката семантика на пръстосложението като основен за конфесията културен жест, който отразява същностни моменти от народната аксиология, очертавайки важни фрагменти от организацията на универсума и социума в съзнанието на съвременния старообредец.

Последната версия, обясняваща символиката на пръстосложението, която успяхме да запишем, гласи: „Ета Троица (събраните първи, четвърти и пети пръст)... Ета Иван Кръстиль (втори пръст). А ета Исус Христос (среден пръст). Так што, Исус Христос был выши крёснава сваиво — Йована Кръстителя, и Он яму пакланился. Во так кланяица (средният пръст е сгънат). И крёснаму, и батьки. Исус Христос был выши крёснава сваиво и зато Он пакланился Атцу и крёснаму нижи.“[18] Този текст отразява изключителното уважение в културата на старообредците към родителите и кръстниците, което рефлектира и върху отношението към Йоан Кръстител: „Мне брат гаварил: Если хочишь, штобы што палучилась, мались Ивану Предотече... Он дюжи сильный святой... дюжи сильный.“[19]

Важна е семантиката на кръстополагането, което в културата на старообредците се извършва много енергично за разлика от православния канон, който налага бавно и съсредоточено кръстене. При старообредците в този жест даже се влага сила. Това не е случайно, защото според некрасовците кръстополагането е акт на борба с дя-

вола. „При кръстенето, когато слагаш ръка на лявото рамо, важно е да стигнеш до върха му, защото на раменете ти седи дяволът, който пречи да правиш кръста правилно. Ръката не бива да слиза до пъпа, защото оттам надолу човекът е нечист."[20] От този текст следва, че кръстният знак е не само символ на общуването с Бога, но и средство за борба с дявола у „себе си", т. е. апотропеен жест, но не толкова с екстравертен, колкото с интравертен характер (срв. съждения от типа: „При среща с нечистата сила се прекръсти и тя ще изчезне"). На дясното рамо седи посредникът между човешкото и божественото в културата на старообредците: *ангел-хранитель* (ангел пазител). Неговите функции се състоят в опазване на човека от дяволските кроежи, в молитви за него пред Бога и в писане на *Книгата на живота* (Книга животная), в която се записват грешните и праведните дела на човека. „Ана нам нивидимая. Твой ангиль-хранитиль её пишит. Он кола нас. Днивной и нащной. Всякий день, што мы тварим, дабро или зло — усе пишица. И днивной ангель вечирам идет на пакланении и гаварит: Госпади, вот мой чилавек... Гришит и гришит... Пазю иво, но враг силён... смущаит... Я хочу иво аставить... А Бог иму гаварит: Не... терпи... карауль... И он чаит, што ты вирнёшься, паверуишь..."[21] Според други изказвания на двете рамена на човека седят *ангелът пазител* и *ангелът смъртител* (съответно на дясното и на лявото рамо). Функцията на последния се състои в поднасянето на „смъртната горчива чаша" („смертная горькая чаша") на човека преди смъртта [22].

При кръстополагането и земните поклони човек не бива да докосва земята с чистите части на тялото си (от кръста нагоре), затова в църквата и жилището се държат специални възглавнички — „подрушники" (под ръцете), на които човек опира главата си.

Кръстното знамение и кръстополагането влизат в една семантична верига с кръста, носен на тялото, и надгробния кръст. Кръстът на старообредците е „восьмиконечный". Осмораменният кръст е напълно десемантизиран при изследваните некрасовци. При други групи се среща обаче следното тълкуване: „... косая балка в старой русской традиции понималась иногда как путь на небо — правый конец, направленный вверх, или во ад — левый конец, идущий вниз"[23]. Кръстчето, носено на врата, се получава при кръщението и е различно по форма за момичетата и момчетата. То не бива да бъде сваляно. Но в последно време се наблюдава процес на нормотворчество, който разрешава да не се носи кръстът до три дни. След ритуала на кръщението този кръст е първият белег за приобщеността на индивида към конфесията. Той предпазва от дяволската сила. Без него не е възможна по-нататъшната социализация на личността, както и нормираният ѝ преход в отвъдното. Кръстчетата се произвеждат в Румъния, откъдето се пренасят в България.

Много интересни са конотациите, свързани с надгробния кръст, който относително неотдавна (30-те години на нашето столетие) се е появил в Казашко, селище, в което, както отбелязахме, културната система запазва един по-архаичен вид. Поставянето му е свързано с реакциите на българското население, което, не приемайки традиционната могила на некрасовците (хълм), е създало митове за изхвърляне на труповете на починалите в езерото или за изгарянето им[24]. Православното българско и румънско население в Татарица е повлияло очевидно за поставянето на кръст върху гробовете значително по-рано. Там гробове без кръст не се помнят. Погребението без надгробен кръст е основано на отношението към покойника — „все далжны забыть пра ниво". От една страна, идеята отразява необходимостта от пълно прекъсване на връзките между земното съществуване и божествената природа на човека, а от друга — очакването на Второ Пришествие, което според представите на некрасовците ще бъде предшествано от гонения на християните и безчинства върху техните гробове. Затова на християнските гробове не бива да има знак. Вторият мотив се съдържа в много важен за старообредците концепт, постулиращ нечистотата на земята. „Зимля все ничистоты принимаит. Чилавек должин прайти чириз ниё, штобы ачистица ат скверны" [25] (срв. и поговорката „Кто прашёл чириз земь, Богам стать ни можит" и изказвания от типа „Крест нильзя ставить на магили, так как там сабаки сс...т и сквирнят")[26].

Влиянието на заобикалящото православно население трансформира тази норма в нова — отбелязване на могилата с лек и нетраен дървен кръст. Лек, тъй като след Възкресението всеки ще си носи кръста, а нетраен, защото „как чилавек згнил, так и крест".

В настоящия момент поставянето на надгробен кръст е норма; срещат се и железни кръстове, макар че последното буди безпокойство („Ни знаю... паставила жилезный крест... а как ему там будить... Можи ни нада была").

Както се вижда, митологемата на кръста разкрива твърде важни особености от мирогледа на некрасовците.

Втората група норми, посочвани от некрасовците като характерни само за тях, имат формата на забрани.

Забраната срещу бръсненето на брадите е възникнала като реакция срещу реформите на Петър I, които са целели приобщаването на Русия към европейския живот. Но консерватизмът в руското традиционно общество е изпълнил такъв формален белег с толкова дълбок смисъл, че при старообредците той дори е добил значението „отечество"[27]. И досега брадата е един от основните външни белези на конфесията.

Обясненията за носене на брада отразяват стремежа: 1) да се живее по Божи образ и подобие; 2) да се избягнат изкушението и суетата.

Желанието да се придаде тежест на този формален и пораждащ насмешки белег на вярата (в Силистра например ние лично наблюдавахме как оскърбяват старообредец с намеците, че в брадата му „се крият мравки“), не е свързано само с Божия произход на брадата, но и с други сюжети от християнската етиология, които да подчертаят нейната важност: „Как Исус Христос бораду сказал насить, кто веруит ва Христа, как Павил и Пётр и Апосталы. Ат Адама да сих пор усе хадили ф барадах — евреи, махамидани, турки, тада адин изык был. И када Исус вазнёся на нибиса — тада много языкоф паявилась.“[28]

Тази легенда отразява идеята за единството на човечеството, основано върху брадите. От гледна точка на мирогледа на некрасовците е много съществена представата за общото начало на всички конфесии, която определя изключително търпимото отношение към други етноси и религии. Така мюсюлманите се приемат като изповядващи Моисеевия закон, евреите — Авраамовия, българите са „православныи христиани, но у них цырква другая“. Нещо повече, една от версиите за произхода на Исус гласи, че „... до Христова раждения усе были турки и явреи — усе... Усё адна вера была. Када Христова раждении ужи светнула у Назарету... Новава Завету... ат новай еры, тада уже Христос распялся и мы уже... и тада стали праваславныи христиани, и явреи, и мюсюльмани и так далии... Ани до Христова раждении усе были мюсюльмани. И евреи были, но християнаф ни была. До християнства... На трицать гадоф Исус Христос абризании делал, как турки. Абризании Гасподни, дажи празнуваим... Да, он тожи турчин был. Тожи турчин... Дажи ни Исус, а Исуф!“[29]

Причината за излизането от Русия също се свързва с брадата. „Царь Петар был грамадный царь, сазнался с Икатиринай... Икатирина иво падучила, штоп он своих — своиво миру всиво, всех гиниралу, всех штоп брадабрейцы паабрили борады. Но наши ни были сагласны, зашто, што у нас ета вера. Грех сильный... Грех сильна была бораду брить и тада гаварить: хто за християнства — из Расии выхадити... Гиниралы ета гаварят... Он пачал — такой был грамадный, што сам пачал: как ударит гиниралу, так сваливаит их. Такой был грамадный царь Петар. Адин шамар им как ударит — так падають... назимь... Ну, какой пакарился — астался ф Расии, какой нет — зашто ж нас и у Румынии, и у Булгарии, и у Америки полна липаван... За веру, за християнства... И разбиглися люди проста за веру, за християнства... Ну, он — кто астался у Расии, усе абабрились...“ [30]

Вторият тип обяснения — „без барады — ето суета антихристава“, „галабрадые прелестницы антихриставы“, показват, че брадата се възприема като грозна, скриваща красотата на индивида. „В моладасти бораду збрил — красивым хател быть.“ Същата идея е заложена и в забраната за подстригване и къдрене при жените. Очевидно е, че става дума за аскетичен идеал, характерен за Средновековието, където красиво е само духовното, а колкото по-голяма е физическата красота, толкова по-голяма е и дяволската намеса. От лексическа гледна точка е интересно да се отбележи сливането на църковнославянското значение на думата *прелестный* — лъжец, измамник, с новоруското — красив, прелестен[31].

Забраната за бръснене на брадата е доста трудна за спазване в рамките на съвременното общество. От една страна, тя влиза в разрез с естетическите норми на българското общество, сред което некрасовецът се движи по силата на гражданските и обществените задължения: обучение в български учебни заведения, служба в армията, работа в града и т. н. От друга страна, естетическият модел на мнозинствената група като правило надделява над старообредския канон в периода на „ергенството“, когато стремежът да се харесваш е много силен.

Бръснатият мъж не се допуска в църквата (Казашко), а ако се допуска (Татарица), не може да осъществи нормален преход от земното в отвъдното, тъй като няма да бъде опят от духовния пастир на общността. (Срв. „Бритыи — низя харанить... у дверь низя выносить. Толька чириз заднюю стену — вырубають и выносуть... Так и сичас есть...“) Но бръсненето на брадата по време на активния живот се смята за нормално и при желание за връщане в лоното на общността от свещеника или „дьяка“ се извършва „вычитавание“ (специален ритуал), което има опростителен характер и чрез него се осъществява приобщаването на индивида.Същите мотиви определят и неподстригването на косите на жените. Въпреки това жените в селищата се подстригват или „изравняват“ косите си, но все още за средното поколение некрасовци споменът за първото подстригване е свързан с идеята за извършен голям грях: „Как волосы подравняла — шесть месяцеф балела... Как бута я умру и харанить ни будут...“ [32]

Втората фундаментална забрана в културата на старообредците е свързана с тютюнопушенето. Обясненията на забраната като правило се изразяват в етиологични сюжети, които се отнасят към жанра на „биличката“. Основните сюжети, известни на старообредците в България, са следните[33]:

— тютюнът е прораснал на гроба на блудницата, заради която загинал Йоан Кръстител; на гроба на светеца е поникнал босилекът (В. Л.);

— тютюнът е прораснал на гроба на дете, което „дефка ф блуди радила“ (Д. Ж.);

— самото растение не е вредно, „иво кушать можна“, но пушенето, димът — той е като адския огън, изригващ от устата на Антихриста (А. Ф.);

— след изгонването на Сатанаил от рая (когато станал сатана) той се зачудил какво зло да стори на хората. И видял едно растение — тютюна. Помирисал го и му харесало. Свил от него цигара и почнал да подмамва с нея хората. Първият опитал — не му харесало. Казал: „Горчиво“. Но на друг му се усладило. И с този тютюн Сатаната започнал да привлича хората (Т. Д.);

— тютюнът е прораснал на турски гроб (Ф. Н.);

— тютюнът е „армянская вонь“ (К. Г.).

„Биличките“ за тютюна и разнообразието им отразяват специфичната роля на тютюна за общността. Пушещият не се приема в църквата, тютюнопушенето е забранено в жилището, то е изключено в помещение с икона. Ако при някакви извънредни обстоятелства се допусне пушене в къщата, след това тя се белосва. (Забраната за тютюнопушенето е известна и на българското население, за което съществува и пословицата „В казашка къща не се пуши“.)

Представите, свързани с тютюна, отразяват както силно християнизирания мироглед на общността, така и част от етническите контакти на некрасовците и конфесионалните им отношения. Легендата за Йоан Кръстител свързва появата на растението с важно събитие от библейската история. Турският гроб манифестира непримиримостта към исляма (срв. лозунга на некрасовците в Турция „Не потуречиваться!“). „Арменската ерес“ е често цитирана от руското православие в епохата на разкола. Но наред с конфесионалния и етническия код сюжетите за тютюна отразяват и одорални и алиментарни характеристики като фрагмент от цялостната картина на света в некрасовския мироглед. Такова е противопоставянето *благоухание/зловоние — босилек/тютюн*, както и неприемането на тютюна по признака *горчиво/сладко*.

Фактът, че основният мотив в етиологията на тютюна е прорастването му върху гроб, не е случаен. Некрасовците доскоро не са садели и не са носели цветя на гроба, което произтича от посочените по-горе представи за смъртта и нечистотата на земята.

Една от любопитните забрани е свързана с употребата на концентрати. Некрасовците в България съвсем не са аскетична общност. Те се веселят, пеят и се забавляват на трапези с вино и концентрати. Много обичат виното, макар че „законът“ повелява да се пият не повече от три чаши. Виното се нарича *Христова кръв*. Изглежда, това общоприето сред християните наименование на виното е породило интересно обяснение за водката, което също се свързва с етиологичен сюжет: „Гаварят, што ета (водка — б. а., Е. А.) Рускай Багародицы слиза. Када распяли Исуса Христа, ана плакала... Так ана капала... Багародицы горькая слиза. И за то водку нада пить...“ (Един от синонимите на водката в руския език е „горькая“.) По този начин в една редица с *Христовата кръв* застава *Богородичната сълза*. Но нормативната теза е, че водката не бива да се пие, защото е минала през огън, вари се в казан, т. е. има отношение към Антихриста и както тютюна също се смята за изобретение на сатаната. Що се отнася до виното, некрасовците в Татарица отглеждат лозя и специален сорт, наричан от българите „руско грозде“. Той е донесен от бившия СССР през 60-те години от завърнали се в България репатрианти. От него се прави вино, което се слави със своите качества.

Една от специфичните забрани е свързана с чесъна[34]. Тя не е абсолютна, а се спазва в предсмъртния час на човека: „А ета (чесъна — б. а., Е. А.) у нас за грех пачитают. За смрад иво... Вот скажим так — умру я ныни, накушаюсь чиснаку... Кто пат мине ф хату придет? Если я буду лижать и смрат такой? Если я чиснаку наимся поп мине ни пагрибёт.“[35] Забраната е свързана с одорални характеристики — *пахуч/вонюч*. Другата мотивация за забраната е свързана с представата, че чесънът е „змииный дух“[36]. Тази забрана е особено интересна на фона на 200 години балканско обкръжение, където както змията, така и чесънът имат висок семантичен статус и представляват универсален апотропей. Всъщност и при некрасовците основната функция на растението е апотропеичната, само че вместо нечистата сила се гони свещеникът. Въпреки това растението се отглежда и яде. За да се осъществи опяването, е необходимо да минат осем дни от консумацията. Казаното дотук ни позволява да подредим старообредските норми в схема, отразяваща представите им за добро и зло.

БОГ

(СВЕТАТА ТРОИЦА)

зло	добро
(ляво)	(дясно)
дявол	
земя	небеса
огън	вода

ЦАР

ангел смъртител	ангел пазител

ЧОВЕК

ляво рамо	дясно рамо
долна част на тялото	горна част на тялото

голобрад	брадат
красив физически	грозен физически
грозен духовно	красив духовно
зловоние	благоухание
тютюн	босилек
дим	
чесън	
водка	вино
горчиво	сладко
физическа смърт	вечен живот

Разгледаните норми, които отразяват основните положения в „закона“ на общността, влизат в различни системи в рамките на бита и културата на старообредците. Кръстното знамение е един от основните белези на конфесията, небръсненето бележи естетическите норми на общността, тютюнопушенето отразява нравствените норми и нормите на поведение, концентратите и чесънът са част от алиментарната култура. Те изпълняват редица важни функции в живота на общността.

Характерът им на норми определя регулативната им функция, която поддържа специфичния облик на общността въз основа на система от правила. Оттук идва и комуникативната им функция, която улеснява общуването на „своите“ и определя избягването на контакти с „чуждите“. Нормите изпълняват социоинтегрираща роля, допускайки в общността едни и изключвайки от нея други, очертавайки границата *ние* <-> *те* както в рамките на общността, така и извън нея. Посоченият аспект има в еднаква степен социо- и етнодиференцираща роля.

Важно е също така, че основните норми, които определят облика на некрасовската общност, възникнали въз основа на мирогледната система на некрасовците и в същото време отразяващи я, са своеобразна „културна решетка“, която моделира традицията. Този факт детерминира способността им да запазват веднъж установеното (консервираща функция), а от друга страна — да играят генерираща роля, пораждайки сюжети и правила за нови реалии, навлизащи в живота на некрасовците. Показателен в този смисъл е примерът с виното и водката, включващ двете „полюсни“ (вино — добро, Божие, сладко; водка — лошо, антихристко, горчиво) реалии в една система по принципа на аналогията (Божия кръв — Богородична сълза).

Ако казаното дотук очертава „вертикала“ в некрасовските представи за себе си и света в контекста на некрасовското *аз*, не помалко значение за самоопределянето им има и „хоризонталът“ — идеята за некрасовците като общност, т. е. като *ние*.

Чувството на некрасовците за общност се базира на специфичното й осъзнаване в рамките на конфесионално-митологичните представи. Последните я определят като изключителна, подчинена на истински, Божии закони, имаща своя мисия в отношенията човешко — божествено. Основна роля за постулирането на тези идеи играят такива категории като *избраничество* и *предопределеност* в рамките на антропогонията и пространствено-времевия континуум. Избраничеството като културен концепт детерминира възникването на групата и нейните основни характеристики, обосновавайки ги с митична етиология.

Некрасовците като миграционна общност са *избран народ*: „Мой дет расказывал, звал, штоп я слушала... Када ани жили на Дану... у многа, многа дитей умёрла... Астались читыри — пять дитёначкаф, таких, как мой атиц, бабушка, тётка мая... И ани сабрались и гаварят: „Давай убижать атсюда, а то паумираим...“ Тада палажили етат храм Багародицы, штобы Гасподь запазил их... И ат болистей... И тада расыпались, зделали абет и расыпались. Пашли кто у Турцию, кто у Руманию, кто у Балгарию, кто куда папал, нъли... И в Расию... Но храм етат прадалжаим на 14 актября делать... Парасыпались усюду, па усиму свету...“[37]

Сюжетните центрове на този разказ отбелязват важни моменти от избраността: изпращане на болест — Божие дело, а Бог изпраща страдания и изпитания на възлюбените си чеда; общност на деца — до седемгодишни децата се смятат за безгрешни и ако страдат, се вярва, че изкупват родителските грехове; разпръсване по целия свят — митологема, присъща на избраните народи (срв. евреите).

Този текст е особено интересен, тъй като представя една етиологична концепция за миграционността като иманентно присъща на общността и характеризира групата като уникална, създадена от самия Бог. В този план е важно отношението към движението изобщо. То се разглежда като Божия воля и се противопоставя на седентарността: „Чилавек ни должин долга сидеть на адном мести и багатеть. Эта мы сичас абалгарились и такии дамины панастроили...“[38] Наративът е любопитен именно от гледна точка на избраничеството, докато есхатологичните сюжети се вписват в концептуалните параметри на предопределеността: „Божие Писание — глубина марская... Ета... Семь Сабораф сабиралася, Святыи Атцы пели и книги патгатовили. Ничиво ни астаеца нам, ни нада саздавать другои, кроми, толька испалнять. Усё апдумана, усё занапирет. Как прарочиства: усе панаписаны, усе занапирет... Усё ф парятки... Святыи Атцы книги делали, как, што делать, народы управлять... Нъли, штобы задиржать запавиди Божии, Святых Апосталаф. Ета усё ф парятки...“[39] Текстът отразява основните постановки във философията на некрасовците (но и на старообредците изобщо): непоколебимостта на светите книги и решенията на православното духовенство до събора през 1667 г.; пълния отказ от промени в канона след този период; „непредотвра-

тимостта“ на бъдещето, отразена в апостолските пророчества, които са предсказали съдбата на човечеството преди и след Второ Пришествие; основната идея на старообредството — „нищо не ни остава, освен да изпълняваме“. Оттук следва, че всичко в живота на човечеството е предопределено. Единствената му задача се състои в спазването на „закона“ и разпознаването на предварително предсказаното бъдеще, за да може най-добрата му част да се нареди сред праведните на Страшния Съд. От тази философия са се ръководели старообредците при напускането на Русия, разпознавайки в реформите на патриарх Никон, а по-късно и на Петър I признаците на царството на Антихриста (вж. подробно в гл. първа). Подобна ситуация се е създала и в началото на века сред липованите в Добруджа: „Ат чиво мы ф Казашка пришли? Харашо... Стали оспу (ваксинация срещу шарка — б. а., Е. А.)... Оспу па нашиму называють, што как пичать. У книг наших пишуть, што на паследнии время будить Антихрист, завидеца... И будить пичать бить. А какой пичать? Бог иво знаить... И гаворють: „Ну, будить писать „наш“. Значить, как адин вид антихрист. И вот ани как-бута видили, што так щипали тамат-ка... И усё... Харошо, свёкр был багатинький (мама багатинькии были — дет (дед) дажи корап имел)... И сказал: „Нет, ни за што на свети...“ И дет, и сыны приехали сюды усе...“[40] Така в резултат на митологичното осмисляне на ваксинацията срещу шарка няколко семейства напускат Добруджа и се преселват в Казашко.

Мотивът за „разпознаването“ на Антихриста е много важен за културата на старообредците и се появява в множество варианти. В случая е необходимо да се отбележи наличието на специфично *миграционно самоопределяне* на общността, което се мотивира с конфесионални аргументи: Божия воля, породила общността; спасение от Антихриста.

От гледна точка на уникалността на групата са важни именно етиологичните представи (като валидни само за нея), превръщащи я в избран народ, за разлика от есхатологичните, които са валидни за християнството изобщо (този факт обаче не омаловажава конкретните есхатологични сюжети и последиците от тях при некрасовската общност).

За повторение на божествения архетип се смята и риболовът като професионална доминанта на некрасовската общност. Риболовът е сакрална, чиста професия, предопределена от Бога: „Мы рыбаки как Павел, Пётр и Святые Апостолы.“ Тези представи отразяват некрасовските интерпретации на библейския оригинал (вероятно по аналогия с рибарите от Галилейско море — първите слушатели на Исус, част от които стават апостоли), тъй като, както е известно, рибар е бил само апостол Петър за разлика от високообразования и с голям писателски дар апостол Павел[41]. Рибарството определя заселването

на некрасовците в близост до чиста стихия — „окала вады“, „кола лимана“.

Избраничеството, предопределеността и стремежът към безусловно придържане към веднъж зададения от конфесията архетип определят принадлежността на некрасовските селища към „чистото пространство“, т. е. пространство, на което живеят чисти и искрено вярващи хора, истински християни. Границите на това пространство обхващат некрасовските анклави и диаспори из целия свят. Те се възприемат като „свои“ и се наричат „большой мир“. Подобни представи са много характерни за средновековния християнски мироглед, разделящ земите и живеещите на тях народи на „чисти“ и „нечисти“. „Големият, истинският свят“, светът на „своите“, заема специално място в некрасовския мироглед, отместващи на заден план реалните представи за географско пространство, които българските старообредци без съмнение притежават. Пример, разкриващ отношението към пространството, е следният: моряк, обиколил с кораби почти целия свят, заявява, че никъде не е бил. Всъщност той визира факта, че не е попадал при друга старообредска колония, каквато е тази на липованите в съседна Румъния. Показателно е също така, че въпреки принадлежността си към руската диаспора за некрасовците бившият Съветски съюз не попада сред „чистите земи“, а според редица свидетелства се смята за царство на „безбожници“ и „еретици“, подвластно на силите на злото. В този контекст атеистичната държава се противопоставя на Съединените щати, вървящи „с Бога напред“. Борбата между двете велики сили се разглежда като една от изначално дадените от Бога ситуации на противопоставяне на доброто и злото. (Сега, когато правителството на Руската федерация демонстрира официално признаване на ролята и прерогативите на Православната църква — аналогичен процес се наблюдава и в България, — некрасовците не скриват удовлетворението си от този факт.) Така пространството в некрасовските представи е етическа категория, която отразява ценностите на присъщата им религиозно-морална класификация на реалността[42].

Митологизирано и предопределено е и времето на некрасовците. Те водят своето летоброене „ат Адама лет“. През 1700 г. Петър I въвежда летоброене от Рождество Христово, което заменя летоброенето „от началото на света“. Всъщност представата им за времето се определя от очакването на Страшния Съд, който според пророчествата трябва да настъпи седем хиляди години след раждането на Адам. Смята се, че Господ засега е отменил Съда, тъй като предопределените години са минали. Но тази тема заслужава поспециално разглеждане.

Казаното дотук очертава в общи линии мястото на некрасовската общност сред човечеството и заеманото от нея пространство според собствените им представи. Очевидно става дума за избран народ, който се е доближил до реалността да бъде „Божий образ и подобие“ и върви по пътя на спасението.

Именно в идеята за спасението се крие най-важният групоорганизиращ и групообединяващ фактор за общността. Както бе споменато, спасението на цялата общност зависи от поведението на всеки неин член. Оттук следва, че индивидът или трябва да приеме строгия Закон на общността, или неприобщеният се изолира от обредния живот. В съвременните условия това не означава обаче социална изолация. Така например грешникът може да работи в кметството и да се ползва с административен авторитет и в същото време да е подложен на строго осъждане в рамките на нравствените категории на конфесията[43]. Съображенията, определящи обредната изолация, имат две страни: стремеж да се предпази общността от оскверняване; желание да се предпази грешникът от чудната сила на светините.

Първият аспект се опира на убеждението, че всеки контакт с грешник е пагубен за истинския християнин. Затова се забранява хранене с него на една маса, молитва в общ храм, брак с него. (Сега тези норми са силно разклатени, но въпреки това влизането в старообредска къща, храненето на една маса и т. н. като правило не се осъществяват при първия контакт, макар че некрасовците са много гостоприемни. Най-разпространено е „допускането“ до специално пригодени за целта места: „Мы гастей принимали... Насыплют дажи... У нас так — стол и бальшой есть и малинький. Как чилавек пришёл чужой — стол бальшой пачистют...“[44] Роднинството с грешник също е повод за изолация. Така например майката на грешник няма право да влезе в църквата, а трябва да стои в преддверието (паперть) заедно с „нечистите“ жени (имащи регули или общували сексуално в навечерието на службата). Вторият аспект се крепи на убеждението, че ако блудникът, прелюбодеецът, еретикът и т. н. се докосне до кръст или икона, той може да ослепее или да бъде поразен от гръм. Затова приобщаването към нормите на общността се извършва в ранно детство както в семейството (посредством устната и по-рядко писмената култура — четене на старопечатни книги), така и чрез специално обучение на църковнославянска грамотност, религиозно пеене и канонична литература, което провежда дяконът на селището. Първата форма на предаване на традицията е по-разпространена, докато обект на втората са предимно момчетата.

Съвместяването на строгите старообредски норми (носене на брада, покриване на косите на жените, забрани за тютюнопушене и

употреба на концентрати) обаче със съвременния живот се осъществява трудно. Конфликтът старо / ново настъпва веднага след излизане от селището. Дългите коси на момичетата ги отделят от българската среда; с брадата си юношата трябва да се раздели при постъпване в армията. Изпълнението на обредните норми е практически невъзможно в активния живот на съвременното общество.

Обективните условия определят наличието на три реално съществуващи социални общности сред некрасовското население:

1. *Собствено етноконфесионална* — в нея влизат активните носители на традиционната култура. Обикновено това са възрастните хора и децата, които спазват всички норми на конфесията.

2. *Маргинална етноконфесионална*[45] — тя включва пасивните носители на народната култура, които не участват в обредния живот на общността по обективни причини, приемани от техните съграждани. Това са трудоспособните жители на селищата, които участват активно в българския граждански живот. При първа възможност — празници, отпуски, пенсиониране — те се включват в обредния живот на селището.

3. *Екстраконфесионална* — в нея влизат некрасовците, съзнателно и грубо нарушили нормите на общността — пияници, пушачи, еретици, прелюбодейци, крадци и т. н. Състоянието на тази част от некрасовската общност може да се характеризира като аномия [46].

Както се вижда, конфликтът между миналото и настоящето (старообредските норми и съвременния начин на живот) се решава в рамките на възрастта: периодът на активен професионален живот минава по стереотипите на „нормалния български живот“ (маргинална етноконфесионална общност), а след пенсионирането се възстановява и репродуцира усвоеното в детството. С настъпването на старостта и очакването на прехода в „отвъдното“ членовете на екстраконфесионалната и маргиналната общност се стремят да се присъединят към конфесионалния център на общността. Прекратяват се пушенето и пиенето на водка, пуска се брада, свещеникът извършва специална церемония за връщане в църковното лоно („вычитывает“). Така се осъществява постоянен кръговрат между собствено етнокофесионалната и маргиналната общност, който може да се представи схематично:

$$\underline{\text{етноконфесионална}}\ (\text{детство}) \rightarrow \underline{\text{маргинална}}\ (\text{зрелост}) \rightarrow \underline{\text{етноконфесионална}}\ (\text{старост})$$

Най-болезнена е ситуацията на членовете на екстраконфесионалната общност, които осъзнават изолираността си и трудно я при-

емат. Религиозните норми, усвоени в детството, изискват участие в обредния живот на общността, която не го допуска. Това се отнася както за временните нарушители на старообредските норми (т. е. за извършилите конкретно прегрешение, чието изкупване предполага обредна изолация), така и за пристрастените пушачи например, които са обречени на постоянно неучастие в обредния живот. Тъй като авторитетът на конфесията е много висок (старообредството се смята за най-старата, най-истинската, най-строгата и най-праведната религия) — фактът, че изповядването ѝ среща съпротивата на етноконфесионалния център, е много обиден. Тази ситуация определя стремежа особено на принадлежащите към групата на големите грешници (прелюбодейци, блудници и т. н.) да търсят своето място в други религиозни общини, където и „Богът не е така суров", и членовете на групата (общността) не са така взискателни (евангелисти, адвентисти и т. н.).

Илюстрирайки казаното, ще цитираме два характерни примера, отразяващи спецификите на обредната изолация и нейните последствия.

Един от най-тежките грехове в старообредската община е прелюбодейството, т. е. извънбрачните отношения. Наказанието, предвиждано за това прегрешение, е следното: „Шесть лет будить стаять ни ў паперти — на дваре. Читыри года будить стаять на папирти. Два года будить стаять ў церкви, но ни будить малица — толька будить стаять, слушать и плакать... И посли таво — прачитали тибе малитву и наказании тибе кончилася — тада уже причастии."[47] С други думи, извършилият прегрешението се изолира от общността за цели дванадесет години. Това е непосилен срок за свикналия да участва в обредния живот старообредец, който се насочва към друга религиозна община, мотивирайки се с изказвания от типа: „Бог е един и при българите ще ме чуе! Там поне службата е на разбираем език и никой не те спира да се молиш!", и т. н. Но въпреки привидния оптимизъм на този изход от обредната изолация съзнанието за греховност и откъснатостта от истинската вяра (както и отношението на праведните членове на общността) предопределят състоянието на дълбока неудовлетвореност и обида у наказаните.

Подобно нарушение на конфесионалното равновесие често довежда до психологически аномалии, които отразяват сериозността на проблема. Такъв е случаят с двадесет и пет годишен младеж, потърсил мястото си в друга религиозна община (той е пушач и се е самоизолирал от религиозната община в Татарица, която е значително по-либерална от тази в Казашко). Кризата от противопоставянето на старообредството и адвентизма, към който той се опитва да се приобщи, довежда до видения съвсем в духа на апокалиптичните пророчества: „Вече настъпва краят на света — глад, болести. Дъжд и сняг няма да има, ще се сменят зимата и лятото... Ще има само роса... При мен черните сили вече пишат с ръката ми... И се явява врагът (дяволът — б. а., Е. А.) — като Христос, като жив — от кръста нагоре. И шепти: „Сега стани и иди да пушиш! И пуши, пуши, пуши!"[48] Само този кратък цитат отразява драмата на пушача в старообредската община, спецификата на неговото светоусещане, персонифицираните добро и зло, предчувствията за края на света.

Естествено не всички членове на екстраконфесионалната общност реагират така болезнено на обредната изолация. Голямо значение имат социалният статус, приобщеността към българското общество, семейното положение, възрастта, образованието и т. н.

Казаното дотук очертава основните моменти в конфесионалната идентичност на некрасовците: специфичната ценностна система, която формира аксиологичната картина на света; аспектите на индивидуалното и груповото самосъзнание; особеностите на конфесионалното самоопределяне в рамките на общността, представени като динамичен процес. Последният е тясно свързан с влиянието на българското общество върху некрасовската общност. Всъщност в по-широк план става дума за нормите на социален живот, налагани от съвременното индустриално общество. Като правило те влияят върху външната страна на цялостното личностно изявяване, оставяйки незасегнати усвоените в детството представи. Интересен пример, илюстриращ казаното, е начинът на обличане. Старообредските норми изискват носене на пояс върху дрехата (чрез него се разграничават чистата и нечистата половина на тялото). Задължителен за традиционния костюм на старообредката, при излизане от селището и съобразяване със съвременните изисквания за обличане той става задължителен под дрехата и се слага върху бельото. По подобен начин се реализира и съчетаването на старообредските закони с изискванията на съвременната действителност: конфесионалната идентичност отстъпва на заден план в забързания ритъм на социалното съществуване, „заспива", редуцира се, престава да бъде основен движещ фактор в борбата за „хляба насъщен". Този процес, задължителен за периода на трудова активност на некрасовците, може би е най-точно да бъде наречен *латентна идентичност*, т. е. състояние, при което акултурационният натиск е много силен и нормите и изискванията на традиционната култура са потиснати. Но с настъпването на благоприятни условия за „упражняване" на правилата и нормите на конфесията „скритата" идентичност се пробужда и с активното съдействие на носителите на културата преминава в стадия на условно наричаната от нас *активна идентичност*. В този

план са любопитни конкретните реализации на казаното дотук, наблюдавани от нас в тригодишните ни контакти с общността. Първият случай, който привеждаме, е свързан с историята на седемнадесетгодишно момиче — Татяна Давидова, често цитирана в нашето изложение. Изключително вярваща и изцяло усвоила нормите на старообредството, на тази възраст тя беше буквално енциклопедия на конфесионалната догматика. Моя близка приятелка, заинтригувана от професията на етнолога и фолклориста, Татяна, завършвайки средното си образование, се насочи към Шуменския университет, където записа руска филология. (Интересно е да се отбележи, че освен със сериозната си подготовка за изпитите Таня се застраховаше и чрез много и усърдни молитви, както и с послание молба до архиепископ Серафим, чиято крипта се намира в руската църква „Св. Николай Чудотворец" в София: „Святый Серафиме, моли Христа Бога Нашего да поможет девицы Татьяны на испите", гласеше бележката, оставена за него.) След първи курс в живота ѝ се промениха много неща: намаля спазването на постите, посещението на църква, строгото изпълняване на молитвения регламент. Любопитно бе, че много въпроси, свързани със старообредската традиция, на които преди бях получила отговори, сега я затрудняваха и бяха съпроводени с извинения като: „май че така беше...", „не си спомням точно" и т. н. От друга страна, значително се разшири общата ѝ култура, некрасовското наречие се замени с език, близък до кодифицирания руски, повиши се интересът ѝ към историята на собствената група. И макар че на пръв поглед изглеждаше, че спазването на старообредските норми се възстановява само при завръщането ѝ в селището, се оказа, че нещата далеч не са толкова прости: всички механизми, предопределени от конфесията като осигуряващи успех в живота, се спазваха от Таня и в квартирата ѝ в Шумен. Те имаха ясно изразена фукционална и целева насоченост — да осигурят успех в ученето (най-важния проблем за студентката в момента). Заедно с вечерните молитви преди изпити тя отправяше специални молби към светците, за да ѝ помагат: „Присвятай Багародица, пакрой миня чистным сваим амфорам!" — и три паклона. Етим амфорам (ета палатно) Багародица пакрывают всех праваславных християн. Ей тожи молишься, штобы сбиригала ат бет. Я ей пирит икзаминами малюсь.

— А кому ёщё ты молишься перед экзаменами?

— Ф начали три паклона и „Господи Исусе Христе". Патом Пакроф. И три паклона. И патом примудрай Софии тожи малюсь, када иду на экзамин: „Присвятыя Гаспажа Примудрая Софья, спаси мине и памилуй!" И три паклона. И патом Никалаю Чудатворцу: „Святителю Христоф Миколушка, Угодниче Христоф, скорый памошничик, памаги мне ф учёби". И двинацать паклонаф.[49]

От казаното се вижда, че въпреки процесите на акултурация и приспособяване към българското общество конфесионалната основа остава доминиращ фактор в разрешаването на важни житейски ситуации.

А ето и друга съдба, отразяваща завръщането от маргиналната към етноконфесионалната общност. „Тётка" Менадора от Казашко е очарователна жена, заобиколена от деца и внуци, натоварена с много грижи в домакинството. Винаги тичаща и бързаща, в началото на нашето запознанство тя просто нямаше време да посещава църквата с изключение на най-големите празници. Но по време на последните ми посещения в Казашко се оказа, че Менадора е станала редовна „прихожанка". Съпровождайки я, имах щастието да наблюдавам ситуация на възстановяване на правилата на обредно поведение, очевидно позабравени от Менадора поради дългогодишната липса на практика. По-възрастните жени в църквата тихо и много деликатно я наставляваха кога и какъв поклон да извърши, кога е необходимо да се изправи, подканваха я да седне в моментите, когато това се допуска.

Примерът отразява необходимостта от завръщане към правилата и нормите, усвоени в детството, както и конкретните пътища, по които то се осъществява. Основополагащата идея, обуславяща приобщаването, е митологемата на спасението, което е невъзможно извън етноконфесионалния център на общността.

Що се отнася до отношенията на некрасовците и българското общество, трябва да отбележим, че те са безконфликтни (в категориите на етническата конфронтация). Този факт се обяснява с икономическия паритет на двете групи население (руското и българското). Показателно в този смисъл е, че единствените случаи на агресивност са отбелязани при „разкулачването" на некрасовците в Татарица през 1946 г., когато те по разказите на българското население „с пръчки се отбраняваха и с вили ни плашеха". Значението на икономическите фактори при етническите конфликти се вижда и от симптомите на неприязън, наблюдаващи се сега при връщането на земите на некрасовците в Казашко, което предизвиква недоволство сред българското население (в рамките на борбата между кметствата).

Безконфликтни са и конфесионалните отношения между българите и старообредците. Както бе отбелязано, вследствие на миграциите некрасовците се отличават с голяма веротърпимост. Българите, чието битово християнство е близко по-скоро до езичеството, отколкото до православието, много уважават некрасовската религиозност и на големи празници (Рождество Христово, Богоявление, Великден и пр.) посещават църквата на старообредците.

Според българите характеристиките на некрасовците са:„интелигентни, трудолюбиви, възпитани“ (срв. „Те са природно интелигентни, работливи“; „Много мили хора, тридесет години живея сред тях, езика им знам, не съм ги чула да се карат, лоша дума да си кажат“). Митологизират се и са предмет на възхищение професионалните умения на некрасовците („те умеят да ловят риба със специални хитрости“, „мрежите и лодките им са специални“ и т. н.). Прочуто е и произвежданото в Татарица вино.

Изобщо трябва да се отбележи, че отношенията между българското и некрасовското население са не толкова етнически, колкото личностни. Общуването се определя от колегиални, дружески и други причини със социален характер, което е следствие от дългогодишното съседство.

В същото време в старообредската и българската народна култура съществуват моменти на несъвместимост. Примерът, който ще цитираме, е емблематичен от гледна точка на културното „неразбиране“, от което като правило следват ксенофобията и антагонизмът.

Вече разгледахме мястото на ангела пазител в старообредския мироглед. В българската народна култура медиаторът между човешкото и божественото е духът на прадеда. За разлика от пасивните характеристики на ангела пазител (летописеца на човешките грехове) неговите пълномощия са значително по-широки. Той помага и наказва, благославя и проклина, изпраща както щастие, така и болести и смърт, т. е. функциите му имат социо- и родорегулиращ характер[50]. Оттук и различното отношение към покойника в некрасовската и българската култура. Синтез на некрасовската концепция е пословицата: „У нас слёз, пока с лавки слёз“ — „Ние плачем, докато свалим покойника от пейката“ (според некрасовската традиция покойникът се слага на пейка преди изнасянето от жилището). Противопоставени са и конкретните практики, свързани с жаленето и почитането на покойниците:

БЪЛГАРИ	НЕКРАСОВЦИ
наличие на дълъг траур	отсъствие на траур (срв. „Те не жалят, траур не носят — от нас се научиха сега“)
стремеж да се издигне на гроба на покойника най-скъпият паметник	срв. казаното за некрасовския кръст по-горе
украсяване на гроба	по принцип на некрасовските гробове цветя не се садят, а отскоро е възприет обичаят да се носят цветя
гробът често се посещава	некрасовските гробища имат запустял вид

Тези различия са определили отношението към некрасовците от страна на българското население като към безбожници, а митът е породил почти класическа ситуация на „изяждане на младенци“ — некрасовците не погребват (на могилата няма кръст, т. е. няма могила), а се „гаврят“ със своите покойници (хвърлят ги в морето, изгарят ги)[51]. Изглежда, че румънската народна етимология на етнонима „липовани“ — „дяволи“ е създадена в подобна ситуация от православното румънско обкръжение на некрасовците.

Митът се разрушава с появяването на кръста в некрасовските гробища. Освен това след дългогодишното съвместно съжителство много българи, живеещи в смесен брак със старообредците в Казашко, след смъртта си намират вечен покой в западната част на некрасовските гробища (място за чуждите, нечистите покойници). Примерът е много ценен, тъй като демонстрира сериозната роля на опознаването на „чуждата“ култура, което често е невъзможно (а би могло да се направи задължително още в началното училище) без средствата на етнологията.

Вече бяха отбелязани факторите, предпазващи некрасовците от сериозен асимилационен натиск (малобройност, политическа конюнктура, традиционна симпатия към „братята освободители“). От значение е и очертаната структура на развитие на некрасовската традиция, която изключително трудно допуска чуждо културно влияние. От гледна точка на теорията на етноса и предаването на етническата традиция в контекста на взаимното влияние на културите ситуацията на некрасовците е интересна. Традиционната схема за осъществяване на културния диалог между макрообществото (в случая българското, което логично следва да се разглежда като *донор*) и малката група (в случая — *рецепиента*) предполага акцептиране, адаптация или категорична реакция. Старообредският модел на културно адаптиране обаче е цикличен. Всъщност той повтаря динамиката на развитие на самосъзнанието в стратифицираните некрасовски общности:

етноконфесионална общност — детство /старост — *активна идентичност*: от гледна точка на българската общност активната идентичност е състояние на реакция срещу акултурационния натиск;

маргинална общност — зрялост — *латентна идентичност*: от гледна точка на донорската общност това е периодът на максимална адаптация към нормите на макрообществото.

Според нас едва ли е удачно екстраконфесионалната общност да се разглежда като акцептирана от българското общество, доколкото участниците ѝ или се връщат към двата основни културни кръга, или се характеризират с асоциалност[52]. Трябва да се отбележи също така, че механизмите на функциониране на традицията в некрасовската култура в идеалния си вариант са насочени към отричането на естествените етапи в развитието на традицията:

традиция -> обновяване -> новаторство -> нова културна система[53] .

Старообредският концепт за максимално консервиране на веднъж зададения културен архетип отрича новаторството, изключвайки по този начин създаването на нова културна система. Но, както следва от всичко казано дотук, създаването на нов тип културна система, организирана около противопоставянето вътрешноселищен / извънселищен, е очевидно. Важни от гледна точка на адаптацията на некрасовците към българското общество са наличието на активна гражданска позиция и участието им в българския граждански и политически живот. Това поведение се прояви най-вече в годините на демократични промени в страната, които имат значение за всички сфери на социалния живот. Настъплението на атеизма се замени с възраждане на християнските традиции. Разреши се свободното изповядване на религии. На мода са политиците с брада, които често започват държавни мероприятия с молитви и водосвет, а в неделя посещават църква. В тази нова ситуация с повече свободи, с равни права на религиозните вероизповедания, с толериране на частната собственост и свободната инициатива се създават реални условия за ново развитие на некрасовската традиция. Възможно е тези процеси да доведат до по-различен баланс между вътрешноселищния и извънселищния живот на членовете на общността. В този смисъл са интересни плановете на кметството в Казашко да превърне селището в екологично чиста зона за туризъм с помощта на български и чужди инвестиции.

СУБКОНФЕСИОНАЛНО САМООПРЕДЕЛЯНЕ

Субконфесионалното самоопределяне на некрасовците се базира на разделянето им на *поповци* и *безпоповци* („попечници“ и „непопечници“) съответно в селищата Татарица и Казашко. Исторически възникналото противопоставяне, обуславящо взаимната неприязън между двете групи население, се основава на различния тип църковна йерархия в двете селища. Антагонизмът между двете групи, както видяхме, е отразен в ендонимите и е породил редица социални и културни последици.

Необходимо е да се отбележи, че културните системи на двете селища са идентични. Едни и същи са представите за света, нравствените и етичните норми, забраните; съвпадат (или са много близки) основните компоненти в духовната, материалната и соционормативната култура. Общ е дори храмовият празник на двете общности — Покров на Света Богородица. Но фактът, че общността на липованите се ръководи от свещеник, а тази на некрасовците — от дякон, в голяма степен определя различията в социорелигиозните отношения в селищата.

От теологична гледна точка (тъй като некрасовците не отричат свещенството по принцип, но категорично не приемат „поповското съгласие“) проблемът се състои в това, че дяконът няма право да извършва религиозните тайнства, прерогативите за което принадлежат на ръкоположения от епископ свещеник. Съгласно учението на православната църква „тайнствата са богоучредени свещени действия, в които с видим образ се съобщава на вярващите невидимата благодат Божия“[54]. Те са седем в съответствие със седемте дара на Светия Дух (Исайя, 11, 2—3), със седемте хляба (Мат., 15, 36—38), със седемте златни свещника, звезди, печати, тръби и т. н. (Апокал., 1, 12, 13, 16; 5, 1; 8, 1—2). Тези тайнства са следните:

кръщение	— съобщава благодатта на Светия Дух, то е очистващо от греховете и прераждащо;
миропомазване	— укрепващо в новия живот;
причестяване	— съединяващо с Христос и превръщащо причестилия се в причастен към вечния живот;
покаяние	— даруващо опрощаване на греховете;
свещенство	— посвещаващо в служене на църквата и извършване на тайнствата;
брак	— даруващо благодат за благословено раждане и християнско възпитание на децата;
елеосвещаване	— изцеляващо болния.

Тайнствата се делят на:

неповтарящи се	— кръщение, миропомазване и свещенство;
повтарящи се	— всички останали;

общозадължителни — кръщение, миропомазване, причестяване, елеосвещаване;
незадължителни — всички останали[55].

Старообредците в Казашко са лишени от тайнствата на свещенството и миропомазването (които изискват наличието на църковна йерархия), поради което всички останали извършвани тайнства са недействителни, или по терминологията на самите старообредци — „недовършени". Както е известно, дяконът има само изпълнителски, второстепенни функции както при извършване на тайнствата, така и при други църковни ритуали[56]. Оттук и чувството за превъзходство при старообредците поповци (сегашният свещеник Василий за четири месеца е ръкоположен в Браилската поповска митрополия), които поддържат редовни контакти с многочислените поповски общини в Румъния. Те имат съзнанието за принадлежност към „най-божията, най-старата и най-праведната църква".

Самочувствието на безпоповците (трябва да се прави разлика с многочисленото „безпоповско съгласие" на безпоповците новозибковци — „новозыбковцы" — йерархия, която поне засега не се признава от старообредците в Казашко)[57] се крепи на убеждението, че свещенството на поповците не е истинско и не води началото си от „древното православие", т. е. от свещенството, отхвърлило реформите на патриарх Никон. От тази позиция всички ритуали и свещенодействия са не само недействителни и греховни, но дори по-лоши от единоверските ритуали. Оттук (подчинявайки се на присъщите за старообредската идеология представи за чистота и оскверняване) произтича категоричното взаимно отричане на двете общности: забранява се моленето в една и съща църква, осъжда се общуването между двете групи, спазва се строга ендогамия в рамките на селищата. Ако смесен брак все пак бъде осъществен, то една от страните задължително се приобщава към конфесията на другата. Извършва се „вычитывание", при което посвещаваният се отказва от изповядваната преди вяра и приема новата. Тази ситуация илюстрира класическата максима, че „своят чужд е по-лош от чуждия", тъй като браковете с българи се предпочитат пред браковете с членове на другата старообредска група.

Строгата ендогамия е довела до ситуация, при която много от браковете между членовете на една и съща група не се разрешават поради различните видове близко родство, възникнало в резултат от малочислеността на групата. Проблемът се разрешава по различен начин при двете групи. В Татарица преобладават браковете с „румънски" снахи („поповки" от Румъния), а в Казашко се предпочитат браковете с българи, т. е. населението в Татарица има по-хомогенен етнически (и съответно конфесионален) състав, а в Казашко около 50 % са българи. Децата от тези смесени бракове се наричат „катъри".

Наличието на йерархия и принадлежността към една многочислена общност при поповците определя по-големия либерализъм на липованите. Те допускат всички богомолци в църквата си (безпоповци, православни), ръководейки се от идеята, че изгонването на вярващия от храм е грях. Допуска се моленето на старообредците в православна църква само когато те дълго отсъстват от селището. В църквата се приемат членовете не само на етноконфесионалния център, но и на маргиналната и екстраконфесионалната общност (т. е. бръснатите мъже и подстриганите жени, пушачите). Този факт определя значително по-големия брой енориаши в Татарица, отколкото в Казашко, където „людей нет и адин Закон остался". Тази ситуация се дължи на строгите забрани, недопускащи (или строго ограничаващи) в църквата членовете на маргиналната и екстраконфесионалната общност.

Социалният модел на Татарица разрешава по-свободно приобщаване (на практика етноконфесионалният център и маргиналната общност в Татарица много често се покриват) към етноконфесионалния център на общността и се приема за правилен както от липованите, така и от преобладаващата част от живеещите в Казашко: „У нас табак низя, и курить низя. Эта у нас страи... А у Татарицы уже апустилися. У них и харонять бритава и винчають бритава — и усё... А у нас — нет... Придёть в Божу церкафь, ама будить стаять, ни будить малица... Всё держим. И за этава у нас людей ни асталась сафсем... Маладёжь гаварить — нехай, пусть так, как у Татарицы... А он — нет, ни хочит, наш дьяк... Я думаю так, как у Татарицы — лучши..."[58] Вероятно „татаришкият" модел ще бъде предпочетен в Казашко, където се наблюдава стремеж за приобщаване към „новозибковското съгласие" (чрез митрополията в Румъния), т. е. за доближаване до ситуацията в Татарица.

Важно е да отбележим, че конкретните теологични разногласия се осмислят доста смътно от членовете на двете субконфесионални групи. Така например назоваването на тайнствата затруднява информаторите: обикновено се посочва, че поповците имат седем тайнства (цитират се кръщението, миропомазването, бракът, погребението, даровете, причастието и изповедта), а българите и безпоповците — шест. Много по-сериозно значение имат митовете за субконфесионалния „разкол" на некрасовците. Те мотивират антагонизма между двете групи с концептуални сюжети с дълбока семантична натовареност в рамките на конфесионално-митологичната система

на осмисляне на действителността, присъща на общността. Ще цитираме две митични предания за разкола, които илюстрират казаното:

„Никрасаф вывил у Турцию. Он вёл у Турцию и патьехал пат Турцию... И турки их пиристрели:

— Мы вас ни магём так принять... Вы зашто ат Расии убигаити сюды?

— Нас, так, што... разстреливають там... Как барада — бреють заставляють... И мы ат этава утикаим...

А ани гаварят, заставили тада, гаварят:

— У распятии стрельти, тада гаварит, примим.

А как жи эта у распятии стрельнуть? Мы жи праваславныи?! И гаворють, што некатарыи, тамат-ка, чи стрельнули, чи как-та так... И их прыняли... И наши уехали у Руманию. И там засилилися. И там у Румании многа, многа народу..."[59]

„... атец мине абиснял, што радители их пиришли, как поп уже старинький был... Умёр... А нужна благаславить каму-та. А другой, ну, как сказать — митрапалит, ли, как, должин благаславить — то ли у Турцию, то ли у Грецию он ушел... Вот ани сичас умирають... Выбирали хадакоф (ходоки — пратеници — б. а., Е. А.) и пасылают. И ани тронули... Пешими или канями — я ни знаю... Тронулись и астанавились. И адни запили, а другии выпили так, пакушали, да и лигли спать. Устали рана. Будють их — а ани пьяныи, ни можуть... Ну, и те тронули... И митрапалит их благаславил и умёр... И те, када даехали — он умёр... И биспапофцы гаварят, што митрапалит их (поповцев — бел. Е.А.) мертвай рукой благаславил, и эта ни щитаица. А папофцы гаварят, што он ни мертвый был, и истинаи благаславлении была..."[60]

Двата текста мотивират „разкола" от позициите на специфични за културата концепти. Първият обяснява историческия факт, че едната група некрасовци е живяла в християнско, а другата — в мюсюлманско обкръжение, с митологично-конфесионални причини. Етиологичният сюжет нарежда некрасовците, заселили се в Азиатска Турция, сред най-големите грешници в рамките на конфесионалните норми. Те са представени като предатели на истинската вяра, защото са допуснали непростимо светотатство — накърнили са образа на Христос (стреляли са в разпятието), докато липованите са изобразени като борци за вярата, предпочели миграцията пред кощунствените действия.

Вторият текст излага позицията на двете страни — на липованите поповци и на некрасовците безпоповци. Първата представя некрасовците като безотговорни хора, които заради пиянството си са пропуснали фатално церемонията на ръкополагането. Поповците от своя страна се разкриват като дисциплинирани и предани на мисията си пратеници. Некрасовската версия предава приобщаването към „белокриничното съгласие" като недопустим според църковната догматика акт — приемане на сан от мъртъв свещенослужител.

Очевидно цитираните текстове заемат много по-голямо място в представите на двете групи население, отколкото формално-теологичните различия между тях. Те отразяват ценностната ориентация на общностите, въз основа на която се формира некрасовският манталитет. Подобни митологични осмисляния на субконфесионалните различия едва ли правят възможно конфесионалното „примирие" между двете групи население.

ЕЗИК

„Това, което казва човекът, го казва езикът; това, което казва езикът, го казва обществото."

К. Леви-Строс

Изглежда излишно да се спираме на ролята на езика за човешкото общество и мястото му в етническата проблематика. Литературата по този въпрос е огромна и общоизвестна. Достатъчно е да цитираме израза „езикът е анонимен сътворец на културата"[61], за да навлезем в интересуващата ни проблематика — езика на некрасовците в България като специфична част от културата им.

Граматическите особености на некрасовското наречие са описвани в трудовете на Цветана Романска, Мария Леонидова, Ирида Грек-Пабисова и Цветан Йотов[62]. Наскоро излезе и прецизната монография на Клаус Щайнке, който заедно с подробното граматическо описание на некрасовския диалект представя и подробна картина на некрасовския социум (авторът характеризира подобен тип описание като социолектно)[63]. Тези авторитетни и изчерпателни публикации в достатъчна степен осветляват особеностите на некрасовския говор (определян като южноруски говор от смесен тип) и присъщите на носителите на културата билингвизъм и диглосия от позициите на съвременната лингвистическа наука.

Ще представим езика на некрасовците в ракурса на „народното езикознание" и „народната диалектология" — т. е. чрез разкриване на некрасовските представи за езика им и за неговите функции. Терминът *народно езикознание* е въведен от Н. Хьонигсвалд и означава „какво мисли народът за своя език и култура"[64], или самоосъзнаване на вербалното поведение.

Езиковата ситуация на некрасовците е неотделима от културата им, която се базира на три основни субстратни пласта (въпреки условността на всяко „разделяне" на културата на пластове), фор-

мирани (и продължаващи да се формират) в процеса на историческото им съществуване:

1) наличие на доминираща руска православна култура, която отразява особеностите на руския спиритуален живот (църковен и секуларен) от „предниконовата епоха“;

2) битуване на руска традиционна култура (празнична и ежедневна), с която некрасовците са напуснали южноруските земи в средата на XVIII в. (В резултат на миграциите на некрасовците този културен пласт е претърпял редица промени под влияние на румънската, турската и българската народна култура — срв. еволюцията на надгробния кръст);

3) навлизане на модерния начин на живот, т. е. влияние на процесите, протичащи в съвременното българско общество, част от което са некрасовците.

Въпреки че посочените типове култура се намират в състояние на постоянно взаимодействие (синтетизъм)[65], възможно е те да бъдат разграничени в пространствено-времеви, функционално-семантичен и езиков план. Така православната, традиционната и българската култура образуват три относително самостоятелни и независими семантични полета, всяко от които е свързано със свой самостоятелен свят от ситуации, организирани като семантично цяло[66]. Различието между тези три свята се определя от отношението им към сакралното, т. е. от съотнасянето на съдържателния и изразителния план на трите култури към свещеното (религиозна) и профанното (традиционна и българска)[67]. *Православната култура* е детерминирана от свещената християнска история и е свързана с възпроизвеждането на сакралния некрасовски архетип. Пространството ѝ се простира в рамките на некрасовските селища (църквата и сакралните домашни места), времето ѝ е ограничено в рамките на религиозните действия (религиозни празници, богослужения, молитви). Функциите ѝ се състоят в поддържане на равновесието между човешкото и божественото, а езикът, от който тя се обслужва, е църковнославянският (писмени текстове и устно възпроизвеждани писмени текстове). *Традиционната култура* се определя от установените от векове структури на празничното и ежедневното, регулиращи както взаимоотношенията човек — природа, така и отношенията в рамките на социума. Пространството ѝ се простира в селището, времето ѝ се свързва с традиционните празници и традиционното ежедневие. Функциите ѝ се състоят във възстановяване на равновесието между човека и природата, както и между индивидите на некрасовската общност; езикът на тази култура е южноруският говор от донски тип. *Съвременната българска култура* от своя страна е

детерминирана от спецификите на българското гражданско общество, пространството ѝ е свързано с града и заобикалящите некрасовците български селища. Времето, в което тя битува, е предимно трудовото ежедневие на старообредците, функциите ѝ се състоят в установяване на хармония между некрасовците и българското индустриално общество, а езикът на този тип култура е българският. Както се вижда, посочените типове култура са неразривно свързани с различни езици, т. е. в случая е удачно да се говори за *културно многоезичие*[68].

Представени схематично, отношенията между езика и културата в некрасовската общност изглеждат така:

църковнославянски език	← →	*православна култура*
руски език (некрасовски говор)	← →	*традиционна култура*
български език	← →	*българска култура*

По какъв начин тази специфична езикова ситуация се определя от самите некрасовци? До каква степен се осъзнава от тях връзката между езика и социалния и културния контекст?

Част от отговорите на тези въпроси получихме от една от най-интересните личности в некрасовската общност — духовния пастир на безпоповците Кузма Савелиевич Григоров. Този изключително вярващ и в същото време неординерно мислещ човек, изпълнен с жизненост, на когото се крепят строгите „закони“ в Казашко, предложи концепция за езика, комуникацията и социалните им функции, на която липсва само научна терминология, за да се разглежда като философска:

„Многа глаголить — нет спасения... А малчании — ета спасении души. Сам Гасподь сказал: „Можишь гаварить.“ А люди такии, где гаварят — святыи. Ани гаварили толька слава дабрадетельныи, такии, каторыи палезныи, штобы учить чилавека... Он сказал тибе што-нибудь, усёравно, што он тибе паучил. А ета, где мы гаварим — басни, или пустыи слава... Нита паучитильныи, нита... Ат таких слоф атбигай. Вазьмити, так, ета за пример: С адним чилавекам, када сидишь, завидешь разгавор — зависи какой разгавор ты завидешь... И если завидешь правильный, хароший разговор — с харошим так разделишься. А если такии — пустошныи, так ты завидешь такии басни, што нипалезныи. Где вот гаварят — избигай ат саветаф таких. Лучши ни хади и брихни ни слухай. Ани ни палезныи. Видь есть хатний язык, вон, скажим, ты гаваришь — Чистый Читверг. Ета па хатниму... А у Писании Святом пишуть — Виликий Читверг... так...

— А что такое хатный язык? (Е. А.)

— Ну, можу сказать, што ета Чистый Читверг, так я рассуждаю, ат атца маиво, ат матири, што сиводняшний день уже запразнувают. Сиводня уже приканчивають усю работу... Да, паливую, или рыбальскую работу. Уже ни идут на работу, уже... И патом Чистый Читверг бываить — вот, яички красють, разгавля-

ца, постюца. Кто пасху пёк, кто што, кто чиво... Уже усё пачистили и запразнавали. А у Писании ета Страшная ниделя. Господь грядеть на Ерусалим, на вольную страсть. Знаит, што иму писана. Так... хатний язык? Ф хати апстанофка так, нали, зависи... ета хатнии... Ни у сякай хаты адин парядак, нали? Вы были у систры — там адин парядак; у нас — другой парядак. У третий хаты падёшь. Кто как и чем привык. У иво разговоры — как хто привык. Из церковныи и бажественыи такии. У другуй зайдёшь — а там услышишь матирныи слава, ругалси. Ета вот хатный парядак. Да, есть дамашнии, где гаварят апстанофка. Ат этай абычай хатный — ни у сякай хаты адин..."[69]

Цитираният текст демонстрира завършена и стройна концепция за езика от позициите на народната аксиология. Основните цели на общуването според мирогледа на информатора са насочени към взаимното поучаване и създаване на хубави отношения между хората, които се оценяват като полезни. Тази нравствено-етична постановка води до спасение на душата („многа глаголить — нет спасения... малчании — ета спасении души", което е тъждествено на „толька гаварить такии слава, каторыи палезныи").

Езикът е неразривно свързан с неговите носители (срв. опозицията „люди святыи — чилавек", съответно — „грешен"). Той разкрива типовете общуване в ежедневния живот и в семейството. Така домашният език и съответното поведение („па хатниму так гаварят", „хатний язык") се разделя на църковен и божествен език („цирковныи и бажественыи такии") и на езика и социалните характеристики на грубото просторечие („матирныи слава", „ругалси"). Показателно е и противопоставянето *истина* / *неистина* (правильный / брихня).

Очевидно става въпрос за широка концепция за езика от позициите на нравствените норми на общността. Тя разглежда езика като отражение на мирогледа и морала на личността, на нейните източници и форми на мислене, неразривно свързани със социалното ѝ поведение.

Схематично некрасовската концепция за езика (макар и от позициите на индивидуален носител на културата), изглежда така:

Език („типове език")	божествени слова „бажественыи слава"	празни приказки „пустошныи разговоры"
Субект на изказване	светите люде „люди святые"	хората „чилавек"
Обект на изказването	хората	
Форма на общуване	разговор	
	хубав, правилен, поучителен, добродетелен „хароший, правильный, паучительный, дабрадетельный"	празен, басни, неполезен, лъжлив „пустошный, басни, нипалезный, брихня"
Функции на общуването	да поучат човека, да създадат хубави отношения „штоп учить чилавека; с харошим разделишься"	заблуждават хората, не са полезни „такии басни, што нипалезны"

Много интересно е казаното от информатора за Велики Четвъртък и Чисти Четвъртък — съответно църковното и традиционното наименование на празника. Подчертани са писменият източник на първото („... у Писании Святом пишуть — Виликий Читверг") и традиционният, битовият характер на второто („... Чистый Читверг — ета па хатниму"). Различни са и асоциациите, които пораждат тези термини: „Чистый Четверг" се свързва с наученото от родителите — прекратяване на работата, боядисване на яйцата, пост, разговяване, печене на козунаци, почистване и празнуване. „Великий Четверг" обаче се асоциира със Светото Писание, Страстната седмица, похода на Исус към Ерусалим. На практика казаното илюстрира „двоеверието"[70] на некрасовците, или в използваната от нас терминология — религиозната и традиционната култура. Очевидно е, че първата се осъзнава като *сакрална*, а втората — като *профанна*, битова (макар и празнична).

Интересни са и конкретните оценки на некрасовците за езиците, които те използват, както и за ситуативните рамки, които определят тяхната употреба: „Мы усе гаварим на рускам языке там... Тольки читають цирковный язык... Тольки те, граматныи, где пають, те и гаворють... Мы усе гаварим са всеми, как я с табой гаварю... Цирковный язык тольки граматныи знають — хто учица... Ани жи ни так, как мы ета жишь, буквачки так, славянски, старославянски. Кирил и Митодий жи ета, Солунскии братя — ани усё саздали, ат них усё написана."[71] „Наша рилигия взята из Греции и всё пиринисли из Греции и збириглось в Расии, на Руси... И ат туда усё пиринисли сюда и пака ищё асталася. Старый язык ета был, раньши упатриблялся, а сичас — начал изминяца, патаму шта люди ни очинь-та разбирались с ним... Тижёлый язык был... Ну, ф книгах астался, каким был..." [72]

Цитираните примери представят църковнославянския език като писмен, създаден от Кирил и Методий, запазен в литературата, достъпен само за грамотните в селището, мъртъв език.

Любопитни са и примерите за ситуативните рамки, в които се употребява българският език в семейството: „Я боле с папай гаварю на балгарскам... Када хачу раздразнить маму... Патаму шта мама ни любит, штобы я гаварила на балгарскам. Ну, и я начинаю... А иначи так, када придёца. Проста, если забыла какое слова на рускам, начинаю гаварить на балгарскам..."[73]

Казаното отразява езиковата лоялност на некрасовците, които се стремят да запазят руския език като единствен език за общуване в рамките на семейството и селището. От друга страна е отразено посвободното владеене на българския език от мъжете и от по-младите, които в редица случаи общуват с по-голяма лекота на български под влияние на новите реалии, навлизащи в езика с българските си наименования.

В процеса на общуване некрасовците често използват и трите достъпни им езика (включително и стоящия зад тях социален контекст), за да „доведат" до съзнанието на съвременния слушател реалиите на „божествения живот": „...я ачивидиц, када чилавек умираить и прид смертию, так, нали, причащаю чилавека ф паследния мамент. Да, и как дух напущаит, как адин шампанскаи, скажим, аткроит и так падымица, как ета... Ета душа вышла — дух! Када напустить дийствитильна тела, душа пастричаица. Если ты дабро делала — с дабрадетильными ангилами тада сусричаица. А если плахии дила — тада бесы. Ну, если ты делал плахои, то пасылаица лютыми ангилами — как скажут у нас, злыми палицаями. И атаковываица душа. Ана праходит сорак мытарств. Сорак следаватилей, скажим. И да сарака дней душа ходить пат слетствиим... аристованая."[74]

Постигайки специфична и ярка образност в цитирания фрагмент, информаторът, опирайки се на писмен текст за митарствата на душата, го пресъздава с лексиката и социалните реалии на съвременността. Така предаването „Богу дух" се описва с експресивния пример за отваряното шампанско — безспорно детайл от съвременния граждански живот на некрасовците. „Лютите" ангели се „превеждат" като „зли полицаи", душата се „атакува" и „арестува", старославянското „мытарь" се предава като „следователь". С други думи, характерната за християнството представа за пътищата на душата след смъртта се изразява посредством съвременната „екшън"-терминология и съпътстващия я социален контекст.

Обобщавайки казаното, можем да отбележим, че некрасовците са носители на три културни „свята" — своеобразни реалности, всяка от които заема своето място в съзнанието и ежедневието им. Църквата е свързана с идеалния свят на конфесионалните норми, пресъздавани и увековечавани чрез църковнославянския език и богослужението. Тази специфична действителност се опира на писмената култура на старообредците. Православната култура кореспондира със съвременния свят, който е повторение на божествения архетип, където доброто е еквивалент на сакралното, а злото се свързва с дявола (за старообредците — с новото). Противопоставянето (или по-скоро разграничаването) на религиозното и традиционното се осъществява по принципа *писмено/устно* — т. е. почерпано от свещените книги/ научено от родителите.

У некрасовците, макар и много слабо, е запазен споменът за субетническите им различия, т. е. за наличието сред тях на „донци" и „кубанци". Успяхме да запишем интересен текст, отразяващ „диалектоложките" наблюдения на старообредците: „Кубанцы — эта как балгары и шопы... Па языку их ихнему паймешь. Ани — „вин куды пашла" — ни как украинцы гаворют. Украинцы у нас па другому гаворят. Шопы и балгары как? Сафиянцы адин имеют язык, варналийцы — другой имеют язык. Вот так и разбираюца кубанцы, и насия у них трошки другая..."[75]

Донският и кубанският диалект се различават помежду си така, както се различават софийският и варненският (забавен е примерът за българския и шопския език), но се осъзнават като разновидности на един език, който се противопоставя на украинския.

* * *

Интерпретациите на некрасовците за езика представят динамична картина, в която лингвистичната ситуация е неотделима от културата и нейните носители. Езикът се разглежда от позициите на народната аксиология. Функционирането на различните „културни" езици се детерминира от налагания от комуникативната ситуация социален контекст. Този факт определя изключителната устойчивост на некрасовското многоезичие, което обслужва различни страни от културата и бита им. Езиковото самосъзнание на некрасовците е важна част от културното им самосъзнание; в осмислянето на езиковата култура и културата като цяло няма точно определена граница. Народното езиково съзнание е неразривно свързано с народния мироглед, който определя езиковия модел на света, налагайки стратегията и тактиката на речевото поведение в съгласие с ценностните ориентации на некрасовската култура.

ЕТНИЧЕСКО САМООПРЕДЕЛЯНЕ

Етносът се определя като исторически формирана и устойчива социална общност, която се осъзнава от хората, причислявани към нея по рождение, като общност извънсоциална (т. е. биологична и надсоциална)[76]. Осъзнаването на подобна общност се крепи на общия език, територия, култура, история и т. н.

Спецификата на некрасовците, при които конфесионалното самоопределяне превалира над етническото, определя особеностите на етническата им самоидентификация. Макар и осъзнавана, принадлежността им към руската нация и култура не заема толкова значимо място в самоопределянето им. Както бе показано дотук, *доминантна позиция в самоопределянето им заема конфесионалната аксиология.* Този факт детерминира известна размитост на етническото им самоопределяне, която е и следствие на многочислените им миграции. Тази констатация се дължи както на посочването на етническата принадлежност след конфесионалната, така и на интересните отговори, които некрасовците дават на въпроса: „Руснаци ли сте?" Те варират от изказвания от типа: „Да, и както реката Дунав се лее от Шварцвалд до Черно море, така и руската кръв трябва да се разлее по целия свят", до: „Мы ни знаим. Ну вот, я работала на пристанищи. И там один паринь с Расии мне сказал: „Вы, тётинька, точна как мая бабушка гаварити. Не, вы ни украинцы, вы рускии."[77] Интересни са и заявления като: „Ета усё брихня. И многа лет прашло, никто уже ни помнит, аткуда мы."

Първият тип изказване, както и посочването на етническото самоопределение преди конфесионалното се среща по-често сред членовете на маргиналната етноконфесионална общност. Това се дължи както на латентността на конфесионалното самоопределяне, характерно за групата, така и на предпочитаното представяне пред българското население по етнически, а не по религиозен принцип.

Много интересно е второто изказване, което отразява настроенията на по-голямата част от некрасовската общност: „Руснаци сме. Но какви?" В цитирания пример се изказва съмнение за принадлежността на общността към руския етнос въз основа на езика. Причината се крие в архаичния южноруски диалект на некрасовците, силно различаващ се от съвременния кодифициран руски литературен език, който некрасовците чуват от средствата за масова информация и от пристигащите от Русия носители на езика. От значение са и посещенията им в Русия, където те намират бит и нрави, много по-различни от тези в селището им. Те не ги одобряват и в редица случаи нямат желание да се отъждествяват с тях. Важна роля играе и представата за старообредската изключителност. Затова интересът към произхода и историята си некрасовците (предимно мъжете и младите хора) задоволяват с четене на книги за историята на старообредството, за въстанието на Игнат Некрасов, за донското казачество. Този процес може да се окачестви като опит за *вторична етническа самоидентификация,* при която се предпочита субетническата принадлежност, т. е. те се самоопределят като *казаци.* Доказателствата, които се привеждат в полза на определянето

им като казаци, са много интересни: „Мы ни знали (что мы казаки — б. а., Е. А.). Но приехали рускии, памерили нам черипы и сказали: „Вы казаки с Дона"; „Я палучала „Работницу" и „Саветскую женщину" — и там и адёжа, и песни — усё точна как у нас. Значить мы аттуда."[78]

Тези изказвания отразяват опити за вторична самоидентификация въз основа на антропологически свидетелства и търсене на сходства между собствената култура и тази на казаците в Русия. Последното резонно би могло да се нарече *народна етнология.* От друга страна, многочислените предания за излизането на некрасовците от Русия, за техния живот на Дон, легендите за Игнат Некрасов и верските гонения са безспорна база за етническото и субетническото им самоопределяне съответно като *руснаци* и *казаци.*

Казаното дава възможност да се определят структурата и степените на некрасовското самосъзнание: безспорно преферирани са конфесионалната идентификация и субидентификация, след които следват етническото и субетническото им самоопределяне. Последните се поддържат от историческата памет на общността, от историческите и литературните свидетелства, средствата за масова комуникация, изказванията на учените и собствените наблюдения на некрасовците.

Динамиката на некрасовската идентичност се определя както от принадлежността на индивидите към различните социални кръгове в общността (етноконфесионален център, маргинална етноконфесионална общност или екстраконфесионална общност), така и от възрастта, пола и образованието им. Така например мъжете демонстрират много по-голяма осведоменост за историята на общността, често подкрепена от исторически сведения, за разлика от жените, които се опират изключително на оралната история. Срв. напр.: „Насчет Некрасова не только слышат, но и читал. Даже, например, у Вазова. У него тоже есть запись про некрасовских липованей. Только забыл в какой книжке. Он описывает некрасовских липованей. В поречии Дуная и здесь. Просто о них писал, что некрасовские. А другое, что я вам говорил — это по сведениям Бирюзова — председателя Союзной Контрольной Комиссии, что мы „булавинцы", потомки казаков, со времени Кондратия Булавина."[79] „Говорят много (о их происхождении — б.а., Е. А.)... я считаю, как я читал по книгам, из энциклопедии — из Дона пришли. Игнат Некрасов... Есть одна теория, если знаете, про Игната Некрасова — тамат-ка выбрались из Кубани, когда поднимали восстания эти ... там прибегли, там свободная зона была казачья. А атаманом там был Булавин, а Некрасов... И он вывел их, книга есть такая — „Кондратий Булавин". Вывел на Кубань."[80]

Задължително е да се отбележи, че младежите в голямата си част са склонни да се определят и като *българи* — „по начин на живот". Тази позиция се обяснява с факта, че те се чувстват много

по-сигурни в своето владеене на българския език, отколкото на руския, който се стесняват да използват извън средата си, отчитайки диалектния му характер. Не без значение е и фактът, че амбициите и надеждите на младите хора се реализират предимно в българска среда. Трудно е да се прогнозира дали и за сегашното младо поколение ще бъде валиден кръговратът *етноконфесионален център -> маргинална общност -> етноконфесионален център*, но според нашите предвиждания това е напълно вероятно. Едно от сериозните основания за подобно твърдение е желанието на младите хора да запазят традицията в общността непокътната, макар и с надеждата „законите" да бъдат по-либерални.

* * *

Основният извод, който следва от всичко казано в глава втора, е специфичният характер на некрасовската общност, чиято идентичност е формирана в резултат на историческите обстоятелства, доминирана е от старообредските канони и е регулирана от изискванията на българския граждански живот. Представянето ѝ чрез погледа на носителите на културата позволява да се разкрие уникалната представа на некрасовците за историята и културата им, структурата и семантиката на „битовото" старообредство, феноменологията на едно групово самосъзнание, запазено в продължение на три столетия. Оттук и очевидната необходимост от подобен подход, позволяващ да се проследят механизмите на консервиране и генериране на културната действителност от гледна точка на ценностите, задавани от самата култура като система от взаимосвързани и взаимозависими елементи, намиращи се в постоянно взаимодействие.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ГЛАВА ВТОРА

[1] Данните се цитират според информацията, която ни бе любезно предоставена в кметствата на селата Казашко и Айдемир през 1991 г.

[2] За класификацията на малки етнически групи вж. у **Марушиакова, Е.** Класификация на малки етнически групи. — Векове, 1990, № 2, 15—22 и цит. лит.

[3] По въпроса за свободата на етническото самоопределяне ясна, добре формулирана и обоснована позиция вж. у **Марушиакова, Е., В. Попов.** Циганите в България. С., 1993, 108—109 и цит. лит.

[4] Теория на етноса и подробна библиография вж. у **Bromlej, J. V.** Ethnos und Ethnographie. Berlin, 1977 (bibl. 250—280); **Бромлей, Ю. В.** Очерки теории этноса. М., 1983; **Генчев, Ст.** Народна култура и етнография. С., 1986; За лингвистичния модел на света вж.: ***Модель мира.*** — В: Мифы народов мира.Т. 2. М., 1982; **Червинский, П. П.** Семантический язык фольклорной традиции. Ростов, 1989; **Иванов, В. В., В. Н. Топоров.** Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965; **Цивьян, Т. В.** Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990; Культура, человек и картина мира. М., 1987.

[5] **Sego, J.** Charakteristika ethnickeho slozeni Dobrudze. — Ceskoslovenska ethnografia, III, 1955, № 3, p. 299; **Романска, Цв.** Фолклор на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско. — ГСУ, ФФ, 53, 1959, № 2, с. 503.

[6] Варвара Липатова, зап. Е. Анастасова, 20. 09. 1991, с. Казашко (оттук без записвача; данни за информатора вж. в приложения списък на информаторите).

[7] Агафия Федосеева, зап. 23. 09. 1991, с. Казашко.

[8] **Романска, Цв.** Цит. съч., с. 503.

[9] Кузма Григоров, зап. 18. 08. 1991, с. Казашко.

[10] Акулина Зиновеева, зап. 17. 04. 1993, с. Татарица.

[11] Срв. у **Анастасова, Е.** При некрасовците в България. — Бф, 1992, № 2, с. 55.

[12] Дионисий Жигулев, зап. 28. 09. 1991, с. Татарица.

[13] Вж. у **Даль, В.** „В богоявленскую ночь перед утреней небо открывается. О чем открытому небу помолишься, то сбудется". — В: Пословицы русского народа. Т. 2. М., 1939, с. 339.

[14] Нашата вяра. С., 1991, с. 220 .

[15] Записът е направен на български език. Татяна Давидова, зап. 15. 04. 1993.

[16] Аксиния Савова, зап. 15. 04. 1992, с. Казашко.

[17] Кузма Григоров, зап. 15. 04 .1992, с. Казашко.

[18] Акулина Зиновеева, зап. 17. 04. 1993, с. Татарица.

[19] Аксиния Савова, зап. 23. 04. 1992, с. Казашко.

[20] Татяна Давидова, зап. 7. 01. 1992, с. Татарица.

[21] Кузма Григоров, зап. 23. 04. 1992, с. Казашко.

[22] И двата персонажа са присъщи на старообредската култура. Срв.

„У меня душа не простилася,
Сослал господь на душу грешную
Двух ангелов — архангелов...
Один дневной, другой нощной".

Духовные стихи старообрядцев Поволжья. — ЭО, 1906, № 3-4, с. 288, № 45.

[23] **Топоров, В. Н.** Об одном классе символических текстов. — В: Balkano — Balto — Slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979, с. 120; в същата статия вж. и за символиката на кръста.

[24] **Смирнов, Я. И.** Из поездки по Малой Азии. У некрасовцев на о-ве Мада, на Бейшихирском озере, Гамид-абадского санджака, Конийского вилайета. — ЖС, 1896, вып. 1, с. 27; **Иванов, В.** Бегло изследване бита на старообредците. — В: Морски сговор, 1924, 6; **Романска, Цв.** Цит. съч., с. 559; **Анастасова, Е.** Цит. съч., с. 56.

[25] Кузма Григоров, зап. 27. 08. 1992, с. Казашко.

[26] Агафия Федосеева, зап. 23. 09. 1991, с. Казашко.

[27] **Даль, В.** ***Борода.*** — В: Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1989.

[28] Дионисий Жигульов, зап. 28. 09. 1991, с. Татарица.

[29] Акулина Зиновеева, зап. 17. 04. 1993, с. Татарица.

[30] Пак тя.

[31] **Лотман, Ю.** Поетика. Типология на културата. С., 1990, 331. За особеностите на средновековната култура вж. **Гуревич, А. Я.** 1. Категории средневековой культуры. М., 1984; 2. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

[32] Агафия Федосеева, зап. 23. 08. 1991, с. Казашко.

[33] (В. Л.) — Варвара Липатова, зап. 18. 08. 1991, с. Казашко.
(Д. Ж.) — Дионисий Жигулев, зап. 28. 09. 1991, с. Татарица.

(А. Ф.) — Агафия Федосеева, зап. 23. 09. 1991, с. Казашко.
(Т. Д.) — Татяна Давидова, зап. 26. 09. 1991, с. Татарица
(Ф. Н.) — Фьокла Николова, зап. 21. 09. 1991, с. Казашко.
(К. Г.) — Кузма Григоров, зап. 27. 08. 1992, с. Казашко.

[34] Тази забрана е почти забравена сред други старообредски общности, вж. **Григулевич, М. И.** Этноэкологическое исследование локальных пищевых комплексов русских старожилов Армении. — СЭ, 1990, № 1, с. 120.

[35] Аксиния Савова, зап. 10. 10. 1991, с. Казашко.

[36] Евдокия Кузминова, зап. 24. 08. 1991, с. Казашко.

[37] Аксиния Савова, зап. 17. 04. 1992, с. Казашко.

[38] Кузма Григоров, зап. 26. 08. 1992, с. Казашко.

[39] Пак той.

[40] Агафия Федосеева, зап. 28. 08. 1993, с. Казашко. По същите причини голяма група некрасовци се преселва в Америка по същото време.

[41] ***Павел. Петр.*** — В: Полный православный энциклопедический словарь.Т. 2. Репр. изд. М., 1992.

[42] **Лотман, Ю.** За понятието географско пространство в руските средновековни текстове. — В: **Лотман, Ю.** Цит. съч.,285—294. Авторът отбелязва редица същностни черти на средновековната география: „географията /.../ е разновидност на знанията за етиката“ (286—287); „... средновековният човек разглежда и географското пътешествие като преместване по „картата“ на религиозно-моралните системи: едни или други страни се възприемат като еретически, погански или свети“ (287--288); „...особен характер на подхода към географията... напомня по-скоро за разновидност на религиозно-утопичната класификация“ (с. 288). Вж. в същата работа и коментар на пространствените представи, отразени в творчеството на видния старообредски идеолог протопоп Авакум — с. 291.

[43] Тази ситуация е много характерна за периода до 1989 г., когато високият административен пост (кмет, секретар, председател) е предполагал партийно членство, т. е. вкл. и атеизъм.

[44] Аксиния Савова, зап. 27. 08. 1993, с. Казашко.

[45] Терминът „маргинален“ в случая се употребява в значение „граничен“ (лат. „margo“ — край), т. е. индивид, намиращ се в допустимите от гледна точка на нормите на общността граници между старообредската и българската култура. За маргиналността вж. Dictionary of Modern Sociology. Totowa, New Jersey, 1969; **Klusfer, J.** L'eclusion sociale. Etude de la marginalité dans les societés occidentales. Paris, 1965.

[46] Терминът „аномия“ се въвежда в етнологията и социологията от Е. Дюркем. В съвременната наука се използва в значение „състояние на обществото, в което голяма част от членовете му се отнася към нормите на обществото отрицателно или равнодушно“. Вж. **Дюркгейм, Э.** О разделении общественного труда. Одесса, 1900; ***Аномия.*** — В: Современная западная социология. Словарь. М., 1990.

[47] Кузма Григоров, зап. 27. 08. 1992, с. Казашко.

[48] Името на информатора не се цитира поради съображения от етичен характер.

[49] Татяна Давидова, зап. 16. 04. 1993, с. Татарица.

[50] За функциите на духа на прадеда вж. у **Анастасова, Е.** Етносоциални категории и демонология. — БЕ, 1991, № 5, 24—34 и цит. лит.

[51] Лит. вж. в бел. 24.

[52] Проблемите на взаимовлиянието на културите се разглеждат в трудовете на редица изследователи. В случая използваме традиционните за съвременната наука термини — „донорска“ и „рецепиентна“ група, разграничавайки три основни аспекта на културния контакт: акцептация, адаптация и реакция. По-подробно вж.

в: Современная западная социология...; вж. и **Mead, M.** Socialization and Enculturation. — Current Anthropology, 1963, № 4, 184—188.

[53] По-подробно по този въпрос вж. у **Генчев, Ст.** Цит. съч., 20—33.

[54] ***Тайнства.*** — В: Полный православный...; Тук не се разглежда проблемът за разногласията между старообредския и православния канон за извършването на тайнствата (напр. дали при кръщението детето се носи по посока на движението на слънцето или в обратна посока).

[55] **Пак там.**

[56] ***Священство. Миропозание.*** — **Пак там.**

[57] За поповците и безпоповците вж.: ***Поповцы. Беспоповцы.*** — **Пак там; Beliajeff, A., S. *Popovtsy.*** — In: The Modern Encyclopaedia of Russian and Sowiet History,29 (Gulf Breeze), 1982, 57—63; **Crammey, R. O. *Bezpopovtsy.*** — In: The Modern..., 4, 1977, 120—123; **Steinke K.** Die russischen Sprachinseln in Bulgarien. Heidelberg, 1990, 109—111.

[58] Ирина Критска, зап. 14. 10. 1991, с. Казашко.

[59] Агафия Федосеева, зап. 23. 09. 1991, с. Казашко.

[60] Пак тя (Агафия Федосеева е родена от смесен брак между поповец и безпоповка).

[61] Тази много удачна формулировка принадлежи на **Рамишвили, Г. Р.** Об отношении языка и культуры. Тбилиси, 1980, 136—140. Вж. и сб. Язык и личность. М., 1989; **Караулов, О. Н.** Русский язык и языковая личность. М., 1987; Экспериментальные методы в психолингвистике. М., 1987; Язык и культура: Сборник обзоров. М., 1987; Русские письменные и устные традиции и духовная культура; Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984; Текст как явление культуры. Новосибирск, 1989; Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1989. Вж. по-специално и работата на **Успенский, Б. А.** Влияние языка на религиозное сознание. — УЗТУ, ТЗС, 4, 1969.

[62] **Романска, Цв.** Фолклор на русите-некрасовци...; **Леонидова, М.** Один восточнославянский диалект в южнославянском окружении. К проблеме лексической интерференции. — В: Славистични изследвания, III. С., 1973, 224—230; **Grek-Pabisowa, C. J., Jotow,** Próba określenia wspólnych cech rozvoju gwar rosyjskich w otoczeniu obcojęzycznym. — In: Z polskich studiow sławistycznych. Warczawa, 1983, 109—120.

[63] **Steinke, K.** Цит. съч.

[64] **Hoenigswald, N. M.** A proposal for the study of folk linguistics. — In: Sociolinguistics: Proceedings of the UCLA Sociology Conference, 1964. The Hague — Paris, 1966.

По същата проблематика вж. и **Ромашко, С. А.** Культура, структура геокоммуникации и языковое сознание. — В: Язык и культура: Сборник обзоров...; **Никитина, С. Е.** Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

[65] Срв. напр. сватбата — част от обредните практики се провеждат според изискванията на традиционната култура, венчанието — според църковните норми на старообредството, а регистрацията на брака се извършва съобразно българския граждански брачен етикет. Подробен анализ на сватбените обреди на некрасовците вж. у **Критска-Иванова, Е. Ф.** Свадебный обряд и свадебный фольклор донских казаков (канд. дисс. Л., 1987).

[66] **Успенский,Б. А.** Языковая ситуация и языковое сознание Московской Руси: Восприятие церковнославянского и русского языка. — В: Византия и Русь.М.; 1989, 211—212.

[67] Пак там, с. 212.

[68] Културното многоезичие означава „ситуация, при която в развиващата се и

единна система на духовната култура на народа определени функционални и структурни елементи се обслужват от различни (поне два) езици. Подобна ситуация като че ли пренася междуетническите отношения във „вътрешността" на културата на етноса, превръщайки ги в структурни елементи на етническия облик на народа". — **Чистов, К. В.** Народные традиции и фольклор. Л., 1986, с. 26; **Толстой, Н. И.**: 1.История и структура славянских литературных языков. М., 1988, 154—164 и цит. лит.; 2. Некоторые вопросы соотношения лингво- и этнографических исследований. — В: Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974, с. 18; **Успенский, Б. А.** 1.Языковая ситуация..., 206—226; 2. Диглосия и двуязычие в истории русского литературного языка. — In: International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 1983, vol. XXVII.

[69] Кузма Григоров, зап. 13. 04. 1993, с. Казашко.

[70] За „двоеверие" вж. у **Толстой, Н. И.** Язычество и християнство Древней Руси. — В: The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. — Proceedings of the International Congress on the 'Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki, 26 — 28 November, 1988. Thessaloniki, 1992, 341 — 348; Вж. по въпроса за езиковото съотношение между сакралното и профанното у **Успенский, Б. А.** Языковая ситуация ..., 206 — 208; Интересни наблюдения за „диалога" на културите вж. и в статията на **Лотман, Ю. М.** Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освящении. — В: Византия и Русь. М., 1989, 227—235; Разглеждането на културата (и съответно на конфесионалната народна култура) като неразграничима цялост вж. у **Никитина, С. Е.** Цит. съч., 17—31.

[71] Акулина Зиновеева, зап. 17. 04. 1993, с. Татарица.

[72] Татяна Давидова, зап. 18. 04. 1993, с. Татарица.

[73] Пак тя.

[74] Кузма Григоров, зап. 13. 04. 1993, с. Казашко.

[75] Менадора Ливонова, зап. 14. 10. 1991, с. Казашко.

[76] **Чистов, К. В.** Цит. съч., с. 13 и сл.; вж. и цит. лит.

[77] Агафия Федосеева, зап. 28. 08. 1992, с. Казашко.

[78] Пак тя.

[79] Кирил Давидов, зап. 16. 04. 1993, с. Татарица; Информаторът цитира **Бирюзов, С. С.** Съветският войник на Балканите. С., 1964.

[80] Николай Калистратов, зап. 29. 09. 1991.

ГЛАВА ТРЕТА

SANCTA SANCTORUM

От векове некрасовците се борят за високото призвание да бъдат християни — най-истинските, най-праведните, най-близките до Бога. С цялата преданост на вярващата душа те са устремени към великата истина за човека и света. Тя се съдържа в съкровената дълбочина на християнските свещени книги, в мистиката на божественото откровение, в законите на християнския духовен живот.

Глобалният характер на християнската доктрина се разкрива в два основни момента:

1. В сакралната история, която отговаря на основните въпроси, от векове вълнуващи човечеството, свързани с началото и края, с тленността и безсмъртието, с човешкото и божественото.

2. Във философията на духа, която предлага *обòжване* на човека, т. е. крайно духовно сливане с Бога. Тази идея е изразена във великия вселенски завършек: „Богът стана човек, за да може човекът да стане Бог."[1]

Християнската сакрална история и присъщата на религията философия на духа създават свой универсум, изпълнен с ценностен смисъл, който насочва вярващите по праведния път.

Какъв е християнският универсум на некрасовците? Какви са техните интерпретации на свещената история и пътят им към Бога?

Ще се опитаме да отговорим на тези въпроси, разглеждайки три основни теми: Творецът, Богочовекът и диалогът между Бога и човека в некрасовската култура. Посочените теми отразяват менталитета, както и някои аспекти на традиционния начин на живот на некрасовците в контекста на религиозната им детерминираност. Те са обединени около етиологичните и есхатологичните мотивировки на вярващата душа, духовното раждане и предопределеността на човешката съдба, „грижите за душата" в ежедневните структури.

Този кръг от теми отразява религиозността на некрасовците в нейната идеология и практика. Представянето му допълва некрасовския модел на света, разкривайки основните моменти в спиритуалните представи на общността.

ТВОРЕЦЪТ

„...разколниците – това са последните вярващи на земята, те са най-непоколебимите, най-цялостните от вярващите".

В. В. Розанов

Всеки на този свят си задава въпроса за смисъла на най-голямото и необяснимо тайнство — човешкия живот. Откъде идваме и къде отиваме, защо живеем? В некрасовската култура отговорите на тези въпроси се търсят в Светото Писание и неговото тълкуване.

Както е известно, темата за възникването на човечеството в писмената християнска традиция започва с библейския текст за сътворението (Битие, I, 1—31; II, 1—25).

Странно и непонятно е поведението на Твореца, както ни го описват първите две глави на Битие. Ако за Дж. Фрейзер и учените парадоксите на Божиите решения се решават в тънкостите на компилациите, фолклорните източници на библейския текст и своеобразието на паметника като „митология на историята" на юдейския народ, то за некрасовците има само един път за разбирането им: народната херменевтика, която се базира на културния опит на общността[2].

Внимателният читател на Библията положително ще отбележи „поразителното несъответствие между описанията на сътворяването на човека, съдържащи се в първа и втора глава на Битие. В първа глава четем как на петия ден Бог създал рибите и птиците, всички същества, които живеят във водата и въздуха; на шестия сътворил земните твари, а най-сетне — мъжа и жената, на които придал своя образ. От този разказ вадим заключението, че човекът е създаден последен от всички живи същества на земята и между другото оставаме с впечатлението, че половото различие, което характеризира човешкия род, е присъщо и на божеството /.../. Но стигаме до втората глава и се пообъркваме, натъквайки се изведнъж на напълно различно и съвсем противоречиво описание на същото съдбовно събитие. Оттук вече научаваме с изненада, че Бог сътворил отначало човека, после по-низшите животни и най-накрая жената — за нея му хрумнало допълнително и я направил от ребро, което извадил от мъжа, докато онзи спял. /.../ В тази версия не се споменава нищо за това, че мъжът и жената са били създадени по образ Божи. Просто ни се казва, че „създаде Господ Бог човека от земната пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа" (Битие, I, 7)"[3].

Пораждащите съмнения неясни моменти в свещения текст не оказват никакво влияние на некрасовските интерпретации на сътворението:

„Паявились ани, Адам, нали, во раю... Бог саздал Адама... Адама саздал и саздал Еву ат адамава рибра... Из балота сляпил челавека, дунул на яво и васкрисил... И зделал у ета усё па Божииму."[4]

И това се случило точно на първи септември преди 7502 години — рождения ден на Адам, от който некрасовците водят своето летоброене. Едно от интересните доказателства на това старообредско твърдение е свързано с грехопадението, следващо творението: „Новата година започва на първи септември; на първи септември светът бил създаден, *когато ябълките вече били узрели* (курс. — В. Розанов), заради което и Ева съблазнила Адам със зряла ябълка."[5] Без да коментираме свежестта на това твърдение, ще продължим с представянето на най-съществения за човечеството фрагмент от свещената история — грехопадението, с което започва земният живот на човека.

Веднага след божествения акт на първотворението настъпва фаталното провинение на първочовеците. Адам и Ева нарушават единствената забрана на милостивия Бог: да не опитват плодовете от дървото на познанието (Битие, I, 16—17). Както е известно, този епизод противопоставя човешкото и божественото, става причина за изгонването на човеците от Едема и за появата на труда, раждането, смъртта и страданието (Битие, II, 14—19).

Интересни са тълкуванията на некрасовците на този основен библейски сюжет. Те търсят смисъла на Божественото решение човеците да са обречени на мъките на земния живот. Всъщност интерпретациите са свързани със смисъла на земния живот на човека до появата на Бога Син.

Като исторически текст библейският фрагмент за грехопадението съдържа в себе си редица послания, които имат както исторически, така и митологичен характер.

Митологичният пласт обосновава една нова зараждаща се религия. Той определя космогоничния момент в отношенията *човешко – божествено*: разделянето на пространството на човешко и божествено (земя — небе), установяването на социалните функции и нравствените норми в човешкото общество, разкриването на отношенията човек — природа. Митът налага идеята за земната нечистота, за превъзходството на духовната любов над плътската, за предимствата на райското безделие пред земния труд.

Историческият пласт в текста представя редица черти на мирогледа и спецификите на създалата го общност. В контекста на настоящата работа следва да бъдат отбелязани:

— директният контакт между човека и божеството, носещо характеристиките на „капризен“ и всевластен управник — фрагмент, отразяващ религиозно-потестарните отношения в юдейското общество;

— противопоставянето градина<->земя (ст. евр. „рай“ — „градина“), актуално за древните юдеи, водещи в голямата си част номадски начин на живот[6].

Теологичното тълкуване на грехопадението се съдържа накратко в следното: грехът на прародителите, който е прототип на всички останали човешки грехове, има две страни. Първата се състои в нарушаването на положителната Божия заповед да не вкусват от плода на забраненото дърво — това е видимата, външната страна на греха; втората — в горделивото разделяне на творението от неговия Творец, в проявата на желанието да се достигне равенство с Бога и пълна независимост от Него. Всъщност това е по-важната страна на престъплението, тази, която погубва душата на Адам (въпреки че физически той продължава да живее още стотици години) и обрича на първороден грях всички потомци на първочовеците[7].

Некрасовските текстове, на които ще се спрем, по своя характер се отнасят към т. нар. „вторична митология“ (*мит за мита*)[8] и отразяват различни концепции за смисъла на човешкия живот, разглеждан на три нива: 1) земната мисия на човечеството; 2) семейството — продължител на човешкия род; 3) човекът и земният му път.

Първият текст, който ще цитираме, е изцяло еретичен от гледна точка на християнската доктрина:

„...Бог саздал чилавека для работы природы. Штоп мы делали землю. Как он сказал, када выганял Адама из рая. Сказал: „Адаме, иди типерича, работай землю. Потам и трудом будишь даставать сибе пищу и будишь кармить сваих жину и дитей. Ни так, как ты был в раю — нагатова... Ну, раз ты, гаварит, сагришил, у раю грешным ни будит хаты ва дваре“. И так от, землю делаим, трудимси, да... А иначи зимля какая была бы... Он тожи хочит, штоп иё капали. Ни пакапаишь — ана плады ни даст, ни пасеишь... Всё дила рук чилавечиских... И так от вдумаишьси... С адной стараны расудяим мы, как пишут и Святои Писании, што Адам сагришил и иво Бог выгнал из рая... Но, с другей стараны, как апдумаишьси, што, если п он ни выгнал бы из рая? Кто бы землю делал бы? И так, расудишь и сагласишьси, што ета так нада п была п быть.

Хатя сагришил или ни сагришил? Можит быть ничиво, никакова гриха ни была... Но, так нада — пайтить, штоп делать землю.“[9]

Разминаването в патоса на библейския текст и некрасовското тълкуване е очевидно:

библейски текст

— божественото решение съдържа проклятие (срв. проклел змията, като я осъдил да пълзи по корем, да гълта прах и да е враг на човеците до края на дните си; проклел земята, оставяйки я да ражда тръни и магарешки бодили; проклел жената, осъждайки я да ражда в страдания и да е подчинена на съпруга си; проклел мъжа, осъждайки го да си изкарва хляба от земята с пот на челото и най-накрая да се върща към пръстта, от която е направен — Битие, II, 14—19)[10];

— проклятието е следствие на греха.

некрасовско тълкуване

— Бог е създал човека, за да „работи земята“;

— не е имало грях, а Творецът в своята божествена мъдрост е изпратил човека да свърши своята земна мисия.

Некрасовската интерпретация възвеличава човешкия труд, отразявайки опита и ценностите на земеделието. По този начин мисията на човечеството на земята се съдържа в превръщането на природата в култура. Божеството, от друга страна, е представено като мъдър и далновиден Творец, чужд на гнева и импулсивните решения.

Вторият текст, на който ще се спрем, търси смисъла на живота в най-трудно формулираното човешко чувство — в любовта, която е основа за създаването на семейството.

„(Адам и Ева — б. а., Е. А) ани голыми ходють... Ни стыдяца адин аднаво, ни тварят никакой грех...

Насадил жи адну дериву — яблак. И приказал, штоп с етава дерива никто яблака ни ел... Добре, но змия Еву патшутила, штобы яблачку укусила... Дажешь пишить так... Ева, как съела яблака, ей стала стыдна глядеть на Адама и взялась закрываца — тут, тут (показва гърдите и слабините си — б. а., Е. А.). Узяла листой папра закрываца. И гаварит Адаму: „Укуси“. „Ажи нам сказал Бог, штоп ни кусались етава дерива, ни ели...“ А он гаварит: „Ну, давай...“ Ну, кольки укусил и он — и яму стала стыдна и он стал закрываца... Пачали уже любица... Бог гаварит: „Ну, што ни слухали, идити праклятыи в огни вечныи-бисканечныи... Идити на землю работайти“. А ани гаворють: „Мы пайдем на землю работать“. Ета сильна им панравилась ета жизнь, любовь етай. „Пайдем на землю работать, ни будим здесь у раю“. Тронули на земь. Бог насылал такова буря, дажя... Ани во так (прегръща се — б. а., Е. А.), адин за аднаво сплилялись, но назад ни варачались... Все прадалжали... И уже тада стала — пашли на земь, начали работать... Пачали саздавать людей и так ат пакаления на пакаления саздалася...“ [11]

Цитираният текст разкрива смисъла на човешкия живот в семейството, в продължението на човешкия род. Той пренебрегва изцяло православната концепция за сексуалността като отделяща човека от божественото, изравнява духовната и физическата любов[12]. Застъпена е идеята за бунт срещу Бога — не само чрез нарушаването на заповедта му, свързана с дървото на познанието, но и чрез собственото желание на първочовеците да напуснат рая и в труд и любов (грях) да живеят на земята.

С други думи, в текста са отразени ренесансови концепции, които възвеличават човешката любов, толерират бунта срещу догмите, утвърждават правото на собствен избор. Особено място заема и безсилието на божеството пред човешката воля.

Тази интерпретация — много романтична, чисто женска, отдалечава „вторичния мит“ от божествения оригинал, бранейки ценностите на семейното щастие — основния прерогатив, принадлежащ на жената в некрасовската общност. Както и в първата интерпретация разминаването между заложеното в свещения оригинал и разбираното от некрасовците се дължи на различните типове култура: породилата текста юдейска култура и възприемащата текста некрасовска култура.

Последният текст, който представяме, отразява осмислянето на индивидуалното човешко съществуване в контекста на „Божието наказание“:

„В Святой Кормчии пишут адно — в Еписталии... пишит, што жизня чилавечиская“ ...радился, як ни радился, жил, как ни жил. Радился, пашел учица. Пачались заботы дитинскии учения, страх ат учителя, ат атцоф, ат матири, ат дитей там... Да, низгоды... И кольки прашло время — стала читырнацать, пятнацать, шиснацать лет... Начинаить с дефками захаживаца. Патом разжинилси. Жинилси — апдитилси. Заботы за жиной, за домам, за имотам — за так дальши. И апи-сываить так. Как пачитаишь — жалка так, падумаишь... дийствитильна так...“ [13]

Цитираният текст очевидно е най-близък до библейския оригинал. Той представя човешкия живот като низ от „периоди на преход“ (по терминологията на А. ван Женеп)[14], тълкувани като неизбежна предопределеност и лишена от смисъл тягостна обреченост. Именно тази ситуация е целял разгневеният Създател, противопоставяйки грешното човечество на божественото съвършенство.

Но: „От Изток светлина...“ — „Христова раждении уже свитнула у Назарети!“ И с изгряването на Витлеемската звезда пред грешното човечество се открива нова и светла страница. Ражда се Божият Син, този, който със страданията си изкупва човешките грехове. Той показва „истината, пътя и светлината“ и разрешава дилемата, заложена в Стария Завет: как да се примирят човешкото и божественото.

ХРИСТОС

Непонятен, далечен и много различен от библейския е некрасовският Творец. Всъщност той е такъв и за християнска Русия, която приема с разтворени обятия другата същност на Бога — Христос, Бога Син, за да повярва в Него завинаги. В страдалеца, претърпял заради човека най-ужасни мъчения, изпил до дъно земното нещастие, за да разкрие пред грешниците пътя към спасението. Този Бог-човек е близък и понятен на некрасовската душа, в Него тя намира надежда и утешение, на Него се осланя в живота и смъртта. Затова истинският смисъл на човешкото съществуване в некрасовската историческа аксиология започва не от божествения акт на първотворението и фаталността на грехопадението (което успяхме да усетим в профанния, битов, приземен характер на некрасовските интерпретации), а се разкрива в явлението на богочовека Исус Христос:

„Христос явился, штоп пришел чилавеку розум, што — што састаить жисть иво и чем ана заканчиваица... Кагда живёт чилавек вот как он сам — Исус Христос ... Да, „Равин нам паявилси иси и равин нам путь паказал“. Всем, всем равин путь показал. Как радился и как умёр, как васкрес... Так чилавечиская жизнь — да... Вот ета — он за ета на землю пришел... Зато пришёл на землю сказать, што: „Живити ету сваю кароткую жисть у дабрадетели... Паследуйти пути Мая и глядити Мине, — гаварит, — какой Я миласердин и смирен, и кротак, да... И паследуйти Маим пути... И умрёти, и ащи хто веруить в Мя, той сам, как Я васкрес, так и он васкреснит.“[15]

Чудесното явяване на Бога Син дава отговор на всички въпроси на вярващата душа — те се разкриват в тридесет и трите земни години на Бога. Те откриват пред човечеството най-голямото тайнство на християнската доктрина — безсмъртието на душата, от една страна, и пътищата към спасението — от друга.

* * *

Безсмъртието се доказва от явяването на Христос пред Апостолите след Възкресението Му (Лука, 24, 3—5), в думите на Спасителя към праведния разбойник: „Още днес ще бъдеш с Мене в рая“ (Лука, 23, 43), във Възнесението Му (Лука, 24, 5). Пътищата към спасението се разкриват от целият му житейски път, съдържащ нагледни примери за това, в какво се състои истинската праведност. Така земният живот на Исус Христос определя сакралния архетип на човешкото битие. Както видяхме, за некрасовците той започва с такива подробности като Божията брада, за да продължи с високите нравствено-етични норми на християнската религия, разкрити в Божието Откровение (Евангелията). Там са описани както земните премеждия на Спасителя, така и ярки картини за ужаса на съдните дни, очакващи човека и човечеството.

Както личи от текста, земната мисия на човека се състои във вярата в Бога и спазването на нормите на християнската етика, които Христос разкрива с личния си пример („Глядити Мине, какой Я миласердин и смирен, и кротак“; срв. и „Вот Он любил беднава... И ваздавал помащь

бедным людям, бальным... ни салгал, ни сбрихал. Где гаворит — ни убил, ни украл..."[16]

Ако от Бога Отец остават десетте Божи заповеди (Второзак., 5, 7—21), предадени чрез Моисей, отразяващи установяването на монотеизма (Да нямаш други богове освен Мене; Да не си създаваш кумири) и утвърждаващи основните социорегулиращи правила (Да почиташ майка си и баща си; Не убивай; Не прелюбодействай; Не кради; Не лъжесвидетелствувай; Не пожелавай жената на ближния си) в една отдалечена във времето и в значителна степен варварска по характера си общност, то Христовото явление в некрасовските интерпретации разкрива пред вярващия цялото богатство на хуманността, блаженството на себеотричането, радостта от страданието в името на велика цел.

Очевиден е контрастът между суровостта на Моисеевия закон (който впрочем с лекота се цитира и от невръстните старообредци) и човечния патос на „Проповедта на планината", излагаща *Заповедите на блаженството* (Мат., 5, 2—12):

— блажени са бедните духом, защото тяхно е Царството Божие;
— блажени са плачещите, защото те ще се утешат;
— блажените са кротките, защото те ще наследят земята;
— блажени са милостивите, защото те ще бъдат помилвани;
— блажени са чистосърдечните, защото те ще видят Бога;
— блажени са миротворците, защото те ще бъдат наречени синове Божии;
— блажени са прокудените за правда, защото тяхно е Царството небесно;
— блажени сте вие, когато ще ви преследват и гонят и всякак неправедно ще злословят за Мен (тази заповед е особено близка на старообредците некрасовци, в името на вярата разпръснали се из целия свят);
— възрадвайте се и се възвеселете, защото много ще ви се въздаде на небето.

Фрагменти от тези заповеди личат в цитирания по-горе текст в съчетание с *Плодовете на Светия Дух* (третата, духовната хипостаза на Бога в Светата Троица) — основните християнски добродетели: вяра, надежда, знание, мъдрост, честност, смирение, послушание, дълготърпение, безстрашие, вярност, самообладание, благост и доброта, благодарност. Особено място в единството на християнските нравствени ценности заема любовта. Тя се отъждествява със самия Свети Дух и има няколко въплъщения: „Бог е любов", „Любов към Бога", „Любов към ближния" и „Любов между хората"[17].

По този начин Христовото явление формулира основите на религиозността като нравствена позиция, която определя практическото поведение на вярващия в живота. Само спазването на тези повели може да доведе до спасението на човека като крайна цел на християнската доктрина. Неспазването им от своя страна довежда до възмездието, което, както и спасението, е вечно и необратимо. Така мотивите на некрасовеца, който приема безрезервно Исусовото послание като пример и единствена истина, отразяват универсални за вярата (разбирана като убеденост в невидимото като във видимо)[18] като културен феномен постановки:

— вяра в отвъдното;
— вяра във възкресението;
— вяра в спасението;
— вяра във възмездието[19].

Тъй като според християнската сакрална история възкресението е неизбежно при Второто Пришествие на Исус, когато мъртвите ще се надигнат от гробовете си и живите ще завиждат на мъртвите (Йоан, Откр., 9, 6), а спасението зависи от спазването на нормите на християнската етика и, както ще видим, тайнството на покаянието, следва да се спрем на представите на некрасовците, свързани с възмездието.

* * *

Кратък като миг е земният живот в сравнение с вечността, която очаква божествената същност на човека — душата. Земните страдания бледнеят пред вечните мъки, земното щастие — пред вечното блаженство.

Възмездието в представите на некрасовците минава през два етапа, заложени в божествения замисъл. Първият очаква душата в четиридесетте дни след смъртта (Частен Съд), вторият — при Второто Пришествие на Христос, което следва апокалипсиса и предшества Страшния Съд, където висшето правосъдие ще раздава самият Исус.

Ето как изглеждат премеждията на душата в дните на Частния Съд, на който всяка душа отговаря пред четиридесетте митари („следователи" — в превода на некрасовците) за своите земни дела:

„Душа праходит сорак мытарств... Сорак следаватилий, скажим... Усяк следаватиль расматриваить сваё: адин, где волин за среду и за пятницу; другой — за дабрадетиль; третий — за блутства; третий — прилюбадейства... и так дальши — за все эта. И да сарака дней душа ходит пат слетствии... Атгаваряит за сваи... (грехи — б. а., Е. А.). Ащи так. Придет к аднаму и гаварит иму: „Ты, вот ета скажи, — следаватиль, мытарства гаварит, — вы сагришили ета и ета". Ана (душа),



Фиг. 4. Смъртта на св. Теодора и видение на митарствата на душата. Втората половина на XIX в. Неизв. художник. Мастило, молив, темпера, злато. Московски държавен исторически музей

вадимая ангилами, аристованая. И бесы, и ангилы, и зависи, чем тибя судют и куда ты пайдешь. И ты гаворишь — на первам гаворишь: „Да, я вот так, на пиру была — пила, гуляла, танцивала, прыгала..." Нали, так... „Но я пакаилася..." „Да". Ани смотрят, дали у книги у „Животнай" у тваей, нали расписана, што ты пакаялася..." [20]

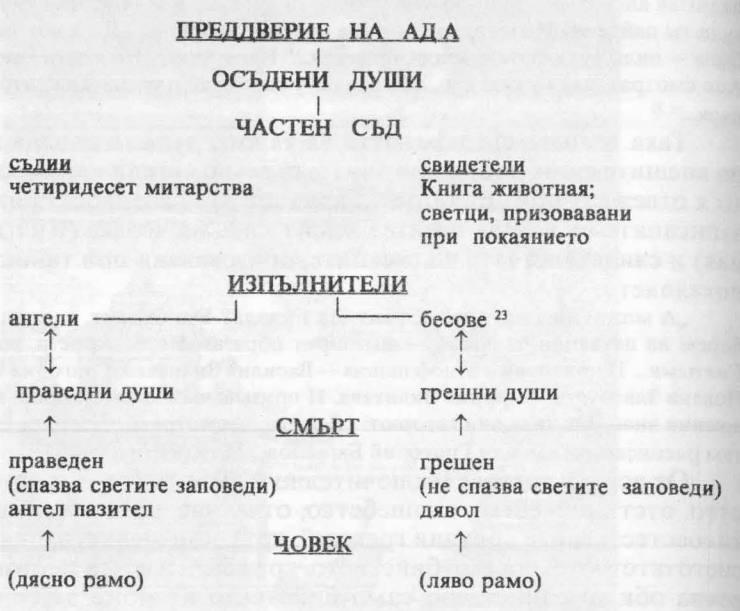
Така веднага след смъртта на тялото душата попада в ръцете на висшите сили, добри или зли (съответно ангели или бесове), които я отвеждат при „съдиите". Гаранция за праведността на съда са записаните от ангела пазител земни дела на човека (Книга животная) и свидетелствата на светците, призовавани при тайнството на покаянието:

„А можит Вас интирисуит, как ета бывала? Ета бываит, панежи, мы, када бирем на пакаянии чилавека — мы пирит образам Исуса Христа, нали, пирит Святыми... И призываим атцоф наших — Василия Виликава, Григория Багаслова, Иована Златоуста, Онуфрия Виликава. И призываим как свидетилю. И када наложица чиво, так тада ани гаворют: „А ну-ка, пасмотрим!" Да, када смотрют — там расписаны Иван или Григорий Багаслов... И тада атпущают."[21]

От всички грехове (включително и смъртните — ерес, богохулство, отстъпничество, вълшебство, отчаяние, прелюбодеяние, противоестествените „блудни грехове", кръвосмешението, пиянството, светотатството, човекоубийството, кражбата и всяка жестока безчовечна обида) единствено самоубийството не може да се изкупи с покаяние[22]. Останалите прегрешения могат да бъдат изкупени (срв. прелюбодеянието в гл. втора) и опростени още приживе с помощта на истинската вяра и разкаянието.

След Частния Съд (по удачния израз на Кузма Григоров — след „задгробната церемония") преминалите през митарствата души се отправят към преддверието на ада, където очакват Второто Пришествие на Исус Христос.

Така през целия си живот човекът, разкъсван между истинската вяра и изкушенията на седящия на лявото му рамо дявол, се стреми да води праведен живот, представяйки си картините на небесното съдилище. Схематизирани, некрасовските представи за Частния Съд изглеждат така:



Вече немалко бе казано за признаците на апокалипсиса според некрасовците, който те очакват от векове. Страшни ще бъдат мъките на човечеството при Второто Пришествие на Христос:

„Тада ужи падем усе к Ниму на Фтарои Пришествии... Тада ужи нас априделють... Куды... Мы жи раз ужи патоп был — Ноевый патоп... Типерь уже патопа ни будить... Будить гареть агнём... Семь лактей будить зимля гареть на Балканскам палуостраву... Нынича суша бальшая...Трудна патушить агонь... Усе наказаны ат Бога... Ета усё писана.“ [24]

И след апокалиптичните картини, рисувани от Откровението на Йоан и конкретизирани от опита на некрасовците (срв. „Балкански палуостров“, „Нынича суша“), сред звуците на небесната тръба ще се спусне Исус Христос, за да раздаде окончателното и непререкаемо правосъдие — и на осъдените от Частния Съд души, и на живите в това страшно време хора. Най-тежка е съдбата на последните, защото няма да им бъде дадено време за покаяние: „В каквото те заваря, в това и ще те осъдя“ (Йезек., 33, 20) — гласят думите на пророчеството.

„Так и на Фтаром Пришествии Исус спросит нас, када разделит нас: авец ат казлоф. Казлы на леваю сторану — грешныи. Офцы — на десную сторану. Тада скажит правидным: „Идити, — гаварит, — у Царства Нибесныи, каторая была угатована вам ат Атца Маиво. Был Я, гаварит, — ф тимницы, вы миня паси-

тили, у бальницы — вы Миня паситили. Я был голый — вы Миня адели. Я был жадный — вы Миня напаили. Был гладный — вы накармили... Был падарожник — вы Миня приняли, Я у вас пришел, главу прикланил“. И тада етим гаварит: „Атайдити ат Миня, праклятыи, у огни вечныи! Я, гаварит, был ф тимницы, никто ни пришел, ф бальницы... Вы ничиво ни зделали етава!“ А ани гаворют: „Госпади, када мы Тибя видали?“ „Вы, — гаварит, — ни сатварили миньшим маим“[25] (Срв. Мат., 25, 32—46?)

Така божественото правосъдие, което отъждествява блажените и праведните със самия Исус, ще раздели праведниците от грешниците. Първите ги очаква Царството Небесно, където ще се веселят вечно („праведныи стаят и висиляца вечна“), а грешните — вечни мъки („огни вечныи-бисканечныи, и ани пирит Пристолам Божим слезна плачуца“). По този начин ще се осъществи божественият замисъл в неговата цялост. Според богословието той никога не се е променял: целта му винаги е била съвършеното свободно сливане с Бога на личностните същества — хората и ангелите, които като хипостази на космоса земен и космоса небесен изразяват божествената пълнота. Божествената любов се стреми само към едно: обòжване на хората и чрез тях на цялата вселена. Този замисъл, осуетен от падението на човека, става възможен след изкуплението на Исус Христос, който успява да уравновеси катастрофалното нарушаване на християнския космос след грехопадението[26].

Очевидно е, че християнската етиология и есхатология, разглеждани като неотвратима сакрална история, обосновават религиозната детерминираност на човешкия живот в културната система на некрасовците. Основната идея, която предопределя превръщането на християнската етика в поведенческа практика, е вярата във вечното блаженство и съединението с Бога на праведниците. Затова грижите за постигането на Царството Небесно започват още с раждането на човека.

ДИАЛОГЪТ

Съгласно учението на Светото Писание човекът се състои от тяло (земно и тленно) и душа (безсмъртна и устремена към Бога). Затова и раждането в християнската традиция се разделя на физическо и духовно. Според религиозните представи на некрасовците духовното раждане е значително по-важно от физическото. Въпреки това и двете намират аналогии в християнската етиология и се включват в контекста на интересуващата ни проблематика — приобщаването към християнския космос и „грижите за душата“, изразени в ежедневното ѝ общуване с Бога.

Задължителното условие, предшестващо нормираното раждане в некрасовската общност, е сключеният между родителите църковен брак — т. е. съюзът им трябва да е благословен от Бога и Светата Църква за християнско раждане и възпитаване на деца. Без тайнството на брака детето се смята за родено в „блуд“ и заедно с родителите си е обречено на вечни мъки в отвъдното (срв. с характерното прорастване на тютюна върху гроба на дете, което „дефка в блуди радила“, пример, който свидетелства и за фаталните последици от раждането на незаконно дете за целия старообредски универсум; вж. и интересната интерпретация за раждането на Исус: „Багародица жи радила иво сама... И Йосиф дажи наричёный батька... Нариченый — он ни атказал, штоп ни пасрамили, штоп сказали, што ана блудница ...“[27])

Раждането на деца е предопределено от Бога („Плодете се и се множете“ — Битие,1, 28) и не може да бъде контролирано от човека. Затова всякакви опити за предотвратяване на бременността се смятат за голям грях — намеса във великото тайнство на Божиите дела. („Па Закону жената ражда, без да се пази и без да абортира.“)

Некрасовските представи за появата на човека като физическа субстанция се свързват с идеите за разпадането на телесната обвивка на божествения дух на човека след смъртта, разкривайки паралелите във вечния кръговрат живот -> смърт, създание -> разграждане, създаване -> отмиране[28]. Те са концентрирани около космизиращата роля на числото четиридесет и „преходите“ (физически и духовни) в християнската традиция (срв. значението на 40-ия ден в родилната и погребалната обредност в цитираните по-горе „пътища на душата“ и т. н.)[29].

„Да сарака дней серци ищё крепица. Так ученыи... Наверна, мидицина так, наверна, даказываит... На саракавой день серци лопаица, да, разрываица... Што тама пишит, как, када адна матирь зачнет дитя, а дитёнак там у утробы матири за три дня уже делаица, выглядит там, на девять дней уже там, и на саракавой день уже аформлёный дитёнак... Как афармился, так и на саракавой день у той чилавек серци лопаица...“[30]

Интересни са митичните представи за физическото раждане на човека в културата на некрасовците. Те са свързани с легендите за раждането на Исус Христос.

Според разпространеното в средновековна Русия апокрифно Протоевангелие на Иаков едно от най-важните лица в този сакрален за човечеството акт е Саломия — майката на апостолите Иаков и Йоан. Християнската легенда разказва, че тя била извикана от Йосиф, за да акушира на Богородица и да извърши умиването на Божествения младенец[31]. В руската (и некрасовската) традиция светицата се нарича Соломонида и заедно със света Богородица се смята

за покровителка на раждането. Ролята на Соломонида при реактуализацията на заложения в Христовото Рождество архетип се изпълнява от бабата акушерка. („Ну, ражались раньши... бапки... Дома ж ражали... Бапка такая прихадила — па сяле памагала...“[32])

Сложен е митологичният статус на акушерката. Той се разкрива в амбивалентния характер на действията, които тя извършва, посрещайки новия живот. От една страна, той се дължи на чисто физическата страна на раждането, свързана с кръвта и „омовението“, т. е. с нечистотата и очистването:

— тя отрязва пъпа („режит пуп ножницами“);

— отстранява плацентата („радавой плот смываит“);

— къпе бебето и майката („пакупаит дитёнка и матку“).

От друга страна, митологичният смисъл на същите действия я превръща в медиатор между човешкото и божественото, между профанната и грешната нечистота на идващия от небитието (и до кръщението духовно „нероден“) младенец и космизирания от Твореца Божи свят.

Сакралният характер на умиването се разкрива в завършващия раждането обред на „взаимно измиване на ръцете“ („размывании рук“):

„Бапка знаит малитву. (Молитвите, произнасяни при обреда, са пазени в дълбока тайна. Трудността при записването им се отбелязва от всички изследователи — б. а., Е. А.) И бирёт вады крушку и паливаит мине на руки. Стелица плат какой-нибудь — што есть, то пастелишь. И ана паливаит на руки... Три раза. И ана читаить малитву... Патом ана льёт тибе на руки и ты моишь груди сибе. Сиську моишь. Патом даёт мине ету воду, я ей паливаю... „Развяжи бабу, — ана гаварит, — развяжи мине руки. Штоп я ат тибя атсталась (очистилась — б. а., Е. А.).“ И я ей гаварю: „Развяжи мине, а я тибе!“ Вот так.

Бальшой грех если ни размоишь рук... Нада руки размывать — бальшой грех! А если умрешь, ни размыты руки — гаворют: „Связаныи и на том свети“. Как нипакристеный рибёнак, так ниразмытыи руки. Нада размыть.“[33] Текстът отразява ритуалната нечистота на родилката и акушерката, които на профанно равнище очистват от оскверняването на раждането ръцете си, а на символично — душата си („ни размытыи руки — грех“)[34]. Сакралните функции на акушерката се простират дотам, че тя има правото и да извърши кръщението на младенеца, т. е. духовното му раждане: „Ну, вот, видит ана, што дитёначек бальной... И пакрястит рибеначка.“

Духовното раждане, кръщението, е първият акт на приобщаване към християнството, началото на диалога със свещеното, първата крачка по пътя към спасението. В контекста на християнската етиология тайнството повтаря Богоявлението — кръщението на Христос, а символиката му съдържа мотива на физическото и духовното очистване.

Кръщението е първият социализиращ обред, включващ новороденото в некрасовската общност, от една страна, и първото условие за реализацията на „Домостроителството Божие“ — крайното духовно сливане с Бога — от друга. Новороденото се ражда като *„погань, явреин, турчин, никрястеный, ни християнин“*. Ако то почине некръстено, очаква се както земно, така и небесно възмездие. Родителите, допуснали смъртта на некръстен младенец, нямат право да посещават църква (същото важи за всички роднини на детето) и са обречени на вечни мъки в отвъдното заради сторения грях. Трагична е съдбата и на детската некръстена душа, оставаща завинаги в небитието:

а) тя остава блуждаеща между доброто и злото: „Памрет дитёнак никрящёный — бальшой грех... „Батька и матка християни, крящёныи у ету веру... А дитенак никрящёный.. Куда мы иво апределим? Каму яво априделим?“ — стаят таматка апосталы, думають ...“[35];

б) тя остава завинаги привързана към земята, изложена „на произвола на стихиите“: „Грешныи души, где батьки, матки ни пакристили. Ани как черви роюца на зимле — так дети сидят. Ат старых так слыхала. И сонце, и дожь — усё на них.“[36] „Един български дядо умрял и пак оживял — „абмирал“. И дъщеря му (в Банкя бях на лечение, там се запознахме) ми разправяше какво разбрал: „Нàй грях на този свят — да не кръстим децата — гаворить. Каквото правете, правете. Но некръстено дете не оставяйте. Какви малки деца, как плачат. Такоз слънце над тях пече, че изгарят децата... Такъв дъжд вали, че децата се давят във вода... Защо? Защото са некръстени децата... Значи трябва да се кръстят децата.“[37]

Затова с ритуала на кръщението се бърза, като за нормативно се смята извършването му на осмия или на четиридесетия ден от раждането (двете дати съответстват на обрязването на Исус Христос и на Сретение Господне).

Кръщението се състои от няколко свещенодействия:

— потапяне на младенеца в купела — тази практика предава на новороденията благодатта на Светия Дух, очиства го от „първородния грях“ и го „преражда“;

— именуване, което включва човека в архетипните структури на „божиите хора“;

— миропомазване, което утвърждава новороденото в новия живот[38].

Ето как изглежда кръщението в описанието на некрасовците:

„Поп крестить — он акунаить... Во так вот рукой (показва дясната ръка, с пръстите на която се затварят очите, носа и устата на младенеца), глазики, носик и ротик, нали, малинькая мордачка... Во так вот притискиваить лапачкай — штоп ни захлябнулся... И три раза акунаить... Читаить и акунаить... И три раза акунаить... И тутат-ка вон привязана — так он привязан креснаму купель (има предвид свидона — парче плат) за шею. И кресный када пакладёт младенца, с креснай ходить круги стала и пають, шо: „Принимаю я, как за сваё чада и праизвадю в християнскую веру“. И плюешь три раза и затираишь ступнёй — так велена“ (с. Татарица)[39].

„У нас с галовкай крестят. Для таво есть пять пальциф — нос, рот и глаза закрывать. Рот держит пальцим, носик и глазки. И акунаить иво.

У вас крестють када — ничиво ни гаворють. Какои жи ета крещении? У нас такои была крещении:

Придёт малитву вычитываить, читаит у церкви — када кристить будеть. Тада иму читаить, всё ета вычитаить. Патом три раза свечки на купели — и пакадит вадичку. И тада: „Патхади, крёсная, крёсный!“ — патходють. Кладут тибе на руки тую — свидон. И тада гаварит поп: „Крищаица раба Божия Иван ли, Андрей ли, там хто“. Три раза.

Тада кладёт на руки крёснаму. Крёсный пиридает крёснай. Крёсная держит на руках, тада уже адиваит (свещеник) рубашичку, поясик, крестик. Ета усё уже тада адивают“ (с. Казашко)[40] .

Цитираните текстове очертават основните моменти в обреда (потапяне, приемане на детето от кръстниците[41], именуване, обличане на детето и даряване с християнски кръст).

Тъй като обредът на кръщението се вписва в контекста на общославянската християнска семантика и символика, които са достатъчно изследвани, ще се спрем на специфичните за старообредството моменти.

Първото различие е свързано с потапянето на младенеца в купела, което при старообредците се различава от това на православните. Старообредците „пагружають“, „акунають“, т. е. потапят цялото дете във водата („яко же и Христос во Иордане“); православните обливат бебето с вода — те са „обливанцы“, „паливанцы“ според некрасовската терминология. Друга съществена разлика между православния и старообредския канон има в носенето на младенеца около купела: при първия то се извършва по посока на движението на Слънцето, при втория — в обратна посока[42].

Много интересни са некрасовските представи и практики, свързани с именуването. От една страна, те реактуализират конфесионалния архетип, свързан със специфичния православен антропонимикон, от друга, отразяват символиката на половете в културата на общността.

Именният ландшафт на некрасовците е много архаичен. Преобладават такива старинни християнски имена, като Фома, Савелий, Дионисий, Агафия, Менадора, Акулина и т. н., които отдавна не са актуални за руската антропонимия. Този факт се дължи на старинната руска църковна традиция името да се дава във връзка със „свѝтците“ — православния календар, т. е. според датата на раждане. Името се избира от родителите (по-рано — от свещеника) из-

между имената, предлагани от „святците“ в интервала осем дни напред за момчетата и осем дни напред или назад за момичетата: „Ну, у нас имя па калиндарю кладут... Па цирковнаму калиндарю... Вот я радилась симнацатава июню — Мучиница Акилина пишить там на калиндаре... Вот Феня радилась шишнацатава, Феня Каласница...“[43]

По-голямата свобода за даване на име при момичетата се обяснява с йерархията на половете в некрасовската култура: „Вот девачка если радица, можишь восимь дён пакласть наперёж и осемь дён назад... А хлопчика назад низя класть — тольки напирёт... Он бальшой ангиль... За крес/т/ на царкви, крес дому... Мущина. А женщина тряпка, судамойка... Так, канешна...“[44] (Срв. и „А мущини так гаварят: Нима галавы, нима дела... Хто галава? Мущина. Вот, как у нас: нима мущины, нима галавы, астались без галавы. Без галавы „г...у“ ни стоим!“)[45] Тези характеристики на мъжа и жената отразяват патриархалния модел на некрасовската култура изцяло в духа на божествените повели.

Даването на име по православния календар вписва новия човек в общността на християнските светци и мъченици, предопределяйки неговата съдба: „Миня завут Варвара... А ана виликамучиница была мнагастрадальная ... Вот и у миня судьба тижёлая.“[46] Името определя и светеца пазител, ангела на човека, неговия свидетел и застъпник на Частния Съд:

„Када имя на ангила даёца, ета значить, што ты сваиво ангила уважаишь, и вон тибе будить уважать и вон тибе будить сахранять... Твой ангел тибе стараица... Када гаварят: „Господи, спаси мине и памилуй!“ А тибе хто будить спасать? Твой ангиль тибе спасаить: „Божи Христе, спаси мине!“

Даването на име в некрасовската традиция е следващият етап, който приобщава новороденото към света на християнството, създавайки съпътстващата целия живот на човека връзка с небесната йерархия: човек -> ангел пазител (светец покровител) -> Бог.

Кръщението дава на детето духовни родители в земния живот — кръстниците[47]. Така се очертава още един фрагмент от мозайката на небесния модел в земния живот.

Редица социализиращи и приобщаващи функции има и обличането. Ризката отделя детето от ненормирания (а за некрасовците и грешния) свят на голотата, символизирайки прехода от природното към културното (по терминологията на К. Леви-Строс). Поясът разграничава чистата и нечистата част на тялото. Оставайки завинаги върху тялото на човека, той също е един от маркерите за принадлежност към специфичните норми на старообредството. Кръстчето, носено на врата, завършва символиката на външната принадлежност на човека към общността на християните (тъй като то е осмораменно, отново става дума за приобщаване към специфичната за старообредците християнска традиция).

Така след завършващото обреда на кръщението тайнство на миропомазването[48] детето излиза с всички необходими качества, зададени от божествената парадигма, за да започне диалога си със сакралното и да спаси безсмъртната си душа.

Общуването с небесния космос в некрасовската традиция се осъществява на две равнища, всяко от които се обслужва от различен тип култура. Първото е свързано с Божия храм — Църквата, в която се извършва единението на човека с Бога. Според християнските теолози Църквата е едновременно и Тялото Христово, и пълнотата на Светия Дух. Според Кирил Александрийски „Църквата е свят град, защото тя не се е освещавала чрез служене на закона — законът не е направил съвършен никого (Евр., 7, 19). Църквата съответства на образа на Христос и е съпричастна на божественото му естество очевидно заради причастието на Светия Дух, в който ние сме въплътени в деня на изкуплението, умити от всякаква нечистота и очистени от всичко скверно.“[49] С други думи, посещението на храма е съединение с тялото Христово, за да се получи благодатта на Светия Дух. Второто равнище се съдържа в общуването с Бога и небесното воинство (канонизираните от Светата Църква светци) в дома, в домашните сакрални места — пред иконите в „красния“ ъгъл, осветявани от незагасващия огън на кандилото.

Църковната култура е свързана с църковнославянската писменост и с т. нар. „крюки“ (нотно писмо), необходими за четенето на свещените книги, за участието в богослужението и каноничното служебно пеене, т. е. с писмената църковна традиция. Крайната цел на тази култура е католичността (съборността), т. е. единението на Църквата като символ на Светата Троица с всички вярващи, обединени от свещеността на богослужението. Тази висока сакрална култура, насочена към единение с божественото чрез богослужението, принадлежи изцяло на мъжете в некрасовската общност — носителите на божественото начало, свещенослужителите, певците на клироса. (Външният израз на различния тип сакралност, присъщ на мъжете и жените, които се намират в йерархични отношения, личи в разделянето на църковното пространство. Така жените нямат право да стоят на клироса — пространството пред олтара, предопределено само за мъже и юноши. Женската и детската част е „църквата“ — средното църковно пространство. Съответно за нечистите жени е преддверието — „паперть“.) Ежедневното, домашното общуване с Бога е всеобщо и задължително за всеки християнин, полагащ необходимите грижи за душата си.

И двете форми на диалог със сакралното са строго регламентирани от старообредския канон и са свързани със специфични ме-

ханизми на предаване за традиционните религиозни знания. Усвояването на свещените знания, заложени в писмената некрасовска традиция, се осъществява под ръководството на дякона на селището, който подготвя бъдещите действащи лица в богослужението и главните носители на църковната традиция — момчетата. Това обучение, свързано с основите на църковната грамотност и запознанството със Светото Писание, има институционен характер. До средата на века то е било задължително за момчетата, навършили седем години. Сега, без да има задължителен характер, тази форма на предаване на знанията е много популярна в Татарица.

По терминологията на М. Мийд трансмисията на свещените знания може да бъде отнесена към механизмите на teaching culture (преподаваща култура)[50], т. е. към типа култури, които осигуряват живота на традицията чрез специални институти. В случая такива са църковнославянското училище, съществувало до 1946 г. в с. Казашко, и съществуващото и сега специално обучение при дякона.

Индивидуалното общуване с божественото се проявява в строго регламентирания молитвен цикъл в ежедневните структури на старообредците, които са съобразени с църковното разделяне на времето. Отчитането на времето в старообредската традиция изцяло съответства на старoруската, каквато я намираме в описанията на Н. И. Костомаров: „На времето отчитането на времето било източно, заимствано от Византия заедно с църковните книги. Денонощието се деляло на дневни и нощни часове; часът на слънчевия изгрев бил първият час на деня; часът на залеза — първият час на нощта. /.../ Изчисляването се намирало във връзка с източното богослужение: в края на нощта се извършвала заутрената (сутрешната църковна служба — б. а., Е. А.).Часовете за богослужението — първи, трети, шести и девети — са отбелязвали съответните дневни часове, а вечернята (вечерната църковна служба — б. а., Е. А.) — края на деня. Русите са съгласували ежедневието си с богослужебния ред.“[51]

Усвояването на молитвената парадигматика се извършва посредством механизмите на learning culture (усвояваща култура)[52], т. е. с практическо обучение на децата, които усвояват текстовете и реда на молитвите устно, под ръководството на родителите. Обект на това обучение са както момчетата, така и момичетата. То се осъществява в семейството, около масата — центъра, събиращ заедно членовете на едно домакинство, за да „вкусят хляба насъщен“.

Трапезният ритуал също е тайнство — „сел, паел, тайна. Тайна, тихинъка паел, тайна устал... С малитвай сел, с малитвай устал... Пирикрястился, устал... Са страхам Божиим садися, са страхам Божиим стаёшь...“[53]

Именно при хранене се усвоява сложният комплекс от молитви, които се четат от най-малкия в семейството:

„У нас так. Атец сказал: „Уставайте усе, будим малица! Становяца...“[54] „Если я самая малая — я за малитву. „Госпади Исуси Христе, спаси и памилуй нас!“ Свёкр атвечаить: „Аминь“. И пачинаю:

„Отчи наш, иже иси на нибиси,
да святица Имя Тваё,
да приидит Царствии Тваё,
яко на нибиси и на зимле.
И хлеп наш насущный
даш нам днесь.
И астави нам далги наши,
яко жи и мы аставляим
далжником нашим,
и ни види нас ва искушении,
и избави нас ат лукавава.“[55]

„Накушались апять усе, усе ставай, апять будуть малица. Тада уже „Достойная“ читаица:

„Дастойная есть яко ваистина,
блажити Тя Багародица,
присная, блаженая, Ты нипарошная,
И Матирь Бога нашива.
И чистнейшую хирувим,
ваистину сирафим,
и без истления Бога слова радящу,
сущую Багародицу ты виличай.“[56]

По същия начин с молитви започват и завършват обедното и вечерното хранене[57]. Ежедневното общуване с Бога се усвоява в ранното детство. Затова християнските молитви се знаят от всички в селището, възпроизвеждат се с бърза скоропоговорка, която отразява пълното автоматизиране на текста.

Усвояването на молитвите е съпроводено с голяма строгост: „Ана гаварит — научилась (да чете молитвата — б. а., Е. А.). Научилась? Завтра будим станавица кушать, ана будить читать. И он будить слухать (атец). Если ни научилась, харашо за ухи надёргаит, штоп научилась. И скажит (старшей сестре): Учи мине! Вот то было, зато знайм. И ни забываица.“[58]

Основните форми на диалога между човешкото и божественото дават на човека „ключовете“ към Небесното Царство. Съпътстват ги разкази за сакралната история, епизоди от живота на Христос и светците, които внушават нравствените идеали на конфесията и вярата в Божието могъщество: „Божья сила! Если веруваишь — памагаит! Люди сичас паверавали каму-та, а мы Богу веруваим!“

Общуването с Бога цели и обратната връзка — Божията помощ, Божия съвет, Божието утешение. И ако истински вярваш, те никога не те изоставят. В представите на некрасовците Божието могъщество се проявява и в чудесната сила на Богородица и светците, в разума, който Бог дарява на истински вярващите, в силата, с която Той помага на човека да понесе земните страдания. Много са примерите за чудесата на Божията сила. Ще цитираме само един от тях, завършвайки темата за диалога между човека и Бога в некрасовската култура, който отразява широтата и всеобхватността на вярата на тази общност, от векове поверила съдбата си на Божията воля:

„Святой Хараламлий — он ат болистий... Всякий день иму можна малица... Если па скатини болисть бывала, гаварили: „Кладити свечичку Хараламлию, скатина пазабалела“ ... Трошки помню: Скатины была многа ф прежнии годы, были бедныи... И скатины имели многа и паймал шап. И сказали: „Давайти зделаим службу Хараламлию!“ А как будим личить? Как? „Накладём агня“. Збоку сила ани наклали. А я уже была бальшая, помню. Можи мне пятнацать-шиснацать лет была... И вышли и наклали бальшой паясок. Гарела штоп. И тада скатину чириз агонь праганяли. Все гнали — вын сила. Шап той штобы прашёл. Я помню... Бог памог, прашёл той шап! А скатина усё на ноги падала, ни магла итить, храмала... Ни магла падымаца, тащили иё чириз агонь тот... Мучиник Хараламлий, прасили иво, и памагала Божья сила!“[59]

Така зад „автономната“ област на всеки светец[60] (в случая помагащия при болести св. Хараламли) се крие Божията сила, Богът, чието творение е не само земното, но и небесното битие, т. е. всичко, което е било, е и ще бъде. Това показва, че старообредците са истински монотеисти, които възприемат многобройните светци от християнския пантеон като една от хипостазите на всеобщото Божие творение.

* * *

От раждане до дълбока старост некрасовците са в постоянно взаимодействие с християнския земен и небесен космос, превръщайки живота си в своеобразно духовно преживяване. Основите му са „кулминацията на едно продължително постъпателно движение на духовния прогрес“[61] — християнството.

В сакралната християнска история, във вечната реактуализация на християнския архетип, зададен от Твореца, некрасовците намират отговора и тълкуването на всичко, свързано с човешката цивилизация и нейното развитие, свято пазейки повелите на Твореца. Възприемането им се извършва в детството, когато човек структурира света и съдържащите го реалности, формирайки своя мироглед и изпълвайки природното и социалното пространство с ценностен смисъл. Този процес го превръща в личност, носител на една

определена традиция, в случая — на некрасовската. И ако тези норми престават да бъдат определящи в периода на активен граждански живот, когато „светският идеал“ превалира над религиозния, то връщането към религиозните норми е закономерно след приключването на основното задължение на човека в земната му мисия — „правенето на земята“, т. е. участието в изграждането на човешката цивилизация.

Обяснение за този кръговрат намираме в „новото схващане на религията“ на А. Тойнби: „Духовният и светският идеал са различни; те вечно се борят помежду си за надмощие над човешката душа; и затова не е чудно, че душата ще е глуха към зова на Духа във времена на светски просперитет и чувствителна към пренебрегнатия шепот на този все още тих глас, когато светските катастрофи я накарат да разбере суетата на този свят и когато сърцето се размекне от страданията и скърбите, които тези катастрофи причиняват. Когато къщата, която човекът си е построил, рухне пред очите му в развалина и той отново се окаже на открито на милостта на природата, той се озовава лице в лице с Бога, чието вечно присъствие вече не е скрито за човешките очи от стените на затвора, който Човекът сам си е направил.“[62] Именно в този период в развитието на човешките цивилизации и човешката съдба се случват „припламванията на силна духовна светлина и изблици на ревностна духовна дейност“[63].

Подобно „припламване“ определя зараждането на старообредството в епохата на налагаща се нова цивилизация в Русия през XVII и началото на XVIII в.; такава е и ситуацията, когато човекът, приключил със земните си грижи, се изправя пред вратите на вечността, за да се срещне с Бога.

Така сакралната история, философията на духа и крайната цел на християнската доктрина — обожването на човека — превръщат некрасовците в участници в едно велико драматично действие, замислено от Създателя на вселената. Този голям замисъл обединява „реалната“ историческа съдба на некрасовците, пътищата на цялата общност към Създателя, битието на всеки индивид във всички негови „стойности“ — вярващ, мъж или жена, старец или дете, във времето и пространството на конкретната човешка съдба.

И всяка песъчинка на творението е изпълнена с усещането за божествения дух, свободно витаещ сред катаклизмите на вечността.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ГЛАВА ТРЕТА

[1] **Лосский, В. Н.** Очерки мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 10.

[2] **Фрейзер, Дж.** Фолклорът в Стария Завет. С., 1989, 19—20; ***Иудаистическая мифология.*** — В: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.

[3] **Фрейзер, Дж.** Цит. съч., с. 19; Богословската догматика (според Лосский) разрешава парадокса на повторението по следния начин: „Но на шестия ден, след сътворението на животните, когато Бог казва: „Да сътворим човека по наш образ и подобие", ни се струва, че Той спира, и че Лицата на Пресветата Троица се съвещават. Появяващото се тук множествено число показва, че Бог не е едноличен, че сътворението на света не е обусловено нито от необходимост, нито от произвол: то е свободен и обмислен акт. Но защо за сътворяването на човека вместо обикновена заповед за земята — както беше с животните — е бил необходим този Съвет на Трите? Защо за човека, същество лично, трябва утвърждаването на личния Бог, образ на Когото той ще стане? Повелите на Бога създават в битието различни части на сътворения свят. Но човекът не е част, защото личността съдържа в себе си всичко: като свободна пълнота той се ражда от „размислите" на Бога, като Свободна Пълнота.

„И сътвори Бог човека по Свой образ, по образ Божи го сътвори; сътвори мъжа и жената". Така се разкрива тайната на единственото и множественото число в Бога /.../. Човешката природа /.../ изисква не самота, а общуване." (**Лосский, В. Н.** Цит. съч., с. 237.)

[4] Акулина Зиновеева, зап. 14. 04. 1993, Е. Анастасова, с. Татарица (оттук без записвача, данни за информатора вж. в списъка на информаторите).

[5] **Кельсиев, В. И.** Сборник правительственных сведений о раскольниках. Т. 1. Лондон, 1860, с. 75, цит. по **Розанов, В. В.** Религия, философия, культура. М., 1992, с. 38.

[6] **Анастасова, Е.** Земята, земният живот и еволюцията в културната система на некрасовците в България. — БЕ, 1993, № 3, с. 26.

[7] ***Грех.*** — В: Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992 (репр. изд.).

[8] **Фрай, Н.** Великият код: библията и литературата. С., 1993, 57—58.

[9] Кузма Григоров, зап. 14. 04. 1992, с. Казашко.

[10] Текстът се цитира в преразказа на **Фрейзер, Дж.** Цит. съч., с. 35.

[11] Акулина Зиновеева, пак тогава.

[12] **Левин, Ив.** Секс и общество на православните славяни. С., 1991, с. 56 и цит. лит.

[13] Кузма Григоров, пак тогава.

[14] **Van Gennep, A.** Les rites de passage. Paris, 1909.

[15] Кузма Григоров, пак тогава.

[16] Пак той, пак тогава.

[17] По-подробно за богословската страна на „заповедите на блаженството" и „Плодовете на Светия Дух" вж. в: **Хопко, Прот. Фома.** Основы православия. Минск, 1991, 209—265 (репр. изд.). Основите на праведността в християнския живот са изложени и в „Кормчая книга" (Номоканон) като обзор от текстове и църковни правила. Некрасовците използват изданията (ръкописни и старопечатни) от времето преди Никоновата реформа. — За историята на „Кормчая книга" по-подробно вж.: ***Кормчая книга.*** — В: Полный православный..., т. 2.

[18] **Коев, Т., Д. Киров.** Кратка богословска енциклопедия. С., 1993, 74—75.

[19] **Вебер, М.** Социология на господството. Социология на религията. С., 1992, 433—439.

[20] Кузма Григоров, пак тогава. За премеждията на душата след смъртта вж. : **Брянчанинов, И.** Слово о смерти. М., 1991 (репр. изд. от: *Сочинения Епископа Игнатия Брянчанинова.* — В: Аскетические опыты. Т. 4. СПб, 1905), 130—158. Вж. там и богословските източници (в голямата си част представите за Частния съд се коренят в агиографската литература, която се базира на „реминисценции" от евангелски фрагменти).

[21] Кузма Григоров, пак тогава.

[22] **Брянчанинов, И.** Цит. съч., с. 163.

[23] Според друг вариант душата се посреща от ангела „смъртител": „Када умрёт чилавек... три раза до етава иму даеца горькая чаша. И тада уже душа асвабаждаица ат тела и уходить... Ангель — смерти где — смертоносный: „Свити Ангили Смертаносный, страшный и грозный ваиводи". Так иво назавут. Он встречаит душу и видет иё..." (Татяна Давидова, зап. 16. 04. 1993, с. Татарица).

[24] Акулина Зиновеева, пак тогава.

[25] Кузма Григоров, пак тогава.

[26] **Лосский, В. Н.** Цит. съч., с. 280.

[27] Акулина Зиновеева, пак тогава. Ако бъде допуснато забременяване преди брака, свещеникът или дяконът в некрасовската общност отказва да благослови живелите в „блуд" бъдещи родители. В такъв случай се прибягва до услугите на православната църква. За незаконороденото дете в славянската и балканските традиции вж. **Кабакова, Г. И.** Дитя природы в системе природных и культтурных кодов. — В: Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения. 1. М., 1992, 94—106; **Зечевић, С.** Ванбрачно дете у веровању Североисточне Србије. — ГЕИБ, 11—15, 1962—1966, 119—141.

[28] Аналогиите в родилната и погребалната обредност са отбелязани в редица изследвания. Последно вж. **Георгиева, Ив.** Светът, от който идват децата. — БЕ, 1990, № 1, 6—10; **Толстая, С. М.** Общие злементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балкано-славянских традиций). — В: Балканские чтения 1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990, 99—101.

[29] **Топоров, В. Н.** ***Числа.*** — В: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.

[30] Кузма Григоров, пак тогава. Срв. и споменаването на 3-ия и 9-ия ден от зачеването, които се отбелязват специално и след смъртта („третини", „деветини"). В християнската сакрална история числото „40" съответства на Сретение Господне; многостепенният и многоаспектният характер на обредите на преход и значението на числото „40" в погребалната обредност вж. у **Лозанова, Г.** Обичаи при смърт и погребение у южните славяни (края на 19 — началото на 20 в.) (канд. дис., 1989, с. 420).

[31] Според Светото Писание Саломия наистина е била сред жените, прислужвали на Исус Христос. Тя присъствала при разпятието и погребението на Спасителя, била е сред жените мироносици. — Вж. Марк., 16, 1 и сл.

[32] Акулина Зиновеева, зап.18. 04. 1993, с. Татарица. Раждането по домовете в некрасовските села продължава до края на 60-те години на нашия век. Вж. у **Романска, Цв.** Фолклорът на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско. — ГСУ, ФФ, 53, 1959, № 2, с. 544. Днес раждането обикновено се извършва в родилни домове. За ролята на акушерката в руската народна традиция вж. у **Листева, Т. А.** Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е годы XX века). — В: Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989, 142—171. Вж. и цит. там лит.

[33] Акулина Зиновеева, пак тогава.

[34] **Кабакова, Г. И.** Золотые руки. — В: Philologia slavica. (К 70-летию академика Н. И. Толстого). М., 1993, 60—70.

[35] Акулина Зиновеева, пак тогава.

[36] Аксиния Кузминова, зап. 14. 04. 1993, с. Казашко.

[37] Менадора Ливонова, зап. 14. 04. 1993 г., с. Казашко.

[38] В зависимост от това, дали кръщението се извършва от свещеник или от дякон (съотв. в с. Татарица или с. Казашко), се практикува или не тайнството на миропомазването. В Казашко тайнството на миропомазването се замества с тайнството на причестяването. Срв. „Наш дьяк пат мира-масла ни патводить. А када священик ... Приизжал к нам священик из Кубани, он всех нас пат мира-масла патвадил" (Ксения Кузминова, зап. 14. 04. 1993, с. Казашко); става дума за гостуване на старообредски свещеник от Кубан в Казашко, който е „довершал" жителите на селото, т. е. извършил свещенодействията, които няма право да изпълнява дяконът.

[39] Акулина Зиновеева, пак тогава.

[40] Аксиния Кузминова, пак тогава.

[41] „Кресныи — ета ротсвиники. Если нравяца. Сваи люди — ни бирём чужих. А если чужова вазьмёшь — ета свырзываица радня. А у нас рот (род) ни бирёт. Есть братья и сёстры кристовёыи. У нас их ни бирут. И так уже и держут. Уже можна и с адним крёсным кристить. Ни толька задалжительна два. Ну, как два — как счастье дитёнку: „Имею я крёснава и крёсную". Наш дьяк стрижиных крёсных ни принимаит. Пасылаить их ф саборнаю церкву". (Аксиния Кузминова, пак тогава.)

[42] Тези различия се установяват от съборите през 1666—1667 г.

[43] Акулина Зиновеева, пак тогава.

[44] Пак тя, пак тогава.

[45] Аксиния Кузминова, зап. 14. 10. 1991, с. Казашко.

[46] Варвара Липатова, зап. 18. 08. 1991, с. Татарица

[47] При **Левин, Ив.** Цит. съч., 158—160, вж. за православните ограничения, свързани с кръстниците, които изцяло се спазват от старообредците.

[48] За тайнството на миропомазването вж. в гл. втора; нормите, свързани с него като „укрепващо в новия живот", са следните: „Если мирам-маслам памажут, девять дён тада ни купають рибёнка... Низя мира-масла смывать... Нада штоп упиталась у тельца. И када пакупаишь, куда зря воду ни плискаишь... Мира-масла нада слить на чистаи местушка". (Акулина Зиновеева, пак тогава.)

[49] Цит. по **Лосский, В. Н.** Цит. съч., с. 133.

[50] **Mead, M.** Socialization and Enculturation. — Current Anthropology, 1963, № 4, 184—188.

[51] **Костомаров, Н. И.** Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992, 190—191.

[52] **Mead, M.** Цит. съч.

[53] Акулина Зиновеева, пак тогава.

[54] Менадора Ливонова, пак тогава.

[55] Акулина Зиновеева, пак тогава.

[56] Аксиния Кузминова, 10. 10. 1992, с. Казашко.

[57] „Када вечирам будишь садица кушать: „Де нищево насытица и усладить Господа; Заскиющево жо обущися ат Атца их вси вика".

А после ужина:

„Вазвесилимнуемся Госпади,
твари Тваею,
издельях руко твоею,
вазрадуется знаменися на нас,
цвет лица Твоево,
Госпади, давай веселья серцу маиму,
и отплада, пшеницы, вина, елея Сваиво,
и моладасти у мири пачишную,
яко ты Госпади, найди на упаванье,
асилим вместе". (Аксиния Кузминова, 14. 10. 1991, с. Казашко).

[58] Пак тя, пак тогава.

[59] Пак тя, пак тогава.

[60] Срв. напр. прерогативите на Богородица, които се свързват с различните изображения на Божията майка в иконописния канон: „Богородица всем скарбящим радасть" — ей молишьси, штобы не были враги"; „Скарбящая Багародица" — ей молишься, када очинь тижало тибе, штобы всё пиринёс"; „Фёдарафская Багародица" — ей моляца, штобы памагала ва всем и ф родах и т. д." (Татяна Давидова, 17. 04. 1993 г.).

[61] **Тойнби, А.** Ролята на религията: едно ново схващане. — В: **Тойнби, А.** Подбрано. С., 1992, с. 121.

[62] **Пак там,** с. 122.

[63] **Пак там.**

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

„Към четирите основни стихии – вода, земя, въздух и огън,италианските хуманисти добавили нова, пета – човека. Думата quinta essentia (пета същност) за известно време станала синоним на понятието „човек“ в значението на основен алхимичен елемент на вселената. По-късно тя получила друг смисъл.“

Б. Пастернак

Ще се опитаме да обобщим направения опит за описание и анализ на един от островите на *другостта* в съвременната българска етническа ситуация — общността на некрасовците старообредци.

Според некрасовската логика историческите събития стават реалност единствено след като са акцептирани и трансформирани от определено социално съзнание, което подтиква съответния индивид или общност към една или друга реакция.

Удачен пример, който илюстрира казаното и е основополагащ за настоящото изследване, е книжната реформа на патриарх Никон. Една формална по своя характер „книжна справа“ се превръща за определена част от руското общество в драматична колизия, чиито последици продължават с векове, формирайки специфичната старообредска диаспора.

Парадоксалността на ситуацията не може да бъде разбрана без познаване на особеностите на старообредските представи за историята, за нейните начало и край, за ролята на човека и човечеството в нея. Както стана ясно, за старообредците те са заложени в писмената християнска традиция. Именно налагането на старообредската мито-религиозна синтагматика върху историческите събития поражда парадигматиката на аксиологията им, а тя от своя страна — реакциите на общността към обективната реалност.

Под *синтагматика* в случая разбираме линейността на историческите процеси и тяхното митологизиране, а под *парадигматика* — отражението на тези процеси в йерархично съществуващите различни форми на социално съзнание и ценностни характеристики на действителността. С други думи, използвайки удачното сравнение на Е. Лийч, който оприличава синтагматиката на мелодия, а парадигматиката — на хармония, своеобразното преплитане на историята и митологията е мелодията на една културна ситуация, хармонизирана чрез символиката на натоварената с ценностен смисъл реалност, с която тя образува полифонично единство.

Продължавайки примера с Никон, разбираме, че личността и действията му се вписват в кода на сакралната християнска история и са изпълнени с дълбока семиотичност. Тя превръща Никон в „Антихрист“, реформата му в „царство на Антихриста“, тя означава всичко „старо“ със знака плюс (Божие), а нововъведенията — със знака минус (Антихристово).

И руската църковна реформа получава вселенско звучене и фаталистична интерпретация, пораждайки формулата *„нов тип културна система, наложена отвън – интензивна семиотизация на действителността и стагнираща ритуализация на архетипните норми на конфесията – миграция“*, вписвайки се в интенцията на християнската сакрална история. Тя се опира на специфичните постулати на „древното православие“, според които

миналото е веднъж зададеният архетип, в който са заложени „програмите“ на универсума на всички нива — от вселенския замисъл на Твореца до дяволската същност на чесъна;

настоящето е реактуализация на архетипните норми, „разпознаване“ на заложеното в сакралната история в действителността и създаване на адекватен социален модел, който да балансира архетипа и кодираната съвременност;

бъдещето се съдържа в прогнозирания от конфесията есхатон в рамките на малката, груповата и вселенската есхатология.

В контекста на посочените представи се оценяват времето и пространството („време на бедата“, чисто<->нечисто пространство), които се превръщат в социално-психологически и нравственоетични категории, и мястото на човека (във всички негови измерения — тленно тяло и безсмъртна душа, възраст и пол, личност — с присъщите ѝ философия на духа и поведенческа практика, член на общност и част от човечеството) и неговата устременост към божественото.

Така *идентичността* на старообредците се формира като реакция на историческите обстоятелства, доминира се от каноните на старообредството (като синтез на сакрална история, мироглед и поведенческа практика) и се регулира от обективната реалност, която налага създаването на различни културни модели за разрешаване на тоталната старообредска опозиция старо/ново.

Диалогът на руската православна култура от предниконовата епоха с историческите предизвикателства поражда динамиката на развитие на „древноправославните“ общности и спецификите на митологията и идентичността им. Той създава специфичната общност на старообредците, по-късно на некрасовците беглопоповци и накрая — на поповците и безпоповците. Всяка от тези общности и присъщите ѝ форми на социално съзнание имат своята хронология и са породени в пределите на определено културно пространство. Конфигурацията на конфесионалното, субконфесионалното, езиковото,

етническото и субетническото самосъзнание, както и конкретиката на характеристиките им, са различни в отделните етапи на развитие на общността. Константна и доминираща е единствено ролята на конфесионалното самосъзнание, която превръща старообредските общности в етноконфесионални. Различни са и подлаганите на митологизация реални събития и персонажи.

Така в епохата на „разкола" конфесионалното самоопределяне препокрива етническото (старообредец <-> руснак <-> истински християнин), а митологизацията е свързана с „реформаторите" и настъпващите промени в руската църква и руското общество (старообредска митология <-> конфесионална митология). Въстанието на К. Булавин и последвалите го миграции в Кубан и по-късно в Османска Турция създават некрасовската общност и пораждат друго съотношение между конфесионалната, етническата и субетническата идентификация (старообредец некрасовец <-> руснак <-> казак <-> истински християнин). В чуждата езикова среда се активизира езиковото самосъзнание и се създават условия за некрасовския билингвизъм. Митът вече е свързан с личностите на Петър I и Екатерина II, Игнат Некрасов и неговия чудесен град (субетнична <-> казашка некрасовска митология). В този случай сакралната история се проектира върху идеалите, свързани с казашкото самоуправление.

Разселването на некрасовците в Мала Азия и Добруджа и създаването на Белокринишката йерархия дават началото за формирането на общностите на поповците и безпоповците с присъщите им субконфесионално съзнание и специфична субконфесионална митология. Така се детерминира специфичното конфесионално и субконфесионално самосъзнание на днешните носители на некрасовската култура, които притежават и национално — българско гражданско самоопределяне, както и в голяма степен „размита" етническа и субетническа идентичност. Тези форми на социално съзнание намират своите проекции по „вертикала" и „хоризонтала" на некрасовската идентичност, т. е. в структурите на индивидуалното и груповото определяне и самоопределяне; в особеностите на езиковото самосъзнание като отражение на езиковите контакти и некрасовската лингвистична ситуация, изразена в културното многоезичие на общността (църковнославянски език <-> писмен/устен <-> южноруски говор <-> български език); в йерархията на етнонимите, които представят многостепенността на старообредската идентичност.

Митологията на „днешния ден" на некрасовската общност обединява историческия опит на общността и неговите проекции върху действителността в контекста на сакралната история. Митът се актуализира, изпълвайки съвременното пространство и реалиите на технократския XX в. със семантиката на настъпващия есхатон (срв. антихристките конотации на кооперацията, телефонните комуникации, апокалиптичното значение на 1966 г. и т. н.). И днес специфичните старообредски канони регулират социалния живот на некрасовската общност на всички нива.

Старообредският светоглед съжителства с активното национално самоопределяне на некрасовците, съчетавайки Средновековие и съвременност на базата на опозицията вътрешноселищен — извънселищен. Противопоставянето старо/ново се разрешава в рамките на динамичен стереотип, който отразява цикличността на некрасовската конфесионална идентичност и вътрешната стратификация на общността:

тип общност	*етноконфесионален център*	*маргинална етноконфесионална*
възраст на членовете на общността	*деца, възрастни хора*	*хора в активна трудова възраст*
тип конфесионална индентичност	*активна*	*латентна*

Кръговратът между етноконфесионалния център и маргиналната етноконфесионална общност, който се реализира в рамките на възрастта „детство — зрялост — старост", има съществено значение за съществуването на некрасовската култура. От една страна, той осигурява адаптацията на старообредците към съвременния български начин на живот; от друга страна, той е един от механизмите за трансмисия и консервиране на старообредската традиция. Така се формира съвременният старообредски социален модел, който обединява конфесионалното и гражданското, старообредското и българското.

Диалогът на старообредците с историята и неговите особености, показани тук, дават възможност да се посочат признаците, характерни за старообредската култура като етноконфесионален тип култура. Тя възниква сред определена част на руското средновековно християнско общество при екстремни исторически обстоятелства, които засягат религиозната идеология и практика. Специфичното им тълкуване предопределя миграционния характер на старообредската съпротива, която е основа за съвременното състояние на некрасовската култура. Тези характеристики я представят като:

1) средновековен тип култура (изразен в спецификите на отношението към универсума, което рефлектира върху всички нива на традицията), функционираща в съвременността;

2) религиозна християнска култура, алтернативна на източното православие (базирана на постановленията на Стоглавия събор);

3) руска култура, която запазва характерните особености на руската традиционна култура от предпетровата епоха, следователно — етнична култура;

4) писмена църковнославянска култура, в която писмената християнска литература е основа за формулиране на сакралното във всички негови проявления;

5) миграционна култура, при която миграцията е един от механизмите за запазване на традицията;

6) консервативна култура, чийто патос е насочен към реактуализацията на християнския архетип;

7) затворена култура, разграничаваща „своето" и неприемаща „чуждото" на базата на етноконфесионалните различия;

8) самогенерираща се култура, която допуска акцептиране и адаптиране на иновационни влияния отвън, но без да променя доминантните си характеристики;

9) спиритуална култура, характеризираща се със специфично емоционално мито-религиозно възприемане на действителността.

Може да се допусне, че тези признаци (или част от тях) ще бъдат релевантни и при изследването на други етноконфесионални общности.

Всичко казано в тази книга е насочено към представянето на един непознат наш съвременник и съгражданин, носител на специфична култура, която определя различно от нашето светоусещане.

Въпросът за религиозността като една от същностните страни на модерния свят става особено актуален в условията на демократичните промени в България. Те детерминират свободата на вероизповеданията и активизират религиозното самосъзнание като една от формите на личностна изява на българския гражданин — християнин, мюсюлманин, сектант и т. н. Не по-малко важна е религиозната идентичност и в наднационален мащаб, тъй като все по-често се чуват гласовете на различните вероизповедания във всички краища на света. Този факт предполага, че доминантите на бъдещето много вероятно ще се съдържат в конфесиите, отчитайки урбанизацията, която все повече нивелира етническите различия.

Несъмнено казаното предопределя перспективността на изследването на религиозната култура като един от начините за изразяване (и съответно — изучаване) на културната самобитност. Тя трябва да бъде опознавана, разбирана и анализирана, защото само непознаването на „другия" може да породи неприемане, отрицание и ксенофобия.

А колко скучен и еднообразен би бил светът, ако всички бихме били еднакви, лишени от творческото разнообразие на вселената, породила неповторимостта и индивидуалността — основните двигатели на прогреса.

СПИСЪК НА ИНФОРМАТОРИТЕ

с. ТАТАРИЦА

1. Агафия Макарова Емелянова, р. 1946, гр. Тулча, Румъния
2. Акулина Панкратова Зиновеева, р. 1942, с. Айдемир
3. Акулина Сафронова, р. 1920, с. Айдемир
4. Анастасия Назарова Радионова, р. 1934, с. Айдемир
5. Анатолий Анисимов Никитов, р. 1961, с. Айдемир
6. Анна Папьонова Зиновиева, р. 1918, с. Айдемир
7. Анна Севелиевна Скобарева, р. 1916, с. Айдемир
8. Антон Улянов, р. 1925, с. Айдемир
9. Анюта Василева Сазонова, р. 1961, с. Айдемир
10. Афанасий Трохимов Емелянов, р. 1944, с. Айдемир
11. Борис Давидов Росанов, р. 1928, с. Айдемир
12. Варвара Димитрова Липатова, р. 1932, с. Казашко
13. Васил Николов Гаврилов, р. 1952, с. Айдемир
14. Василий Василиев Сусоев, р. 1942, с. Айдемир
15. Велико Иванов Василиев, р. 1923, с. Гърлица, Румъния
16. Велика Вълчева Микова, р. 1925, с. Айдемир
17. Ганя Митрева Стафеева, р. 1940, с. Айдемир
18. Дария Кузмова Максимова, р. 1933, с. Айдемир
19. Димитра Великова Занева, р. 1955, с. Айдемир
20. Димитър Матеев Митев, р. 1924, с. Айдемир
21. Димо Маринов Димов, р. 1979, гр. Силистра
22. Дионисий Стефанович Жигульов, р. 1931, с. Айдемир
23. Евдокия Алексеева Дементианова, р. 1932, с. Айдемир
24. Евдокия Григорова Амилянова, р. 1919, с. Айдемир
25. Евдокия Йоновна Сапожникова, р. 1925, с. Стълбище, Русенско
26. Евдокия Фьодорова Димитрова, р. 1947, с. Смедерово, Югославия
27. Екатерина Кузманова Александрова, р. 1922, с. Айдемир
28. Елисавета Алексеева Артамонова, р. 1927, с. Айдемир
29. Ефросиния Йоновна Сапожникова, р. 1927, с. Стълбище, Русенско
30. Живка Георгиева Стефанова — библиотекар в с. Татарица
31. Иван Тимофеев Кондратов, р. 1979, с. Гиндарещ, Румъния
32. Ирина Вавиловна Лукианова, р. 1927, с. Айдемир
33. Кирил Давидов, р. 1943, с. Айдемир
34. Лукиан Федулов Артамонов, р. 1923, с. Айдемир
35. Люба Дементианова, р. 1967, с. Гиндарещ, Румъния
36. Маруся Григориевна Ангелова, р. 1953, с. Виноградное, Одеска област
37. Митана Атанасова Василева, р. 1927, с. Сребърна
38. Николай Матвеев Калистратов, р. 1963, с. Айдемир
39. Павел Иванов Сусоев, р. 1974, гр. Силистра
40. Поля Улянова Артьомова, р. 1956, с. Айдемир
41. Прасковия Алексеева Савелиева, р. 1920, с. Айдемир
42. Салмонида Григорова Данаилова, р. 1935, с. Айдемир

43. Татяна Кирилова Давидова, р. 1973, гр. Силистра
44. Тодор Неделчев Занев, р. 1952, с. Межден
45. Трохим Антропов Амилянов, р. 1920, с. Айдемир
46. Уляна Михайлова Пимонова, р. 1953, с. Айдемир
47. Фока Тимофеевич Скобарев, р. 1911, с. Айдемир
48. Хритиня Поликарпова Улянова, р. 1931, с. Айдемир

с. КАЗАШКО

1. Агафия Алексеева Федосеева, р. 1930, с. Казашко
2. Александра Иванова, р. 1933, с. Казашко
3. Анна Ильова Липатова, р. 1916, с. Казашко
4. Варвара Данаилова Липатова, р. 1947, гр. Варна
5. Венета Жекова Симеонова, р. 1955, с. Тодор Икономово
6. Викул Антипов Панкратов, р. 1914, с. Казашко
7. Дария Тимофеева, р. 1930, с. Казашко
8. Дементиян Трифонов Тимофеев, р. 1933, с. Айдемир
9. Димо Жеков Иванов, р. 1916, с. Кочмар
10. Евдокия Матвеева Григорова, р. 1926, с. Казашко
11. Евдокия Радионова Кузминова, р. 1922 /някъде в Румъния/
12. Евдокия Федосеева, р. 1933, с. Казашко
13. Евдокия Фьодорова Дамянова, р. 1949, с. Казашко
14. Екатерина Фьодорова Крицкая, р. 1950, с. Казашко
15. Иван Несторов Кузминов, р. 1914 с. Казашко
16. Ксения Иванова Терентиева, р. 1921, с. Казашко
17. Ксения Ильова Терентиева, р. 1921, с. Казашко
18. Ксения Радионова Савова, р. 1911, с. Казашко
19. Кузма Савелиевич Григоров, р. 1921, с. Казашко
20. Максим Липолитов Данаилов, р. 1936, с. Казашко
21. Максим Максимов Липолитов, р. 1959, гр. Варна
22. Марина Минева Миронова, р. 1947, с. Казашко
23. Матрьона Викторова Панкратова, р. 1913, с. Казашко
24. Менадора Радионова Ливонова, р. 1932, с. Казашко
25. Надежда Георгиева Дерелиева, р. 1980, гр. Варна
26. Надежда Димитрова Гаврилова, р. 1970, гр. Варна
27. Наташа Якова Данева, р. 1955, с. Айдемир
28. Нина Димитрова Иванова, р. 1970, гр. Варна
29. Поля Якова, р. 1933, с. Казашко
30. Сава Трифонов Тимофеев, р. 1928, с. Айдемир
31. Салмонида Герасимова Милушева, р. 1925, с. Казашко
32. Сергей Осипов Парфьонов, р. 1927, с. Казашко
33. Сиклетея Кондратова Мартинова, р. 1926, с. Казашко
34. Стойка Желѣва Илиева, р. 1933, с. Арково, Провадийско
35. Таня Липолитова, р. 1962, гр. Варна
36. Таня Фьодорова Данилова, р. 1940, с. Казашко
37. Фьокла Филипова Николова, р. 1941, с. Казашко

СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА

БЕ	—	Българска етнография, София
БФ	—	Български фолклор, София
ГЕИБ	—	Гласник Етнографског института у Београду, Белград
ГСУ, ФФ	—	Годишник на Софийския университет, Филологически факултет, София
ЖМНП	—	Журнал Министерства народного просвящения, Санкт Петербург
ЖС	—	Живая старина, Санкт Петербург
ИЕИМ	—	Известия на Етнографския институт с музей, София
СЭ	—	Советская этнография, Москва
УЗТУ, ТЗС	—	Ученые записки Тартусского университета, Труды по знаковым системам, Тарту
ЭО	—	Этнографическое обозрение, Москва

03 ФЕВ 1999

THE NEKRASSOVTSI IN BULGARIA – myth, history, identity

(S u m m a r y)

In this book an attempt is made to describe and analyze one of the isles of "otherness" in contemporary Bulgarian ethnic situation — the community of the Nekrassovtsi Old Believers, who are settled compactly in the village of Kazashko, Varna region and in the quarter Tataritsa in the village of Aydemir, Silistra region.

The study examines ther Nekrassovtsi group as an ethnoconfessional one, i. e. as an ethnic community where religious selfidentification prevails over the ethnic one (or substitutes it). The confessional culture of the Nekrassovtsi is represented as a "text", and its "decoding" is determined by the essence of their culture in itself, by its own consciousness, the picture of the world, generating from it and expressed by it, representing a peculiar creative reality. The cultural identity of the Nekrassovtsi is revealed in the light of the spiritual life, characteristic for the community, as worldview, tradition, mental and practical attitudes, as they are reflected in their structural entity. The latter is based on a system of metatexts — texts narratives, texts retold and texts interpretations, which characterise the group and its culture. The analysis of the specific forms of individual and group identity (confessional, subconfessional, language and ethnic; national and civil) is determined by the anthropological orientation, directed to the "I" and "we" concepts of the Nekrassovtsi and to the relation "Old Belief — humanity" in the context of the hronogenesis, spatialization and axiology, characteristic of the group.

This approach imposes both the topical emphasis, connected with the myth, history and identity of the Nekrassovtsi, and the concrete structuring of sets of problems ("Time and people", "The Nekrassovtsi: in Bulgaria — an ethnocultural characteristics", "Sancta sanctorum"). The study is concentrated on the diad correlation "datum — Nekrassovtsi; interpretation", and its analysis outlines the dominants in the culture of the Nekrassovtsi and is based on popular hermeneutics. The multiplaneness of the examined realia enunciates a series of conclusions, directed both to the concrete Nekrassovtsi Old Believer's community and to the methodology of the study of ethnoconfessional communities as a cultural phenomenon.

СЪДЪРЖАНИЕ

УВОД 5

Бележки към увода 11

Глава първа

ВРЕМЕТО И ХОРАТА 16

Старообредството 17
Некрасовците 26
Градът на Игнат 32

Бележки към глава първа 41

Глава втора

НЕКРАСОВЦИТЕ В БЪЛГАРИЯ – ЕТНОКУЛТУРНА ХАРАКТЕРИСТИКА 45

Обща характеристика 45
Самоопределяне 46
Етноними 48
Ендоними 49
Екзоними 50
Конфесионално самоопределяне 51
Субконфесионално самоопределяне 72
Език 77
Етническо самоопределяне 83

Бележки към глава втора 86

Глава трета

SANCTA SANCTORUM 91

Творецът 92
Христос 96
Диалогът 103

Бележки към глава трета 114

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 118

СПИСЪК НА ИНФОРМАТОРИТЕ 123

СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА 125

РЕЗЮМЕ НА АНГЛИЙСКИ ЕЗИК 126