

ЖИВАЯ СТАРИНА



ЭГОДОКУМЕНТЫ КАК ИСТОЧНИКИ ПО ФОЛЬКЛОРУ И ЭТНОГРАФИИ

- Школьная автобиография рубежа XIX–XX вв. как этнографический источник
- Похоронно-поминальный обряд «харбинцев» Орегона

ФОЛЬКЛОР И РЕЛИГИЯ

- Тюремные духовные стихи в Тамбовской области



Форма для литья
(Архангельская губерния)

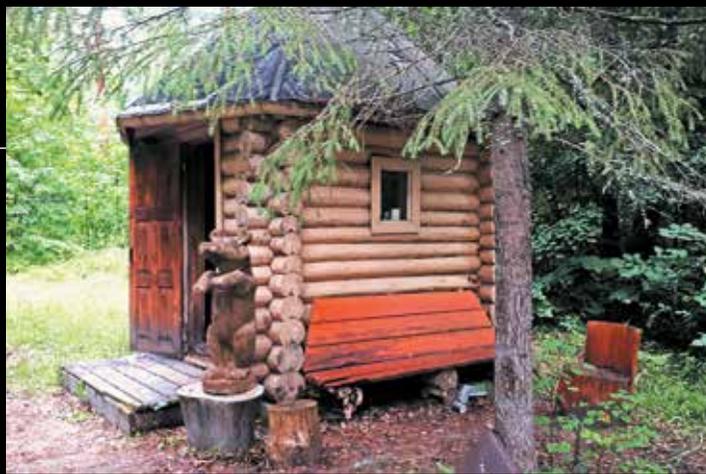
ЭКСПЕДИЦИИ

- Поминальный стол в хуторе Сарычѣвском Волгоградской области

Святые места, связанные со старцем Иваном Терентьевичем Яшиным (1835–1893), на территории городского округа Кулебаки Нижегородской обл. Читайте статью Д. Ю. Доронина и А. И. Завьяловой на с. 39–43

► Новая ритуальная постройка для окатывания водой на Кутузовском пруду. 2021 г. Фото Д. Ю. Доронина

▼ Тятяев ключ. 2021 г. Фото А. В. Харлова



На 1-й странице обложки:

Девушки и женщины в праздничных костюмах («Кольские поморки»). Фото 1887 г. РЭМ, № 8764–758. Кол. Н. Н. Харузиной

Форма для литья медных изображений на колоколах с резным изображением св. Николая Чудотворца (Можайского). Архангельская губ., Архангельский уезд, с. Кез-остров. РЭМ, 3177–6. Фото О. В. Ганичевой

▲ Ванечкин прудок, выкопанный старцем в лесу около с. Кутузовка. 2021 г. Фото Д. Ю. Доронина

▼ Старая ритуальная постройка для окатывания водой на Кутузовском пруду. 2005 г. Фото А. В. Харлова



ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Д. В. Морозов.</i> Навстречу V Всероссийскому конгрессу фольклористов	2
ЭГОДОКУМЕНТЫ КАК ИСТОЧНИКИ ПО ФОЛЬКЛОРУ И ЭТНОГРАФИИ	
<i>А. Б. Мороз.</i> Из рукописи И. М. Митягова «На память потомкам. Воспоминания о деревне Каргополья»	3
<i>Г. П. Пилипенко.</i> Сведения по традиционной народной культуре из дневника Кирилла Вознюка (переселенца с Волыни, проживавшего в Аргентине)	6
<i>Е. Г. Жидкова.</i> Письмо о семейной истории	9
<i>Т. Моррис (Юмсунова).</i> Похоронно-поминальный обряд у «харбинцев» Орегона (личность и письма старовера)	13
<i>М. В. Ахметова.</i> Школьная автобиография рубежа XIX–XX вв. как этнографический источник	17
ФОЛЬКЛОР И РЕЛИГИЯ	
<i>Д. И. Антонов.</i> Апроприация силы и незримое «тело» святыни: исследования актуальных религиозных практик в постсоветской России	20
<i>Д. И. Антонов.</i> Священный мусор: практики ритуализированной утилизации в современной церковной традиции	21
<i>Д. И. Антонов, С. М. Тюнина.</i> Утилизация освященных предметов: тексты и комментарии	24
<i>Д. И. Антонов, Д. Ю. Доронин.</i> Советская икона: от рождения до «похорон»	29
<i>Д. Ю. Доронин.</i> Святыня как семиотический комплекс: распространенная благодать	33
<i>Д. Ю. Доронин, А. И. Завьялова.</i> Распространенная благодать: тексты и комментарии	39
<i>Е. В. Воронцова.</i> Тюремные духовные стихи в Тамбовской области	43
<i>И. С. Бутов.</i> «Вот где “чудо” бы состряпать: обновить отцов лет на пять...» (антирелигиозные частушки и стихи об обновлениях икон 1920–1930-х гг.)	47
БЫТ — СИМВОЛ — ВЕЩЬ	
<i>О. Г. Баранова.</i> «В руках всё рождается»: предметы поморского быта	51
<i>В. А. Шилкин.</i> Полотенце-рушник в традиционной культуре Волжского Понизовья и Подонья	54
ЭКСПЕДИЦИИ	
<i>В. А. Шилкин.</i> Поминальный стол в хуторе Сарычёмском Волгоградской области	57
ПАМЯТИ УЧЕНЫХ	
<i>О. В. Белова.</i> Памяти Виктора Гершоновича Смолицкого (1926–2021)	60
ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ	
<i>М. М. Валенцова.</i> Всякая душа празднику рада	61
<i>О. В. Белова, В. Я. Петрухин.</i> Человек рассказывающий	64
НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
<i>Л. В. Фадеева.</i> Конференция «Мастер и традиция»	66
<i>И. С. Дмитриевская, В. И. Саяпина, С. П. Сельченкова.</i> Конференция «Русское инородное: внутри и вне границ фольклора»	69

Издание осуществлено при поддержке Министерства культуры Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Проект реализован при финансовой поддержке ООО «Российский фонд культуры»



РОССИЙСКИЙ
ФОНД КУЛЬТУРЫ

2022 год — Год культурного наследия народов России

Главный редактор

О. В. Белова, доктор филол. наук, Институт славяноведения РАН

Редколлегия:

С. В. Алпатов, доктор филол. наук, доцент, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

М. В. Ахметова (зам. главного редактора), канд. филол. наук, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

Д. А. Баранов, канд. ист. наук, Российский этнографический музей

Л. Н. Виноградова, доктор филол. наук, Институт славяноведения РАН

Е. А. Дорохова, канд. искусствоведения, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

М. А. Енговатова, канд. искусствоведения, профессор, Российская академия музыки им. Гнесиных

А. Б. Мороз, доктор филол. наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

С. Ю. Неклюдов, доктор филол. наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профессор, Институт славяноведения РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

И. А. Разумова, доктор ист. наук, Центр гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН

С. М. Толстая, академик РАН, Институт славяноведения РАН

НАВСТРЕЧУ V ВСЕРОССИЙСКОМУ КОНГРЕССУ ФОЛЬКЛОРИСТОВ

С 16 по 20 марта 2022 г. в Рыбном пройдет юбилейный V Всероссийский конгресс фольклористов. Конгресс, инициированный первым директором Государственного республиканского центра русского фольклора А. С. Каргиным, уже на протяжении 16 лет является крупнейшим отечественным научным форумом. Его главными задачами остаются междисциплинарный диалог представителей различных народоведческих направлений, подведение итогов работы за прошедший период и координация усилий по формированию новых научно-практических подходов, образовательных и просветительских проектов.

Заявленный в 2000-е гг. вектор движения «от полидисциплинарности к интерконтекстуальной фольклористике»¹ с каждым годом набирает силы. Современные научно-практические исследования и методические разработки по актуализации традиционной культуры требуют комплексного подхода на стыке разных гуманитарных дисциплин. Удачными примерами реализации такого подхода являются исследования Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, которые объединяют филологов, этнографов и этномусиковедов², а также работа Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова, направленная на координацию и взаимодействие специалистов по выявлению, фиксации, хранению, изучению и популяризации традиционной культуры и народного творчества. К примеру, за более чем 30-летнюю деятельность Центра русского фольклора³ было выпущено свыше 120 изданий самой разной направленности⁴. Отдельного внимания заслуживает работа научного альманаха «Традиционная культура» и журнала «Живая старина», на страницах которых в разные годы публиковались итоги проведенных конгрессов⁵.

С каждым новым форумом расширяется его «практическое» направление. С 2014 г. большое внимание уделяется формам фиксации, сохранения и актуализации нематериального культурного наследия. В работе конгресса активно участвуют сотрудники домов (центров) народного творчества, методисты, руководители фольклорно-этнографических ансамблей и народно-певческих коллективов, члены Российской фольклорной ассоциации. Растет количество дискуссионных площадок: во время I конгресса (2006 г.) было проведено пять круглых столов, во время II конгресса (2010 г.) — 14 круглых столов и два дискуссионных клуба, во время III конгресса (2014 г.) —

четыре круглых стола и во время IV конгресса (2018 г.) — четыре дискуссионные площадки. Самым крупным форумом стал II конгресс, в котором приняло участие около 700 человек и в рамках которого прошло 13 секций, 14 круглых столов и два дискуссионных клуба.

Уже традиционным стал выпуск сборников статей по итогам конгрессов фольклористов. За 16 лет вышли в свет 16 сборников материалов и два отдельных выпуска, подготовленных навстречу II и III конгрессам фольклористов⁶. Эти издания представляют своего рода «синхронные срезы», фиксирующие взгляды ученых и практиков на протяжении уже более 15 лет, и могут быть использованы при изучении истории народоведения и фольклористики, ее методологии и направлений исследования.

IV конгресс прошел в 2018 г. в Туле, его главной особенностью стало широкое вовлечение в работу форума специалистов по вопросам нематериального культурного наследия из регионов, что способствовало обмену опытом и координации совместной деятельности. Конгресс показал процессы развития региональной фольклористики и интерес к антропологии исполнительства, смещение акцента с изучения текстов на изучение «мастера» в традиционной культуре.

По итогам конгресса была принята резолюция⁷, в которой говорится о наиболее важных проблемах в сфере народной культуры и в том числе о подготовке кадров и вопросах хранения фольклорно-этнографических материалов. Как показывает время, эти два вопроса постоянно поднимаются на конгрессах и особенно остро обсуждаются на дискуссионных площадках. Проблеме хранения материалов были посвящены секция № 12 «Проблемы архивации и систематизации фольклора: новые технологии» (2006 г.), круглый стол № 2 «Проблемы хранения и систематизации фольклора» (2010 г.) и секция № 1 «Фольклорные архивы» (2014 г.). В 2018 г. отдельной секции, посвященной данному аспекту, не проводилось, но вопросы хранения и доступности материалов поднимались практически на каждом заседании. С этим же вопросом пересекается проблема подготовки кадров и использования фондов в учебной и просветительской деятельности, требующая решения на межведомственном уровне. Возможно, отчасти координацию этих процессов возьмет на себя Экспертный совет по вопросам формирования реестра объектов нематериального культурного наследия при Комиссии Российской Федерации по

делам ЮНЕСКО Российского комитета по сохранению нематериального культурного наследия, созданный в 2019 г. по инициативе ГРДНТ им. В. Д. Поленова.

В последние годы увеличилось количество конференций, которые посвящены отдельным научным дисциплинам, поэтому в задачи V конгресса не входит рассмотрение локальных проблем; на первый план выходит междисциплинарный подход, что отвечает вектору развития гуманитарного знания в целом, а выход на практическое применение исследований является одной из главных задач организаторов — ГРДНТ им. В. Д. Поленова.

Учитывая основные тенденции в сфере традиционной культуры и народного творчества, организационный комитет V Всероссийского конгресса фольклористов предусматривает проведение секций, дискуссионных и диалоговых площадок по четырем направлениям: 1) традиция: государственные и общественные институты; 2) межэтническое и кросскультурное взаимодействие; 3) традиционная народная культура: ступени мастерства; 4) экспедиционные открытия и архивные находки. Мы уверены, что конгресс станет знаковым событием в народоведении и календаре мероприятий Года культурного наследия народов России, будет иметь высокий методологический статус и определит новые векторы развития фольклористики XXI в.

Примечания

¹ Каргин А. С. Комплексный подход к изучению фольклора: от полидисциплинарности к интерконтекстуальной фольклористике // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов / отв. ред. А. С. Каргин. Т. 1. М., 2005. С. 29–43.

² См.: Музыкально-поэтический фольклор Нижней Вычегды / сост. А. Н. Власов и др. СПб., 2013; Первая мировая война в устном и письменном творчестве русского крестьянства: новые материалы из собрания Пушкинского Дома / подгот. Б. В. Бекедин и др. СПб., 2014; Власов А. Н., Дорохова Е. А. Свадебный фольклор нижней Вычегды: (опыт феноменологического исследования). СПб., 2021.

³ С 2018 г. — структурное подразделение Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова.

⁴ Подробнее см.: <http://www.folkcentr.ru/polnyj-spisok-izdaniy-centra>.

⁵ Живая старина. 2006. № 2; 2010. № 2; 2014. № 3; 2018. № 1; Традиционная культура. 2006. № 2; 2010. № 2; 2014. № 2; 2018. № 1; 2018. № 2.

⁶ Подробнее см.: <http://www.folkcentr.ru/polnyj-spisok-izdaniy-centra>.

⁷ Подробнее см.: <http://www.folkcentr.ru/kongress-folkloristov/rezolyuciya-iv-vserossijskogo-kongressa-folkloristov>.

Д. В. Морозов,
ГРДНТ им. В. Д. Поленова
(Москва)

Андрей Борисович Мороз,

доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

ИЗ РУКОПИСИ И. М. МИТЯГОВА «НА ПАМЯТЬ ПОТОМКАМ. ВОСПОМИНАНИЯ О ДЕРЕВНЕ КАРГОПОЛЬЯ»

Аннотация. Публикуются фрагменты рукописи, в которой автор (И. М. Митягов, 1903 г.р.) описывает жизнь родной деревни в 1900–1920-е гг. Автор фиксирует мелкие подробности деревенской жизни и изменения, происходившие в селе в эпоху больших перемен.

Ключевые слова: мемуары, эгодокументы, история села, Русский Север, отходничество

В 1980 г. в Каргопольский краеведческий музей (сейчас Каргопольский государственный историко-архитектурный и художественный музей) пришло письмо. Автор письма — Иван Матвеевич Митягов, 1903 г.р., пенсионер, а в прошлом инженер-гидротехник, живший на тот момент в г. Нарве, сообщал, что он родился и вырос в д. Кузнецово Шильдской волости, входившей во времена его детства в Вытегорский уезд Олонецкой губернии, а в момент создания рукописи (вторая половина 1970-х гг.) — в Каргопольский район Архангельской области. С 1918 г. Митягов начал работать на отхожих промыслах, а в 1930 г. уехал в Архангельск работать в конторе «Экспортлес», потом — на строительство Свирской ГЭС. С тех пор он работал плотником, потом инженером на строительстве гидротехнических объектов и домой, судя по всему, не возвращался. В 1979 г. Митягов отослал в Ленинградское отделение Союза писателей СССР первую часть своей рукописи, но ответа оттуда не получил, после чего написал в Каргополь письмо с предложением принять обе части рукописи. Сейчас рукопись хранится в рукописном фонде музея (НВФ 2616–2617). Первая часть содержит 96 листов формата А4, исписанных от руки с обеих сторон, вторая, напечатанная на машинке, — 169 листов. Каждая часть имеет свой титульный лист и оглавление. К рукописи подшиты 108 чертежей, рисунков и планов того же или большего формата, на которых изображены виды деревни, расположение домов и церквей, экстерьер и интерьер отдельных построек, общие виды (см. 3-ю страницу обложки). Всё это воссоздано по памяти, судя по всему с большой точностью, рукой инженера и не столько преследует художественные цели, сколько имеет задачу как можно более точно документировать ушедшее¹.

Труд И. М. Митягова, который он назвал «На память потомкам. Воспоминания о деревне Каргополья», представляет собой тщательное и исключительно подробное описание жизни родной деревни в первые три десятилетия XX в. Как следует из на-

звания и многочисленных пояснений и маргиналий, Митягов имел намерение сохранить таким образом память о родной деревне в назидание потомкам, чья жизнь стала намного лучше (в целом автор разделяет коммунистическую идеологию и противопоставляет лишения крестьян в царское время свободе и благополучию в советское). Рефлексия автора относительно собственного произведения выглядит так²:

Первая особенность повести состоит в том, что в ней нет «сочинительства», нет вымышленных событий, рассчитанных на эффект. Нет и вымышленных имен. (...) Второй особенностью повести является то, что она написана не каким то известным писателем, а бывшим плотником — стариком в возрасте 73 лет, который не может похвастаться хорошим знанием русского языка. Поэтому и повесть написана — может быть «потопорному», языком народа среди которого я вырос (НВФ 2616. Л. 1).

Между тем в работе Митягов вдохновлялся двумя краеведческими книгами [1; 2], о чем сам упоминает в тексте. Как и положено в краеведческом труде, первая часть рукописи начинается с экскурсии в историю и географию края: предисловие и первая глава содержат сведения исторического характера — начиная со Смутного времени (с опорой не столько на документы, сколько на бытовавшие в Шильде предания), а в главах 2–7 описывается путь от уездного города Вытегры до Шильды. Стилистика книги тоже местами отражает этот краеведческий подход: «Есть основания считать, что она [д. Кузнецово] существует не одну сотню лет» (НВФ 2616. Л. 43об.); «Некоторые признаки дают основание считать, что население деревни за 70–80 лет, к 1916 году увеличилось по крайней мере вдвое» (НВФ 2616. Л. 98об.).

Однако, несмотря на неоднократно эксплицируемый документальный характер книги, Митягов описывает в одной из глав второй части сцену встречи двух престарелых односельчан, которая выглядит как художественное осмысление собственных судьбы и творчества:

— Как ты разве пишешь?

— Пишу!... Хотя я, как писатель не написал и двух строчек за всю свою жизнь. Поэтому я пишу не так, как профессиональный писатель, а «по рабоче-крестьянскому».

...Кузьма открыл дверцу столика и показал другу свои воспоминания «О деревне к которой они оба родились и прожили двадцать семь лет. — А здесь в альбоме более ста технических рисунков, чертежей, планов и схем местности. В них, Вася, показана вся наша деревня, какой она была во время нашего детства (...). Когда я писал и чертил — уходил в детские годы, видел себя мальчишкой собирающим землянику и забывал свое горе³...

— А не пробовал ли ты Кузьма предложить свою работу какому-нибудь издательству для публикации?

— Пробовал!... Послал в одно издательство коротенькое письмо, без рукописи... Там прочли, поняли мой замысел и написали, что материал на эти темы их не интересует, что они равняются на современность и поблагодарили за внимание.

— А рукопись для просмотра не попросили прислать?

Нет. Не попросили. Но меня это не остановило. Я продолжал и продолжаю писать. Я думаю, что придет время, когда внуки и правнуки «соблаговолят» прочесть и узнать, как нам дорого досталось все то, что мы и они имеем в настоящее время и как трудно жилось крестьянам нашей местности в дореволюционные годы (НВФ 2617. Л. 95).

Первая часть рукописи посвящена детству и юности автора, прошедшим в деревне, и содержит такие главы: «От автора», «Немного географии» (гл. 1), «От Вытегры до Шильды» (гл. 2), «Ковжский волок» (гл. 3), «Черная Слобода» (гл. 4), «Казанская пустынь» (гл. 5), «Через Кречетову в Шильду» (гл. 6), «По Шильдской волости» (гл. 7), «Удельное имение» (гл. 8), «Лесная охрана» (гл. 9), «Как и чему мы учились» (гл. 10), «Он нас тоже учил» (гл. 11), «Вот и экзамен» (гл. 12), «Фельдшерский пункт» (гл. 13), «Шильдский погост» (гл. 14), «Митка Никитин и другие» (гл. 15), «Место встречи» (гл. 16), «Церковные праздники» (гл. 17), «Празднование Пасхи» (гл. 18), «Престольные праздники» (гл. 19), «Деревенские праздники» (гл. 20), «Крестоносцы, богомольцы, носики» (гл. 21), «Итоги праздников» (гл. 22), «Посты, покаяния, поминания» (гл. 23), «Деревня накануне 1917 года» (гл. 24), «Весенняя страда» (гл. 25), «Пора сенокоса» (гл. 26), «День шестой» (гл. 27), «В августе было не легче» (гл. 28), «Ремесла, специальности, отходничество» (гл. 29), «Что ожидало деревню в будущем» (гл. 30).

Вторая часть озаглавлена «Период отходничества» и содержит такие главы: «Лето 1917 года» (гл. 1), «Из прошлого» (гл. 2), «Первое путешествие» (гл. 3), «Еще раз с коровами» (гл. 4), «На сплаве леса» (гл. 5), «На лесозаготовках» (гл. 6),

«Первое плавание» (гл. 7), «Через Вытегру до Ладоги» (гл. 8), «Моя профессия изменилась» (гл. 9), «Деревня в период НЭПа» (гл. 10), «Деревенская свадьба» (гл. 11), «Встреча друзей» (гл. 12), «Через Токари на Пашский перевоз» (гл. 13), «Через год снова на реку Пашу» (гл. 14), «Забывтый маршрут» (гл. 15), «На лесозаготовках в р-не дер. Поржалы» (гл. 16), «Первый раз на Свирьстрое» (гл. 17), «Работа в ТЛЮ Северной железной дороги» (гл. 18), «Последний раз на лесозаготовках» (гл. 19), «В Архангельском порту» (гл. 20).

Все описания быта, организации жизни, работы, праздников, обрядов Шильды в первые 30 лет XX в. отличаются точностью, вниманием к деталям, к статистике (рукопись содержит большое количество таблиц с подсчетами) и стремлением как более подробно передать ушедшую натуру. Между тем Митягов ни слова не пишет о таких важных для жизни села событиях, как коллективизация, раскулачивание, закрытие церквей, административная реформа и т.п. По-видимому, эти события, начавшиеся как раз в то время, которым заканчивается описание жизни деревни, не были в достаточной мере осмыслены автором, а главное — он не был их очевидцем, а это, по многочисленным высказываниям самого Митягова, имело для него важнейшее значение.

Ниже публикуется несколько наиболее репрезентативных фрагментов рукописи.

И. М. МИТЯГОВ. «НА ПАМЯТЬ ПОТОМКАМ. ВОСПОМИНАНИЯ О ДЕРЕВНЕ КАРГОПОЛЬЯ» (1979)

Часть 1.

Глава XIII. Фельдшерский пункт

При фельдшерском пункте, — его у нас называли аптекой, находившемся в дер. Григорьеве⁴, на втором этаже дома Григория Анисимова, — было два медработника: фельдшер и акушерка. Одну половину этажа, две комнаты по 12–14 кв. метров занимала аптека. Одна комната предназначалась для ожидающих, во второй хранились лекарства и там же фельдшер принимал больных. Вторая, такая же половина этажа была занята под квартиру фельдшера.

Акушерка проживала в доме Пархина Александра Петровича и в аптеке бывала редко. Больные женщины ходили за медицинской помощью редко, а можно сказать, что и совсем не ходили и только тогда когда они были вынуждены лечь в постель обращались к акушерке, — посылали подводу чтобы привести ее на дом. Но и в этих случаях одна акушерка приезжала редко: — чаще они приезжали вдвоем с фельдшером. Если деревенская женщина легла в постель, — случилось что-нибудь серьезное.

Много лет работал Василий Антонович фельдшером в Шильдской волости. Его считали грамотным фельдшером, с боль-

шим практическим опытом и очень чутким к больным. Среди населения он пользовался большим заслуженным авторитетом и уважением. Но был у Василия Антоновича, — фамилию его я забыл, — один недостаток, — он очень любил выпить, даже во время приема больных, — от него все время пахло водкой. И в деревни на «требы» часто выезжал «под мухой».

Рассказывали, что однажды на прием к нему пришел житель нашей деревни⁵ Куйбин Федор Иванович, иначе его звали Федор Котомин⁶. Он тоже был не враг бутылке, — не пил только тогда, когда не было денег и «сорвать» не где. На прием к фельдшеру Федор пришел пьяный, — а Василий Антонович сам еле держался на ногах. Однако Федора он осмотрел и приготовил ему порошки; — подавая порошки Федору — о[н] чут[ь] неткнулся носом в бороду Федора и сказал: — «Вот Федор тебе три порошка, — принимай их каждый день, по три раза!» — сказал и отшатнулся от Федора — но тогда Федор качнулся к нему и сказал — «Помилуйте, — Василий Антонович, — насколько же их хватит?» <...>

Теперь привыкли видеть на дверях магазинов и учреждений дощечки, где расписано: когда начинается работа, когда перерыв, а когда конец — с точностью до минуты. А тогда? Василий Антонович еще спит, а в приемной люди. Тогда в деревнях время определяли по солнцу. Рабочим временем считалось светлое время суток. Были и часы, но вряд ли кто ими пользовался. Да и были они далеко не у всех. В бб дворах (хозяйствах) деревни было: часоводиков — 10 шт. у четырех хозяйств были будильники, а 8 имели карманные часы.

Но эти часы были больше декоративным украшением, а не приборами для определения времени. Например ходики, — их надо регулярно заводить — поднимать гири, а до часов ли! Стоит один раз допустить чтобы ходики остановились и поминай как звали. Как определить точное время? Надо ждать когда солнце будет светить вдоль пола⁷. Да и точность хода сомнительна. У большинства ходиков, для того чтобы заставить их ходить и в целях увеличения веса гири, — были подвешены: или целая подкова, или полподковы. Будильники тоже годились только на игрушки детям. Но этого не могу сказать о карманных часах; — они как были куплены исправными, — так и лежали где-нибудь[ь] в сундуке или висели в шкафу на гвоздике. Их одедали не больше 10 раз в год, по большим праздникам, — хотя время тоже по ним не определяли. Была бы видна цепочка от часов на животе, а ходят или нет часы, — это не важно. <...> (НВФ 2616. Л. 68–70).

Глава XIX. Престольные праздники

<...> Илье пророку праздновали 20 июля. Этот праздник и назывался — «Ильин день». Хотя этот праздник был храмовым, гулянья в Шильде не было. Все дело в том, что в деревне Медведеве — соседней Никольской волости, — этот праздник был часовенным — деревенским праздником.

Красивая деревня и большой луг около гумен располагали к летнему гулянию. Туда собирался народ из нескольких волостей в том числе и из нашей.

Однако, первую половину «Ильина дня» праздновали торжественно и в Шильде. Хотя сенокос, до этого праздника не заканчивали и праздник крестьянам был не по душе, — надо было праздновать. С Ильей пророком шутить опасно, — это не какая-то Парасковья Пятница. Он пользовался большим авторитетом. Считали, что Илья пророк ведает водными ресурсами и является шефом всей живности на земле — был как ветеринар и зоотехник. Ему молились и давали обеты о пожертвовании в пользу храма, особенно те хозяйства, — где болел скот. Ему молились, ему завещали⁸, по современному давали «взятки»: кто барана или овцу, другие бычка или телочку. Церковники усиленно поддерживали авторитет Ильи и поощряли такие подношения. О том какие будут подношения Илье, — попы заранее ставились в известность.

Пожертвованный Илье пророку скот, утром в день праздника, в честь его, — гнали на Шильдский погост, а там уже было решено, — которых животных продать, а которых зарезать и употребить в пищу. Были наготове специалисты по убою скота. На берегу реки Шильды, — устанавливались варочные котлы и делались временные досчатые столы для трапезы, которая устраивалась после окончания обедни. В трапезе принимали участие, в первую очередь все церковные служащие и некоторые из верующих присутствовавших в церкви. Но для этого надо было приходить со своей миской, ложкой и хлебом.

Круг верующих — желающих получить бесплат[ную] миску щей был узким. Этой возможностью пользовались только некоторые жители соседней деревни — Мостовой. По этому, если происходила ссора, — Мостовлян ругали — «Ильинские щи!»⁹

Жалоб на то, что много было сварено и недоедено — не было, этим делом руководили «опытные» люди.

Помню, что у нас, несколько годов подряд, дохли телята. Единственного теленка, которого кормили несколько месяцев, тасили в овраг и закапывали в яму. Отец и мать обратились с молитвой к Илье пророку и пообещали пожертвовать в пользу храма ярку — не рожавшую овцу. В мае подох теленок — которого сволокли в овраг, а в июле наша ярка попала в варочный котел у церкви, а возможно паслась в другом стаде, т.к. — скот убивали не весь и продавали[.] Но падеж телят прекратился, а отец и мать благодарили Илью пророка за оказанную им милость.

Нервничают мужики, — сенокос еще не кончен, надо бы убирать высохшую траву, а из за праздника, посреди недели, пришлось бросить работу и выходить с покосов в деревню, — за 8–10 километров. В результате — утеряно два рабочих дня, а сено может сгнить, — если будут дожди.

Если утром в праздник ни чего не делали, то после обеда начинали готовиться

к завтрешнему дню. Одни ремонтируют косы и грабли, другие точат топоры, косы и шаберы (напильники для строжки кос). Бабы стирают и чинят одежду. А все делали с опаской как будто чего нибудь воровали. Рассерди «пророка[...], так он завтра нагонит тучи и зальет дождем все сено.

Точку инструментов производит сам глава семьи. Сидит он на скамеечке сделанной на точильном станке, с прижимом-обушником в руках и так давит на него, что двое еле-еле поворачивают точило. Надо скорее закончить, чтобы кто-нибудь не увидел, а то осудят; — по веси [описки автора] деревне будут говорить, что он работает в праздники.

Чтобы неподумали этого, он даже рубаху из «аглицкого» ситца неснял и сидит в матерчатых штанах — в которых ходил в церковь; — желая пока[за]ть, что точка инструментов это не работа и он присел на несколько минут чтобы поточить топор.

Наконец, точка топора закончена. Скоро народ пойдет от праздника из деревни Медведевы, — надо пойти на улицу — народ посмотреть и показать, что он не работает, а празднует.

А на улице, на штабелях бревен — сложенных у стен — под навес кровли и на помосте колодца, — сидят десятки мужиков: кто в кумачной рубахе, другие в красной рубахе с желтыми цветочками: — кто в штанах из материи «Шведская Кожа» — желтой с узкими черными полосками, а другие в штанах из черной материи — «Чертова Кожа» — из какой теперь шьют рабочую одежду, — а Петр Афанасьевич Свежинкин и его брат Матвей — те в одних холщевых портках в синюю и белую полоски. <...>

По дороге суженой штабелями бревен и колодцами — вдавшимися в пределы улицы, должна пройти молодежь[б] 10 деревень Шильдской и двух деревень Никольской волости.

Вот идут первые. Идут группами: впереди девушки, а сзади парни. Девки идут рядами: по три или четыре в ряду. В руках у них большие узлы (их называли уколочки), в которых завязаны снятые после гулянья атласные сарафаны, польтушки (кофты) и величиной с простыню, атласные платки. Эти вещи многим достались от бабушки. Мать и бабушка берегли, — должна беречь и она, — нельзя идти в таком хорошем платье 7–8 верст. Для этого и носят при себе, второе — ситцевое платье.

Идут, а сами двумя пальчиками поддерживают «ситцевики» — сарафаны, чтобы из под него выглянул край красной бумазейной юбки с широкой черной каймой. Одна кайма с черными кругами и крестами, другая с черными петухами или лошадиными головами. Хотя и жарко в июле и без бумазейной юбки, а одеть её для комплектности надо: — если непоказать, так никто и знать не будет, что она у нее есть. А праздников таких — когда народ собирается с трех волостей только три: день святого духа в Слободке, Вознесение на Сварозере, да Илья в Медведеве¹⁰.

Потом, ведь хочется казаться по-солиднее, — если снять все лишнее, то будешь казаться тоненькой былиночкой. А матери парней — те все увидят и завтреже начнутся пересуды: та-то «едренная», а эта тощая <...> (НВФ 2617. Л. 94–99).

Часть 2.

Глава II. Из прошлого.

<...> О том, что издаются газеты или журналы до 1915 года в деревне не знали. После начала войны с Германией, в деревню, изредка, приносили телеграммы отпечатанные на машинке, с сообщениями о важнейших событиях на театре военных действий — и, как правило, с опозданием на неделю и более. Только в 1915 году торговец А. В. Решатников начал получать газету «Биржевые новости», которую кой-когда давал читать моему дяде М. И. Митягову.

Но газета тоже мало давала. В ней часто повторялись названия городов: Львов, Перемышль, Карс, Эрзерум и другие, а где они — народ не знал. Другими словами: мужики плохо ее понимали. Если и понимали, то не многие. До этого читали только сказки: Бова Королевич, Еруслан Лазаревич, — или Атаман разбойников — Львиное сердце, Кузьма Роцин, Атаман разбойников Иван Кольцо и др. которые продавали коробейники-разносчики, носившие так же песенники, карманные календари, мыло-печатку (туалетное), брошки, нитки, иголки, пуговицы, лубочные картинки и пр. Эти сказки и рассказы о разбойниках многие знали наизусть. Зимой в лесозаготовках, или осенью когда заготовляли хвою на подстилку скоту и дрова, придя после трудового дня на ночлег в лесную избушку, съев по котелку немудреной похлебки или размоченных в воде сухарей и потушив лучину (ее надо было экономить), мужики заваливались на нары и начинали рассказывать сказки. Лежать от света до света 16–18 часов скучно. Один рассказывает, а другие слушают и время от времени подправляют. Эти сказки они слышали несколько десятков раз и сами рассказывали, — поэтому ни какие пропуски и отступления, от того как написано в книжке, — не допускались.

Нередко эти сказки рассказывались и в деревне, вечерами, на посиделках. Сидят три-четыре женщины и прядут лен. Вдруг приходит один из мужей, заваливается в угол, на лавку и начинает рассказывать сказку. Здесь его дополняли и поправляли реже. Нашим женщинам было не до сказок, — поэтому они их знали меньше и хуже. Ври сколько хочешь <...> (НВФ 2617. Л. 18–19).

Глава XX. В Архангельском порту

[Ранее описывается работа весной 1930 г. в конторе «Экспортлес» в Архангельском порту.] В августе я получил письмо: «Отец болен. Приезжай!» Утром я заявил, что я еду домой. Иду в контору просить расчет. Стою у кассы. Вдруг приходят остальные. — «Мы тоже просим расчет». У одних — семейные дела, другие — без своей артели остаться побоялись. На пристань пошли все вместе.

У всех в котомках, что-то есть. Заработок у нас был приличный. А тогда уже ряд промышленных товаров давали по норме на заработанный рубль. Все накупили мануфактуры. Ехали домой в хорошем настроении...

Прибыли в гор. Каргополь... Решили ехать на пароходе через озеро Лача — до Свидского Бора¹¹. От туда до нашей деревни 13 км, а от города по тракту около 90 км. Сходили на пристань и купили билеты. Пароход должен идти: обратно, на Свидской Бор и дальше, — вечером.

...Сапожник всю дорогу прикладывался к бутылке; в Каргополе добавил... В ожидании парохода мы остановились на квартире работавшего в нашей артели, бывшего жителя нашей волости деревни Юхневы.

... Здесь сапожник начал проводить разъяснительную работу — что в знак признания каких-то его особых заслуг и благодарности его должны угостить: «Вот Павел — указал он на племянника — должен выпить, Петр и Иван Шаньгин — тоже!.. — Ты, — показал он на меня, — тоже!» — «Никому я не должен, — и водку покупать не буду. Не давайте!» — ответил я.

Егор Свежанкин и Александр Шаньгин пошли в чайную Дома Крестьянина. Я присоединился к ним. Сапожник в это время видимо вынул молодых ребят: «отблагодарить» его и «поставить».....

В чайную пришел пьяный. Вместе с ним пришла пьяная, грязная женщина.

...Мы трое вышли на улицу, сели и закурили. Вскоре вышли: сапожник и его «дама»...

...Они направились в северную окраину города. Я сказал Е. Свежанкину: «Пойдем посмотрим куда он пошел»... Пошли за ними сзади.

...На ул. Оширинской (ныне ул. Ленина) стоял обширный, одноэтажный, вросший в землю дом. Вход в дом был со двора. Сапожник с дамой направились в этот дом.

...Подумаю, мы решили тоже войти... В следующей комнате у боковой стены стоял стол — заставленный бутылками и тарелками с закусками... За столом сидели три мужчины... Около их нашлось и сапожнику место... Дама стояла у стола.

...Я подошел к сапожнику и сказал: «Время ехать! Тебе надо немедленно идти!»...

...«Да! Да» — залепетал сапожник. Хотя он был пьяный — понял, что я хотел сказать. Он встал и вместе с нами вышел из дома.

...Мы думали: «Что за люди — которые сидели в доме: извозчики или отходники?... Почему пьянствуют?... Почему эта женщина привела сапожника именно сюда?» Ясно, что она здесь не первый раз.

...Привели сапожника на квартиру и рекомендовали ему лечь спать. Сами пошли на пристань узнать не пришел ли пароход: нам сказали, что он давно уже на виду, а к городу подойти не может: за собой тянет большой кошель лесоматериалов (много бревен и дров окруженных плетью из связанных канатами бревен) и ввиду сильного встречного ветра не может справиться с волнами... Трудно понять: стоит ли он на

месте или его относит ветром на середину озера.

...Мы вернулись на квартиру. Сапожник сидел у стола. Перед ним бутылка с водкой. Около него вертелся какой-то расторопный «малый».

...Я начал его подозревать... кто он? Зачем здесь?

...Подошел к нему, протянул руку и сказал: «Разрешите познакомиться с вами!» — и назвал себя.

— Санька Кралин! — ответил он.

— Стой! Стой! — ты не племянник ли Клавдии Варсановьевне Богдановой?

— Да! Племянник. Я со Свидьского Бора.

— Я помню! — Я еще не ходил в школу, когда ты жил у Павла Ильича и Клавдии Варсановьевны. Ты еще играл на балалайке. Вместе с тобой у них жил твой брат Федор.

— Верно!

— А чем ты занимаешься?

— Я?

— Да! — Ты?

— Я часовой мастер!

— Вот оно как?! Часовой мастер — хорошо!

— Знаешь, что? — наш товарищ устал. Оставь его! Он сейчас будет спать, «Часовой мастер» — поглядел на меня и медленно ушел.

...Наступил вечер... На ночлег разместиться в одной квартире невозможно... да можно проспать и пароход уйдет... Мы решили идти на пристань и там ждать парохода... Но пароход как на одном месте стоял — несколько не приблизился к городу.

Просидев на пристани до полуночи, мы решили пойти на квартиру. Несколько человек зашли в дом, а остальные расположились во дворе.

...Я взял старое дверное полотно, вынес на середину двора, на костер дров¹² и лег — положив под голову большой чемодан из фанеры, который я сделал в Архангельске.

...Сапожник лег спать на крыльце — положив под голову мешок с вещами.

...Начало светать. Слышу голос Пантелея Решатникова: «... ин...! Вставай! Что-ты здесь лежишь?! — у тебя же мешок развязан».

...Сапожник встал. В мешке у него остались три тушки копченой трески — на которых он лежал головой... Кожаные сапоги с длинными голенищами (выше колена), около 20 м мануфактуры и другие вещи — украдены (НВФ 2617. Л. 165–167).

Примечания

¹ Небольшие фрагменты рукописи были мной опубликованы в [4. С. 784–787].

² Здесь и далее при цитировании сохранены все особенности орфографии и пунктуации.

³ Имеется в виду смерть жены.

⁴ Григорьево входит в тот же куст деревень с общим названием Шильда (Шильдскую волость), что и родная деревня И. М. Митягова Кузнецово.

⁵ То есть д. Кузнецово.

⁶ В деревнях существенно больше, чем фамилии, распространены прозвища *по деревне*, которые, в частности, позволяют различать полных тезок. И. М. Митягов приводит фамилию и такое прозвище.

⁷ Подразумевается, что дома были обращены фасадной стороной на юг, тогда солнечные лучи, падающие через окно на пол, должны были идти вдоль пола, доски которого настигались от фасадной стены к задней, выходящей в сени. Ср. «Очень редко можно встретить среди крестьян

описываемой местности часы. Время крестьяне определяют, главным образом, по солнцу. Если дом стоит окнами на полдень, то, как только солнце буле [sic!] ударять лучами прямо в окна, крестьянин знает, что время — «поздний обед»» [5. С. 387].

⁸ *Завещать* — *класть завет*, делать обетное приношение.

⁹ Жители соседних деревень часто использовали для именованья друг друга коллективные прозвища, часто обидные. Одной из функций таких прозвищ было спровоцировать ссору [3. С. 54–57].

¹⁰ Упоминаются деревни соседней с Шильдой Никольской (с 1918 г. Кречетовской) волости Кирилловского уезда Череповецкой губернии. Сварозеро и Медведево и расположены на тракте Санкт-Петербург — Каргополь, Слободка (сейчас несуществующая) — в стороне от тракта, на пути в Шильду. Сейчас вся эта территория входит в муниципальное образование «Ухотское» Каргопольского района Архангельской области.

¹¹ Современное село Боро-Свидь, входит в муниципальное образование «Ухотское».

¹² На поленницу.

Литература

1. *Алферова Г. В.* Каргополь и Каргополье. М., 1973.

2. *Гунн Г. П.* Каргополье — Онега. М., 1974.

3. *Дранникова Н. В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Архангельск, 2004.

4. Каргопольское путешествие / сост. Л. Р. Хафизова. М., 2014.

5. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 3: Никольский и Сольвычегодский уезды. СПб., 2007.

Глеб Петрович Пилипенко,

кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

СВЕДЕНИЯ ПО ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ ИЗ ДНЕВНИКА КИРИЛЛА ВОЗНЮКА (переселенца с Вольни, проживавшего в Аргентине)

Аннотация. В статье анализируются сведения по традиционной народной культуре, содержащиеся в дневнике Кирилла Вознюка (1906–1985), переселенца с Вольни, проживавшего с 1938 г. в Аргентине (провинция Мисьонес). Дневник написан на южноволынском диалекте украинского языка и охватывает события с 1970 по 1980 г. В дневнике проявляется влияние окружающего испанского языка на терминологию традиционной культуры украинцев-переселенцев, основная часть лексики обнаруживает сходство с лексикой исходной зоны миграции.

Ключевые слова: дневник, традиционная культура, Аргентина, украинский язык, переселенцы, эгодокументы

Во время проведения экспедиции 2019 г. по изучению языков славянских сообществ северо-востока Аргентины в нашем распоряжении оказался один интересный

документ. Речь идет о дневнике¹ переселенца из исторической области Вольнь, который прибыл в провинцию Мисьонес в 1938 г. в окрестности города Обера из Польши². Кирилл Вознюк

(далее К. В.) (исп. Cirilo Wozniuk, пол. Curylo Wozniuk) (1906–1985) происходил из села Волица, которое в то время относилось в Здолбуновскому повету Волинского воеводства Польши, православный, строитель по профессии, имел два класса образования. Дневник был обнаружен случайно на чердаке дома уже после смерти автора в очень плохом состоянии: из-за попадания воды и сырости утрачена часть документа, а сохранившиеся листы частично испорчены. Сын К. В. Николас Вознюк (Nicolás Wozniuk) (1941 г.р.) предоставил в наше распоряжение этот ценный документ, а также семейные фотографии³. Своим образом дневника состоит в том, что он написан не на литературном украинском языке, а на южноволынском диалекте юго-западного наречия украинского языка, родном для К. В. Сохранилось 217 страниц рукописи, общий объем текста после оцифровки составляет 4 авторских листа. Учитывая то, что большинство мигрантов, прибывавших в Аргентину,

были неграмотными, а также то, что дневник написан на диалекте, найденный документ является уникальным и весьма ценным лингвистическим материалом.

Дневник фиксирует речь К. В. на длительном временном промежутке, демонстрирует проникновение в украинский язык заимствований из испанского языка, которые на сегодняшний момент в речи переселенцев межвоенного периода и их потомков уже стали нормой. Кроме того, этот дневник — важный документ эпохи, в нем описаны события день за днем с указанием даты, дня недели и даже времени суток. По сведениям, полученным от информантов во время экспедиций, мигранты первого поколения еще сохраняли связь с родным краем, вели переписку с близкими, которые остались на родине. Из сохранившихся

дневниковых записей мы узнаём, что описываются события с 1970 по 1980 г. Интерес представляют наблюдения К. В. над аргентинской действительностью, восприятие местных обычаев, климатических условий. По сути, перед нами «наивная» летопись 1970-х гг., описание провинциальной жизни, рассказанная представителем первого поколения мигрантов.

В дневнике по большей части говорится о повседневных бытовых делах: уходе за скотиной, работе по дому (например, описание стирки (202)⁴), сельскохозяйственных работах (работа в поле на тракторе, сбор урожая). Много места уделено выращиванию и уборке йерба мате и чая — главных сельскохозяйственных культур в провинции Мисьонес. Записи каждого дня содержат описание погоды, довольно подробное,

что часто встречается в произведениях такого жанра (ср., например, «дневники погоды» [4. С. 320]). Говорится и о семейных праздниках: днях рождения (43, 68, 202, 203); автор пишет о членах своей семьи (61, 124), о досуге — просмотре кино (173).

Однако некоторую часть записей составляют сведения о нематериальной традиционной культуре переселенцев, а также о взаимодействии с культурными традициями северо-востока Аргентины.

В рукописи есть вставные тексты: например, народная украинская песня «Ой, з-за гори кам'яної голуби літають» (203); цитата из песни «Ніч яка, Господи, місячна зоряна» (46). Приведем фрагмент⁵, в котором К. В. воспроизводит строки из народной песни. Эта запись приурочена ко дню рождения К. В.⁶

<p>23 Пониділок: июнь 1975го тоска за минулим... Ой за гори крамяної [sic!] голуби літають Ни зазнав я роскошонкі вже літа минають запрагайте коні в шори, коні вороний дай пойдим доганяти літа молодий... Ой здогнав я літа свої, на дубовим мості Ой вирніця літа мой дай до мене в гості... Ни вирнемос ни вирнемос, нимає до кого. Було літок шанувати, як здоров'я свого: Отак і міні минуло вже шіздисят девят і политили у вічність. Ни вирнемос ни вирнемос нимає до кого - - - - -</p>	<p>23 Понедельник: июнь 1975-го тоска по прошлому... Ой, з-за гори кам'яної голуби літають. Не зазнав я розкошоньки — вже й літа минають. Запрягайте коні в шори, коні воронії, Та й поїдем доганяти літа молодії. Ой, здогнав я літа свої на дубовим мості Ой, верніться, літа мої, до мене у гості. Не вернемось, не вернемось, немає до кого, Було літок шанувати, як здоров'я свого. Вот так и мне уже исполнилось шестьдесят девять лет, и улетели в вечность. Не вернемось, не вернемось, немає до кого.</p>
---	---

Рассмотрим лексику, фразеологию и паремии, связанные с нематериальной традиционной культурой.

Говоря о календарных праздниках, автор дает отсылку то к новому, то к старому стилю. Так, Новый год (*новий рік*) отмечается 1 января — по новому стилю. О празднике Богоявления говорится в записях от 6 января, также по новому стилю. По всей видимости, автор имеет в виду католическую традицию. Из дневника (2, 3) известно, что сам автор был православным и являлся прихожанином Русской православной церкви Московского патриархата в Аргентине, где использовался и до сих используется юлианский календарь⁷: *будим христити меншу дівчину миколу, у православні церкві, то для мене гонор. бо нихай вони будут православни (...будем крестить младшую дочку Николая, в православной церкви, это для меня честь, так что пусть они будут православными)* (3). Рождество Иоанна Крестителя упоминается в записях от 23 июня, по новому стилю. Наряду с церковным названием этого праздника приводится и народное, автор при этом делает специальное уточнение, используя метаязыковой комментарий: *сьогодні свято Івана христитиля то е по нашому купали (...сегодня праздник Иоанна Креститель, то есть по-нашему*

купалы) (44). Говоря о Пасхе в апреле 1973 г., К. В. указывает точные даты, поэтому можно вычислить, о какой Пасхе идет речь — католической или православной: *вівторок: третій ден по воскресінію Нашого Господа і спасителя що Вмер за нас і воскрес із мертвих. Найбільші ворог людства "смерт" ни могла втремати в своїх кайданах. Бо то була Божа така воля (...вторник: третий день по воскресении Господа нашего и Спасителя, который умер за нас и воскрес из мертвых. Самый большой враг людей, смерть, не смогла удержать [Его] в своих оковах. Потому что такова была Божья воля)* (91). Автор имеет в виду третий день после католической Пасхи, который приходился на 24 апреля, католическая Пасха в 1973 г. была 22 апреля, православная — 29 апреля.

В дневнике отмечаются лексемы со значением 'праздник': род. п. ед. ч: *свата* (42, 155), ср. [12. С. 224]; им. п. ед. ч.: *свато* (44, 94, 155, 211); *свято* (10 (2 раза), 23 (2 раза), 42 (2 раза), 49, 54, 68, 108, 134, 174, 184, 185, 200 (2 раза), 207); мест. п. ед. ч: *святі* (163, 187); род. п. ед. ч.: *святя* (188); 'праздновать': *сваткують* (108) [12. С. 223]; *посватив* (134), *сваткуйця* (200); *сваткувати* (211); *відсватковує* (94); 'поздравлять': *вінишувати* (44); *повінишувала* (44); *поздоровляю* (4); *поздоровити* (4); 'желать': *зичу* (105); *зичили* (93).

Из терминов, связанных с календарной обрядностью, выявлены следующие: *багаті вечор* 'вечер накануне Нового года', ср. *Багатий вечір* 'вечер накануне Рождества' [11. Т. 1. С. 78]; *Богатая куття* — 'перед Новым годом' [3. С. 77; 12. С. 39–40] (3, 2 раза); *поздоровити з новим роком* 'поздравить в Новом годом' (4) [12. С. 158]; *водохрище* 'Крещение Господне' (7, 2 раза), ср. *Водохрища* [1. Т. 1. С. 69; 12. С. 54]; *свато Івана христитиля то е по нашому купали* (44), ср. *купало/купала/купайло* [1. Т. 1. С. 268; 12. С. 110, 130–132]; *різдво* 'Рождество': *як у рідзво* (как на Рождество) (73) [12. С. 210–211]; *паску* (88); *до вилкодня* (до Пасхи) (88) [12. С. 46–47]; *по воскресінію Нашого Господа і спасителя* (91); *воскрес із мертвих* (92). В рукописи находим формульное благопожелание на Новый год: *з новим роком з новим щастям з новим здоровям щоб цой рік був луч як уторік (...с Новым годом, с новым счастьем, с новым здоровьем, чтобы этот год был лучше, чем предыдущий)* (3–4).

Зафиксирована лексика, связанная со свадебной обрядностью⁸: *новію вин*. п. ед. ч. 'невеста' (69); *василь і его новія* (69); *висяля* 'свадьба' (163, 164); *положити гостинця* 'подарок на свадьбу' (163); *жениця* 'женился' (163); *молоди* 'молодожены' (163); *шлюб* 'брак' (164). Здесь встречаем заимствованный из

испанского языка термин для обозначения невесты (*novia*). Описание свадьбы и благопожелания находим в следующем фрагменте: *у п'ятницю жениця син сусіда тра якогос гостинця. на висіля запросили. отже тра щос положити молодим. щоб їм Бог дав добрую долю (... в пятницу женится сын соседа, нужен какой-то подарок. На свадьбу пригласили, поэтому нужно что-то подарить молодоженам, чтобы Бог дал им добрую долю) (163).*

В дневнике встречается лексика, связанная с родильной обрядностью, с отмечанием именин и дня рождения: *народивс* 'родился' (63); *народиця* 'родиться' (128); *нивістка ходит на днях* 'невестка на сносях', относится к снохе К. В., которая должна скоро родить (150); *хрещиниця* 'крестница' (134); *христити* 'крестить' (1, 2 (2 раза)); *христили* (2); *День Нарождения* (42), *ден Ангела* (44, 105), *іменини* (149) 'именины', 'день рождения' [11. Т. 4. С. 18]. Встречается заимствование из испанского языка для обозначения дня рождения (*simples*): *завтра старой*⁹ *кумпліане* (104); *сігодні мой кумплі аніо* (202); *сігодні нашої гонучкі сандри*¹⁰ *компліане* (127). О праздновании дня рождения автор пишет следующее: *тягнули старую за вуха. Ден Ангела мей старой. отже тра потягнути за ухо. щоб тягнуло добре і довго й життя. Так само тра сказати по іспанску: феліс компліане (... тянули жену за ухо. День рождения, поэтому нужно потянуть за ухо, чтобы тянулась жизнь хорошо и долго. Также нужно сказать по-испански: «Feliz simples») (66); я зі свей сторони зичу їй прожити багато літ. в добром здоров'ї і в справидливих обставинах. нихай цой ббсті рік піде роком щастя. щоб трохи вирнуло здоря, да покінчили погани нерви. і попиливо життя лагідно (... я, со своей стороны, желаю ей прожить много лет в добром здравии и в достойных обстоятельствах. Пусть ее 66-й год станет счастливым годом, чтобы вернулось немного здоровья, ушли плохие нервы и жизнь потекла плавно) (105). Здесь находим благопожелания. Интересно, что формульное выражение (*feliz simples* — с днем рождения) приводится по-испански.*

Отмечается также лексика, связанная с похоронной обрядностью: *домовина, труна* 'гроб' (101), ср. [9. С. 335–336], которые выступают как синонимы — *его застали в домовині* (его застали в гробу) (14), ср. [9. С. 322], *зачинили назавше его домовину* (заколотили навеки его гроб) (86); *як спускали домовину* (когда спускали гроб) (86); *зачинили трунуну*¹¹ (заколотили гроб) (101); *споминкі* 'поминки' — *зробити споминкі* (устроить поминки) (15); *цвинтар* 'кладбище' (63) — *на цвинтарі* (86); *на старой могилі* (64), ср. [9. С. 327–328]; *зробит гроб* (сделает надгробие) (64); *умерти*

'умереть' (126), ср. [9. С. 336]; *помер* (14 (2 раза), 15, 62, 85, 99, 160), ср. [9. С. 336]; *вмер* (92); *вмерла* (125); *смерт* (92); *смертію* (87, 126); *смерті* (155); *помер наглою смертію* (умер внезапно) (62) (*нагла смерт* — внезапная смерть); *без пори помер* (безвременно (скоропостижно) скончался) (14); *за помершого* (101, 131, 212); *покойні* 'покойный, покойник' (100), ср. *покойник, небощик* [3. С. 25; 9. С. 330]; *нибощик* 'покойник' — *нибощика* (86) [1. Т. 1. С. 343; 3. С. 25]; *наражани* — о покойнике в гробу (100), ср. *нарадити* 'обмыт и одеть покойника' [1. Т. 1. С. 338]; *нибошка* 'покойница' — *нибошку* (49); *на вічні спочинок* 'на вечный покой' (90); *решткі* 'останки' (63); *у гостатню пут* (в последний путь) (86); *похорон* (ед. ч.) 'похороны' (86). Встретилась одна эпитафия, записанная К. В. (к сожалению, последнее слово сохранилось лишь частично): *і так закінчили довгі дороги нашого доброго сусіди. де вже звіти ніхто ни виратайця. ми всі сусіди склонивши наші голови. і кожні нишком промовили спи наш дорогій сусіда нихай тобі аргентинска земля буде — ям (... и так закончились долгие дороги нашего доброго соседа, откуда уже никто не возвращается. Мы, все соседи, склонили свои головы, и каждый сказал тихо: «Спи, наш дорогой сосед, пусть тебе аргентинская земля будет...») (86).*

Автор также употребляет лексику, связанную с мифологическими представлениями: *зачароване* 'заколдовано' (143), ср. *чаровать* [5. С. 427]; *наврочані* (189), ср. *наврочити* 'сглазить' [1. Т. 1. С. 329]. В дневнике находим следующие фрагменты, в которых более подробно описаны события, связанные с привидимыми лексемами: *сігодні юген титятин. привозит до дому іспіротіста. бо там що все зачароване. низнаю що він там наробив... послі будим знати (... сегодня Евгений Татятин привозил домой ясновидящего. Потому что там на всё наведена порча. Не знаю, что он там сделал... потом узнаем) (143); *люди послі вчорашино одихають. а декому голова тятшко дай ни може встати. а декому хата чозос ніби обиртайця. і щос ніби мае виртати а голову ніби хтос приліпив до подушкі.. міні якос ничего ни сталос ни був, наврочані (... люди после вчерашнего отдыхают, а у кого-то голова тяжелая, он не может встать. А у кого-то хата почему-то будто кружится, и что-то вроде должно вернуться, но голову будто кто-то приклеил к подушке... Со мной как-то ничего не произошло, не сглазили) (189). В примере переселенцы обращаются за помощью к местным жителям. Испанизм *іспіротіста* (*espiritista* 'спиритуалист'), по всей видимости, относится к представителю индейцев гуарани, которых приглашали для изгнания духов и снятия порчи. Приводимый фрагмент свидетельствует**

о взаимодействии двух культурных традиций — мигрантов и автохтонной индейской культуры (см. о верованиях в индейских мифологических персонажей у потомков переселенцев [6; 7]).

Выявлена лексика, описывающая народные представления о природных явлениях: *почті цілі день падає свинячі дощ* (почти целый день идет грибной дождь) (30); *цілі деп скаркав дощ свинячі* (целый день капал дождь грибной) (52); *проходили нивиликі чапарони*¹² *свинячого дощу* (шли короткие сильные грибные дожди) (105), ср. *свинячий дождь* 'дождь и солнце' [3. С. 39; 2. С. 364]; *свинячий дощ* 'мелкий дождь' [1. Т. 2. С. 138]; *місяц <...> піднявс на штири коцюби* (луна <...> взошла «на четыре кочерги») (106), ср. *коцюба* 'мера отсчета времени' [1. Т. 1. С. 248], *коцюба* букв. «кочерга»; *повня місяця* 'полнолуние' (45) [2. С. 371; 12. С. 179].

Отдельно следует отметить встретившуюся конфессиональную лексику: *у православні церкві* (3, 2 раза); *церква* (64); *православни* (3); *ксендз* (11); *попа* (2, 2 раза); *баптістів* (86); *веруючі* 'протестант, баптист' (85) — *веруючих* (49); *веруючих* (134), ср. *веруючи* 'член религиозной протестантской секты' [1. Т. 1. С. 52]; *собрание* (49, 134) 'собрание для молитвы сектантов' [1. Т. 2. С. 161]; *сповідав перед смертію* (126). Лексема *ксендз* обозначает католического священника (укр. *ксьондз*, пол. *ksiądz*), тогда как *піп* (род. п. ед. ч. *попа*) — православного. В Аргентине среди переселенцев из Польши много баптистов. Из бесед с информантами известно, что баптистами становились еще на Волыни, однако многие переходили в новую веру уже в Аргентине. Баптисты в своих богослужениях используют в том числе книги на русском языке (чем и могут объясняться русизмы в лексике, относящейся к этой конфессиональной группе). Для их наименования употреблены слова *баптісти*, *веруючі/ці*. Автор упоминает, что и среди соседей было много баптистов. В дневнике находим фрагменты, когда жена К. В. вместе с соседкой идет на собрание баптистов: *стара ходила на собрание до веруючих* (... жена ходила на молитвенное собрание к баптистам) (49); *стара з титятю ходили на собрание* (... жена с Татьяной ходила на молитвенное собрание) (134). Вероятно, некоторые переселенцы не считали зазорным переступать границы своей конфессии.

Интересно, что в идиолекте К. В. фиксируются только единичные примеры использования заимствованной лексики традиционной духовной культуры (ср., например, данные С. А. Рызванюка 1970-х гг.: *режес* (*reyes magos*, м.р. мн. ч. 'волхвы', 'праздник Богоявления'); *святкувати ночевану* (праздновать Сочельник) (*nochebuena*, ж.р. 'Рождество Сочельник') [10. С. 33]. В наших интервью с собеседниками, которые прово-

дидлись в 2015, 2017 и 2019 гг., таких заимствований значительно больше.

Таким образом, дневниковые записи (особенно созданные на пограничье культур, в том числе и в среде переселенцев) могут служить ценным источником для выяснения состояния традиционной духовной культуры.

Примечания

¹ Дневник с переводом на русский язык опубликован в январе 2022 г.: *Пилипенко Г. П.* Южноволынский диалект украинского языка в Аргентине (Мисьонес). Дневник переселенца из межвоенной Польши Кирилла Вознюка. М., 2021.

² В аргентинской провинции Мисьонес существуют колонии, образованные славянскими переселенцами, украинцами, белорусами, поляками. Подробнее см.: [12; 13; 14].

³ Автор выражает благодарность Николашу Вознюку за предоставленную в наше распоряжение рукопись, а также почетному консулу Российской Федерации в г. Обера Зеноне Забчук (*Zenona Zabczuk*), без чьей помощи и поддержки общение с информантами было бы невозможно.

⁴ В скобках указаны номера страниц дневника.

⁵ В правой колонке таблицы курсивом приводится песня в стандартной украинской орфографии.

⁶ Цитаты из дневника приводятся в оригинальной орфографии и пунктуации автора, сохраняются строки и принцип расположения текста на странице.

⁷ Языком богослужения в церкви был церковнославянский. Сегодня он также используются, однако большая часть службы проходит по-испански.

⁸ Подробнее о свадебных обрядах потомков переселенцев с Волыни, проживающих в Аргентине, см. публикацию текстов [8].

⁹ Имеется в виду жена К. В.

¹⁰ Внучка К. В.

¹¹ Написание *у* во втором слоге можно объяснить как мену кириллической и латинской *ы* — *у*; *у* является окончанием вин. п. ед. ч. существительных ж.р.; *у* во втором слоге уподобляется написанию гласных в соседних слогах.

¹² Исп. *chaparrón* — ливень, короткий сильный дождь.

Литература

1. *Аркушин Г. Л.* Словник західно-польських говірок. Т. 1–2. Луцьк, 2000.
2. *Валенцова М. М.* Астрономия. Метеорология. Время: материалы к словарю полесской этнокультурной лексики (опыт компьютерной обработки восточнославянской диалектной лексики) // Восточнославянский этнолингвистический сборник: исследования и материалы / отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2001. С. 355–378.
3. *Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М.* Программа полесского этнолингвистического атласа // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования / под ред. Н. И. Толстого, А. В. Гуры, О. А. Терновской, С. М. Толстой. М., 1983. С. 21–49.
4. *Качинская И. Б.* Крестьянский дневник // Севернорусские говоры. Вып. 15. СПб., 2016. С. 315–343.
5. *Левкиевская Е. Е.* Демонология. Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики (опыт компьютерной обработки восточнославянской диалектной лексики) // Восточнославянский этнолингвистический сборник: исследования

и материалы / отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2001. С. 379–431.

6. *Пилипенко Г. П.* Экспедиция к славянам в Южную Америку // Славянский альманах. 2018. № 1–2. С. 289–300.

7. *Пилипенко Г. П.* Лингвистическая экспедиция к славянским сообществам в Аргентину и Парагвай // Славяноведение. 2020. № 5. С. 128–138.

8. *Пилипенко Г. П.* Украинские тексты из аргентинской провинции Мисьонес // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 21–22 / отв. ред. А. Ф. Журавлёв. М., 2020. С. 139–153.

9. *Плотникова А. А.* Похороны. Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики (опыт компьютерной обработки восточнославянской диалектной лексики) // Восточнославянский этнолингвистический сборник: исследования и материалы / отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2001. С. 315–336.

10. *Ризванюк С. О.* Испанізмів в мовленні української трудової міграції Аргентини: дис. ... канд. філол. наук. Київ, 1974.

11. Словник української мови. Т. 1–11. Київ, 1970–1980.

12. *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005.

13. *Цінко С.* Історія досліджень про українців Аргентини // Мовознавство. 2013. № 1. С. 203–205.

14. *Шабельцаў С.* Беларусы ў Аргенціне: грамадская дзейнасць і рээміграцыя ў СССР (1930–1960-я гг.): зборнік дакументаў і ўспамінаў. Мінск, 2009.

15. *Stemplowski R.* Los colonos eslavos del Nordeste Argentino (1897–1938). Problemática, fuentes e investigaciones en Polonia // Estudios Latinoamericanos. № 10. 1985. P. 169–183.

Елена Геннадьевна Жидкова,
Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

ПИСЬМО О СЕМЕЙНОЙ ИСТОРИИ

Аннотация. Публикуется письмо жительницы Хакасии А. Л. Копыловой (1930–2018), написанное в 2010 г. ее внучатой племяннице и хранящееся в семейном архиве. Письмо содержит описание жизни и быта людей, проживавших в 1930–1950-е гг. в Хакасии, сквозь призму семейной истории.

Ключевые слова: биография, Хакасия, старообрядчество, прииски, война, родословная

Автор публикуемого письма — Антонина Леонтьевна Копылова (15.05.1930–23.12.2018). Письмо хранится в архиве ее внучатой племянницы Аллы Васильевны Зуевой, двоюродной сестры публикатора. Текст рукописный, написан в 2010 г. по просьбе А. В. Зуевой, которая стремилась сохранить семейную память (дата отправления письма на штампе — 09.09.2010).

А. Л. Копылова родилась в д. Сіры (Таштыпский район Хакасии). Ее родители переехали в Хакасию предположительно из Кемеровской области. В детстве Антонина Леонтьевна жила и училась в разных населенных пунктах Аскизского района (Кедровка, Усть-

Весёлый, Неожиданный). После окончания техникума в г. Ачинске (Красноярский край) работала экономистом в горпромторге в Перми.

События, упоминаемые в письме, связаны с детскими годами автора письма и ее жизнью в Хакасии в 1930–1950-е гг. Некоторые эпизоды автор описывает, опираясь на слышанные некогда рассказы матери. В этих событиях и эпизодах можно увидеть отголоски исторических событий, в разное время происходивших в России.

В местах, где разворачиваются описываемые события, издавна проживали старообрядцы. К ним относятся и некоторые из упоминаемых в тексте лиц.

По словам адресата письма А. В. Зуевой (частная беседа), их называют кержаками. В эти же края с XIX в. велась добыча золота. Прииски в разное время находились вблизи населенных пунктов Кедровка, Усть-Кедровка (в письме встречаются названия Старая Кедровка, Новая Кедровка), Неожиданный, Усть-Весёлый (исчезнувшее поселение, в письме обычно упоминаемое как Весёлый), Николаевка, Александровка, Иннокентьевка, Ильинка, Федоровка и др. В настоящее время некоторые из этих приисков продолжают функционировать (Неожиданный, Весёлый), появляются и новые участки (например, рядом с с. Балыкса). В разное время на приисках работали сыльные, вербованные, заключенные, дети.

В письме пересказываются эпизоды из жизни нескольких семей, родственников А. Л. Копыловой (Копыловы, Мусихины, Квасовы — предки автора письма; Третьяковы — староверы, дочь которых вышла замуж за брата автора письма), в горно-таежной части Хакасии (преимущественно Аскизский район). Описанные события относятся к раз-

ным периодам советской истории — от Гражданской войны до послевоенного времени 1940–1950-х гг., встречаются и сведения о жизни в дореволюционное время. В рассказанных эпизодах отражены особенности жизни и быта людей, проживавших в то время в тех краях. Первая часть письма содержит рассказы из семейной истории: о жизни автора письма во время Великой Отечественной войны, о переселении ее предков по линии матери (Мусихиных) в Хакасию и их жизни до войны, о предках со стороны отца и о том, как на их жизнь повлияла коллективизация. В письме содержатся две истории об умыкании невест: для брата автора письма в 1946 г. и для ее дяди (предположительно) в 1920-е гг. Примечательно, что обе невесты были из старообрядческих семей. Это, очевидно, связано с тем, что старообрядцы старались не допускать браки с иноверцами. Известны случаи, когда родители невесты и после свадьбы не признавали нового родственника, не являющегося выходцем из старообрядческой семьи.

Повествование прерывается перечислением людей, изображенных на фотографии, приложенной к письму.

Во второй части письма описываются своеобразные личностные качества тещи брата; они не вполне вписываются в стереотипные представления о старообрядцах. Рассказ об этом незаурядном человеке добавляет новые краски к картине послевоенной жизни в деревне. Упоминается о нищете и голоде 1946–1947 гг., о прибытии депортированных с Западной Украины в 1948–1949 гг. и об отношении к ним местных жителей.

В письме также приводится родословная адресата.

Орфография и пунктуация авторские. В угловых скобках даются вставки, сделанные А. Л. Копыловой, в квадратных — публикатором.

Здравствуйте мои дорогие родные
Аллочка, Петр, Таенка и маленькая
Тонечка — моя тетка!
Здоровья всем вам и благополучия.

Аллочка, Марина¹ по прибытии в Пермь простудилась и немножко приболела, поэтому ко мне приехала через две недели. Рассказала о всех вас и передала твою просьбу о родословной и каких-нибудь воспоминаниях о предках.

Деточка, я ведь тоже не могла присутствовать в каких-то событиях. Я с 12 лет постоянно не жила в семье — путешествовала по разным поселкам, где были школы. 4 класса закончила на Кедровке, 7^м летку на Веселом, жила в интернате в тесном содружестве с голодом и вшами, а домой попадала по воскресеньям, где меня кормили, проводили «санобработку» (в основном в бане). Была война.

Все что приносила из дома — мне хватало на 2–3 дня т.к. кто смел тот у меня все

съел, остальные дни, как и все голодала, питание было 300 гр. хлеба в день. А 10 классов заканчивала в Неожиданном. Там уже было чуточку полегче, а потом уехала в техникум.

Ну кое что из памяти наскребла, но в основном из рассказов мамы.

Теперь из старшего поколения и моих ровесников почти никого нет в живых. А жизнь и им и нам всем досталась тяжелая.

Кроме того, я хоть изредка, веду переписку со своими двоюродными сестрами, а из двоюродных братьев остался, пожалуй, один Иван Минеевич Мусихин, живет на Алтае с сыном, снохой, внуками и правнуками. Он мой ровесник — старше меня на 2 месяца. Переписываемся и перезваниваемся. Остальные, с кем имею связь, живут в г. Абазе, в с. Таштыпе и других селах Таштыпского района. Там тоже у всех детей были целые «рассадники» — кто старше меня, а кто младше, кого-то уж и нет на этом свете. Да и я уже совсем старая (80 л).

Ну, все равно что-то наскребла в своей памяти тебе, может быть, что-нибудь пригодится — выбирай. Все из рассказов мамы.

Я вот по-именно то предков и потомков тебе назвала, даже слишком много, с излишком, в так называемой родословной, а вот какого они были сословия и не знаю.

Мама как-то говорила, что ее мать Александра Матвеевна была из мещан. А кто они такие мещане, понятия не имела. Отец Николай Евсеевич был ремесленник, кустарь-одиночка. Работал на-дому — брал заказы. Это она помнила. У него даже была своя мастерская (это там в России). А следующее поколение жизнь так тряхнула! Когда семья уезжала в Сибирь — в России свирепствовал тиф². Въезд и выезд был запрещен, им как-то удалось вырваться, но вирус видимо, прихватили с собой. На новом месте умер отец и 2^е или 3^е детей все почти взрослые. Остался за старшего дядя Миня т.е. старший сын с большой матерью и младшими. Кто-то порекомендовал им перебраться в Хакасию на хлебородные земли, а там и старший брат свалился отнялись ноги. Маме-девочке приходилось ходить побираться, чтобы прокормить младших. Натерпелась и оскорблений, и унижений.

Потом им удалось поселиться в <доме> смешанной семьи (хозяин — хакас, хозяйка — русская). Они (хозяйева) в частном порядке вылечили брату мамы ноги. Еще у них были 2 лошади, на которых они переезжали. Дядя Миня стал наниматься работать, сделали ткацкий станок. А когда узнали, что бабушка с мамой умеют прясть и ткать — повалили к ним заказы (ткали холсты, сукно)

К тому времени, отголоски-ли гражданской войны, революция-ли, голод докатился и до Сибири. Так мама говорила, что пришлось уж им кормить и содержать хозяев.

Хакасы расплачивались и мясом, и зерном и сыром и т.д. Руки у мамы были золотые: шила нам необходимые вещи, вязала нам на спицах и брала заказы; крючком вязала изумительные кружева, а вербованных женщин было много, все приехали

за «длинными золотыми рублями» никто ничего не умели Она ночи не спала — так нас и вырастила, когда нас отец бросил. А в войну сама дубила и выдывала кожи нам на сапоги (скот выращивали свой). И мы — дети возле нее как муравьи копошились — что-то делали.

А вот у Квасовых, родителей моей бабушки со стороны Копыловых, были маленькие магазинчики в нескольких деревнях. Продавали продукты и, видимо, мелкий ширпотреб. Так кто они были купцы или мещане? Там вообще была удивительная история: родители вообще не разрешали единственной дочери (как-ни как богатенькой) выходить замуж за бедняка Степана Николаевича Копылова. А она, видимо, любила его и ушла. А жених-то, видимо, рассчитывал на хорошее приданное. Но ничего не получил. Стал пить, дебоширить, обижать жену детей. Я так думаю, что он ее вовсе не любил.

А потом, когда родители Анны один за другим умерли, им досталось, я думаю, неплохое наследство. Тогда мой дед превратился в хорошего хозяйственника. Когда мама к ним вошла в семью у них много было земли, сельскохозяйственных разных машин, был постоянный шерстобитный цех (изготавливали толстые матрасы из шерсти, потники и т.д. <взбивали шерсть>). Со всей округи свозили к нему овцеводы шерсть на верблюдах. Даже я помню этих верблюдов. Мне было, наверное года четыре.

Жили все одним большим домом, одной усадьбой (все сыновья со своими семьями). Мама говорила, что когда бабушка кормила всех внуков, то усаживала за стол до 15 человек детей только.

В Сибири коллективизация проходила где-то в 30^е годы, а в России уже во всю раскулачивали, все забирали в колхозы.

Дед умный был, собрал своих сыновей сказал что нужно делиться. Пока, мол, все вместе у нас всего много — под раскулачивание разом попадем. Срочно построили всем дома (там отличный лес — лиственницы и близко) разделил сельхозтехнику, а теперь, мол, решайте сами кто-куда. Сыновья дядя Гриша и дядя Фаддей во время коллективизации сразу вошли в колхоз, каждый со своим наделом, младший дядя Николай где-то сгинул ни то в годы революции или гражданской войны или еще где. А наш отец не захотел в колхоз. Об этом я упомянула раньше в родословной.

Так мы очутились в горах. Сначала на приiske старая Кедровка, потом Новая Кедровка, потом У[сть]-Веселый, а далее Балыксы, где вы и проживаете.

Больше, пожалуй, ни о ком не могу вспомнить.

А вот слышала-ли ты как мы воровали чужую невесту — твою бабушку Дусю для твоего деда Мити? Я даже была участником этой «авантюры». Дело в том, что они дружили с детства, а потом работали всегда вместе, в паре. Допустим, если в шахте то он обязательно забойщиком (небольшим мальчиком в войну перевыполнял нормы взрослых) а она каталом — откатывала от

него наравне со всеми (тоже девочка) по-роду к штреку для подъема на промывку.

«Египетский», конечно, труд рабский — ни представить, ни передать невозможно. Как-то справлялись, выдюжили. И вот Дмитрий стал поговаривать маме, что они хотя бы пожениться. Ему 19 лет, ей 20. Был 1946 год. Хоть и кончилась война, но с Японией не до конца еще разобрались, гнали войска на восток. Мама боялась, что его могут призвать в армию да угонят на войну. Да могут быть дети, да вдруг с ним что-нибудь случится (она уже потеряла старшего сына, призвали его ему еще 18^{ти} не было и убили). Просила переждать 1–2 года.

А тут вдруг с Вершинки нагрязнули сваты из староверческой семьи (Третьяковы-то тоже были из староверов, хотя не соблюдали никаких канонов) сватать Дусю за своего сына. Родители уже согласились.

А Дмитрию кто-то об этом сообщил — он был на работе. Пришел морально убитый, в слезах, сказал, что любит ее и жить без нее не будет. Мама сказала «Раз так женись» он отвечает — уже поздно. Она ему говорит, что раньше из-под венца из церкви невест уводили, если она согласна, а здесь-то уж «подávно» и скомандовала:

Меня отправили к бывшей подруге моего убитого старшего брата сказать, чтобы она пришла к маме, а на обратном пути я должна была зайти к завклубом попросить открыть его в неурочный вечер, не по расписанию. А мы жили рядом с клубом — через дом.

И вот идут Дуся, Капиталина (мы ее звали Капа) и новоявленный жених. Родители остались распивать «магарыч» за успех. А тут клуб открыт, гармонь есть а играть некому. А жених Миша умел играть на гармошке. Его усадили, вручили ему инструмент, на звуки гармошки начали собираться ребята и девчата. Все же было рядом. Жених играет. Капа спросила у него разрешения с Дусей выйти подышать свежим воздухом. Они вышли и тут мы ее увели. Куда их мама спрятала — не знаю, но ночью к нам нагрянули с обыском родители Дуси и сваты.

Шуму было много, но потом все потихоньку обошлось. Жили они неплохо. Они и мы заботились друг о друге. Они детей нарожали и вырастили. Всякие трудности перемогли, пережили. А как болел Дмитрию! Она 20 лет ни одной ночи не спала спокойно. Заботилась о нём, вела хозяйство. Все это было на ваших глазах. Я благодарна ей всю жизнь. Царствие ей небесное и вечный покой.

Мама рассказывала: «Когда» я уехала в техникум на учебу и когда Дмитрий приходил с зарплатой у Дуси первый вопрос был «мама а Тони денежки пошлем?» Хотя сами были недостаточно одеты и обуты. Да разве это забудешь?!

Я всегда о ней помню, пусть ей земля будет пухом.

Марина привезла диск с фотографией могилки Дмитрия и Дуси. Молодцы, ребята, как хорошо устроили и обиходили могилы. Марина говорит, что на всем кладбище

таких ухоженных могил нет. Дай им Господь здоровья

А эта авантюрная жилка <воровать невест> в маме осталась! Этот с Дусей был уже второй случай в её жизни. Первый же произошел с дядей Миней.

Когда они уезжали из России он уже был женат и жене его (ее звали Клавой) родители не посоветовали с ними ехать. Она осталась. И вот когда уже в Хакассии они немножко встали на ноги, он хотел бы жениться, но не мог найти подругу. Его браковали, называли «Разжня», ну и вообще-то логично. А вдруг жена приедет с ним венчанная. Что будет с новой женой? И его сторонились. Да и большая семья у него на шее. И вот тогда дед мой Степан Николаевич подыскал ему жену.

Это была девушка <тоже Евдокия> из семьи опять-же староверов. Одна дочь, не очень красивая (у нее немного было попорчено лицо оспой — совсем немного даже не заметно). Мать у нее умерла, а отец женился на молодой. И начали они интенсивно рожать новых детей. Молодой матери некогда было хозяйством, домом и безусловно детьми заниматься. Все это легло на плечи старшей дочери Дуни и она тоже долго не выходила замуж. уж почему — не знаю. Либо отец препятствовал, либо обходили по недостатку красоты из-за оспинки ее стороной всякие женихи. И вот мой дед Степан Николаевич предложил ее выкрасть. Предварительно с нею договорились, с дядей Миней они встретились. И дед все организовал. А ритуал был такой: похититель должен объехать деревню на нарядах конях 2 раза, а третий подхватить невесту.

Тетя Дуня рассказывала, что она заранее припасла свои вещи. Начала заводить тесто на хлеб. А тут лошади с колокольцами и шеркунцами³ летят один раз, второй. Она тесто замешивает и шепчет «Кисни квашня и не кисни квашня — мне тебя не стряпать и не есть». Отец услышал и говорит «чего ты там шепчешь» она отвечает «молитву твою, тятенька» Он одобрил что с молитвой-то проку больше.

Потом попросилась выйти посмотреть на бегущих лошадей, он разрешил все равно, мол, не за тобой, кому ты нужна? Она вышла ее дядя Миня подхватил и увез. Как же она его любила! Чуть не на руках носила. Родили ни много, ни мало 5 человек детей. Он хорошим был конезаводчиком. Он управлял этим хозяйством. Разводили элитных лошадей для Красной Армии до 400 голов в год. На летний выпас их выгоняли как раз к горе Татьяне (ее снежную вершину видно даже с Веселого, а уж с Кедровки — очень ясно). Он там оставлял стада с конюхами, а сам приезжал к нам на Кедровку дня на 2–3. Какой же у нас был праздник! Привозил нам гостинцы Помогал маме по хозяйству. Увозил от нас муку, крупу, (мама заранее сушила сухари) и другие продукты. У нас на прийкаса <пока> все было, а в колхозах начался голод. Все выгребали. коммунаки. А потом война. Его призвали и он погиб.



А. Л. Копылова. Фотография из семейного архива ее племянницы Л. Д. Хлебниковой (в девичестве Копыловой)

Тетя Дуня заступила на его место по производству лошадей для фронта. Ее даже награждали каким-то орденом. А жили в нищете. В оправдание был единственный термин «Это же война!» Кое-кто и в войну жировал. Доставали себе брони, развлекались, портили девушек, которые потом рожали детей. Все было, прожили.

Не знаю про кого еще рассказать.

Про фотографии каких-нибудь предков ничем не смогу порадовать.

У мамы среди ее фотографий я нашла старинную фотографию. Это на похоронах бабушки (моей мамы мать). Женя ее отсканировал. вот высылаю тебе ее копию.

Прокомментирую кто здесь снят.

Справа налево:

У изголовья гроба стоят:

— Дед Степан Николаевич Копылов — с белой бородой

— мой отец — рядом с дедом

— дядя Миня — старший сын погибший — мамин брат

2. Сидит у изголовья дядя Степан второй сын и брат мамы

3. Стоят в первом ряду над детьми:

— Сергей — младший сын погибший мамин брат

— мама — через женщину, что в темной одежде, а на маме серая одежда

— Василий — <брат> над мамой в черной папаше, был очень большой, ему не разрешили снять головной убор.

4. Возле гроба — мы мелкота тоже справа налево:

возле дяди Степы — его две дочки Таня и Нюра. Третья — это я развесила щеки, дальше мальчики мои братишки Коля и Саша, а над ними мама. Рядом с ними Ванечка, сын дяди Мини, над ним старший его брат Василий, а рядом сестренка Марфа. А вот Митя оказалась в конце гроба у лица его оторванная часть фотографии. Я там поставила точку.

II Эгодокументы как источники по фольклору и этнографии

Да, Аллочка, вот о предках Третьяковых я действительно ничего не знаю, но вот про Акулину Ивановну (бабу Кулю — для вас) не рассказать — большое упущение.

Это была неконфликтная, артистичная натура. Все-таки она родилась «не в то время» и «не в том месте». Она была бы непревзойденным артистом-комиком. <Например:> Как бы плохо ни жили, все равно собирали застолья с выпивкой и закуской и веселились в пределах возможного: и пели, и плясали, а Акулина обязательно выдавала какие-нибудь комические сценки типа пантомимы. Благо зрители были. А мы, детвора, безусловно были самыми главными зрителями. Было в ней что-то скоморошье. Но был один недостаток — у нее как-то слабо <была> развита лексика речи. Ведь как в деревнях — женщины: в спорах кто-кого перекричит. Она же словесный отпор дать не могла. Помню, был такой случай: куры Акулины забрались к соседке в огород и перерыли грядки. Соседка спустила на неё «Лайку» вплоть до оскорбления. Акулина пыталась как-то вклинуться, сказать что-то в оправдание, но не нашла как, тогда подняла подол юбки повернулась и показала ей филейную часть своего тела (т.е. попку) и ушла, а у «трындычихи» иссяк поток ругани и осталась она с открытым ртом. Вот в этом была вся Акулина. Потом все в поселке считали, что она поступила мудро. Ну и логично, прежде чем кричать надо бы укрепить изгородь, чтобы куры не пролазили. Никто не слышал ее ссор и перебранки с кем бы то ни было. Скандальных людей она обходила, остальные улыбалась, здоровалась. Постоянно к кому-нибудь заходила в гости просто так, расскажет какую-нибудь маленькую историю, как она их называла «по-бывальшину»

Или вот у меня были с ней такие случаи: Я ежегодно приезжала в отпуск к маме, она жила тогда с Митей и Дусей.

Я умела самоучкой шить простенькие вещи, а Дуся к моему приезду готовила ткань. Ребят в школу надо готовить, а в магазинах ничего не было, я кое-что им шила. Баба Куля, узнав, что я приехала прибегала с куском ткани, от порога бахалась на колени и на четвереньках двигалась ко мне. Ну вот как откажешь ей? Это так штрихи. О ней можно рассказывать бесконечно. Да и дома у них никто не слышал, ни ругани, ни какого-либо шума скандального. Детей было много и недостатков хватало.

Правда все дети, кр[о]ме Татьяны — самой млад[ш]ей, образование имели в пределах начальной школы. Ну уж тут разные обстоятельства. Да и время было такое, почти у всех была нищета, дети с раннего возраста кормили себя сами, как и у всех в то время. Особенно тяжелым был<и> годы конец 1946 и 1947. Как-то так случилось, что<-то> плохо стали <и мало> намыывать золота. Был полный упадок, естественно и голод. Правда у всех были эти самые боны целые стопы неотоваренные, а купить ничего нельзя. Жили на картошке, а весной еще ели всякую траву (пучки, пиканы, че-

ремшу, всякие там пестики и т.д.⁴) Все это добывали и приносили дети. Не до учёбы.

Хорошо еще были у всех <1> корова, у кого-то овцы (не у всех), кто-то выращивал по кабачку, так и его кормить было нечем. А заготовленное сено для скота вывозили на нарточках — тоже в основном дети.

Я помню, в начале войны отправили нас <в школу> на Веселый в 7-ми летку моих только одноклассников человек 18, а к концу войны <через 3–4 года> закончили около 7 человек — три девочки и четыре мальчика. А уж десятый класс в Неожиданном окончили нас двое девочек и не больше 3^х мальчиков. Всем надо было выживать (работать)

Потом гидравлику перенесли куда-то она работала, конечно только летом а шахты (добычу под землей) уже не практиковали. Драгу установили и смонтировали уже гораздо позднее. Ты уже в курсе, как она работала.

К 1948–49 годам опять стало полегче, но появилась еще другая не очень приятная история — привезли к нам ссыльных бандеровцев с западной Украины целыми семьями. Выгрузили и заселили их в клуб, на голый пол. И потянулись наши сердобольные женщины, приносили картошку, капусту, кто-то хлеб, молоко. Никаких же со[о]общений не было — ни радио ни газет (жили, как первобытные) и кто они такие? А потом приехали уполномоченные всех их переписали, взяли на учет. Расселили их в пустующие избы (после войны многие бывшие вербованные уехали) обули их и одели. Объяснили местному населению, кто они такие, но не в подробностях. Так и начали с ними соседствовать, жить. А потом они тоже куда-то рассеялись и все артели по добыче золота прекратили свое существование.

Сейчас только и мы узнали, кто такие Бандеровцы, во время правления на Украине «оранжевого» правительства.

Ну, хватит. Много можно было бы еще рассказать. Это уж мои воспоминания, как ты просила. Для нас это пройденный этап. Да, наверное, для вас и не интересно.

<...>

Наша Родословная

I Копыловы

1^е поколение:

Степан Николаевич — Глава (твой прапра-дед)

Анна Ивановна — его жена (в девичестве Квасова) твоя пра-пра-бабушка

Их дети:

— сыновья — Леонтий — мой отец, а твой прадед.

— Григории — репрессирован в 1937 г — погиб

— Фаддей } о них ничего не знаю.

— Николай }
— дочь Антонида — умерла в возрасте 30 лет, остались двое детей

О родителях деда Степана Николаевича нам ничего не известно.

Родители бабушки Анны Ивановны Квасовы:

Отец — Иван — это уже тебе пра-пра-пра дед

Мать — Татьяна — его жена — пра-пра-пра бабушка

<...>

2^е поколение

Леонтий Степанович — твой пра-дед (мой отец)

Анна Николаевна⁵ его жена (в девичестве Мусихина) твоя пра-бабушка (моя мама)

Их дети.

сыновья: Николай — не женат, погиб на фронте

Дмитрий — твой дед

Александр —

дочь: Антонина — (это я, у меня — дочь Людмила и внук Евгений).

3^е поколение

Дмитрий Леонтьевич — твой дед⁶.

Евдокия Яковлевна — (в девичестве Третьякова) <твоя бабушка>⁷

Их дети:

дочери

{
Марина
Таисия — твоя мама
Людмила
Наталья
Галина

сын: — Степан.

4^е поколение — это уже вы все:

Зуевы, Хлебниковы, Жидковы, Щергины и т.д.

А по линии Зуевых — сама разбирайся

II Мусихины — по линии моей мамы т.е. твоей прабабушки.

1^е поколение

Николай Евсеевич — Глава (твой прапра дед) моей мамы отец.

Александра Матвеевна его жена (девичью фамилию не знаю) твоя пра-пра-бабушка

Их дети:

сыновья: — Миней — погиб на фронте осталось 5 чел. детей

— Степан — участник войны — 4 чел. детей

— Василий — — — — 5 чел. детей

— Сергей — погиб на фронте — не женат

О более старшем поколении Мусихиных не знаю. По рассказам мамы⁸ они всей семьей бежали из России во время гражданской войны от голода. Сначала попали, похоже, в Кузбасс — мама все упоминала о реке Кондаба (она где-то там)⁹ а название населенного пункта не знает — была маленькая. А потом они оказались в Хакасии — хлебоборном месте.

Поселились в селе Сиры Таштыпского р-на Там же жили и Копыловы, где она и вышла замуж, там же и мы все четверо родились. (смотри в разделе «Копыловы» на обороте) Во время коллективизации наш отец

Леонтий Степанович не захотел вступить в колхоз (а братья Григорий и Фаддей — вступили). и увез нас на прииски — видимо был оргнабор на добычу золота, одним словом завербовался. А сам потом куда-то уехал искать «длинные рубли», а нас всех оставил с мамой. Она одна нас поднимала, а потом он через 18 лет объявился. Но у мамы уже был второй муж Попов Иван Петрович. От этого брака родился сын Василий — живет здесь в Перми. Иван Петрович погиб на фронте, а у Василия родились 3 сына, каждый имеет по 2 ребенка, т.е. у него 5 внуков и 1 внучка.

⟨...⟩

III **Третьяковы** — по линии твоей бабушки Дуси.

Об этой ветви я, пожалуй, сказать ничего не смогу. Может быть, что-то сообщит Татьяна Котова (бывшая Третьякова)

Я только знаю у Дуси была бабушка Елена, кто ее муж не знаю, его уже не было, когда мы породнились. А приехали они откуда-то с Алтая — посмотри в бабушкиных документах (в свидетельстве о смерти ест выписка из паспорта о месте рождения)

Так вот у бабушки Елены — твоей прапра бабушки по этой линии было два сына — Яков — твой пра дед

— Алексей
— и дочь имени не знаю
У Якова и его жены Акулины Ивановны твоей пра бабушки родилось 8 детей.

Один мальчик умер младенцем после рождения, а семеро детей выросли, в том числе: дочери — Агриппина (по мужу Иванова)

— Евдокия — твоя бабушка (Копылова)

— Агафья — (мужа не знаю).

— Анастасия (Кротова)

— Пелагея (Санарова)

— Татьяна — (Котова)

и сын — Василий

Ну, а дальше III поколение — твои бабушка и дед Евдокия и Дмитрий родили и воспитали 6 человек детей, в т.ч. 5 дочерей и сына Степана. О них вам больше известно

И следующее IV поколение это вы сами. а в V — поколении уже будут ваши дети

IV **Зуевы** — ты, наверное, сама разобралась

Вот и весь гороскоп

Примечания

¹ М. Д. Шарова (в девичестве Копылова) — племянница А. Л. Копыловой.

² Установить точное время переезда не удалось.

³ Слово *шеркунцы* в настоящее время не используется (и не опознается) жителями с. Балыкса — потомками автора письма. По воспоминаниям дочери автора письма шеркунцами назывались «две тарелочки», напивавшиеся на конскую сбрую и звеневшие при беге лошади. Ср. с вариантом *шаркунец*; в словаре В. И. Даля *шаркунец* толкуется как «большой, упряжной бубенчик».

⁴ Названия съедобных трав, которые и сейчас употребляют в пищу. *Пучки* — растение семейства зонтичных, *пестики* — хвощевых. По описанию дочери автора письма, *пучка* выше роста человека, имеет большие резные листья, «когда зацветает — как шапка»; пучки собирают, пока они не расцвели (не путать с борщевиком); *пиканы* — растения со съедобным стеблем; похожи на валериану, высотой до колена, их стебли очищают и едят сырыми; *пестики* — «небольшие всходы хвоща полевого».

⁵ 1906 г.р.

⁶ 08.11.1927–05.05.1995.

⁷ 08.03.1926–15.01.2010.

⁸ Анны Николаевны.

⁹ Здесь, по всей видимости, автор путает название реки. Река Кондоба протекает по территории Костромской области. В Кузбассе, т.е. в Кемеровской области, протекает река с похожим названием Кондома.

Тамара Моррис (Юмсунова),
доктор филологических наук, Орегонский университет (Юджин, США)

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЙ ОБРЯД У «ХАРБИНЦЕВ» ОРЕГОНА (личность и письма старовера)

Аннотация. Статья посвящена похоронно-поминальному обряду у «харбинцев» Орегона и самобытной талантливой личности старовера-беспоповца часовенного согласия «харбинца» Селивестра Фёдоровича Валихова (1939 г.р.), описавшего этот обряд в своих письмах ко мне. Такой опыт самоописания традиции представляется нам очень важным. Обращается особое внимание на раскол 2010-х гг. в общине староверов-беспоповцев, негативно сказавшийся на судьбе этого старовера. В статье также рассматриваются некоторые особенности письменной речи С. Ф. Валихова.

Ключевые слова: старовер-беспоповец, Орегон, раскол, письма, похоронно-поминальный обряд

В 2019 г. я получила два письма¹ от «харбинца»² Селивестра Фёдоровича Валихова, в которых он подробно описывает похоронный обряд и немного поминальный, а также письмо с выражением соболезнований по поводу смерти моей матери.

С. Валихов — не только глубоко и искренне верующий человек, но и незаурядная личность, талантливый рассказчик. У него была очень тяжелая жизнь. Родился Селивестр в Трёхречье (Монголия) в 1939 г. и в возрасте полутора-двух лет был перевезен родителями в пос. Романовку (тогда Маньчжурия, сейчас северо-восточная часть КНР).

Его отца, Фёдора Георгиевича Валихова, как и других мужчин из поселка Романовка, после ввода туда советских войск (1945 г.) репрессировали за «измену Родине» и посадили на много лет в тюрьму в Сибири. Селивестр вырос без отца («Я всю свою долгую жизнь рос и вырос всегда по кличке безотцовщина и всех боялся» — из письма 2019 г.).

Селивестр занимался обычным крестьянским трудом: «пахал да сеял, полон траву да убирал сено» (из письма 2019 г.). В школе он никогда не учился, однако рано обнаружил явные способности к языкам.

В 1958 г. Селивестр вместе с другими староверами выехал из Китая в Гонконг.

Там он получил разрешение поселиться в Бразилии, где в 1959 г. женился на Ольге Гавриловне Мартюшевой (1941 г.р.). В Бразилии Селивестр смог быстро освоить разговорный португальский язык, и его нередко просили быть переводчиком³. В США семья Валиховых переехала в 1968 г. Вскоре Селивестра уговорили стать наставником одного мольного дома⁴.

Супруги Валиховы проживали то в штате Орегон, то в штате Миннесота. И в обоих штатах Селивестр какое-то время был наставником, поскольку он знаток Священного Писания и богослужения и производил впечатление человека рассудительного, степенного, скромного и хорошего семьянина.

В 2010-е гг. у староверов Орегона произошел раскол (см.: [5]). Это уже второй раскол за пятьдесят с лишним лет их проживания в Северной Америке. Первый раскол имел место в 1980-е гг., когда часть староверов приняла священство Белокриницкой иерархии. До этого времени все староверы Орегона были беспоповцами, преимущественно часовенного согласия.

Второй раскол произошел внутри беспоповцев. Он касался сложения трех перстов, символизирующих Троицу, на благословляющей деснице на иконах⁵. Споров о крестном знаменении не было. Одни староверы признают на иконах не только благословляющую десницу, где соединены концы большого пальца,

его от естественной грязи. и потом, люди нарочито прошинные на эта дела приступают к своему делу, как к ритуальному омовению. обычно два человека, зависит кого будут омыват[ь] мужчины — мужчин женщины женщин. бирут ② малиньные посудинки, величиной може с поваренку¹⁶. и и в одной посудинки будит вода, а другая должна быть порожная. и таму человеку кто будит делать омовение нужно обматать ② пальца праваи руки. указательный и средний. отрывают тряпочку, как лентачку, вх шири[н]у приблизительно вх ② пальца в ширину и обматают эти ② пальца.

второе и привяжут нитачкай покрепче чтоб неспадавали спальцав вовремя работы. и главный встаёт с правои стороны покойника. А другои по другую сторону. и первы[й] про тягивает руку второму и он (второй. — Т. М.) почерпывает ложкаи воду изъ посудинки, и поливает иму на эти 2. пальца что завернутые тряпко¹⁷ над пустой посудинькой чтоб мимо не налить. и когда смочит эти ② пальца в тряпочки итагда начинаит этими пальцами вь тряпачки и уже смочиные, тагда начинаит делать, омовение.

Но прежде чем начать эта дела, то должен помолитси ③ поклона. смолитвой. и благословитси устаршева человека: и начинаит процыдуру омовения этой тряпачкай что на пальцах. начинаит на лбу от самых волос и видёт вниз до конца под бородака или сказать нижи нижна губы с молитваи святыи Бож[е] святыи крепкии святыи безсмертныи помилуй нас. и сь этаиже [с этой же] молитвай проводит по лицу начиная с правой щеки и видёт вправую сторону (в левую сторону. — Т. М.) до конца левои щеки или лица. таким образом воображаит налице четырех конечный крест. и после каждого воображения креста снова смачивают тряпачку что напальцах " таким образом делает, такой же крест. на плечах и наладон[н]ах. и всегда перво правую сторону а потом левую, и всегда сь этаиже молитвай.

и потом ниже пояса на этих костях сь обоих сторон тоже делают такоиже крест, и на каленях и подошвах и всё сь этой молитвай. и должно получится 12 крестов 4-х канечных ⊕ +

и как закончит эту процыдуру или скажим эту работу и эту посудинку и тряпка спальцав. должна удалитси куда та или вземю [в землю] зарыть или сжечь. потому что иё употреблять во что либо не позволитси.

и поокончания омовения начинаитси чин одейния¹⁷. мужчине одеют порты и также и рубаху и пояс. и не нарубах[е] не на портах, не должно быть пугвиц а только завязки. и прежде оденут нательный Крест на гайтани¹⁸. цэпочка не допускаитси. и так нарядают. порты — рубаха, тапачки матерчатые — всё на завязках без пугвиц. А потом кладут на лоб, так называютси венеч, или венчик, специальнай, в ширину може, в. 3-три пальца и в длину синтиметров 25 или 30 (цифры вписаны в круги. — Т. М.) для взрослога. А младенцам по меньш[е] [поменьше] и привяжут ниткаи к го¹⁹лове. и как кончю¹⁹ наряд — и ниткай свяжут ноги как раз по ладышкам. и эта так остаётся связан человек до тех пор, пока положут вгроб и увидут в моленную, и от служат панихиду, и про поют стихеры от ходные. стихеры очинь трогательные. стихера первая начинаитси — Приидити Братие последнм целование дадим умершему. и вх эта время подходит перво¹⁹ близкие родственники, или муж жену провождают или жена мужа, то взят момент слёзы умногих сверькают. А особенно. ужены пред мужем, еслив жили любовно. И как все простятся, всё служение закончитси, то тагда подходит, духовный Отец, имеит присибе [при себе] — так называютси рукаписание²⁰. Встаёт. предгробом вногах умершаго и читает тайно. и вь это время бываит тишина. и как только прочитат и тогда только онх имеит права развязать ноги покойника. А еслив, неимеит [не имеет] отца духовнаго, то так и остаётся связан. А духовный отец Прочитаит эта рукописание внем написано, что этот человек каился иму пока был жив. прочитат и подпишит, и свернёт трубачкай, свиток, и положит иму в руку.

да давай вернёси. Вот кода нарядают покойника, оденут саван, и сверх этаго покроят белым покрывалом, и кладут покойника головои кз иконам или наширокую скамью или 2. скамьи вряд²¹ установят. и кладут поко[й]нику нагрудь, икону обычно, Крест.

и как будто покойник смотрит на икону. И тагда, кто будит начинать читат соракауст, ставя свече (сверху подписано: свечку. — Т. М.), на Божнички кз иконы. и чтец делат 3. поклона, смолитвой Боже милостив и прочее. и благословляитси у покойника земным поклоном. и начинаит читать Начал и псалтырь. и бываит, неугасаемая псалтырь или так неугасаемая свеча. так, какой договор родственники захотят сделать, спросят, что кто возмётся читать псалтырь неугаса[е]мую. или сами сабой читаю¹, чтоб свещу неугашать. и до сорока днеи чтоб необходима, прочитат псалтырь 40 раз. и 40 канонов за умершаго — а еслив родственники не без покоются то так остаётся без молитвы — или найдут человека кто возмётся прочитат сорока уст [сорокоуст] по договорёнай цене. то уплотют человеку указанную цену. И говорят кода кончиси эта дела твоё ты цену взял то рацитывася, как хоти¹

и унисут похоранят. могила бываит обычно неглубокая так до подмышку. Крест ставят вногах, символизируют что воскреснут мертвий и востанут. и кода востанут то крест будит предлицом. А кода тела выносят из дому, ну прежде бываит положение вогроб, и выносят ногами вперёд, и икона остаётся всё время пока на могилах станут закрывать гроб покрывшкай. и тагда бирут икону и привязывают ко кресту. и [о] на должна там оставатся до сорачин, то есть 40-днеи. и кода бываю. родство²² то молютси приходные поклони. и кода делают вы[н]ос гроба, то 1 перво идёт 2 или паринь сь иконай — или дева, ктота из молодых. А потом гробовая доска и за ними следует гроб. угроба горят 4 свечи. Бываит остановка в моленнаи, и наставник Кадит Гроб и икону. и кагда нисут гроб кмагили [к могиле], то певцы. поют святыи Боже до самай магили. и свечи нагробе не гасяца до пока закрыват гроб, и закроют гроб и могилу покадят. фимиам. и тагда опускают Гроб вместе спокрившкай [с покрывшкой]. и как опустют Гроб, то наставник берёт лапату и онь первы бросит три раз земли а потом уже поочереди все кто хотит по три лапаты или кто как съумеит [сумеет]

и как зделают погребение, установят кр[е]с[т] и икона на кресте. тогда, все кто

Ну подружка пришла, впитай сильно не под давайся вить все мы смертныи земныи люди: не скорби на суровую долю крестз тяжолый с терпением неси, уповай лишь на Божи волю, только силы терпения проси. БГЗ послал тебе все и спитанья, чтоб укрепить втяжолу бо рьбе. эти мука и сердцу страданья вь этом веке — на похвцу тебе. но невздумай же вь тяжкое время. свой скорби поведасть кому. Один БГЗ помогать тебе будим доверяйся иму оячому...

есть, обходят могилу по солонь, ѝ делают отходный Начал.

А пока́ продолжится погребение то въэта́ время родственники умершаго творя́т мѣластыню́ по умершим. ѝ испроша́ют²³ что потрудитсѣ ради Христа́ помолитисѣ поклончик за умершаго. ѝли за умершую.

ѝ как зделают отходныи начал, и все идут на обед. и там уже всё готово. помолясь пред обедам ѝ садятся за стол и благословятся помянуть покойника. ѝ перво наперво наставник зделает поминовение, а потом благословляйтсѣ все братия. помянут покойника бирут лошкѣ, кутию не помногу. Кутия тоестъ пшянитца вариная, подслащёная мѣдом. и как помянут все по три ложки кутий сословами [со словами] покой Господи душу усобшаго раба своего. ѝ говоря[т] ѝмя покойника въ эта время, а послѣ помено[в]ения. Благословляйтсѣ на пищю. ѝ вовремя обеда родственники творят милостыню. Отъ обедают [отобедают] и разход по домам. обед бываит, угощение скромное, никак насвадьбе [не как на свадьбе]. ну о алкогольных напитках даже не поминайтсѣ на похоронах.

и вот съ этаго дня начинайтсѣ щѣт третины²⁴ девятины и^м сорочины²⁵. со дня смѣрти человека число записывайтсѣ. в какой день и час человек ѝспустил дух. скажим так еслив после полночи, то уже число пишитсѣ сего дня, 12:40 часов ѝ минут приставление раба Божия, среда. ѝ пишитсѣ число дня. ѝ мѣсца ѝ время дня. Мужчина. то пишут раба Божия. А женский пол, то рабы Бож. А дети несовершенно летние, то отрок или отроковица. А младенцы то. младенца Мѣрий или младенца Петра.

Вот эта всё что мог описать тебе, Тамара. ну замѣтим что внастоящие дни новые наставники всё выкраивают, чтоб было поскарея!

ПИСЬМО ВТОРОЕ (ОТ 7 ИЮЛЯ 2019 г.)

Ну вот Тамара здор[о]во живѣш!

кое как собрался духом написать тебе, что обещал тебе, написать. Отом что ты спросила, што как совершайтсѣ обычай над умершим телам человека ѝ что означаю́т третины, девятины ѝ сорачины, тоестъ 40 дней содня умершаго человека?

третины, значит на третий день, изменяйтсѣ лицо человека. А на девятый день разлагайтсѣ всё тѣла человека ѝ изменяйтсѣ вид человека. остаѣтца только сердце цело. А скорока дням неостаѣтсѣ ни тела ни сердца. ѝ за эти 40 дней ѝнтели обносю́т душу. Все раиские места. ѝ жилище святых. ѝ все приисподние муки. и бесовские мытарства. ѝ скажут за какои грех ѝи какие муки. также и райския обители ѝ все жилище святых угодников. ѝ скажут²⁶ места грешников. ѝ раиские святые места, ѝ чиво лишайтсѣ душа грѣшная. ѝ вкакие муки попадаит. Всѣ раскажут за эти 40 дней ѝ потом нисут душу къ престолу невидемому Богу! услышитъ приговор душе! Куда сам Бог опридилит: Вот что я зналу то вот описал.

ѝ всё эти дни по минальные дни — бываит понихида. поминания ѝ усопшим. Ну

ваши дни. остаѣтсѣ пока́ только сорочины ѝ години. А другое всё ѝзчезаит. ради дола-ра стаѣт некому молитсѣ ѝ некагда.

Въ откровѣнии ѝоѣнна Богослова онъ пиши[т] что рай размерам 12 тысяч на 12 тысяч кватратных стадий, то почитаит размером величины рай.

Вот пока всё. Появляйтсѣ вопросы, спроси не стисняйтсѣ.

Писал С. Валихов. очинь забываюсь

В письме от 6 января 2019 г. Селивестр выражает мне сочувствие по поводу кончины моей матери и приводит духовный стих: «не скорби на суровую дѣлю Крѣст тяжолый стерпением несѣ, уповай лишь на Бѣжи[ю] волю...» Привожу этот фрагмент, написанный его рукой²⁷ (см. ил. на с. 15).

Нужно сказать, что С. Ф. Валихов признан в научных кругах России одним из лучших информантов среди русских староверов. В сборнике научных статей к XIV Международному съезду славистов (2008 г.) опубликованы его воспоминания о своей жизни в Китае [1]. Воспоминания С. Ф. Валихова оказались очень ценными и были включены в книгу «Дни в Романовке», посвященную истории одного старообрядческого поселка в Китае (1938–1945 гг.) [2]. С Селивестром Валиховым лично знакомы ведущие ученые России в области старообрядчества, а известный американский антрополог профессор Ричард Моррис дружит с ним около 40 лет.

Таких грамотных старцев в Орегоне практически уже не осталось: кто упокоился, кто ушел в Дубчесские скиты²⁸. Пожелаем Селивестру Фѣдоровичу терпения и доброго здоровья.

Примечания

¹ Всего за 2018–2021 гг. я получила от С. Ф. Валихова 28 писем, и наша переписка продолжается.

² «Харбинцами» называются староверы, до переезда в Америку компактно жившие в деревнях в двух днях езды на поезде от г. Харбина (Китай). В то время в Харбине жило много разных русских, и они ассоциировались у китайцев с этим городом, однако название *харбинцы* впоследствии закрепилось за староверами.

³ Вот как пишет об этом сам С. Ф. Валихов: «И всем нам выдали небольшие русска португальские словари и сказали изучаити эти словари а потом будити уже понимать устные разговор. И вот мала кто изучал, а вскоре все оставили эти словари, и так ничиво и не знали разговѣра. А мне почиму-та удалось прочетать и немножко стал понимать. Канечна не сразу ну стал понимать. И вот поэтому стали просить меня в переводчики» (из письма от 25 апреля 2019 г.).

⁴ «А кагда приехали въ Амѣрику то <...> наставники слидили друг за другом. Турчани были паганые потому что брали хлѣб в магазини. А зинзцы [синьзянцы] освещали даже муку и рис и масла.

А харбинцы покупали молоко для детеи и не было спокою — всё отлучали молодѣж от церкви. И настаятѣли было не сычиши. И опять-же даваити просить Валихова. <...> Я никак ни хотѣл братсѣ за такую ответственность, то стали приизжа́ть прямо к намъ в дом и кланяютсѣ в ноги просю́т что ради Бога потрудисѣ. И что дѣлать? Ну взялся» (из письма от 25 апреля 2019 г.).

⁵ Как известно, староверы признают только двуперстие: средний и указательный пальцы выпрямлены и соединены между собой, при этом средний слегка согнут по отношению к указательному, что символизирует две природы Иисуса Христа — божественную и человеческую. При двуперстном сложении большой палец, мизинец и безымянный складываются вместе, и каждый палец символизирует одну из трех ипостасей: Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа, а их соединение — Святую Троицу, которая неслиянна и нераздельна.

⁶ Перед расколом в окрестностях г. Вудбурна было шесть моленных домов: два у «харбинцев», два у «синьзянцев» и два у «турчан». После раскола их стало одиннадцать. Беспоповцы стали группироваться по отношению к перстосложению на иконах: «однокрестники» стали собираться в одни моленные, «двухкрестники» — в другие.

⁷ *Не зазирать* — не порицать, не хулить, не осуждать.

⁸ Например, в одном из писем 2018 г. он пишет: «Звонил я всем своим, кого знаю. Ну никто не принял мой звонок. И теперь сижу яко птица осѣбчаяся на zde и яко ночной вран на нырищи» (ср. Пс 101: 7–8).

⁹ *По-разному* — по-другому.

¹⁰ *Часуѣт* — живет последние часы перед смертью.

¹¹ О смертной одежде у староверов-часовенных Южной Америки, имеющих родственные связи со староверами Орегона, см.: [3].

¹² *Ленная* — льняная.

¹³ *Холчѣвая* — холщовая.

¹⁴ *Виссон* — очень тонкая льняная (?) ткань; виссон.

¹⁵ Цитируется С. Ф. Валиховым по памяти, поэтому неточно. Должно быть: «Проклятии уклоняющисѣ от заповедей Твоих» (Пс 118: 21).

¹⁶ *Поварѣнка* — половник.

¹⁷ О смертной одежде у славян см.: [4. С. 530–531].

¹⁸ *Гайтан* — шнурок или веревочка для ношения креста на шею.

¹⁹ *Пѣрво* — сперва, сначала.

²⁰ *Рукописание* — листок с разрешительной молитвой.

²¹ *Вряд* — рядом.

²² *Рѣдство* — родственники.

²³ *Испроша́ют* — спрашивают.

²⁴ На третины «харбинцы» не всегда делали обед, иногда подавали милостыню.

²⁵ Порядок поминального цикла связан с представлением о времени и этапах блуждания души в загробном мире. «Харбинцы» поминали усопшего на третий день (третины), на девятый день (девятины), на 40-й день (сорочины), так

как к этому времени «душа определяется», и в первую годовщину после смерти (години).

²⁶ *Скажут* — покажут.

²⁷ Слово *борьбе* выглядит как написанное раздельно (бо рьбе), так как на него пришлось дырочка в тетрадном листе бумаги.

²⁸ Дубцесские скиты — известный духовный центр староверов-беспоповцев часовенного согласия, расположенный в среднем течении Енисея в Красноярском крае. Начиная с 1990-х гг. общины староверов США имеют с этим конфессиональным центром устойчивые связи.

Литература

1. В Романовке. С. Ф. Валихов (Записано Р. Ф. и Л. Л. Касаткиными, расшифровка и комментарии Р. Ф. Касаткиной и О. А. Кузнецова) // Русские старообрядцы: язык, культура, история: сб. ст. к XIV Междунар. съезду славистов / отв. ред. Л. Л. Касаткин. М., 2008. С. 372–394.

2. Дни в Романовке. Японские фотографии, запечатлевшие русское старообрядческое село в Маньчжурии на рубеже 1930-х — 1940-х годов из собрания Приморского государственного объединенного музея им. В. К. Арсеньева во Владивостоке. М., 2012.

3. Дынникова И. В. Младенческая и смертная одежда в культуре староверов-часовенных Латинской Америки // ЖС. 2016. № 3. С. 41–45.

4. Толстая С. М. Одежда // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 523–533.

5. Юмсунова Т. Б. Раскол в общинах староверов-беспоповцев Северной Америки и его последствия (взгляд лингвиста) // Судьба старообрядчества в XX — начале XXI вв.: история и современность: сб. науч. тр. и материалов / отв. ред. и сост. С. В. Таранец. Вып. 6. Киев, 2013. С. 60–79.

Мария Вячеславовна Ахметова,

кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

ШКОЛЬНАЯ АВТОБИОГРАФИЯ РУБЕЖА XIX–XX вв. КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Аннотация. Публикуются и комментируются фрагменты из сочинения 1899 г. школьника Василия Иванова (Белозерский уезд Новгородской губернии), содержащие интересные с этнографической точки зрения сведения: об истории родной деревни, похоронах, ярмарках, детских запугиваниях. Отмечаются диалектные особенности языка работ Иванова.

Ключевые слова: школьное сочинение, автобиография, устная история, похоронный обряд, ярмарка, детские запугивания

В 2017 г. в «Живой старине» публиковался отрывок из школьной работы ученика двухклассного министерского училища в с. Антушево Новгородской губернии Василия Иванова, в котором сельский школьник описывает годы, проведенные им в Москве [9]. Собрание школьных работ Иванова за 1899–1901 гг.¹, содержащее диктанты, работы над ошибками, домашние задания и творческие работы (сочинения, изложения и наиболее обширный текст — ученическую автобиографию²), представляет собой значительный интерес в первую очередь как документ из истории русской школы, свидетельствующий о конкретных практиках преподавания словесности на рубеже XIX–XX вв. Кроме того, творческие работы Василия Иванова содержат интересные сведения бытописательского и этнографического характера, данные по устной истории и языковой материал.

Василий Петрович Иванов (1883–1948), сын зажиточного крестьянина³, родился в д. Амосово Белозерского уезда Новгородской губернии (ныне Вологодская область). В его творческих работах, в том числе в автобиографии, встречаются диалектизмы, характерные для северных говоров, например: «обруснутых веников» (*обруснуть* перм., вологод., сев.-двин., арханг., новг. «оборвать, ощипать, снять листья, ягоды, семена» [14. Вып. 22. С. 214]); «угодил

в пролубь» (*пролубь* в том числе новг. «прорубь» [14. Вып. 32. С. 176]); «мостовые [гумна]» (*мостовой* твер., новг. «мощеный»; *мостовое гумно* кадуйск. вологод. «гумно с деревянным настилом» [14. Вып. 18. С. 293]); «Как эти вольницы могут играть[!]», — показывая на нас, промолвила баба...» (*вольница* собир. вологод. «молодые ребята, болтающиеся без дела» [13. Вып. 1. С. 167]); «Надо отобранное (...) приправить к подрядчику» (*приправлять, приправить* олон., онеж., вят. и др. «направить, переправить; отправить, доставить» [14. Вып. 31. С. 357–358]); «[о грибах:] рыжичков и груздней» (*груздень*, род. и вин. п. *груздней* «груздь» [11. С. 197]), *колодезь* в значении «колодец»; «на стеклянных дверьцах шкафа». Такие диалектизмы подчеркнуты синим карандашом, очевидно педагогом. Учитель Иванова — П. Г. Вересов⁴ — родился в Белозерском уезде в семье крепостного крестьянина, т. е., в сущности, был носителем того же говора, что и ученик, но по долгу преподавателя словесности он дистанцируется от диалекта в пользу литературного языка и отмечает диалектизмы как ненормативные — наряду со стилистическими и орфографическими ошибками, а также с разговорными и просторечными оборотами наподобие «проститься с упокоившимся баткой», «Высидев самоварчик, мы пошли в собор», «*малость* почитал», «*kozyрем* прошел» и т. д.

Обратимся далее к автобиографии В. П. Иванова, написанной в 1899 г. Сочинение начинается со сведений об истории родной деревни⁵.

Деревня Амосова — моя родина. Она входит в состав Бечевинской волости Белозерского уезда Новгородской губернии. В ней не больше шестнадцати жилищ⁶. Несмотря на это селение делится на три части, или края, как они у нас называются, т. е. каждая часть крестьян получила землю от господ, которым принадлежала во время крепостного права. Одна из них содержит в себе половину домохозяев. К ней принадлежит и наш дом. Все почти постройки сделаны из хорошего старинного леса и покрыты тесом, за исключением лишь некоторых сеновалов с соломенными крышами. Земляных гумен встретится около трех, прочие мостовые. Рассказывают, что лет сорок тому назад площадь, занимаемая Амосовой, была покрыта лесом и что самая деревня первоначально называлась Алешевым. Помещик Б..... после разрушения крепостной зависимости дал крестьянам нашего края по четырнадцать десятин земли на душу, всего 154 десятины: считается одиннадцать душ. Старики говорят, что до 1861 года жили в усадьбе барина, который пожелал оставить свое имение в прежнем виде и поэтому купил для них землю в казне. Как распределили деды эти 154 десятины, в таком положении они и до сих пор остались.

Представляет интерес информация о названии деревни. В документах генерального межевания оно указано как *Аммосова*⁷, на картах XIX в. (Специальная карта западной части Российской империи 1832 г., Семитопографическая карта Новгородской губернии 1847 г., пятиверстовая карта Белозерского уезда 1853 г.) — как *Амосова*, в справочнике 1889 г. — как *Амосово* [8. С. 4]; второе название, упомянутое Ивановым в качестве «первоначального», зафиксировано в справочнике начала XX в.: «Амосово (Алешеве)» [15. С. 18].

Большой фрагмент автобиографии посвящен смерти и похоронам отца, который простудился, после того как

провалился в прорубь, к тому же он при жизни «порядком выпивал, отчего образовалась водянка». Иванов детально описывает похоронный обряд.

Пред образом Богородицы горела лампадка. В переднем углу на двух сдвинутых столах лежало тело отца, покрытое коленкором. Тут же стояла мать. Она не плакала, но коленкор был не блее ее лица. Нам велели поклониться в землю перед усопшим. <...> Дверь отворилась, и в прихожую вошло несколько человек. Они принесли из церкви подсвечники, расставили их около покойника и зажгли свечи. Один из вошедших приблизился к столику и принялся читать псалтирь. <...> На панихидах участвовало столько желающих, что не хватало помещения, а потому многие молились в прихожей. Крестьяне любили покойного и не забыли отдать его праху последнюю честь: проститься; вследствие этого двери не закрывались. К тому же пошел запах от разлагания трупа. В субботу после обедни пришли к нам священник и псаломщик, который принес в узелке всё нужное для совершения обряда. Покойника уложили в гроб, обитый черным сукном. Постелей и изголовьем служили ему березовые листья, зашитые в коленкор. Начался вынос. Запели «Святый Боже»... Шесть человек взяли за края полотенцев, и похоронная процессия двинулась. Впереди брат нес икону Спасителя. За ним двое тащили крышку гроба. Женщины по обыкновению плакали. У некоторых и мужчин [sic!] навертывались слезы. Выйдя из деревни, я заметил подле дороги кучу стружек и обрубленных веников. Она была зажжена, когда покойник поравнялся с ней. На мой вопрос, зачем сие, отвечали, что везде так поступают; объяснить значение обычая никто не мог. В храме на лоб усопшего возложили венчик, а на грудь — образ Спасителя. Здесь присутствующие простились с ним. Мать едва оторвала от гроба. Совершив обряд отпевания, приколотили к гробу крышку и понесли его в могилу по пути, устланном вечно зеленеющей елью. Наконец спустили отца в яму и засыпали землей, горсть которой пришлось бросить и мне. Теперь сообразил я, что потерял. Сердце мое сжалось до боли. «Какое имеют право, — думалось мне, — эти мускулистые руки зарывать моего родителя», — но он был погребен. Участвовавшие в похоронах собрались у нас помянуть покойного.

Это описание, вполне типичное для русской традиции, обнаруживает соответствия и с сообщениями корреспондентов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Согласно подробному тексту из Георгиевско-Вадбальской волости Белозерского уезда, покойника кладут на лавку перед образами, покрывая его коленкором или полотном; приглашенный тец читает Псалтирь; тело кладут в гроб только перед выносом; «сухим березовым листом от венников» устилают дно гроба и набивают

подушку⁸; зажиточные крестьяне могут приглашать на вынос гроба священника. Корреспондент отмечает: «Щепки и обрезки досок, оставшиеся от гроба, а равно и солому, на которой лежал покойник, сносят в реку или отвозят за поле в лесок и сжигают. Сжигать в печи все это считается делом нехорошим, почему — и не знают, а так уж заведено» [12. Т. 7. Ч. 1. С. 165–166]. По другим сообщениям из Белозерского уезда, щепки от гроба также уничтожают вне домашнего пространства — сжигают или выбрасывают в реку [Там же. С. 195], «отвозят на реку или в поле» [Там же. С. 164]; в соседнем Череповецком уезде «относят на поле в сторону кладбища и сжигают» [12. Т. 7. Ч. 3. С. 383]; лишь согласно одной записи, кладут в гроб [12. Т. 7. Ч. 2. 506]. Широко распространенный у русских обычай устилать дорогу к кладбищу еловыми ветками упомянут в корреспонденции из Череповецкого уезда, равно как и обычай посещения дома покойника родными и соседями [Там же. С. 428–429].

Еще в одном значительном фрагменте автобиографии излагаются впечатления от посещения Василием в десятилетнем возрасте ярмарки в Белозерске, которая сравнивается с «торжками» в волостном центре. Ассортимент товаров Иванов описывает подробно, хотя специально ни на чем не останавливается; особенное внимание ребенка привлекает конский базар. Отмечает он и конфликты между посетителями ярмарки.

В 1893-м году мне удалось побывать в первый раз на ярмарке в городе Белозерске. Она бывает семнадцатого марта, когда празднуется память преподобного Алексея, человека Божия. Главный торг продолжается три дня. Меня не хотели брать на ярмарку, не обращая внимания на просьбы и слезы. Не брали потому, чтобы там не мешал. Все, страдая меня, говорили: «Как будешь въезжать в город, выйдет из крайнего дома косматая старуха и поцелует тебя». Она будто бы со всеми так поступает, кто в первый раз едет на ярмарку. Но ничто не помогало. Я настаивал. Наконец мне объявили, чтобы собирался в дорогу. По усиленной просьбе учитель отпустил меня на три дня... Товарищи, прощаясь со мною, с завистью говорили: «Много ты там увидишь интересного и редкостного». Моей радости не было пределов. Дорогою я часто спрашивал у кучера: «Скоро ли покажется город?» — «Теперь недалеко», — отвечал тот, хотя на самом было весьма недалеко. Деревни, лежащие по дороге в Белозерск, были мне незнакомы. Я с любопытством расспрашивал о них у того же кучера. Вот показался город. Увидев его, мы погнали лошадь скорее. Я был вне себя от счастья и запел, но вспомнил о старухе, и голос осекся. «Неужели предсказание сбудется[?]» — думалось мне. К великому моему удовольствию, ничего подобного

не случилось. В городе мы остановились у бабушки. Знакомых у меня в Белозерске не было; свои родные были заняты делом, поэтому мне одному пришлось бродить по рынку. Прихожу в первые ряды и вижу: продают мелкие вещи: булавки, нитки, пуговицы, мыла разные и многое другое. Иду дальше, встречаю лавки, наполненные мануфактурным товаром. Но вот одна с фарфоровой и разной другой дорогой посудой. В толпе кто-то сказал, что хозяин ее москвич. Еще дальше попадаются продавцы фруктов, сластей и наконец глиняных и деревянных изделий. Пройдя рынок, я заметил огромное скопище лошадей. Это конница⁹. Мною овладело желание побывать в ней. Здесь рядами стояли хорошие и худые лошади. Барышники и цыгане орали пуще всех. Они постоянно развезжали верхом и немилосердно хлестали бедных животных. Исходив из конца в конец конницу, я хотел покинуть ее. Вдруг одно зрелище остановило меня. Какой-то мужичок нетрезвого вида ударил кулаком в грудь своего собрата, спорившего с ним. Тот кубарем полетел под ноги лошади, которая, испугавшись, бросилась в сторону, причем не задела упавшего. Точно из-под земли выросли десятские. Пострадавший просил их заступиться. Развоевавшегося утащили куда следует. Прогуляв часиков с пятью, я с трудом отыскал дом, в котором жила бабушка. Незаметно прошли три дня. Мать велела готовиться в дорогу. Не хотелось расставаться с городом, да делать нечего, пришлось катиться домой. Дома старые и малые осыпали меня вопросами: понаравилось ли на ярмарке, купил ли чего, что видел, и прочими. Моим рассказам едва отыскался конец.

Наша сельская ярмарка, иначе торжки, во многом отличается от Белозерской, а главное в том, что у нас нет конницы. Она исстари назначена в день Благовещения Пресвятой Богородицы¹⁰. Первая наша лавка в Бечевинке была в два этажа. В верхнем в одной из трех комнат стояла печь. Ее топили каждый день. Накануне Благовещенья мама долго пробыла в лавке и решила ночевать в ней. С нею был я. Мы спаливерху. Рано проснулся я и выглянул в окно, защищенное железной решеткой. Торговцы с кадками, ушатами, ведрами и вообще деревянной посудой расположились против нас. Через часик явились продавцы сластей и разных мелочей. Потом притащились и с мануфактурой. Одним словом, к десяти часам утра по всему селу раскинулись палатки со всевозможным товаром, подходящим для простого народа. В обедню никто не торговал. В храме от множества молящихся было тесно и душно. На самой паперти происходила сильная толкотня. Служба кончилась. Осеняя себя крестным знаменем, неторопливо выходили люди из церкви. Войдя на площадь, они устремились за покупками. Всякому хотелось купить что-либо для праздника. Продавцы не могли удовлетворить всех. Некоторым покупателям казалось долго ждать требу-

мого, и они переселялись к другой палатке. В двух лавках, находившихся в селе, тоже не было отбою от покупателей. Часика через два заиграли в гармоники; слышались песни; начались танцы. Скопилось такое множество люда, что снег на площади превратился в жидкую кашу. Местами показались грязь. Под вечер раздались веселые голоса и даже крики подгулявшей молодежи. На следующий день слышно было, что в сумерки произошла драка. Одного из участников положили в больницу, а остальных засадили в холодную.

Интересным представляется запугивание поцелуем косматой старухи. Мы имеем дело с локальным вариантом отговорки, адресованной просящемуся в город (например, на ярмарку) ребенку, которая известна на западе и северо-западе России, в Белоруссии, Латвии, Литве и Польше и, вероятно, восходит к посвятившимся розыгрышам¹¹. В качестве «устрашителя», находящегося на своеобразной границе между своим (сельским) и чужим (городским) пространством, в подобных текстах выступают отвратительные старик/старуха или этнический чужак — универсальные персонажи запугиваний (см.: [2; 10. С. 447–449, 470–491; 16]). Так, в России впервые едущего в город якобы целует «сопливая баба» (Сычевский уезд Смоленской губернии) [7. С. 67] либо ему надо поцеловать «сопливого старика» (современный Волховский район Ленинградской области)¹². В Белоруссии ребенка пугали тем, что он должен поцеловать «сопливую еврейку»¹³; в Литве (Зарасайский уезд)¹⁴ и в Латгалии — необходимостью поцеловать в зад еврея или еврейку [1. С. 24], в Польше (Келецкий повет) — «бабу» (при первом переезде через мост [13. С. 94]). Очевидно, тот же сюжет в редуцированном виде содержится в «довоенной поговорке» «Кто в Невель на ярмарку едет, на мосту еврея поцелует» (д. Шалахово Пустошкинского района Псковской области)¹⁵. Кроме того, в подобной ситуации могли пугать «цыганским домом», находящимся по пути из деревни в райцентр (Слуцкий район Минской области Белорусской ССР, 1980-е гг.)¹⁶. Сообщение в автобиографии школьника из Новгородской губернии, таким образом, расширяет географию этого малоизученного сюжета.

Примечания

¹ Хранится в семейном архиве потомков (Белозерск).

² Автобиография — жанр школьной творческой работы в предреволюционной России; в частности, составление подобных текстов было необходимым условием для допуска к выпускным экзаменам. См., например, подборку автобиографических сочинений учеников церковно-приходских школ разных епархий,

написанных в начале XX в. и направленных в Училищный совет при Синоде: [5. С. 17–38, 70–71].

³ Из публикуемого далее отрывка ясно, что семья владела лавкой в с. Бечевинка; кроме того, в автобиографии упоминается об использовании наемного труда: после того как мать Иванова вышла замуж второй раз, «...нынче, — отмечает он, — работники и работницы не обдувают нас: есть кому присмотреть за ними».

⁴ Павел Гордеевич Вересов (первая половина 1850-х — не ранее 1913) с 1883 г. до конца жизни заведовал антушевским училищем и фактически его преобразовал. Он был в буквальном смысле просветителем: написал пособие по арифметике для двухклассных училищ (СПб., 1913), участвовал в переписи населения 1897 г., публиковал сведения по этнографии Белозерского уезда в «Новгородских губернских ведомостях» и корреспондировал с Этнографическим бюро В. Н. Тенишева, издал шесть книг собственной прозы, публицистики, воспоминаний и стихотворений, причем к одной из его книг для детского чтения написал предисловие академик Я. К. Грот, с которым Вересов переписывался на протяжении 20 лет (см. подробнее: [3; 4; 6]).

⁵ Фрагменты сочинения публикуются в современных орфографии и пунктуации, кроме оговоренных случаев. Если в рукописи встречаются сделанные Ивановым исправления, приводится исправленный вариант.

⁶ По данным на 1912 г. в деревне уже 28 жилых строений [15. С. 18].

⁷ По описи плана дач в Российском государственном архиве древних актов (межевание 1780 г.).

⁸ То же отмечено в соседнем Череповецком уезде [12. Т. 7. Ч. 2. 426; Т. 7. Ч. 3. 381].

⁹ Слово *конница* подчеркнуто учителем. Очевидно, в данном случае речь идет не о диалектизме, а о несоответствии стилей, об использовании применительно к консумо базару слова, известного школьнику по литературным текстам.

¹⁰ Ср. аналогичное сообщение корреспондента Тенишевского бюро: ярмарка в селе Бечевинском, или Бечевинке, проводится 25 марта [12. Т. 7. Ч. 1. 251].

¹¹ О возможном происхождении этого сюжета и о его бытовании в Польше см.: [17. С. 94–95]. Благодарю И. Жепниковскую за помощь в доступе к статье.

¹² «Моя бабушка 1918 г.р. рассказывала, что её в детстве так пугали: на въезде, мол, сидит страшный сопливый старик, и его каждому надо поцеловать в губы» (переписка с И. Н. Райковой, 2021 г.).

¹³ «...як першы раз едзеш <...> у Мір на базар, нада там пры ўездзе смаркатую жыдоўку пацалаваць» (Г. Я. Синевиц, 1944 г.р., д. Крышиловичина Кореличского р-на Гродненской обл., зап. Т. В. Володина и Т. И. Кухаронок в 2018 г. Благодарю за сообщение Т. В. Володину).

¹⁴ Полевые материалы О. В. Беловой (2006 г.).

¹⁵ Полевые материалы А. Б. Старостиной (2016 г.).

¹⁶ Переписка с Т. М. Крихтовой (2021 г.).

Литература

1. Амосова С. Н. «Вот латыш со старовером поспорили...» (рассказы о межэтнических отношениях в Латгалии в межвоенный период) // ЖС. 2016. № 3. С. 24–27.

2. Буйских Ю. С. Персонажи детских запугиваний в современных представлениях украинцев Полесья // ЖС. 2014. № 1. С. 36–38.

3. Васкул А. И. Павел Гордеевич Вересов // Русские фольклористы: биобиблиограф. словарь. XVIII–XIX вв.: в 5 т. / [под ред. Т. Г. Ивановой]. Т. 1. СПб., 2016. С. 581–582.

4. Вересов Л. Павел Гордеевич Вересов — поэт и учитель из Белозерья (Забывтое литературное имя) // Люди дела: альманах о наших земляках. № 1. Череповец, 2010. С. 5–30.

5. Городок в табакерке. Детство в России от Николая II до Бориса Ельцина: антология текстов / под ред. В. Безрогова, К. Келли. Ч. 1: 1890–1940. М.; Тверь, 2008.

6. Жгилева Т. В. Документы о Павле Гордеевиче Вересове и его семье в фондах Белозерского музея // Сборник материалов Межрегион. конф. «VI Кирилло-Новозерские чтения»: материалы VI чтений (2016 г.) / под ред. Т. А. Москаленко, С. А. Удальцовой. Белозерск, 2016. URL: <http://belozermus.ru/wp-content/uploads/2016/03/Жгилева-Т.В..pdf>.

7. Кареев Н. И. Прожитое и пережитое. Л., 1990.

8. Материалы для оценки земельных угодий Новгородской губернии. Т. 1: Белозерский уезд. Новгород, 1889.

9. Москва и Подмосковье конца XIX в. глазами сельского школьника / предисл. М. В. Ахметовой, Т. В. Жигилёвой; публ. и примеч. М. В. Ахметовой // ЖС. 2017. № 3. С. 13–17.

10. Народная демонология Полесья: публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2016.

11. Новгородский областной словарь / изд. подгот. А. Н. Левичкин, С. А. Мызников. СПб., 2010.

12. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 7: Новгородская губерния. Ч. 1: Белозерский, Боровичский, Демянский, Кирилловский и Новгородский уезды. СПб., 2011; Ч. 2: Череповецкий уезд. СПб., 2009; Ч. 3: Череповецкий уезд. СПб., 2009.

13. Словарь говоров Русского Севера / под ред. А. К. Матвеева. Вып. 1–. Екатеринбург, 2001–.

14. Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова, С. А. Мызникова. Вып. 1–. М.; Л. / СПб., 1965–.

15. Список населенных мест Новгородской губернии. Вып. 11: Белозерский уезд / под ред. К. П. Володина. Новгород, 1912.

16. Черепанова О. А. Кем полохали детей на Руси // ЖС. 1994. № 1. С. 23–25.

17. *Tredler J. Frycowa placić... we frycologii // W kręgu wiernej mowy / pod red. M. Wojtak, M. Rzeszutko. Lublin, 2004. S. 89–97.*

Дмитрий Игоревич Антонов,

доктор исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

АПРОПРИАЦИЯ СИЛЫ И НЕЗРИМОЕ «ТЕЛО» СВЯТЫНИ: ИССЛЕДОВАНИЯ АКТУАЛЬНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Аннотация. В статье рассматривается вопрос об апроприации силы сакральных предметов (икон, реликвий, брандеа) как популярной стратегии взаимодействия со святынями в христианских традициях. Обосновывается концепт «второго тела» святыни (незримой благодати, очерченной в пространстве вокруг почитаемого объекта), контакт с которым воспринимается носителями традиции как эквивалентный контакту с материальным «телом» реликвии.

Ключевые слова: реликвии, контактные святыни, апроприация силы, христианство, православие

Подборка статей, которую мы предлагаем читателям¹, посвящена разным аспектам общей проблематики — апроприации силы сакральных объектов. В христианских традициях эта стратегия играет важнейшую роль и определяет широкий спектр разных, внешне несхожих практик: общим для них является то, что благодать святыни — будь то мощи, контактная реликвия или икона — с помощью различных манипуляций стремятся направить в нужно русло. Чаще всего цель таких практик — перенести силу на человека, животное, предмет или локус, с тем чтобы оказать на них желаемое воздействие. Но иногда задача оказывается обратной — с помощью определенных действий утилизировать объект, на который перешла эта благодать, чтобы он больше не функционировал в социальном пространстве.

В статьях 2018 и 2021 гг. я писал о стратегии апроприации силы, а также об исторических и современных вариациях подобных практик в русской культуре [1; 2]; этой проблематике, которую авторы рассматривали на разных материалах, была полностью посвящена подборка статей в журнале «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (2021, № 3). Здесь я хотел бы вкратце повторить основные положения, уже сформулированные в прошлых работах, а затем сфокусироваться на новом корпусе данных, которые нам удалось собрать и описать в ходе двух летних студенческих практик в Москве и Московской области со студентами 2-го курса факультета культурологии Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) под руководством Д. И. Антонова, а также двух экспедиций лета — осени 2021 г. на юго-западе Нижегородской области, организован-

ных Центром визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ (при участии Д. Ю. Доронина, сотрудника Лаборатории теоретической фольклористики Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ).

Как уже демонстрировали работы некоторых антропологов и историков искусства, при разговоре о сакральных предметах и способах взаимодействия с ними крайне полезной оказывается метафора телесности. Это относится не только к мощам и их фрагментам. Визуальный образ, изображенное тело в христианских традициях часто воспринимают как субститут реального тела святого, и в этом плане также могут называть реликвией. На протяжении веков религиозные скульптуры или плоскостные изображения играли те же роли, что мощи (реликвии в узком смысле слова). Материальный носитель, будь то дерево, ткань, металл или камень, воспринимается здесь как земное «тело» святого, которое действует его волей, которое одевают, украшают и одаривают, прикосновение к которому сообщает благодать. Жером Баше недаром предлагал говорить не о «религиозных изображениях», а об «образах-объектах» [6].

Однако, как я постарался показать в прошлых статьях, сакральные предметы обладают не только материальным, но и вторым, незримым «телом». Это благодать, незримо очерченная в пространстве, — в христианских сообществах предполагается, что она окружает святыню и изменяет свойства и качества всего, с чем невидимо контактирует. Представления об этом нематериальном «теле» определяют множество действий, совершаемых с реликвиями и сакральными образами в разных частях христианского мира.

Идея о распространении благодати изначально была тесно связана с почитанием мощей святых. Уже в IV в., после легализации христианства в Римской империи, для освящения храмов в них начали вносить святые реликвии. VII Вселенский собор особым правилом утвердил, что использование частиц мощей при освящении церкви абсолютно необходимо. Их начали помещать в основание храма, под престол в алтаре, а затем и в антиминс, возлагаемый на престол. Кроме того, их интегрировали в стены, колонны и купола византийских церквей. Смытую с мощей воду тоже использовали для освящения пространства. Распространение благодати с помощью материальных объектов и тактильных контактов превратилось в важнейшую стратегию христианской религиозной традиции. В определенном смысле она оказалась родственна другой практике — передаче апостольской благодати через рукоположение священства.

Култ мощей играл важнейшую роль в средневековой культуре — тела святых и их фрагменты активно распространялись во всех частях христианского мира. По подсчетам исследователей, нетронутыми остались мощи лишь трех византийских святых, живших между VII и XV в. Тело мученицы Параскевы было разделено на 152 части, Пантелеимона — на 175, Харалампия — на 226 [4. С. 121–123]. В первые века христианства всё это повлияло на формирование культа образов, которые имитировали тело праведника, а также культа брандеа (лат.; ед. ч. *brandeum*, изначально этим словом обозначали покров, возлагаемый на тело мученика) — контактных святынь. При этом целительными и чудотворными считались вещи, соприкасавшиеся не только с телом святого при его жизни либо после его смерти, но и с другими брандеа или с чудотворной иконой.

Представление о силе, незримо окружающей святыне предметы и заряжающей всё вокруг, способствовало тому, что любые объекты, которые были так или иначе связаны с реликвиями и, шире, с храмом — вплоть до пыли, мха или щепок с церковных стен, — стали наделять целительными свойствами (см. об этом: [3. С. 21]). Манипуляции, совершаемые с этой незримой благодатью, в свою очередь, предполагали ее присвоение и использование для множества различных нужд — в рамках лечебных, апотропеических, продуцирующих, оградительных практик (при защите города, села, посева, скотины) и т.п.

О какой бы реликвии ни шла речь — о мощах, чудотворной иконе, статуе или почитаемых брандеа, — связанные с ней религиозные и социальные практики основаны на преставлении о том, что источаемая ею благодать формирует второе, незримое «тело» вокруг видимого материального объекта. Носители тра-

диции редко говорят о границах этого «тела», однако оно воспринимается как очерченное в пространстве — благодать начинает действовать при *приближении* к объекту или при его *перенесении* в необходимую зону. В некоторых рассказах икона защищает всё находящееся рядом с ней в рамках некоего очерченного круга. Растянутое в пространстве второе «тело» реликвии могут описывать как силу, воспринимаемую физически, — к примеру, она ощущается как «приятное покалывание» в ладонях (см. такой пример в [5. С. 124]). Благодать способна наполнять предметы и сообщать им те качества, которыми обладает святыня, прежде всего целительность.

Апроприация силы — одна из базовых стратегий коммуникации с реликвиями. Здесь акцентировано не обращение к Богу или святому, а манипулятивное действие, направленное непосредственно на объект, заключающий в себе благодатную энергию. Использовать ее стремятся различными способами, которые можно разделить на несколько вариантов по принципу взаимодействия с сакральным предметом: 1) присвоение с ущербом для объекта, путем «кражи святого» (вылаживание кусочка образа, соскабливание краски и т.п.); 2) присвоение через физическое прикосновение к почитаемому объекту; 3) присвоение через использование

«дочерних» объектов, брандеа, которые контактировали либо с самой «материнской» реликвией, либо с ее невидимым благодатным «телом» (т.е. определенное время находились рядом с ней); 4) присвоение дистантным способом — через контакт с незримым «телом» святыни (преклонение колен под проносимым образом или пролезание под ним; несение икон вокруг защищаемого пространства; поднятие икон и обращение их в сторону атакующего неприятеля или засеянного поля и т.п.); 5) использование по принципу симпатической магии: святыня контактирует с определенным объектом, который должен перенести благодать / оказать воздействие на другой подобный объект или на человека (опускание иконы в воду для того, чтобы вода излилась с небес; приложение к иконам фотографий для того, чтобы исцелить изображенного на снимке, и т.п.).

Подробнее об этих практиках можно прочесть в упомянутых работах 2018 и 2021 гг. Подборка статей, предлагаемых читателям, сфокусирована на двух аспектах этой широкой проблематики. Мы рассмотрим ритуализированные практики утилизации предметов, которым по разным причинам (в том числе невольно) сообщалась благодать, а также распространение незримой силы в местах, связанных с прижизненными

и посмертными перемещениями святого — на маршрутах, которые Д. Ю. Доронин предлагает обозначать термином *via sancti*, дорога святого.

Примечания

¹ Статьи Д. И. Антонова, Д. Ю. Доронина, А. И. Завьяловой и С. М. Тюниной, опубликованные в этом номере журнала на с. 21–43.

Литература

1. Антонов Д. И. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 7–25.

2. Антонов Д. И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 7. С. 9–34.

3. Антонов Д. И. У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах // Сила взгляда: сб. науч. ст. / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов. М., 2013. С. 15–43.

4. Иванов С. А. Благодатное расчленение: парадокс почитания мощей в византийской агиографии // Восточнохристианские реликвии / ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 121–131.

5. Кормина Ж. В. Паломники: этнографические очерки православного номадизма. М., 2019.

6. Baschet J. Iconographie médiévale. Paris, 2008.

Дмитрий Игоревич Антонов,

доктор исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

СВЯЩЕННЫЙ МУСОР: ПРАКТИКИ РИТУАЛИЗИРОВАННОЙ УТИЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. Статья посвящена проблеме утилизации освященных и высокостатусных предметов в современной православной традиции на территории России. Рассматриваются типы объектов, подлежащих «благодативому» уничтожению. Круг этих предметов и типы совершаемых с ними действий в целом аналогичны тем, которые известны в католическом мире и упоминаются в актуальных инструкциях на католических сайтах. Однако конкретные практики, распространенные сегодня в России, предсказуемо обладают собственной спецификой.

Ключевые слова: христианство, православие, церковный мусор, утилизация

В большинстве ситуаций распространение благодати с помощью реликвий (о чем шла речь в вводной статье к нашей подборке на с. 20–21) — целенаправленное действие или серия манипуляций, совершаемых людьми. Однако представление о «втором теле» святыни и о том, что само пребывание рядом с ней сообщает благодать человеку, предмету или локусу, оказывает влияние и на другие практи-

ки, не связанные с попыткой направить незримую силу в нужное русло.

Далеко не всякий предмет, который физически или дистантно взаимодействовал со святыней, может стать брандеумом и играть те роли, которые отведены в культуре «вторичным» контактным предметам, освященным благодатью материнской реликвии. Сила святыни может перейти на нечто мало пригодное или вовсе непри-

годное к использованию в качестве брандеума. Если контактный предмет имеет низкий — бытовой, утилитарный или ритуально нечистый — статус (моющие средства, тряпки, веники и т.п.), он не становится почитаемым/функциональным носителем благодати. В этом случае его нужно устранить ритуализованным способом, ликвидировав физическое тело, которому случайно или вынужденно передалась сила реликвии, не осквернив при этом саму незримую благодать. В более редком варианте обрядовое действие нацелено на то, чтобы отделить святую «энергию» от ее физического носителя, а затем утилизировать предмет обычным способом. Многие из практик ритуализованного избавления от предмета известны в традиционной культуре, где они применяются к вещам, задействованным, к примеру, в похоронно-поминальной обрядности (воде и полотенцу, которые оставляют в доме на 40 дней после кончины человека, и т.п.). Предметы, наделенные силой, но подлежащие утилизации, чаще всего сжигают, закапывают/выливают в «непопираемое место» или пускают по воде¹.

Аналоги таким практикам мы найдем в разных религиозных традициях (к примеру, еврейский обычай убирать

старые свитки Торы и других священных текстов в специальные хранилища, *генизы*). Представление об особом статусе сакральных предметов делает невозможным их утилизацию наравне с бытовыми отходами. Практики ритуального сожжения и захоронения освященных предметов уже в Средние века распространились и в православном, и в католическом мире. Иногда они оформлялись в виде свода правил, чаще практиковались в церковной среде без особой регламентации.

Каноническое правило 1171 католического Кодекса канонического права гласит: «Со священными предметами, предназначенными для культа Бога актом посвящения или благословения, следует обращаться с благоговением; нельзя пользоваться ими для целей светских или им несвойственных, даже если они находятся во владении частных лиц» [3. С. 440]. Описывая способы утилизации освященных предметов, авторы ссылаются на это правило. «Respectful disposal» («почтительная утилизация») предполагает, что пожертвованные свечи и другие освященные дары будут сожжены или захоронены. Как говорится в инструкции (на которую ссылаются авторы ряда католических сайтов), опубликованной на сайте Римско-Католической епархии Сьюпириора (Висконсин, США),

...the proper disposal of votive candles and other devotionals, if they have been blessed, is to burn or to bury them, most preferably the former in the case of candles. Letting candles burn down entirely, or, if this presents a hazard should the glass candle holders break, burn them by themselves.

It is not a sin to throw away blessed items, but out of proper respect, one should dispose of them in this way. If devotionals have not been blessed, such as some of the holy cards and such that come through the mail, those are simply pictures and can be thrown away.

If you feel uncomfortable throwing them away, you can burn or bury them as well².

(...правильная утилизация вотивных свечей и других религиозных предметов, если они были благословлены, состоит в том, чтобы сжечь или закопать их; первое предпочтительно для свечей. Дайте свечам полностью догореть или, если это представляет опасность ввиду того, что стеклянные подсвечники могут треснуть, сожгите свечи сами.

Выбрасывать благословенные предметы не грех, но из должного уважения нужно избавляться от них таким образом. Если религиозные предметы не были благословлены, как открытки с изображениями святых (holy cards) и подобные вещи, которые приходят по почте, это просто картинки и их можно выбросить.

Если вам неудобно их выбрасывать, вы можете также сжечь или закопать их.)

Если речь идет о более значимых — литургических — предметах, то правила утилизации становятся более строгими и приближаются к тем, что мы встречаем во многих российских церковных сообществах. Предметы, которые могут сгореть, подлежат сожжению, а пепел рекомендуют собирать и закапывать на церковной земле или на территории католического кладбища (аналогичным образом предписывают захоранивать пепел и несгоревшие остатки от сжигаемых церковных книг). Предметы, которые не горят, необходимо разобрать так, чтобы исключить возможность какого-либо профанного использования их или их частей, а затем похоронить фрагменты — там же, где хоронят пепел. Наконец, если металлический предмет может быть переплавлен, прежде всего нужно разобрать или разрушить его таким образом, чтобы исключить возможность какого-либо использования любой его опознаваемой части, и лишь затем отправить фрагменты на плавильный завод³.

В российских православных монастырях и храмах в целом применялись аналогичные правила утилизации. Однако с масштабным развитием церковной инфраструктуры и индустрии, со стремительным распространением религиозных предметов и образов в постсоветский период вполне предсказуемо здесь возникает много интересных вариаций. Прежде чем поговорить о них, рассмотрим сам круг предметов, которые воспринимаются в современной (около)церковной традиции как наделенные особым статусом, предполагающим ритуализованное уничтожение.

Среди широкого разнообразия объектов, которые воспринимаются как носители незримой благодати, самую предсказуемую группу образуют те, что были освящены. Ситуации, когда их дальнейшее использование в качестве брандеа невозможно, довольно часты. Это относится, прежде всего, к воде, которая остается после крещения. Учитывая, что ее нельзя выпить, как другую освященную воду, но нельзя и вылить, для ее утилизации создаются специальные места.

Вода после крещения — вот, детей мы крестим, да, там чаша-то, наливается — то есть вода-то же святая, её освятил священник, это особая вода, особых качеств, крещенская вода, надо, чтоб она нигде не была разлита. Поэтому её тоже после крещения, после окунания детей выливают в этот колодец [МКС].

Есть специальное такое местечко — для святой воды. <...> Смотрите, вот есть такое местечко. Просто шахта. Вот воду святую никогда не выливают абы как. Вот есть такое местечко — только сюда и больше никуда. <...> Да, то есть такие вещи не кидают



Ведро для воды от мытья алтарной части храма. Знаменский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, с. Хрипуново Ардатовского р-на Нижегородской обл. 2021 г. Фото С. М. Тюниной

вот так. [То, что освящено?] Да, то что освящено, совершенно верно. Это точно так же — видите, вот ребёнка святости, вот сейчас, крещение, и водичку... [СЮА]⁴.

Та же логика работает в случае, когда речь заходит об утилизации масла или свечей. Однако наполненными благодатью считают, как правило, не только сами освященные объекты, но и предметы-«спутники», которые обрели этот статус благодаря тому, что находились рядом с ними. Это упаковочные материалы (бумага, пластик, веревки), тара (бутылки, коробки, пакеты), ценники и пр.

Мы предупреждаем, если там освящалась, допустим, ну вот, к примеру, что там, я не знаю... [осматривается вокруг] что-то вот из пузырьков, допустим, из-под масла, вот это. Это только на сжигание идёт. Только на сжигание. <...> Всё вот, что освящено, предупреждаем, чтобы потом сжигали упаковку. Потому что без этого куда. <...> Не, ну как это. Это освящено. Почему там, она куда-то в помойку попадёт, и там будут топтать ногами тоже, вы понимаете? [ЖОЕ].

[Что делают с ценниками из церковной лавки?] Всё вот в печь [МНМ].

Что касается бутылок из-под святой воды или освященного масла и пакетов от просфор, их утилизация может включать два этапа. Прежде всего, пытаются удалить малейшие частицы самого освященного вещества — либо съесть/выпить, либо закопать или пустить по воде, либо отдать животным (подробнее об этом мы поговорим ниже). Бутылки из-под святой воды промывают и выпивают слитую воду, либо же выливают ее в особое место (см. ниже), а саму бутылку высушивают, чтобы испарились даже невидимые глазу остатки влаги. После этого утилизируют сам предмет

«спутник» — либо ритуализованным способом, либо обычным, полагая, что он уже лишился своего статуса.

Те же, например, там бутылки, да, из-под святой воды. Если просто пластик — выполскали хорошо там, в цветок вылили, и всё [ИУН].

Ну вот, условно говоря, просфорки, которые дают на службах, их люди обычно в пакеты кладут. Ну, по идее, конечно, эти пакеты нельзя выбрасывать. Нужно их сжечь. Я, например, бывает, что стараюсь тщательно... как можно меньше крошек оставить, желательнее не оставить вообще [МЛМ].

Даже вот из-под святой воды бутылочки, батюшкам задают вопросы, куда их девать. Ну, потому что, ну, не у всех же есть возможность, там, где-то сжечь, или у кого-то камина нету, ну, батюшки говорят, что просто высушить, а потом смять и выбросить... [А пластик?] Сжигаем, на сжигание, на сжигание нужно отнести. Из-под масла вот эти все бутылки, мы тоже, салфетки, которыми мы вытираем, там, всё на сжигание [ДПМ].

Вполне предсказуемо, что особый статус обретают также предметы, соприкасавшиеся со святынями непосредственно или дистантно (т.е. находившиеся с ними в непосредственной близости) и впитавшие их благодать. Предметы такого рода традиционно используют как брандея (как масло из лампад или огарки свечей, горевших у почитаемых икон), но, если этого не происходит, их уничтожают теми же способами, что и освященные объекты: «То, что прикасается к святыне, потом, ну, как бы утилизировать просто в помойку нехорошо» [ГБД]. Аналогичный статус зачастую обретают и вещи, находившиеся в пространстве церкви — не обязательно возле почитаемых икон и реликвий. Предполагается, что благодать, присутствующая в храме, сообщается находящимся в нем предметам, в том числе и тем, которые требуют утилизации: «В церкви, что, это всё святое, там освящённое, там Святой Дух» [ОДР].

Неудивительно, что благодать, сообщенную таким способом, иногда стремятся использовать — к примеру, троицкую зелень (траву, листья, ветви), расстилаемую на полу церкви, могут употреблять как лекарственное средство для людей или домашних животных. Цветы, которыми флористы регулярно украшают храмы, тоже могут восприниматься как предметы, наделенные благодатью, — от храма, в котором находились, или же от иконы или святыни, с которой контактировали, и поэтому использоваться для оздоровления:

Ну, берут ещё [цветы от икон], в ванну можно брать, купаться. [Люди берут их, потому что они пропитались святостью?] Ну да [КНЕ].

При этом широкий круг предметов, находившихся в храме и/или контактировавших с иконами и реликвиями, хотя и получает незримое благодатное «тело», не может использоваться в качестве дальнейшего переносчика силы. Здесь неизбежно их ритуализованное устранение. Эта проблема нередко обсуждается на различных православных форумах:

Для меня неразрешимая трудность — вопрос: как обращаться с предметами, которые были в контакте со святыней, чтобы соблюсти достоинство святыни, притом что обёртки, баночки, бутылочки, и др. не могут быть использованы в дальнейшем обиходе ни в бытовом, ни тем более — в сакральном⁵.

Вопрос об утилизации становится актуальным, как уже говорилось, применительно к моющим и чистящим средствам. Вода, которой мыли пол и стены в храме, в которой стирали различные церковные одежды и ткани и тем более которой протирали иконы и реликвии, получает статус, аналогичный освященной воде, и поэтому не может быть вылита обычным способом. В некоторых случаях такое отношение к грязной воде оказывается предельно акцентированным: здесь играет роль не только ее использование в церкви, но и то, в какой части храма проводилась уборка — в наосе или в алтаре. Раздельной утилизации подлежат вода от уборки в основном пространстве церкви и вода, которой мыли алтарную часть. Предполагается, что благодать, сообщенная последней, больше, а следовательно, ее сливают в тот церковный колодец, куда льют воду от крещения; при этом для воды от уборки в основной части храма создают отдельный колодец.

[Воду, которой моют пол в храме, куда вы выливаете?] У нас отдельная вот яма, если вы заметили, такие купола сделали. Вот. Отдельная яма для слива. <...> [А с икон, с алтаря вода?] Нет, с алтаря у нас другая яма. Две ямы, да, напротив. Одна алтарная. Что-то постираем алтарное, водичку там с алтаря — в отдельную яму. А храм вот, тоже... [ОДО].

Ну там, для алтаря у нас, и, вон, короб сделан, колодец, выливают воду. С алтаря моют что алтарники, у них отдельный колодец, они выливают туда [ССК].

Мы протираем [иконы] платками, это вот, потом, когда мы их стираем, эту воду просто выливаем в алтарную. [В алтарный колодец, да?] Да. [Что делают со ставшими негодными полотенцами?] Сжигаем. [В ка-

кую яму попадает их пепел?] В церковную. [А что в алтарные?] В алтарные — то, что в алтарной тоже — и престол протирается, жертвенник протирается, иконы там есть, лампадки <...> [Это всё в отдельный колодец, да?] Да. <...> [Вы просто разделяете, что в алтаре, что в церкви?] Да. <...> [Зачем разделять мусор на две категории?] Так должно быть, потому что в этой... оно рождает благоговение. Когда вот что-то святая святых, алтарь. <...> Там в алтарной яме даже. Вот, батюшка после причастия, он вымывает рот. И вот это тоже идёт в алтарную яму. Как бы там особо, особо, там, туда, всё, что попало — нельзя просто так. [Куда сливают воду после крещения?] Также туда, тоже в алтарную <...> [Почему в храмах в основном один колодец, а в монастырях — два? Потому что здесь больше понимания?] Наверное, я тоже так думаю [ОМГ].

То же самое происходит с вениками, тряпками и другими предметами, которые используются для уборки храма, — в локальных традициях они могут не просто уничтожаться ритуализованным способом, но и разделяться на две группы; раздельной утилизации подлежат те предметы, которыми чистили основное пространство церкви, и те, которые использовали в алтаре:

Это в алтаре там они пользуются чем-то, да, там, протирают, там, бывает, там, ну, это уже там они отдельно, да, сжигают [ДПМ].

Особой утилизации подлежат также широкий круг предметов, на которых либо изображены христианские религиозные образы — иконы, храмы, кресты, либо нанесен священный текст — молитва, цитата из Священного Писания и т.п. Это не только полиграфическая продукция (календари, журналы, блокноты, книги и пр.), но и наклейки и украшения, посуда, упаковка товаров, продаваемых в церковной лавке, и мн. др.

Вот книжка с изображением иконы или креста — нельзя в помойку выбрасывать [ВПА].

Если это просто пакет, то взяли и выкинули, и всё. Если такая упаковка, с иконами, то это на сжигание приносят. То есть там, где иконы, кресты. Потому что это часто бывает, например, там — ну вот как видите там, вот с синими бирками, да, это пакетик, но на бирке могут быть, к примеру, слова из Евангелия. То есть пакет выкинули, бумажку на сжигание в храм или в печку бросили, если у вас есть печка, камин или что-то там <...>. Это так же, как наклейки с яиц пасхальных, да, знаете сейчас, обтягивающие плёнки — есть с цветами, а есть с иконами. Вот то, что с иконами, надо, по сути, сжигать [ИУН].

У нас просто есть виды мусора, там три бачка стоят. Один для огарков свечных,

другой для церковных вещей, там, календарики разные бывают, которые, там, с изображением икон, да. На шоколадках иногда там изображения какие-то бывают. Ну, вот эти календари, которые отрывные. Там же тоже всё это бывает. То есть они уже, ну, как бы всё, ты использовал их, и куда ты будешь девать. Их на сжигание относим всё. [Если купил такой календарь в церковной лавке и использовал его, можно принести его в храм на сжигание?] Можно попросить, конечно, на сжигание отнести. Бывает, от свечей таких вот, в коробке продаются, там изображение храма. То есть тоже, ну не выбросишь такое [ДПМ].

К предметам такого рода могут относиться и поминальные записки. Их статус определяется не только тем, что они включены в церковный обряд и находятся в алтаре, но и тем, что на них изображены кресты:

Так же как записки пишут за здравие, да, там сверху крестик — вот это вот записки потом все собирают и сжигают [ИУН].

Способы утилизации таких предметов, каким бы образом они ни обрели благодать, предполагает определенный набор практик, порой довольно оригинальных. Мы рассмотрим их в следующей статье нашей подборки.

Примечания

¹ См. об этом, к примеру: [1; 2].

² Disposal of religious items // Diocese of Superior, Wisconsin. URL: <https://catholicdos.org/disposal-of-religious-items>.

³ Там же. Разные вариации этих правил повторяются на многих интернет-ресурсах.

⁴ Здесь и в других статьях Д. И. Антонова, Д. Ю. Дорониной, А. И. Завьяловой и С. М. Тюниной (с. 24–43) в целях сохранения анонимности приводятся условные инициалы информантов.

⁵ Запись пользователя Аника (Казахстан) на форуме сайта «Азбука веры». 19 августа 2018 г. URL: <https://azbyka.ru/forum/threads/osvjaschjonnye-predmety.21523>.

Литература

1. Агапкина Т. А. Закапывать // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 250–252.

2. Агапкина Т. А. Сжигать // Славянские древности: этнолингв. словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 635–639.

3. Кодекс канонического права = Codex iuris canonici / пер. с лат. А. Н. Коваль. М., 2007.

Список информантов

ВПА — муж., ок. 60 лет, работает в церкви 5 лет, Спасский собор, Заиконоспасский мужской монастырь, Москва, зап. в 2021 г.

ГБД — жен., ок. 30 лет, работница храма, Высоко-Петровский монастырь, Москва, зап. в 2021 г.

ДПМ — жен., ок. 30 лет, работает при храме, Сретенский монастырь, храм Воскресения Христова, Москва, зап. в 2021 г.

ЖОЕ — жен., ок. 50 лет, работница церковной лавки, храм святителя Николая Мирликийского в Отрадном, Москва, зап. в 2021 г.

ИУН — жен., ок. 40 лет, работница церковной лавки, храм Воскресения Словоущего на Успенском Вражке, Москва, зап. в 2021 г.

КНЕ — жен., ок. 60 лет, работница церковной лавки, Балаклавский Свято-Георгиевский монастырь, Севастополь, зап. в 2021 г.

МКС — жен., 1967 г.р., руководитель воскресной школы, пгт Гремячево гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., 2021 г.

МЛМ — муж., ок. 20 лет, семинарист Сретенской духовной академии, церковь Воскресения Христова и новомучеников и исповедников Церкви Русской при Сретенском монастыре, Москва, зап. в 2021 г.

МНМ — муж., 50 лет, помогает в церкви с 2005 г., церковь Пророка Божия Илии, Владикавказ, зап. в 2021 г.

ОДО — жен., монахиня, Кутузовский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, с. Кутузовка гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ОДР — жен., 1942 г.р., монахиня, Кутузовский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, с. Кутузовка гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ОМГ — жен., ок. 40 лет, монахиня, Знаменская церковь, Знаменский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, с. Хрипуново Ардатовского р-на Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ССК — жен., ок. 40 лет, работает в церковной лавке 11 лет, Троицкая церковь в с. Тёплого Дивеевского р-на Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

СЮА — жен., ок. 60 лет, работница храма, храм Всемилоственного Спаса в Воинове, Москва, зап. в 2021 г.

Дмитрий Игоревич Антонов,

доктор исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Софья Михайловна Тюнина,

студент-бакалавр, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

УТИЛИЗАЦИЯ ОСВЯЩЕННЫХ ПРЕДМЕТОВ: ТЕКСТЫ И КОММЕНТАРИИ

Аннотация. Статья посвящена принципам утилизации освященных и высокостатусных предметов в современной православной традиции на территории России. Рассматриваются разные способы «благочестивого» уничтожения таких предметов — от сожжения, закапывания и утопления до более сложных практик, которые предполагают несколько последовательных действий, направленных на «захоронение» освященного объекта.

Ключевые слова: христианство, православие, церковный мусор, утилизация

В этой статье мы проанализируем различные практики утилизации «церковного мусора», которые нам удалось зафиксировать в российских храмах и монастырях в ходе исследований 2021 г. Основной корпус материалов был собран в рамках двух практик со студентами 2-го курса факультета культурологии Российского

государственного гуманитарного университета под руководством Д. И. Антонова и двух экспедиций лета — осени 2021 г. Наши материалы относятся к трем регионам: Москва и Московская область (студенческие практики), юг Нижегородской области (экспедиции 2021 г.), а также Владикавказ и Севастополь (серия интервью 2021 г.).

Как уже упоминалось (см. статью Д. И. Антонова на с. 21–24), регулярной утилизации в церковном обиходе подлежат жидкости: святая вода, если ее нельзя выпить, а также — в некоторых церквях и монастырях — вода от уборки храма. Самым простым вариантом обращения с ней оказывается хорошо известный в славянских традициях способ — слить воду в «непопираемое место» (ср. католические инструкции, приведенные в той же статье о «священном» мусоре). Это вариация благочестивого захоронения предмета — носителя благодати.

[Воду с икон или которой даже пол могут надо в какое-то особенное место выливать?] Это правильно. [Почему так делают?] Надо выливать в сторонку, чтобы где люди не ходили это... Мы ведь же люди-ти все разные. Бывает, нечистые. Вот. Как говорится: муж с женой спят и всё на свете. Вот. И надо всегда в сторонку, чтобы где не ходили люди [ИАИ].

[Как утилизируют воду от протирки пола в храме — выливают в колодец?] Нет,



Колодцы для раздельной утилизации воды, которой мыли основную часть храма и алтарь. Знаменский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, с. Хрипуново Ардатовского р-на Нижегородской обл. 2021 г. Фото С. М. Тюниной



Два железных ящика для раздельного сожжения мусора из основной части храма и алтаря. Знаменский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, с. Хрипуново Ардатовского р-на Нижегородской обл. 2021 г. Фото С. М. Тюниной

пол у нас техничка, так сказать, работница храма, она пол — она в клумбы выливает. [Храмовые клумбы?] Да. Ну, в принципе там же люди не ходят тоже по клумбам, так сказать [МКС].

Однако чаще для утилизации такой воды создается специальный тип объектов — церковные ямы, колодцы, резервуары.

Ну, воду всю в колодец выливают. Это специально для, там, вот, для таких, вода после литургии туда сливается, вот, от протирки икон [ПХР].

[Вода, которой моют иконы, куда её?] Значит, всё это выливается в специальный колодец, вся водичка из храма — моют иконы, или пол моют, или ещё что окна моют — всё это выливается. <...> Обычно не надо выливать в какое-то, например, там, отхожее место. Или куда-то — или под дерево лучше, но у нас у каждого храма есть специальный колодец, куда это всё выливается [АБА].

Емкость для такой воды бывает организована по-разному и получает разные названия: «пещерка», «яма», «коробка».

Вон, у нас есть этот, как раз, там этот бассейнчик, вот, с крестом, вот туда вылива-

ем — открывается дверца, и туда выливаем [УЖВ].

[Как вы утилизируете воду от уборки в храме?] Воду я в землю, вот, в землю, а как, куда ещё, да? Вот у нас колодец специальный, вот здесь: раз, там второй колодец. Вот здесь, я его сам копал [МНМ].

У нас воду выливают в пещерку, там, где никто не ходит [КНЕ].

[У вас есть колодец для слива воды?] Да, да, у нас за храмом. Вот, если пройдёте вот так вдоль храма, у нас вот напротив боковых ворот там такой. <...> Кирпичная такая кладка, сверху закрытая... этим, шифером [МАН].

[Куда вы выливаете воду от крещения — туда же, куда и алтарную?] Да, вот где из алтаря. Отдельно, конечно, всё отдельно. Ну, покрыто это всё там, всё железом обшито [ССК].

Иногда воду, как уже говорилось, разделяют на два типа. В обычный церковный колодец сливают освященную воду (прежде всего, от крещения), а также ту, которой протирали иконы и предметы в алтарной части храма. Менее значимую воду от уборки церкви выливают в отдельный резервуар. При этом сами колодцы для воды разных

типов, как правило, не отличаются по внешнему виду.

Не, у нас колодцы есть тоже там, для жидких у нас вот здесь вот, для алтарной, церковной — всё отдельно, да [ТКБ].

У нас две ямы. Я покажу вам, если надо. Одна — куда сливается святая вода с крещения младенцев. И вот, как вот вы сказали, вода, которой промываются иконы. Есть другая яма, в которую сливается вода уже от пола. Вот пол там, да, погрязней. [Почему так?] Ну, не знаю. Всё-таки не хочется вот в одно место — детей мы крестим святой водой, всё-таки она освящается же, правильно, перед крещением. [Это обычай или есть постановление?] Это, я думаю, что это чистое благоговение [БРС].

Что касается твердых предметов, то их, как правило, сжигают, и здесь возникает уже больше вариаций.

Чаще всего для сожжения используют церковную печь. В разных храмах это может быть либо стационарная, либо переносная печка; в загородных монастырях так часто называют специально оборудованную яму или металлический ящик на монастырской территории. Там жгут поминальные записки, обертки от освященных товаров, полиграфическую продукцию, а также тряпки, веники и прочие сред-



Вкопанный в землю металлический ящик для сожжения церковного мусора. Храм Николая Чудотворца, с. Елизарьево Дивеевского р-на Нижегородской обл. 2021 г. Фото С. М. Тюниной



Переносная печка для сожжения церковного мусора. Свято-Никольский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, с. Автодеево Ардатовского р-на Нижегородской обл. 2021 г. Фото С. М. Тюниной



Открытый ящик для сожжения церковного мусора. Знаменский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, с. Хрипуново Ардатовского р-на Нижегородской обл. 2021 г. Фото С. М. Тюниной

ства для уборки, использовавшиеся в храме.

[А куда бумажки, которые подают для поминовения, — куда их потом?] Их сжигают. [Где сжигают?] В церковных печках. У нас же печки в храме [МКС].

[Как вы утилизируете церковный мусор?] Это очень элементарно, просто решается. У нас есть, как вы видите, если посмотреть — два, видите, да, две печи. Подтопки церковные. В них никогда ничего плохого не было сжигается [БРС].

Цветы, по-моему, тоже идут в печку церковную. [Тут есть печка?] Да, всегда есть. При любом храме всегда есть. Записки, которые там на поминовение, тоже они не выбрасываются, а тоже сжигаются [ГБД].

[Как у вас утилизируют тряпки, которыми протирают иконы?] Вон, видишь, костёр горит? [Указывает на горящую печку] Я сжигаю их. <...> [Что делают с записками, которые приносят к могиле местной старицы?] Я их сжигаю потом [МНМ].

[Как утилизируют троицкие берёзки?] Около храма сжигают и закапывают <...> В печке, у нас печки есть, мы сжигаем. Что сжигается, мы в печке всё сжигаем [ССК].

Кроме того, сжигать такие предметы могут на кострах, в ямах или в металлических ящиках на прихрамовой территории.

Вот эти записки, то, что вы пишете, их прочитали, и потом их там сжигают на заднем дворе [храма] [ВПА].

[Как утилизируют цветы, находящиеся под иконами?] Ну, когда они засыхают, да, мы их на сжигание относим. Все цветы, которые тут, потом на сжигание относятся [ДПМ].

Тоже, также выбрасываем, туда, где — или сжигаем, или выбрасываем — там, где люди не ходят [КНЕ].

[Как поступают с предметами, которые контактировали с иконой?] Сжигают. То же самое — сжигают. Это есть, ну, в каждом храме есть такой — ну, у нас в храме есть — такая специальная как бы, металлический ящик, в котором всякие предметы, которые сами по себе не являются освящёнными, священными, но которые используются, например, во время богослужения, — они потом просто в определённом месте сжигаются [АРА].

Частным образом такие предметы рекомендуют сжигать на дачных участках или в лесу, закапывая пепел или используя его в огороде на грядках.

[Как правильно утилизировать скорлупу от освящённых пасхальных яиц?] Я у бабушки спросила, он говорит, сожги

и закопай там вот этот пепел, там, куда-то в огород, чтоб не осквернять, там, где не ходят собаки, кошки, всё это [ССК].

[Как утилизируют поминальные записки?] Сжигаются. [А пепел куда?] Просто в печке всё, сжег и всё <...>. На огород просто, кто сжигает [АБА].

[Где нужно сжигать освящённые предметы?] Ну на даче или где-то там. Всё вот, что освящено, предупреждаем, чтобы потом сжигали упаковку. Потому что без этого куда [ЖОЕ].

Там крошечки [от просфор] остаются, да. Тоже проблема. У кого есть дача — там на даче сжигают <...>. Или какие-то веточки старые — это тоже вот на даче можно, или вот пойти в парк, но не совсем вот прямо где с собаками гуляют, чтоб они не поднимали, — поломать и сжечь. То есть в этом ничего такого нет [КЕА].

Необязательно в монастыре сжигать, вы можете дома, где-нибудь там в лесу [ВПА].

Как и в случаях с отдельной утилизацией воды из центральной части церкви и алтаря, в некоторых церквях используют две отдельные печи, где сжигают предметы из храма и отдельно из его алтарной части. Иногда эти печи объединяют с ямами. К примеру, в Знаменском скиту (до недавнего времени относился к Серафимо-Дивеевскому монастырю) вместо двух печей используют две специально оборудованные ямы: сверху они закрываются железными крышками, а внутрь вмонтированы железные решетки. Предметы из церкви или из алтаря сжигают на этих решетках, а пепел, проваливаясь вниз, сразу же оказывается на дне ямы:

[Как у вас сжигают мусор?] У нас просто этот, ящик такой железный, и он вкопан в землю. И прямо там на решётке... [А потом пепел закапывают?] А потом уже это да [ОМГ].

Если для сожжения используют отдельную печь, то пепел из нее выгребают и захоранивают разными способами. Иногда его закапывают в «нехоженом» месте, в том числе на огородах.

Ну, пепел, ну — закапываем в землю, и всё. Здесь территория у нас большая. Под берёзочку, под деревце [БРС].

[Как утилизируют пепел от сожжения церковного мусора?] Пепел тоже не на дорожку, да. У нас есть земельный участок, там садим картошку. Вот, по крайней мере здесь при храме — вот, куда-то вот на этот участок [МКС].

Однако практика закапывать пепел и несгорающие предметы на грядках,



Кресты, оставленные в часовне на роднике Архистратига Божия Михаила («Калнакса»), пгт Гремячево гор. округа Кулебаки Нижегородской обл. 2021 г. Фото С. М. Тюниной

в огороде, под деревьями и пр. может вызывать опасения, так как нельзя быть полностью уверенным, что по этому «нехоженому» месту не пройдут люди:

[ЗИМ:] Сказали, лучше туда, куда меньше ходит человек, ступает нога человека и животного... [ОМК:] Нет, ну, грядки, по грядкам же ступают. [ЗИМ:] Ну, так вот тебе и говорят: лучше под деревья, это... Как мне сказал дивеевский монах. [ОМК:] Под деревья, знаете вот, ну, в огороде, на грядке, куда-то вот, куда-то вот. [МЭЛ:] Там, где нога не топает. [ОМК:] Ну, под деревьями тоже бы топал. [МЭЛ:] Под деревьями не больно-то... [ОМК:] Ну, как, ну собираем и яблоки, убираем их... [ЗИМ:] Где меньше всего топает. [ОМК:] Меньше всего... [ЗИМ:] Чай, не зря священник-то наш последний сказал — похороните на кладбище меня, потому что у церкви будут топтать. Люди и скотина.

Неудивительно, что зачастую для пепла сооружают специальную яму, оборудованную крышкой или люком, чтобы предотвратить его распыление. В случае, когда используются две печи, им соответствуют две отдельные ямы. Церковь или монастырь организуют два колодца для жидкостей, а также две печи и две ямы, которые используются для утилизации более и менее «статусных» предметов.

[А куда поминальные записки?] Сжигаем. [А куда пепел?] Ну, у нас тоже отдельные две ямы. Так полагается, и в Дивеево так. Одна яма алтарная, то, что с алтаря сжигается, и то, что церковный мусор, сжигается в церковной яме. [То есть у вас четыре ямы?] Да, да. Ну, можете даже там посмотреть [ОДО].

Записочки у нас сжигаются вот в печке <...>. [А пепел от них куда потом?] Потом — просто мы их храним, там ёмкость такая, в ней у нас вот столько много записочек, такая... металлический такой тип, как от печки, вот такой круглый, и вот мы туда складываем её, вот. Это нехожее место, туда никто не проходит, никто это не трогает [МАН].

В больших городах осуществлять все эти практики оказывается затруднительным. Далеко не у каждой церкви есть место для закапывания пепла и несгораемых предметов, да и само разведение огня часто не допускается в городском пространстве. Храмовым служащим приходится либо вывозить свой мусор в лес, чтобы сжечь и/или закопать его там, либо передавать его для утилизации в другую церковь, где имеется храмовая печь.

У нас печей таких вот нету, на территории храма, но есть в храме Рождества Пресвятой Богородицы в Крылатском. Они там на отшибе находятся. [Что делают с цветами, которыми украшали иконы?] С цветами это целая просто песня. Они у нас хранятся в пакетах, а потом вывозят за город, в лес, и там, в общем, оставляют [КЕА].

[Можно ли принести предметы на сжигание в храм?] В храмах в центре Москвы с этим проблемы, потому что здесь даже бумагу жечь нельзя. Здесь сразу в суд подают. Вот. А в храмах, которые ближе к окраинам, да, ну где-то на уровне метро «Юго-Западная», даже подальше, у них обычно свои есть какие-то сжигальни. Вот, и они этим занимаются. Потому что там может дымить [ККИ].

Мелкие предметы в городских церквях могут закапывать, если территория позволяет организовать специальную яму.

Надо просто понимать, насколько этот мусор такой, понятно, если, там, просфорка засохла у тебя или заплесневела, да, то есть. Ну, были такие случаи, что здесь тоже такое бывает. Ну, специальная ямка там есть, туда выбрасывают [ДПМ].

Ну, это зарывают просфоры, чтоб нога гле, цветы, освященные яйца... Вот освященные яйца — даже скорлупки [СТБ].

Еще один известный, но более редкий вариант утилизации таких предметов —

принесение их в часовню (городскую, сельскую или находящуюся в природном окружении — у реки, источника и т.п.), где они могут храниться долгое время (после чего их сжигают, топят или закапывают). Пакеты с церковными обертками, календарями, блокнотами, крестиками и пр. можно встретить в некоторых часовнях вместе со старыми иконами, которые традиционно приносят либо туда, либо в храмы.

Наконец, интересная практика связана с металлическими и стеклянными предметами, которые не могут сгореть и превратиться в пепел. Зачастую их также кладут в печь, но в этом случае действие имеет особую прагматику — предмет должен обгореть, так как огонь «снимает» с него благодать. После этого обгоревшую утварь можно утилизировать вместе с пеплом. Именно так, по словам нашей собеседницы, поступают с предметами, которые заведомо не могут сгореть; их не помещают сразу в церковную яму, но сначала кладут в печь вместе бумагой и прочими сгорающими предметами и лишь затем хоронят:

А это вот твердое, это как бы, вот, сжигается. А то, что не сгорает, то, что не сгорает, оно всё закапывается в землю [ТКБ].

Иногда такие предметы захороняют без ритуального опаления, сразу же предавая их земле на прицерковной территории.

[А то, что нельзя ни сжечь, ни вылить? Стёклышки?] Есть ещё яма, большая. Есть ещё яма, там всякие бутылочки — это отдельно. Закапываем. Да, и в Дивеево так принято. Мы же не самостоятельно <...>. Преподобный Серафим так завещал [ТКБ].

[Как вы поступаете с тем, что нельзя сжечь — стеклом, к примеру?] <...> А так вот стёклышки, такие вот какие-то металлические какие-то вещи, там, осколки, да — это всё уже в землю. Это закапывать нужно.

[На территории храма?] Нет, это где угодно можно, ну, желательно тоже в непопираемых местах. Где-то на садовых участках... [МКС].

Еще один вариант утилизации — утопление, пускание по воде. Топят либо сами предметы, либо пепел, который остался после их сожжения.

Просфоры тоже сжигаются. Или по проточной воде там, когда нельзя... Кто-то взял просфору и не съел, да? Она заплесневела. Чё с ней делать? Либо вот сжигают — вон, в храме, либо вот, ну, сами прихожане там, в Москва-реку, то есть вот её топят, то есть не в пруд, где может она затухнуть лежать, а вот именно что проточная вода... [КЕА].

[Стёкла, гвозди, то, что не горит — не опускают в воду?] Можно и в реку опустить, можно закопать под деревом [БРС].

У нас все жгётся. Батюшка говорит, что нужно всё жечь и пускать по реке. [По реке?] Да, по течению. [Пепел?] Да [НСВ].

Иногда при разговоре об утоплении просфор идея о погружении в воду объединяется с идеей о доедании крошек: респонденты могут указывать, что просфоры не просто тонут — в воде их съедают рыбы или птицы.

Вот просфорки церковные видели такое, да? Вдруг она там... плесень, ну, высохла там, долго пролежала где-то по нерадению чьему-то. Куда её? Вот её на воду пускают, так сказать. Она размякнет, птички её склюют <...>. Или рыбки, да [МКС].

Такое объяснение отсылает к другой практике — раздавать ветки или части освященных продуктов, непригодных для еды, домашним животным:

Я считаю, что лучше да — лучше собрать и отдать, например, тем же курам, они склюют [АБА].



Сарай с надписью «церковная яма», предназначенный для хранения предметов, подготовленных к утилизации, и пепла из стоящей рядом церковной печи. Свято-Никольский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, с. Автодеево Ардатовского р-на Нижегородской обл. 2021 г. Фото С. М. Тюниной



Колодцы для раздельной утилизации воды. Кутузовский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, пос. Кутузовка гор. округа Кулебаки Нижегородской обл. 2021 г. Фото Д. Ю. Доронина

Самый необычный способ пускания церковного мусора по воде, который нам удалось зафиксировать, предварялся цементированием предметов:

А батюшка вот что разбирал, они в Тёшу [название речки] чё-то заливали чем-то, цементом или чем-то, и где-то поглубже бросали. [А почему так делали?] Святыня. <...> [Что было в цементе?] <...> Там много чего такого, всё это убрали они аккуратненько. [Что надо утилизировать в воду?] Ну, старые там, чего-то, книги, я не знаю, железки там какие-то были... [Их нельзя было сжечь?] Да, да, заливали, и всё, в Тёшу глубоко... [ССК].

В современных храмах утилизировать многие вещи людям предлагают самостоятельно — вместо того чтобы нести их в храм, избавляться от них следует дома, соблюдая определенные правила. Во многих церковных лавках покупателей информируют — чаще в устной форме, реже с помощью письменных инструкций — о том, что предметы с изображением святых образов, оберточные материалы от освященных предметов и т.п. нужно сжигать или захоранивать. Иногда вместо инструкции работники спрашивают, хочет ли покупатель сжечь обертку (ценник, веревочку...) самостоятельно или предпочитает, чтобы ее отрезали в лавке и сожгли в церковной печи.

На православных форумах можно найти множество рассуждений о том, как именно люди утилизируют предметы в городских квартирах и загородных домах. В отличие от церковных хозяйств, здесь редко создают стационарные объекты — ямы, колодцы, ящики и пр. В качестве «непопираемого места» в городе могут использовать цветочные горшки или клумбы. Но возрастающее количество таких предметов всё чаще провоцирует разговоры о том, что нужно стараться не покупать их и тем самым воздействовать на производителей, чтобы они не изготавливали бытовые предметы со святыми образами и не провоцировали людей на их последующее осквернение при неверной утилизации:

Возможное сжечь — сжигаю, остатки закапываю в землю. Пластик промываю водой, воду сливаю в емкость, потом выливаю в ямку и закапываю. Что можно приношу в храм для сжигания в специальной печи для сжигания. Так же сейчас надо смотреть, чтобы не приобрести какую-нибудь вещь с православной символикой в магазине, напр. изображения на упаковке хрюшек с одной стороны, а на другой — купола церкви¹.

Размышляя о существующих практиках утилизации церковного мусора и стараясь найти в них общую логику,

носители традиции могут апеллировать к представлениям, актуальным скорее для эзотерических, магических традиций, которые широко представлены в популярных современных изданиях. Так, одна наша собеседница утверждала, что суть разных видов утилизации церковных предметов заключается в том, чтобы «предать их стихии»:

То, что прикасается к святыне, потом как бы утилизировать просто в помойку нехорошо, поэтому называется «предавать стихии» — то есть просфорки использованные, их там в реку... [Как называется?] «Предавать стихии». То есть четыре стихии, там сжигают, там огонь, воздух получается. Или в землю — там, не там, где люди ходят, а, как говорят, непопираемое место, там — могилки, там, если просфорки испортились, то в могилку закапывают, по которой не ходят, или вот в проточную воду, в речку. То есть, ну, чтобы не просто там в помойку это шло [ГБД].

Как видим, разнообразие практик утилизации определяется не только физическими свойствами объекта (твердое/жидкое, сжигаемое/несжигаемое), но и его статусом. Хотя все описанные предметы воспринимаются в традиции как наделенные благодатью, они оказываются неравнозначными — более статусные предполагают обособленное сожжение и захоронение. Это порождает различные практики разделения «святого» мусора и создание обособленных, символически значимых резервуаров.

Совершенно особое место в числе утилизируемых предметов занимают иконы — сакральные образы, которые по разным причинам (порча, замена на более новые, купленные в церкви) оказываются исключены из церковного или частного религиозного обихода. Утилизация икон в современной традиции зачастую предполагает сложную последовательность действий. «Похороны» иконы — учитывая ее статус в восточнохристианской традиции — самая проблемная область для православных сообществ. Об этом речь пойдет в следующей статье нашей подборки.

Примечания

¹ Пост пользователя с ником «Алексейка, православный христианин», от 1 сентября 2018 г. в: Околоцерковные суеверия: [раздел форума] // Азбука веры. URL: <https://azbyka.ru/forum/threads/osvjaschjonnye-predmety.21523/page-2>. Орфография и пунктуация оригинала сохранены.

Список информантов

АБА — муж., 1977 г.р., священник, пгт Мухтолово Ардатовского р-на Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

АРА — муж., 48 лет, алтарник, работает в храме 16 лет, церковь Рождества Пресвятой Богородицы, ул. Крылатские Холмы, 12, Москва, зап. в 2021 г.

БРС — муж., 1983 г.р., с. Саконы Ардатовского р-на Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ВПА — муж., ок. 60 лет, работает в церкви 5 лет, Спасский собор, Заиконоспасский мужской монастырь, Москва, зап. в 2021 г.

ГБД — жен., ок. 30 лет, работница храма, Высоко-Петровский монастырь, Москва, зап. в 2021 г.

ДПМ — жен., ок. 30 лет, работает при храме, Сретенский монастырь, церковь Воскресения Христова, Москва, зап. в 2021 г.

ЖОЕ — жен., ок. 50 лет, работница церковной лавки, храм святителя Николая Мирликийского в Отрадном, Москва, зап. в 2021 г.

ЗИМ — муж., 1946 г.р., сельский староста, с. Тёплово гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ИАИ — жен., 1944 г.р., с. Суворово Дивеевского р-на Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

КЕА — жен., ок. 45 лет, работница церковной лавки, работает в храме несколько лет, церковь Святого праведного Иоанна Русского, Москва, зап. в 2021 г.

ККИ — муж., 24 года, клирик храма, в храме с 2019 г., церковь Вознесения Господня у Никитских ворот («в Сторожах»), «Большое Вознесение»), Москва, зап. в 2021 г.

КНЕ — жен., ок. 60 лет, работница церковной лавки, Балаклавский Свято-Георгиевский монастырь, Севастополь, зап. в 2021 г.

МАН — жен., ок. 60 лет, работница церковной лавки, церковь Рождества Христова, пгт Мухтолово Ардатовского р-на Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

МКС — жен., 1967 г.р., руководитель воскресной школы, пгт Гремячево гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

МНМ — муж., 50 лет, помогает в церкви с 2005 г., церковь Пророка Божия Или, Владикавказ, зап. в 2021 г.

МЭЛ — жен., 1935 г.р., с. Тёплово гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

НСВ — жен., ок. 50 лет, библиотекарь, церковь Михаила Архангела с. Туркуши Ардатовского р-на Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ОДО — жен., монахиня, Кутузовский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, с. Кутузовка гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ОМГ — жен., 35–45 лет, монахиня, Знаменская церковь, Знаменский скит Серафимо-Дивеевского монастыря, с. Хрипуново Ардатовского р-на Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ОМК — жен., ок. 55 лет, социальный работник, с. Тёплово гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ПХР — муж., 1958 г.р., протоиерей, церковь Воздвижения Креста Господня, Уфа, зап. в 2021 г.

ССК — жен., ок. 45 лет, работает в церковной лавке 11 лет, церковь Св. Троицы, с. Тёплого гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

СТБ — жен., 65 лет, прихожанка, посещает храм 19 лет, церковь Боголюбской иконы Божией Матери, г. Пушкино Московской обл., зап. в 2021 г.

ТКБ — жен., 1958 г.р., работает в церковной лавке 2 года, с. Суворово Дивеевского р-на Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

УЖВ — жен., ок. 60 лет, работница церковной лавки, церковь Воздвижения Креста Господня, Уфа, зап. в 2021 г.

Выражаем благодарность студентам факультета культурологии РГГУ — Елене Климовой, Артему Кудозову, Милене Гаврицковой и Александру Морозову, которые участвовали в летней практике 2021 г. и собирали материалы, частично вошедшие в нашу статью.

Дмитрий Игоревич Антонов,

доктор исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Дмитрий Юрьевич Доронин,

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

СОВЕТСКАЯ ИКОНА: ОТ РОЖДЕНИЯ ДО «ПОХОРОН»

***Аннотация.** Статья посвящена моленным образам, создававшимся в советское время из фотографических, литографических, а иногда небольших писанных дореволюционных икон, вставленных в деревянный киот и декорированных различными материалами. Рассматривается генезис советской православной иконы, вариации их декорирования и техники. Кроме того, речь идет о социальных связях, которые возникали в процессе изготовления и распространения таких образов.*

***Ключевые слова:** советские иконы, фолешные иконы, наивное искусство, религиозные практики, утилизация икон*

Практики массовых «похорон» (ритуализованной утилизации) советских рукодельных икон привлекли наше внимание в ходе экспедиционных исследований лета 2021 г. Это явление вызвало к жизни масштабный проект, реализуемый Центром визуальных исследований Средневековья и Нового времени Российского государственного гуманитарного университета (при участии сотрудников лаборатории теоретической фольклористики Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ) и направленный на спасение, музеефикацию и комплексное исследование икон советского периода.

Под советскими иконами мы понимаем моленные образы разного типа (чаще всего фотографические и литографические, редко — писанные дореволюционные), которые в период существования СССР были вставлены в деревянный киот, закрытый стеклом, и украшены декоративными элементами из фольги, бумаги, лыка и т.п. Иконы такого типа хорошо известны любому специалисту, работавшему в российской провинции. Их всё еще можно изредка встретить в сельских храмах, хотя с начала XXI в. они заняли здесь маргинальное положение — в связи с развитием на постсоветском пространстве иконописи и храмовых ремесел рукодельные иконы практически исчезли из интерьера сельских церквей, переместились

в притворы, в закрытые помещения, на колокольни.

Несмотря на широкое распространение и важнейшие роли, которые играли такие иконы на протяжении XX в., это явление очень мало изучено. Что еще важнее, число рукодельных образов советской эпохи в последнее десятилетие быстро сокращается. Если в некоторых регионах (к примеру, в Тамбовской или Липецкой областях) эти иконы хранят и продолжают создавать, то в других их перестали делать в конце 1990-х или в 2000-е гг. в связи с массовым открытием церквей и продаж в церковных лавках печатных иконок. Мастера, владеющие техникой изготовления таких икон, стареют и умирают, не передавая никому свои профессиональные навыки. В Нижегородской области, одном из важнейших центров изготовления рукодельных икон в советское время, в последние годы началось их массовое уничтожение. Места их прежнего складирования стремятся очистить, избавляясь от десятков и сотен рукодельных образов. В ближайшие десятилетия как большинство самих икон, так и их создатели безвозвратно уйдут, а вместе с ними исчезнет богатый культурный пласт наивного искусства, религиозной культуры советской поры.

Наше исследование началось с юга Нижегородской области. Это один из важнейших российских религиозных центров, где православные традиции поддерживались на всем протяжении

советской эпохи благодаря множеству монастырей, храмов и святынь, связанных с культом Серафима Саровского. В 2021 г. нам удалось спасти, отреставрировать в Москве и изучить несколько десятков икон. Эта работа выявила пять локальных традиций со своими ремесленными и стилистическими особенностями. Мы описали их в альбоме-каталоге, посвященном советской иконе Нижегородской области, который вышел в начале 2022 г. в издательстве «Индрик» и в котором опубликовано более 50 икон нашей коллекции [1].

Традиции создания советской православной иконы уходят корнями во вторую половину XIX в., когда в Российской империи началось массовое изготовление дешевых моленных образов, так называемых *расхожих* икон. Их изготавливали для сельского, монастырского и городского рынков. Это могли быть небольшие дешевые писанные иконы (*краснушки, чернушки, щепные* и пр.), литографии, раскрашенные наподобие лубка, или хромолитографии, отпечатанные уже цветными.

Широкое распространение печатных икон произошло благодаря изобретению литографии в 1794 г. и хромолитографии по бумаге и металлу, которая появилась в 1830-е гг. В 1840-е в России заработали печатные станки отечественных мастеров; литографические иконки, изображения реликвий и святых мест начали печатать при монастырях. В 1870-е на крупных российских типографиях, прежде всего одесских — Е. Фесенко и И. Тиля, — стали выпускать хромолитографические иконы, наклеенные на доску, а с 1890-х началось производство печатных икон на жести. Монополию на них получили фабрики Жако и Бонакера в Москве. Как отмечает О. Ю. Тарасов, сперва образы печатали по иконописному подлиннику Солнцева, а затем пригласили палехских мастеров для разработки новых образцов [2. С. 255]. Для украшения таких дешевых иконок использовали латунь и разноцветный орнамент — это позволяло имитировать писанные образы в золотых и эмалевых окладах с драгоценными камнями.

Литографические иконы заполнили монастырские и церковные магазины и начали вытеснять с рынка писанные иконы. Чтобы выдержать конкуренцию, иконописцы переключились на артельное массовое производство *расхожих*

икон-подфолежниц: для удешевления и быстроты производства на тонких досках писали только лики и руки святых, а фигуру намечали грубым контуром. Иконки сразу закрывали окладом из фольги и пускали в продажу. Больше того, мастера начали писать иконы «под Жако», имитируя популярные образки на жести и литографии. Однако это не помогло решить проблему. Иконописные артели не выдерживали конкуренции и разорялись, а иконописцы начали подавать жалобы в Святейший Синод и на имя императора. Вскоре среди интеллигенции возникло движение за возрождение традиций русской иконы. В 1901 г. указом Николая II был создан Комитет попечительства о русской иконописи, открылись учебные иконописные мастерские. В 1902 г. Синод издал указ, запретивший производить печатные иконы при церквях и монастырях. В 1903 г. запретили и производство икон на жести. Однако эти попытки оказались безуспешными: остановить производство таких образов или вытеснить их с рынка не удалось, и вплоть до революции иконы Жако и Бонакера оставались неотъемлемой частью русской религиозной культуры [2. С. 254–261].

Дореволюционные литографические иконы нередко встречаются на юге Нижегородской области. Этот регион стал одним из важнейших религиозных центров в начале XX в., после канонизации Серафима Саровского:

Первые иконы, я думаю, что у нас появились, когда прославляли батюшку Серафима [1903 г.]: появилась литография икон бумажных, это я с такими встречалась, вот. Потому что они даже датированы — вот у нас в доме была икона Иверская Божья Мать — она тоже как бы бумажная, но была цветная литография. Она осталась у нас от бабушки, вот. И её делали в киот, украшали. Всё равно хотелось украсить, что это, ну, приятно было, наверное, я так думаю [КМА].

После революции 1917 г. в результате постепенного исчезновения мастеров, изготовлявших церковную утварь, в селах расцвела технология кустарного изготовления киотов, окладов и украшений. Угасание «высоких» церковных ремесел привело к рождению и быстрому распространению народной рукодельной иконы советского времени. Во многом она наследовала дореволюционным расхожим образам, украшенным фольгой и имитировавшим дорогие церковные ризы. Однако в годы советской власти религиозная ситуация принципиально изменилась, а вместе с ней изменились и технологии, и материалы. И писанные, и хромолитографические иконки, недавние конкуренты, стали на равных правах использоваться в качестве основы для создания бриколажей советских икон.

Однако дореволюционные образы с годами старились, портились или пропадали. Их число было ограниченным. Между тем стабильная потребность в новых иконах сохранялась, несмотря на все антирелигиозные кампании советской власти. Во второй половине XX в. спрос на домашние иконы удалось заполнить за счет новой технологии — производства фотографических икон. Фотоснимки религиозных образов делали черно-белыми и раскрашивали, так как цветная пленка была в большом дефиците. При этом мастера тиражировали зачастую те самые дореволюционные хромолитографии, которые в других случаях сами оказывались в центре советских икон.

Массовое производство фотографий началось в послевоенные годы в мастерских Новодевичьего монастыря и Троице-Сергиевой лавры. Здесь делали качественные черно-белые фотографии с дореволюционных образов, чаще всего с литографий и жестяных икон. Полученные фотографии раскрашивались анилиновыми красителями и зачастую наклеивались на картонку. Позже стали использовать шелкографию и напыление бронзовой краской — на нимбах или одеждах святых создавали яркий рельефный узор. Эти иконки широко распространялись; они доминировали вплоть до 1980-х гг., когда на предприятии «Софрино» начали производить печатные иконки, наклеенные на цветной картон, а также фотографические иконки, которые вставлялись в полиэтиленовые оклады-рамки с подложкой из оргалита.

Изготовление советской рукодельной иконы необходимо предполагало участие разных людей и определенное социальное взаимодействие. Распространители нелегально развозили фотографические иконки из Новодевичьего монастыря и Троице-Сергиевой лавры. В городах и райцентрах работали фотомастера, которые занимались съемкой (т.е. созданием копий) этих фотографических иконок, а также дореволюционных литографий и другой полиграфической продукции с религиозными изображениями. Наконец, в деревнях и городах работали мастера-образовники, которые *наряжали* икону, т.е. помещали образ (фотографический, литографический или писанный) в киот и украшали окладом из фольги, бумажных цветов и пр. При этом создавать киот и украшать икону могли разные люди.

Многие городские фотомастерские подпольно обслуживали широкий круг заказчиков — на продажу печатались фотокопии редких или запрещенных книг, свадебные приглашения, гороскопы и, конечно же, фотографии икон и святых мест. Крупным центром такого производства на юго-западе

Нижегородской области был Арзамас. За фотографиями сюда приезжали и образовники, и обычные люди. По воспоминаниям наших респондентов, в фотомастерских имелись каталоги (подборки образцов) фотокопий икон, по которым можно было выбрать и заказать понравившиеся. Такие фотографии были заинтересованы в пополнении своих каталогов, поэтому многие из них, вероятно, вели своего рода поисковую работу, в результате которой в их каталоги попадали репродукции не только православных, но и католических образов, а также религиозных изображений светских художников — картин Александра Иванова, Виктора Васнецова и др.

Не всем сельчанам было удобно выезжать за фотографиями икон в города, не все знали о нужных фотомастерских с такой продукцией, поэтому было востребовано и другое нелегальное занятие — распространение фотографий икон людьми, которые объезжали села, предлагали свой товар в поездах или электричках либо продавали фотокопии икон около действующих церквей, на вокзалах, «толкучках», «блошиных» рынках, в подземных переходах и т.п.

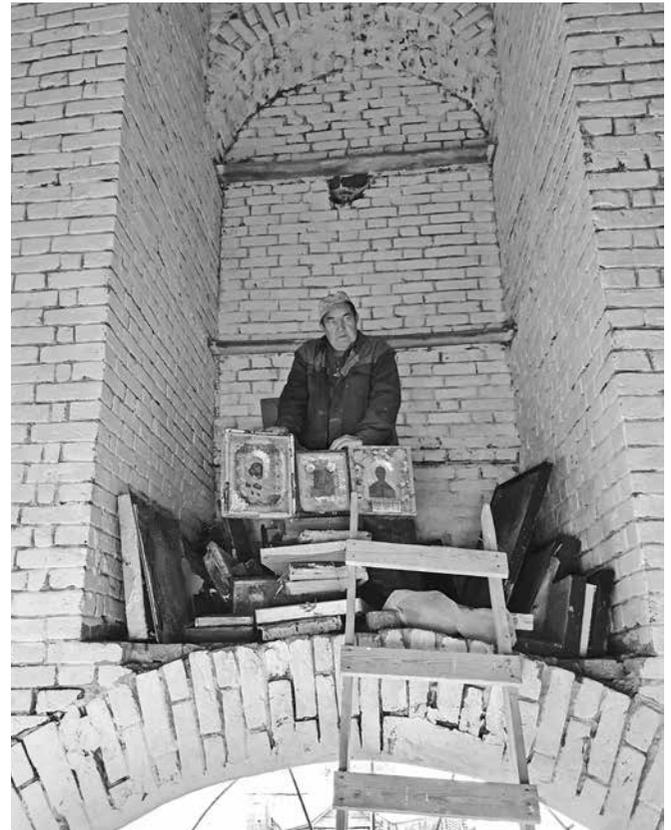
Процесс создания и распространения советских икон во множестве его вариантов формировал сложные сети социальных взаимодействий. Это отдельная тема, которую мы рассмотрим в других статьях. Здесь нужно лишь подчеркнуть, что мастера-образовники были не в каждом селе: например, жители сел Ломовка, Тёпловое и Туркуши Нижегородской области обращались к нескольким мастерам в пгт Гремячево. К образовникам могли ездить и без своих, заранее купленных фотографий, заказывая и покупая у них уже готовые иконы. Как правило, мастера самостоятельно приобретали фотографии икон (например, в фотомастерских Арзамаса) и имели у себя стопки этих фотографий, которые они предлагали на выбор своим заказчикам:

Вот эти вот три иконы: когда мы построили вот этот дом — в дом надо были иконы. Мама съездила в Гремячево, купила их, в то время они стоили 10 рублей — одна икона. Это были большие деньги. Был «Батюшка Серафим» куплен, так как он у нас почитаемый, «Неопалимая Купина» и «Владимирская Божья Мать». «Неопалимая Купина» — как бы охрана дома, охраняет дом от пожара. Но каждой иконе нужно молиться, вот [КМА].

Готовые рукодельные иконы в советское время могли покупать не только у мастеров, но и в храмах, например, в гремячевской церкви, которая после 1944 г. больше не закрывалась. Гремячевские мастера-образовники



Молоток, чеканы, фольга — инструменты мастера-образовника. Пгт Гремячево гор. округа Кулебаки Нижегородской обл. 2021 г. Фото Д. И. Антонова



Склад советских икон на колокольне Троицкой церкви в с. Тёплово гор. округа Кулебаки Нижегородской обл. 2021 г. Фото Д. И. Антонова

реализовывали часть своей продукции официально через храм:

Вот мужу делали икону — покупали в церкви. И мне покупали. Мне — «Богородицу», а ему — «Спасителя». [Рукодельные, такие вот из фольги?] Да-да-да. Продавали в церкви, в грямячевской мы были, наша не работала. В Гремячеве мастера были, у меня икона — Деянов Иван Васильевич — ты не знаешь такого в Гремячеве? Мне кажется, вот они занимались, иконы делали — и из фольги, и красиво с рисунком. Это венчалная была икона, благословление на замужество [Ж].

Согласно воспоминаниям наших респондентов, технология декорирования литографий и фотографий икон со временем менялась. Ранние рукодельные иконы копировали в своем убранстве металлические оклады — орнамент по фольге чеканили или вырезали, подвергали меднению. Кроме того, распространился более простой и дешевый вариант — на деревянные киоты напыляли бронзовую краску, имитируя металл. Технология украшения икон с использованием орнаментированной фольги, цветочков и ягодок из различных материалов распространилась, по всей видимости, уже в послевоенный период — именно тогда появился самый распространенный и узнаваемый тип советской иконы.

На начальных этапах технологии мастеров были связаны со старыми

крестьянскими промыслами. До распространения в деревнях цветной гофрированной, папиросной, оберточной бумаги мелкие элементы декора икон изготовляли из липового лыка и тряпочек. Село Ломовка (городской округ Кулебаки Нижегородской области) было известно мочальным промыслом — неудивительно, что ранние советские иконы ломовских мастеров украшены декором из раскрашенного лыка:

За неимением и бумаги, и фольги я видела такое, что цветочки делали из мочала. Здесь [в Ломовке] этот промысел был. Его красили, вот [КМА].

Однако мощный импульс широкому распространению советских икон дали не локальные промыслы, а модернизация молочной промышленности страны. С начала 1960-х гг. на молокозаводах Советского Союза разные молочные продукты стали запечатывать в бутылки с помощью стандартизированных фольговых крышечек разных цветов. Эти крышечки штамповали из ленты толстой алюминиевой фольги 6,5 см шириной, которая поступала на производство большими рулонами. Именно такая фольга стала наиболее распространенным материалом для окладов советских икон. Ширина ленты часто определяла и среднюю глубину самих окладов — около 6 см. Больше всего ценилась мастерами-образовниками

фольга золотистого или желтого цветов, которая могла имитировать позолоченный оклад. На заводах из нее штамповали крышечки для сливок и топленого молока. Однако достать ее было труднее, и большинство окладов создавали из фольги обычного серебристого цвета, которая имитировала серебряные ризы дореволюционных икон. Для этого подходили любые ленты с молокозавода, поскольку они были окрашены (в зеленый, синий, красный и другие цвета) только с одной стороны, с другой же всегда оставались серебристыми. Цветную сторону фольги использовали при изготовлении мелких элементов декора иконы — в первую очередь цветочков.

Существовали теневые схемы, по которым фольга с молокозаводов попадала к мастерам-образовникам. Чаще всего она нелегально выносилась с заводов рабочими и обменивалась на водку:

[А откуда вы в 1980-е годы фольгу брали такую красивую?] А это мне, знаешь, чаво, это? Это, скажу, здесь молокозавод был, у нас в Дивееве. А это вот под этока — под пробки они ведь шли, под молоко. А там — знакомые какие. А мне вот эти, как вот, мужики такие, пьяницы, в общем — и я покупала у них. Брала, они привозили мне, разные бывали! Это не только жёлтые, там разные эти были — и жёлтые, и синие, и красные. [А что из синих и красных делали?] Ну, вон, цветочки-ти. Вон, и красные, и синие, и зелёные, и бордовые [ФАМ].

Очень часто оклад делали в виде четырех боковин — двух продольных и двух поперечных, украшая его четырьмя треугольными уголками. По всей своей длине боковины загибали, чтобы они приобретали полукруглую выпуклую форму — это делали, к примеру, с помощью накладывания фольговой ленты на толстую скалку. И уголки, и боковины, как правило, украшены геометрическим или растительным орнаментом, а отдельные части орнамента (как правило, цветы и листья) иногда раскрашены красками. Можно выделить четыре основные техники нанесения орнамента: 1) чеканка с использованием фигурного чекана и молотка; 2) создание прорезного орнамента с помощью молотка и пробойника; 3) отпечатывание орнамента путем вдавливания фольги, наложенной на штемпельную основу с рельефным рисунком; 4) прорисовывание орнамента стилем (например, авторучкой).

При изготовлении одного оклада разные техники могли совмещаться. Чеканка, по мнению арзамасского мастера, является наиболее строгой, «городской» техникой (к которой тяготела арзамасская микротрадиция), а прорисовывание орнамента стилем — более наивной, «деревенской» техникой. Ее продемонстрировала нам мастерица из с. Елизарьево (дивеевская микротрадиция)¹:

Это фольга, вот на ней и рисуешь, и получается рисунок. И прикрепляешь к иконе, чё надо делаешь. Чтобы рисовать рисунок — ручку надо. Вот возьмите любой рисунок — может, например, цветочек какой, вот, нарисовать. И, вот, на другой стороне получается вот чего. Какие выберу, вон, глядите, как выберу, у меня на иконах-то, такие и рисую. (...) А киотки [киоты] мне муж делал: из липы такие дощечки делали, и получались эти, киотки. Где-то брали, там, мужики, я не знаю. Тогда можно было брать тоже: ведь пилорамы-ти были же — и в колхозе пилорама была. Это щас ничего нету, а там всё было [ФАМ].

Кроме чеканки к наиболее распространенным элементам декора советской иконы Нижегородской области можно отнести:

— составные — объемные, состоящие из многих элементов — цветы из разноцветной гофрированной бумаги, напоминающие розы или маки, часто со вставной сердцевинкой из шариков фольги, лыка или бумаги (иногда лепестки цветов или их сердцевинки декорированы раскрашенной манной крупой);

— более мелкие простые (плоские) цветочки, вырезанные из плотной цветной бумаги, крашеной фольги или пластика;

— гроздь «ягод» из застывшего каплями воска или парафина, на нож-

ках из проволоки (ножки часто обмотаны бумагой);

— круглое монетообразное тиснение по фольге — иногда оно окаймляет образ в центральной части или весь киот по периметру.

На поздних этапах развития советской иконы (конец 1980-х — 1990-е гг.) мастера стали использовать новые материалы, распространявшиеся в селе, — новогоднюю мишуру и искусственные цветы промышленного производства. Это резко упростило убранство некоторых икон — вместо сложных рукодельных украшений, чеканки, прорисовки, изготовления цветов, листьев (иногда их делали из разноцветных ниток, закрепленных на выгнутой в форме листьев проволоке), «ягод» и пр., киот наполняли фабрично изготовленными пластиковыми элементами.

Во многих случаях декорирование окладов не было однократным событием — за свою жизнь советские иконы могли несколько раз менять свое убранство. Рукодельные цветочки выцветали или осыпались, парафиновые или восковые грозди оплывали, фольговые уголки слетали со своих мест и т.п. Неудивительно, что образники занимались не только изготовлением икон, но также их ремонтом: мастера могли принимать у себя дома или объезжать близлежащие села. Нередко хозяева икон и сами обновляли их, используя подручные материалы. На иконах, дошедших до наших дней, часто можно выделить несколько пластов: фрагменты дореволюционных газет и открыток, рукодельные цветы, фольгу с молокозаводов, пластиковые цветы 1990-х гг.

В постсоветское время домовые иконы стали быстро выходить в новое для себя социальное пространство. После массового открытия церквей в 1990-е гг. их начали вешать в храмы, превращая в церковные образа. Но продолжалось это недолго. Небольшие домовые иконы на храмовых стенах смотрелись не так эффектно, как в комнате, где их часто выстраивали рядами, устраивая подобие домашнего иконостаса. Массовое производство печатных софринских икон, возобновление иконописных школ и быстрый ренессанс храмового ремесла привели к вытеснению рукодельных образов из церковного пространства, падению их статуса, маргинализации. Тот же процесс, хоть и гораздо медленнее, начал происходить и в частных сельских домах. В 2000-е гг. советские иконы постепенно исчезают из церквей, а в домашнем пространстве их всё чаще заменяют на купленные в храме.

Ставшие ненужными рукодельные иконы, как правило, относили в церкви, где лучшие из них могли повесить в приделе, но в основном складывали на колокольни и в подсобные помещения. Кроме того, эти иконы стали массово относить

в часовни, которые начиная с 1990-х гг. возникали в разных местах, прежде всего у источников и рек. Эти часовни превратились в «кладбища» старых икон и различных предметов, связанных с церковной жизнью, — нательных крестов, полиграфической продукции и т.п.

Наконец, с переполнением храмовых помещений и часовен эти иконы начали уничтожать ритуализированными способами: пускать по воде, закапывать или сжигать. При этом иконы иногда разбирают на части, чтобы по-своему утилизировать разные компоненты. Так, в одной храмовой печи могут сжечь киот, а в другой, более статусной (см. об этом в статье Д. И. Антонова и С. М. Тюниной на с. 24–29), — сам моленный образ (фотографический, литографический или писанный). Вынутые из киота стекла, а также и пепел от сожженной иконы закапывают в землю. Целую гору разбитых и не зарытых стекол мы обнаружили летом 2021 г. у р. Алатырь рядом с часовней на роднике «Никола» у с. Шутилово Нижегородской области:

...щас эти иконы тоже уже стареют, их из домов убирают многие и покупают софринские иконы, как вот у меня. [А куда их убирают из домов?] Из домов убирают: здесь вот были монахи, они говорят, что, если обветшала икона, её можно пустить по реке. Или просто её сжечь в таком месте, и этот пепел по реке пустить. Это то, что я слышала. Есть часовенки — на кладбищах, туда большинство несут. Или несут в храмы — там есть специальные такие места, где это всё сжигается, и пепел убирается, вот так вот [КМА].

Местами массовой утилизации зачастую оказываются такие крупные религиозные центры, как Дивеевский монастырь, куда свозят старые иконы из многих церквей и монастырских скитов. При этом в монастырях, где есть постоянный поток туристов и паломников, старые иконы не только (не сразу) уничтожают, но иногда раскладывают на столах для того, чтобы их могли взять желающие.

Советские иконы массово сжигают и в тех местах, которые раньше были центрами изготовления образов, а затем превратились в центры их обратного притяжения. Так происходит в пгт Гремячево, где работали мастера-образовники и где при церкви массово собирают старые иконы — из часовен, сельских церквей и частных домов:

И мы их вот целую эту «газель» [икон, привезенных из часовни у родника] целый день разбирали. Иконки, образа в одном месте жгли, кивоты в другом месте. [В каком месте вы их сжигали?] В алтаре иконы, образа вот эти самые образочки, а на усаде (на земельном участке. — Д. А., Д. Д.) сожгли кивоты деревянные. [А куда потом пепел?] Ну вот куда хошь. Мы закопали на усаде, да и всё [Т].

Иногда священники и работники храма предлагают людям утилизировать такие иконы самостоятельно, сжигая образки и киоты на даче и захоранивая пепел и стекла. Однако делать это решаются, скорее всего, немногие — старые иконы массово несут в церкви, монастыри и часовни, полагая, что здесь с ними поступят так, как нужно. Избавление от советских икон становится двухэтапным, уничтожение их порой откладывается на годы (в зависимости от того, как быстро наполняются помещения в храме и в часовне).

В 2022–2023 гг. авторы статьи планируют проведение выставок спасенных советских икон, а также публикацию серии работ, включая новые альбомы и монографию, где будут представлены

результаты подробного исследования этих религиозных образов и их социального функционирования как в период существования СССР, так и после его распада. Наши документы и этнографические фильмы с марта 2022 г. доступны на YouTube-канале «Советские иконы: история, антропология, материальность».

Примечания

¹ Подробнее о локальных традициях изготовления икон на юге Нижегородской области см.: [1].

Литература

1. Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Иконы советской эпохи: лики традиции. М., 2022.
2. Тарасов О. Ю. Икона и благочестие: очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.

Список информантов

Ж — жен., ок. 65 лет, с. Тёплово гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

КМА — Копейкина Мария Алексеевна, 1965 г.р., с. Ломовка гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

Т — Татьяна, 1963 г.р., пгт Гремячево гор. округа Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ФАМ — Фролова Анна Матвеевна, 1935 г.р., с. Елизарьево Дивеевского р-на Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

За помощь в организации исследований выражаем искреннюю благодарность Михаилу Егоровичу Фадееву, Елене Викторовне Скотниковой и Марии Николаевне Клоповой.

Дмитрий Юрьевич Доронин,

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

СВЯТЫНЯ КАК СЕМИОТИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС: РАСПРОСТРАНЕННАЯ БЛАГОДАТЬ

Аннотация. Теоретически обосновывается подход к описанию комплексных святынь нижегородского юго-запада, рассматривается динамика распространения, проявления и апроприации благодати, исходящей от них. Топография такой святыни и паломнических путей формируется благодатью, распространяемой перемещающимся в пространстве подвижником или его мощами. Такое динамичное состояние святыни рассматривается как второе «тело» святого, невидимо пребывающего на земле.

Ключевые слова: *via sancti*, путь святого, распространенная благодать, комплексная святыня, семиотический комплекс, второе «тело» святого

Этой статьей я предваряю публикацию фольклорных материалов о так называемых комплексных святынях, исследованных мною и моими коллегами в экспедициях 2005–2021 гг. на юго-западе Нижегородской области¹. Здесь мы оказываемся в русле солидной научной традиции: описанию сельских святынь, почитаемых природных объектов, различным практикам сакрализации ландшафта и легендарным нарративам, с ними связанным, посвящено большое число отечественных и зарубежных работ². Из большого числа нарративов о святынях нас будут интересовать те, которые повествуют об особенностях распространения, проявления и практики апроприации благодати. Фактически во всех этих случаях можно увидеть явления одного ряда — направленное, динамично развернутое во времени/пространстве действие благодати, «движение» святости как некой силы, исходящей от сакральных объектов.

Когда речь идет об апроприации этой силы, различные ритуальные манипуляции, совершаемые людьми, призваны

направить ее действие в нужное русло. Проявления самой благодати могут обуславливаться особенностями самого локуса и/или святыни: на могиле святого горят огни и ангелы творят службу, на родниках, созданных подвижником, благодать обращает воду и камешки в исцеляющие реликвии, к почитаемому валуну необходимо припасть, выпить из его углублений скопившуюся воду и т.п.

VIA SANCTI И КОМПЛЕКСНЫЕ СВЯТЫНИ

Помимо апроприации как важнейшей стратегии коммуникации с иконами и другими святынями в христианских культурах [1; 2; 3], в этих публикациях более всего нас будет интересовать тесно связанные с ней явления — распространение и проявление благодати в разных локусах комплексных святынь, связанных с деятельностью православных подвижников. Такие святыни состоят из нескольких локусов и находящихся в них почитаемых объектов — природных или рукотворных.

Наиболее известный пример на юго-западе Нижегородской обла-

сти — святыни, связанные с именем преподобного Серафима Саровского, включающие почитаемые источники, валуны, деревья, часовни, места келий и храмовое пространство с мощами и другими реликвиями святого. Все они связаны с личностью подвижника и его *via sancti* — жизненным путем, дорогой святого (лат.)³ и входят в единое сакральное пространство комплексной святыни. Странствуя по лесам и пустынкам, подвижник привносит благодать в новые локусы и объекты, создавая новые пространственные реликвии (почитаемые камни, родники, пещерки, часовни и пр.). Зачастую *via sancti* не заканчивается со смертью подвижника: этот путь дополняется посмертными перемещениями мощей. Тело может быть перезахоронено, мощи могут быть перенесены из могилы в храм, а затем (в советское время) в запасники музея или в другой храм. Так в путь святого и в топографию его комплексной святыни включаются посмертные локусы.

Впоследствии к перемещению святого и его мощей добавляется и легендарное, воображаемое передвижение подвижника по местности. Например, помимо почитаемых валунов у «пустынок» Серафима Саровского с его странствиями связывают еще несколько чудотворных камней на юго-западе Нижегородской области. У многих из них схожая «фольклорная биография»: святой вытряхнул маленький камушек из своего лаптя/кармана/сумки, после чего камушек чудесным образом вырос и продолжает расти до сих пор. В этом случае реальные маршруты передвижения святого могут дополняться легендарными: так, уже после успения подвижника его *via sancti* расширяется, вбирая в себя новые объекты и обрстая новыми подробностями уже легендарной, фольклоризируемой биографии святого.

Комплексная святыня — это сеть, «созвездие» святынь, объединенных благодатью праведника. Ее элементы — это наиболее важные места прижизненного и посмертного пребывания святого. В наших публикациях мы покажем, как по этой же модели создаются другие пространственные святыни изучаемого нами региона.

РАСПРОСТРАНЕННАЯ БЛАГОДАТЬ И ВТОРОЕ «ТЕЛО» СВЯТОГО

Как показывают полевые материалы, местные жители хорошо представляют себе границы и очертания комплексной святыни: даже удаленные друг от друга объекты могут осознаваться ими как части одного благодатного пространства. Благодать проявляется в виде чудесных световых явлений и на месте кельи, и на могилке блаженной Дунюшки (Евдокии Шейковой/Шиковой, 1856–1919) в с. Суворово Дивеевского района (см. о ней: [12; 13]). Могила местночтимого старца Яшеньки (Якова Даниловича Купцова, 1837–1940) в с. Турукуши Ардатовского района, место его кельи и построенная позже часовня являются локусами общения местных жителей с почившим праведником. А Тятяев ключ и Рыжев родник (с. Тёпловое городского округа Кулебаки) воспринимаются нашими респондентами как тождественные — практически как один и тот же ключ — благодаря местночтимому подвижнику Ивану Терентьевичу Яшину (1835–1893), незримо пребывающему в этих местах.

Благодать, передававшаяся тем или иным объектам и предметам от подвижника, является общей для святынь, связанных с ним. Прижизненное или посмертное, реальное или легендарное пребывание святого в определенном месте наполняет благодатью и пространство, и предметы, с которыми он контактировал. Как и в случае с материальной святыней — иконой, реликвией, — этот контакт может быть дистантным: предполагается, что праведник при жизни сообщает благодатную силу тому месту, в котором находится, и тем предметам, которые его окружают. Благодать передается даже их мельчайшим частицам: как чудотворная икона, так и прижизненное или посмертное пребывание святого становится причиной возникновения многочисленных брандеа⁴. Свойства исцеляющих святынь переходят к коре, листьям, шишкам, щепочкам деревьев, травинкам, крупинкам земли с места кельи, камешкам, песку со дна родника, каплям его воды, которые способны освящать другую воду при добавлении в большую емкость.

После успения подвижника, когда его тело превращается в реликвию, благодать продолжает распространяться с перемещением тела, отдельных фрагментов его мощей или же значимых



Камушек Серафима (лес в окрестностях Кутузовского скита Серафимо-Дивеевского монастыря. 2005 г.). Фото А. В. Харлова

брандеа. Тело излучает и передает благодать всему на месте его погребения — могиле, земле, траве, снегу, растущим рядом деревьям, могильному кресту или/и часовне, продуктам, полотенцам, платочкам, одежде, приносимым на могилу или прикладываемым к ней, припадающим к ней людям. Все эти составные элементы постмортального локуса святого также могут быть рассмотрены как «дочерние» контактные реликвии.

Таким образом, распространенная благодать — это то, благодаря чему существует комплексная святыня. Благодать делает возможными практики апроприации, проявляется в виде чудес через присутствие святого в локусах его святыни: местные жители и паломники ощущают незримо пребывание подвижника, слышат его голос, общаются с ним, видят его в своих видениях и снах. Комплексная святыня с разлитой по ней благодатью — это и земное присутствие, действие праведника на земле.

Ж. В. Кормина предлагает рассматривать различные материальные объекты, связанные с культом святого (часовню, раку с мощами, могилку святого с землей и другими брандеа), как продолжение его материального тела: «Тело святого обширнее, чем анатомические останки человека. Продолжением тела является и место его первого захоронения (...), и его посмертное жилище — рака или гробница. Продолжением тела святого является и место его упокоения — часовня или храм» [7. С. 88].

При всей близости нашего и Корминой подходов небольшой нюанс в разном понимании телесности святого/святыни позволяет уточнить идеи этого автора применительно к нашим исследованиям комплексных святынь нижегородского юго-запада. Важно заметить, что именно материальное

тело/мощи святого, «продолженное» в материальных же объектах, становится, с точки зрения Корминой, главным элементом святыни. Согласно этой логике, здание часовни с мощами святой — это сама святая, это ее *расширенное* или *продолженное тело*: «Часовня Ксении Блаженной на Смоленском кладбище Санкт-Петербурга определенно видится верующим как своего рода тело этой святой. (...) Нарядная часовня в псевдорусском стиле, построенная в 1902 г. архитектором А. А. Всеславиным, является не метафорическим и даже не метонимическим обозначением этой святой; она является ею, ее телом. (...) Тело святого словно вырастает в то место, где оно расположено» [7. С. 88–89]. Яблоки и другие брандеа, собираемые с могилы подвижника, становятся фрагментами *распределенной личности* старца. Его могила становится в рассуждениях автора самим старцем: «Выходило, что их раздавал сам старец — или, вернее, место, которым он стал» [7. С. 124].

Уверен, что предпринятое Ж. В. Корминой истолкование действия святынь имеет место в этнографической реальности. Однако в исследуемом нами регионе мы обнаруживаем другие объяснения. Акцент в устных нарративах наших собеседников зачастую ставится не столько на физическом носителе благодати, сколько на том, что она незримо проявляется в локусах святыни. Иными словами, если у Корминой речь идет о распространившемся материальном теле святого, то наша модель святыни основана на действии распространенной и распространившейся благодати. Это осознается носителями традиции как незримая сила, влияющая на всё вокруг, как особое, нематериальное присутствие подвижника⁵. Сообразно

с этим мы используем другую метафору — не «продолженного тела», а второго, незримого «тела» святого. Представления о двойной «телесности» святыни, разработанные в работах Д. И. Антонова применительно к иконам и другим материальным реликвиям [2. С. 25–29], оказываются применимы и к пространственным святыням. Это позволяет понять логику многих практик и представлений.

Второе «тело» святого не имеет привычных границ плотского человеческого тела, однако эти границы всё-таки существуют — они совпадают с границами наиболее значимых для *viae sancti* локусов, связанных с прижизненным или посмертным пребыванием земного тела праведника.

[А как верующие считают?] А те считают, что да. Тут, это, Иван Терентьич [ФМЕ].

Тётя Нюра, помню, она нам сказала: «Дунюшка, да, хранит, в любых бедах мы к ней обращаемся». Говорила, что оберегает село. И, на мой взгляд, она оберегала и оберегает, наверное, до сих пор! <...> То место, где она жила, где она похоронена, где она сейчас есть, она тоже хранит от разных бед. И от пожаров, и от больших болезней — человек умерло вот не так много. [То, что не так много умерло от ковида, — это тоже объясняют заступничеством Дунюшки?] Конечно! А почему бы нет-то? Я думаю, что так оно и есть на самом деле, люди это тоже чувствуют так [СЕВ].

Via sancti формирует топографию комплексной святыни. Благодать продолжает проявляться во всех ее локусах, объединяя их в одно незримое «тело» святого. Так через свои святыни подвижник продолжает действовать на земле, храня свое село, его жителей, помогая и отвечая обращающимся к нему.

СВЯТЫНИ БЕЗ ТЕЛА?

Еще одним следствием исключительного значения материального тела святого в концепции Ж. В. Корминой является невнимание исследователя к «святыням без тел». Так я называю святыни или локусы (могилы, часовни, раки), которые почитаются даже после того, как тело или мощи святого из них были перенесены в другое место. Сюда же можно отнести святыни, актуально или в прошлом связанные с мощами, в подлинности или в самом наличии которых сомневаются. Кормина приводит несколько подобных примеров и утверждает: «В православной (а может быть, и вообще в христианской) религиозной культуре невозможно почитание святых без тел. По моему глубокому убеждению, именно отсутствие тел, доступных для непосредственного контакта, является основной причиной религиозного равнодушия российских верующих к новомученикам» [7. С. 88].

Однако такие примеры, безусловно, существуют. Самый яркий пример почитания могилы святого без его тела на юго-западе Нижегородской обла-

сти — *Дунюшкина могилка* на кладбище в с. Суворово Дивеевского района. Даже после обретения и перенесения в 2001 г. в Успенский храм мощей (блаженной Дунюшки и трех ее келейниц) опустевшая могила почитается как место незримого пребывания блаженной, продолжает излучать благодать. Здесь сохраняется весь спектр сложившихся апроприативных практик: к могилке прикладывают одежду, платочки, полотенца, еду, припадают сами, в лечебных же целях с нее берут землю, снег, травку, цветы и прочие брендае.

Да, там крест, он там, где их расстреливали, и там стоит могилка, она так и осталась. Мощей там нету, их взяли, а крестик так там и остался. И туда ходят, и она всё равно — они, кто идёт с верой, с душой — и могилка эта тоже исцеляет. Так же, как вот и мощи. Оно у нас и сейчас святое, мы сейчас считаем его святым местом. И это помогало, и это исцеляло, вот именно. И зачем вот им от туда их потревожили и взяли? Оно и сейчас помогает, и сейчас целебное. Приходят и земличку берут, и травку сщиплют и всё, всё такое вот. Только раньше их как поминали? За упокой. А сейчас уже просят как уже за таких целителей: «Спаси и сохрани!» <...> А где чёво болит — это всё помогает, это вот просят Дунюшку [СГЯ].

Подчас именно отсутствие тела или мощей подвижника, их утрата, сомнительный статус или неопределенность местонахождения может, казалось бы,



Иванушкины вётлы у Рыжева родника в с. Тёплово. 2005 г. Фото А. В. Харлова



Пустая, но почитаемая Дунюшкина могилка с Дунюшкиной березой в с. Суворово. 2007 г. Фото Д. Ю. Доронина



Брандея с Дунюшкиных святынь в лавке суворовской Успенской церкви. 2007 г. Фото Д. Ю. Доронина



Могила старца Яшеньки и пень от почитаемого ранее дерева у стены кладбищенской часовни в с. Туркуши. 2021 г. Фото Д. Ю. Доронина

парадоксальным образом утверждать существование святыни. Поднятие мощей Дунюшки вызывает, с одной стороны, протест пожилых верующих, привыкших к прежней структуре комплексной святыни. С другой стороны, актуализируются известные фольклорные мотивы о сокрытии истинных мощей. Дунюшка, по мнению местных жителей, не дастся тем, кто попытается откопать ее тело. Затем появляются слухи и скептические нарративы о том, что поднятые мощи не принадлежат святой, а сама Дунюшка на самом деле покоится в другой могиле:

[Мощи нетленные?] Наверное, если мощи, то они нетленные. [Их не показывали?] Ну, кто-то видел, мы не видели. Когда их откапывали, там загородили забором. А потом, их переносили ночью ведь? Нет, гробы несли не ночью, но никому не показывали. Да, ничего никому не показывали. Что там положили — не показывали никому. И они очень долго искали четвертого. Слух пошёл, в общем, по селу, как всегда, что четвертого не нашли. То есть одной, Дунюшки как будто бы не было. И вот, ну, три-то гроба пронесли вот мимо школы, а потом, значит, стали говорить: «Не найдут! Никак не найдут, не найдут». Бабушка Гавлачкина спрашивает: «Ну, чаво там, копа-

ют, что ли?» Я говорю: «Копают, но говорят, что Дунюшки нет». Она говорит: «Не дастся она им! Не дастся!» Я говорю: «А чё ты так думаешь?» — «Нет, не дастся она им», — вот у них у всех у них было такое впечатление, что выкапывать и вытаскивать не надо, у старух. Что как вот есть, всё так и оставить. Потом она стала говорить, говорит: «Да её здесь и нет, наверное! Она, скорее всего, в Коннове. Потому что приезжали из Коннова, приезжали, там её одели и увезли и там похоронили», — и так говорили [ЧТП].

Нетрудно увидеть в таких нарративах вариации представлений, воплощенных в рассказах о «тайне мощей Серафима Саровского» [14]. Подобные представления широко распространены в народном православии юго-запада Нижегородской области и по сей день, и не только в отношении Серафима Саровского или Дунюшки.

И Серафим Саровский говорил, когда... Он говорит: «Я, — говорит, — когда отойду ко Господу, моих мощей не ищите, они не дадутся вам». Понимаете? Они говорят: «Вот как, а как это, — они говорят, — не дадутся?» — «А вот, — говорит, — как Петру! не далось Александру Невского мощи». Они говорят: «Как не далось, батюшка?» — ну, те паломники, которые приходи-

ли к Серафиму Саровскому. В Петербурге носят этот ящик, я сам за ним ходил, за этим ящиком. А Серафим Саровский говорит: «Так во Владимире, — говорит, — Александр Невский лежал мощами, то есть полностью тело его лежало нетленное. А в Петербурге ничего нет! Косточки собрали там какие-то и всё. Обман был, тогда ещё, при Петре I. И в Сарове то же самое! Одни говорят: «Они в Москве лежат, там, у какой-то благочестивой женщины». Другие, вот, нашли его в Петербурге — вот в Казанском соборе, вот. А они как лежали в Сарове, так и лежат. Они не дадутся никому! Он сам воскреснет туда, встанет сам и пойдёт обличать архиереев последних. Вот этих Карузо сейчас, которые кричат на всех углах: «Давайте, прививайтесь!» [ЕКИ].

[А вы слышали, есть ли в Дивеевском районе старцы?] Да я считаю, что старцев Господь всех забрал уже. Нету ни мощей, ни старцев, ничё нету. Все мощи в спуде! [ССК].

В почитании пустой могилы, святыни без мощей или тела нет ничего удивительного. Здесь работает та же логика, что и в почитании места кельи святого, которую он покинул, уйдя жить в новую пустыньку. Как уже было сказано, действие святыни может обеспечиваться благодаря не только

присутствию святого или соприкосновению с его телом, но и овеществленной святостью — накопленной, переданной, распространившейся через него благодатью в тех локусах, в которых святой пребывал ранее.

Накопленную локусом или предметами благодать можно представить и как вместилище святости пребывающего на небесах подвижника, и, в определенном смысле, как реальное, земное благодатное присутствие самого святого (ср. брандеа). В этих аспектах мы и будем описывать действие благодати через материальную святыню. «Иван Терентьич в этом месте как бы живёт до сих пор», — сообщает наш респондент о месте кельи старца с вырытым им Рыжевым родником и посаженными им же Иванушкиными вётвами [ФМЕ]. Такое невидимое присутствие и действие святого через благодать, будь то благодать, остающаяся в мощах, могиле, месте кельи, в дереве или роднике возле нее, есть действие второго, незримого «тела» святого подвижника. Границы этого второго «тела» значительно превосходят границы первого (плотского, физического) тела, его проявления можно наблюдать визуально, его благодать можно аффективно переживать, апроприировать и использовать посредством особых контактных практик, связанных с разными элементами комплексной святыни.

МНОГООБРАЗИЕ СЕМИОТИЧЕСКОГО КОМПЛЕКСА

Сложная топография святыни, разнообразие локусов, проявлений благодати, «дочерних» реликвий, представлений и практик местных и приезжих почитателей делает удобным для описания святынь такого типа использовать понятие *семиотического комплекса*. Ранее это понятие применялось в основном в семиотическом исследовании литературы и семиосистем культуры (см., например: [4; 11]). Относительно комплексных святынь оно использовалось только при описании их топографии: исследовались особенности семиотической валентности, сочетаемости разных материальностей и составных элементов комплексной святыни. Было высказано предположение о том, что семиотическая пара «дерево/роща — родник» и соответствующие ей святыни являются наиболее простой и, возможно, наиболее ранней, базовой моделью и типом комплексных святынь на юго-западе Нижегородской области [6]. Схожие структурно-функциональные интерпретации сакрального ландшафта как системы, комплекса или сети различных локусов и почитаемых объектов мы обнаруживаем в работах В. В. Виноградова, А. П. Липатовой, Е. В. Платонова, Т. Б. Щепанской [5; 8; 9; 10; 15].



Почитаемый Рыжев родник в с. Тёплово. 2005 г. Фото А. В. Харлова

Исследования последних нескольких лет позволяют иначе взглянуть на комплексные святыни: нас интересует не столько топография, сколько динамика изменения существования святыни. Мы собираем и анализируем устные нарративы о распространении, особенностях проявления и апроприации благодати в разных локусах комплексной святыни.

Такой динамический аспект святыни исследуется, например, через многообразие типов локусов и почитаемых объектов: как уже говорилось, они могут быть 1) прижизненными и посмертными в отношении пути святого; 2) природными и рукотворными; 3) состоять из разных материалов и веществ (вода, камень, земля, дерево и пр.).

Всё это, как и легендарно-исторические особенности пути подвижника (*via sancti*), формирует разные типы семиотического комплекса святыни. Кратко опишем наиболее интересные из тех, которые были исследованы в наших экспедициях.

В городском округе Кулебаки (до 2015 г. — Кулебакский район) нас интересовали локусы комплексной святыни, связанные с *via sancti* местночтимого подвижника Ивана Терентьевича Яши-

на. Все они находятся на значительном удалении друг от друга (от Тёплова до пос. Кутузовка 13 км) и помимо мест его келий включают водные и растительные объекты: *Ванечкин прудок* (*прудок монаха Иоанна*), *Тятяев ключ*, *Рыжев родник* (*Ванечкин, Иванутка*) с почитаемыми как целительные и благодатные деревьями-долгожителями на нем.

В с. Туркуши Ардатовского района нами была изучена комплексная святыня старца Яшеньки. Святыня включает: почитаемый *Яшенькин родник*, место кельи старца, построенную здесь часовню с многочисленными иконами и другими ритуальными предметами, могилу старца на кладбище с расположенной рядом часовней, изображения старца (фотокопии старого снимка) в этих часовнях.

Локусы комплексной святыни святой мученицы блаженной Дунюшки в Суворове (до 1965 г. — Страхова Пуза): место ее кельи, могила на сельском кладбище и храмовое пространство с мощами (Дунюшки и трех ее келейниц-*хожалок*, также расстрелянных и причисленных к лику святых в августе 2000 г.).

Главным различием семиотических комплексов этих святынь оказалось значение прижизненных и посмертных



Часовня около кладбища на месте кельи старца Яшеньки в с. Туркуши. 2021 г. Фото Д. Ю. Доронина

локусов. Центральный элемент кулебакской святыни — прижизненный локус (место кельи с Тятяевым ключом и почитаемыми вѣтлами). Главный элемент Дунюшкина комплекса — постмортальный локус: ее могилка, а с 2001 г. (обретение мощей) — Успенская церковь. Комплексная святыня Яшеньки занимает словно бы промежуточное положение: в ней значимы и прижизненные (место кельи), и посмертные локусы (могила).

Соответственно, благодать кулебакского подвижника проявляется в основном через воду созданных им родников и прудика, а также через деревья и травы, посаженные им же либо растущие на впитавшем благодать месте проживания старца. В Суворове свою исцеляющую силу брандея получают от благодати, сообщенной месту погребения или раке с мощами. В Туркушах местные жители обращаются к старцу и на могиле, и на месте кельи, в обоих локусах через чудеса проявляется благодать подвижника. Яшенькин родник, напротив, в отличие от тёпловских ключей, не является ни центром практик апроприации, ни местом ярких проявлений благодати. Объясняется это включением в народный культ позиции служителя церкви: местный священник не рекомендовал брать воду на Яшенькином роднике, поскольку он находится ниже деревенского кладбища.

Как и в случае комплексной святыни Ивана Терентьевича Яшина, не во всех локусах Дунюшкиной святыни фиксируются практики апроприации силы. Местный сельский культ подвижницы складывается в советскую эпоху — в топографии комплексной святыни именно могилка становится ее центром, основным локусом проявления благодати и практик ее апроприации. Значение кельи как первого, прижизненного локуса, окруженного визионерскими и провидческими нарративами, отходит на второй план. С развитием официального церковного культа в начале XXI в. появляется новый центр Дунюшкиной комплексной святыни — храмовое пространство с раками мощей в суворовской церкви Успения Богородицы.

Маршруты паломников и местных жителей, различные практики почитания и апроприации благодати по-разному включены в топографию комплексных святынь. На примере почитания Дунюшки и Ивана Терентьевича нам удастся наблюдать историческую динамику топографии святыни, и, по всей видимости, она всё еще не завершена. В ближайшие годы можно ожидать изменение значения таких локусов, как могилка Ивана Терентьевича Яшина в Кутузовке или место Дунюшкиной кельи в Суворове.

Примечания

¹ Экспедиции 2005–2011 гг. в Ардамовский, Вачский, Дивеевский, Кулебакский, Первомайский, Сосновский

районы организовывались совместно Нижегородским фольклорным клубом, сектором гуманитарной экологии Центра развития творчества детей и юношества Нижегородской области, при участии архитектурно-этнографического музея-заповедника «Щёлоковский хутор», Музея Нижегородского государственного университета и образовательных учреждений из этих районов. С 2012 г. основные участники экспедиций — Лаборатория теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС (Москва), Центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ (Москва) и кафедра теории музыки Нижегородской государственной консерватории им. М. И. Глинки. Соорганизатором экспедиции 2021 г. была кафедра этномызокологии Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова.

² Современную библиографию о типологии и топографии ландшафтных сельских святынь см., например, в дискуссии вокруг статьи Е. Е. Ермаковой в № 6 журнала «Этнографическое обозрение» за 2019 г. (библиография к репликам А. Б. Мороза, А. А. Панченко, Т. Б. Щепанской, А. П. Липатовой, А. Г. и И. А. Селезневых). Среди зарубежных исследований, см., например: [16].

³ Введенное мной понятие *via sancti* удобно мне по следующей причине: оно емко и отражает связь жизненного пути святого (*vita sancti*) с проделанным им географическим путем, т.е. конкретным маршрутом его странствий, который формирует топографию комплексной святыни подвижника и пути паломников.

⁴ *Brandea* — контактные святыни (лат.; ед. ч. *brandeum*, изначально этим словом обозначали покров, возлагаемый на тело мученика). См. статью Д. И. Антонова (с. 20–21).

⁵ См. тексты в статье Д. Ю. Доронина и А. И. Завьяловой в этом номере журнала (с. 39–43).

Литература

1. Антонов Д. И. Апроприация силы: незримое «тело» святыни в христианских традициях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3 (39). С. 7–25.
2. Антонов Д. И. Два «тела» иконы: общение с сакральным образом как апроприация силы // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 7. С. 9–34.
3. Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Отпечаток на стекле: контактные реликвии на постсоветском пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3 (39). С. 209–243.
4. Артамонова И. В. «Наполеоновский комплекс» в русской классике первой трети XIX века (А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Н. В. Гоголь): дис. ... канд. филол. наук. М., 2018.
5. Виноградов В. В. Северорусские почитаемые места: топика святынь: избранные статьи, диссертация. СПб., 2019.

6. Доронин Д. Ю. Вода святая, вода мертвая... («Мертвые источники» в традиционной культуре южных районов Нижегородской области) // Нижегородский музей: Общество. История. Культура. 2009. № 18. С. 18–22.

7. Кормина Ж. В. Паломники: Этнографические очерки православного номадизма. М., 2019.

8. Липатова А. П. Сакральная география как система: вопрос о статусе сакрального объекта // Научный диалог. 2018. № 11. С. 103–112.

9. Липатова А. П. Сакральная география Ульяновского Присурья // Традиционная культура. Т. 19. № 5. 2018. С. 154–165.

10. Платонов Е. В. Сакральная топография деревень в нижнем течении р. Шелонь (исследования в округе бывших Илеменского, Ретенского и Скнятинского погостов) // Антропологический форум. № 7. 2007. С. 231–280.

11. Чертов Л. Ф. Семиотическая теория. Теория // Чертов Л. Ф. Семиотика: очерки истории и теории. М., 2017. Ч. 2. С. 92–240.

12. Шеваренкова Ю. М. Новомученица Дунюшка Суворовская: жите устное и книжное // ЖС. 2012. № 1. С. 11–14.

13. Шеваренкова Ю. М. Новомученица Евдокия Суворовская: к вопросу об устном и письменном житии святой // Жизнь провинции: история и современность: материалы конференции. Нижний Новгород, 2017. С. 124–133.

14. Шеваренкова Ю. М. Современные рассказы о тайне мощей Серафима Саровского // ЖС. 2010. № 4. С. 11–13.

15. Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. Вып. 5. СПб., 1995. С. 110–176.

16. *Suykerbuyk R.* The matter of piety Zoutleeuw's Church of Saint Leonard and religious material culture in the Low Countries 1450–1620. Leiden; Boston, 2020.

Список информантов

ЕКИ — муж., игумен Катакомбной церкви, 60 лет, пос. Прибрежный, урочище Царский скит, Первомайский р-н Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

СГЯ — жен., 1940 г.р., с. Суворово, Дивеевский р-н Нижегородской обл., зап. в 2006 г.

СЕВ — жен., 1965 г.р., с. Суворово, Дивеевский р-н Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ССК — муж., ок. 50 лет, смотритель Серафимовых камней, пос. Прибрежный, урочище Царский скит, Первомайский р-н Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ФМЕ — муж., 1946 г.р., с. Тёплого, гор. округ Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ЧТП — жен., 1953 г.р., с. Суворово, Дивеевский р-н Нижегородской обл., зап. в 2006 г.

Автор выражает благодарность М. Е. Фадееву, Е. В. Скотниковой, Д. И. Антонову и А. И. Завьяловой за содействие при написании статьи.

Дмитрий Юрьевич Доронин,

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва)

Анастасия Ивановна Завьялова,

студент-бакалавр, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

РАСПРОСТРАНЕННАЯ БЛАГОДАТЬ: ТЕКСТЫ И КОММЕНТАРИИ

Аннотация. В статье рассматриваются народные представления о проявлениях благодати в пространственных святынях, связанных с именем и путем местночтимого старца Ивана Терентьевича Яшина, а также практики использования благодати на этих святынях. Описывается комплексная святыня подвижника, в которой он незримо пребывает.

Ключевые слова: апроприация силы, второе незримое «тело» святого, брандея, *via sancti*, семиотический комплекс

В этой статье мы рассмотрим особенности проявления и апроприации благодати ряда святынь на юго-западе Нижегородской области, которые связаны с жизненным путем местночтимых православных подвижников. Эти святыни характеризуются нами как комплексные, поскольку состоят из нескольких локусов и находящихся в них почитаемых объектов — как природных (родников, деревьев), так и рукотворных (часовен, храмов, келий и т.п.). Разные компоненты комплексной святыни — это наиболее значимые места на протяжении *viae sancti* (жизненного пути)¹ подвижника: те, где он жил, те, где когда-либо находились его мощи, рака или могила — если они существуют. Иными словами, в основе топографии такой святыни — прижизненные путешествия праведника и посмертное перемещение его тела. Как уже говорилось, пребывание святого в определенном месте наполняет благодатью и пространство, и предметы, с которыми он контактировал, — благодаря этому в локальной традиции формируется сеть природных объектов, зданий, артефактов, связанных с определенным праведником. Представления о границах и составе этой комплексной святыни можно почерпнуть из нарративов носителей традиции о святых местах и их связи между собой. Со временем, в том числе в советскую эпоху, эти не всегда четкие представления могут актуализироваться местными нехрамовыми религиозными практиками (тайные или полутайные крестные ходы, моления, окказиональные лечебные и прочие практики на этих сельских святынях) и затем, уже в постсоветский период, определять траектории паломнических маршрутов.

Действие распространенной благодати в этих случаях связано с незримым присутствием подвижника, ее проявление можно описать с привлечением метафоры второго, незримого «тела» святого². Рассуждая о местночтимом праведнике, респонденты описывают

благодать как его незримое присутствие и могут воспринимать соприкосновение с этой благодатной силой как с самим подвижником (подробнее об этом ниже).

Мы рассмотрим это на примере комплексной святыни, сложившейся еще в советское время в городском округе Кулебаки Нижегородской (Горьковской) области. Прежде всего, не останавливаясь подробно на житии святого, мы опишем, как и в какой последовательности формировались главные пространственные локусы пути святого (*via sancti*), а затем рассмотрим их в том виде, в котором они существуют сегодня. В фокусе внимания будут записанные нами устные нарративы, в том числе свидетельствующие о различных проявлениях благодати и практиках ее апроприации.

ИВАН ТЕРЕНТЬЕВИЧ ЯШИН: VIA SANCTI ПОДВИЖНИКА

Наиболее артикулированно представления о едином комплексе объектов (родники, деревья, места келий и пр.) проявляются в рассказах о святынях, связанных с жизненным путем Ивана Терентьевича Яшина (1835–1893). В ходе экспедиций 2005–2021 гг.³ нами были записаны устные рассказы жителей с. Тёплого и пос. Кутузовка (городской округ Кулебаки) об этом старце и связанных с ним святых местах.

Согласно житию, опубликованному в начале XX в. местным священником о. Владимиром Тенищевым⁴, путь подвижника Иван Терентьевич начал в юности. При жизни он был известен своим отшельническим подвигом и почитался как молитвенник, целитель, провидец и духовный наставник. Уже в начале XX в. о нем писали в православной публицистике⁵. Тёпловский старец упоминается также в современных работах⁶.

Устные и книжная версии жития приписывают Ивану Терентьевичу создание различных объектов — родников и пруда у келий, деревьев, которые он посадил около источника. Святость старца передавалась этим объектам, и благодать

наполнила места, в которых он жил. Это определило топографию паломнических практик.

В наши дни фиксируются не вполне четкие представления о том, где располагались кельи Ивана Терентьевича, так как он вынужден был сменять их, уходя от беспокоящих его людей. Сами кельи не сохранились, в отличие от созданных старцем источников. Родники и пруд почитаются как святыни; предположительно именно рядом с ними и жил Иван Терентьевич.

Считается, что первым родником, который создал отшельник, был Тятяев ключ. Этот родник был выкопан подвижником в лесу, в 3–4 км от Тёплова, в месте, называемом в народе Красной речкой. Позже, проживая в селе, он вырыл Рыжев (Ванечкин, Иванутка), Рыжий родник на левом берегу р. Тёши. Оба родника были обустроены как неглубокие колодчики, в начале XXI в. их срубы были заменены на бетонные кольца. Почитаются и растущие у родника деревья — Иванушкины вёты, которые посадил сам старец. В памяти тёпловцев раньше их было три, до 2010-х гг. дожили только две ивы. В начале 2020-х гг. ствол одной из этих ив обломился от старости.

Когда он подрос, ходил в лавру Киевскую, там получил благословение жить отшельником. И он сразу из семьи ушёл и вот на этом месте обосновался. <...> А здесь вот он когда жил, он как-то обустроивал, старался, чтобы не брать воду там, где все берут. И он вот это место как-то рассчитал ли, что-то такое. Он здесь вырыл колодец, и там пошла вода, хотя родников-то было много, но этого родника не было. Он его выкопал, и он пошёл. Может, он был уже там, ключ какой-нибудь шёл подземный, но



Икона Ивана Терентьевича Яшина, написанная жительницей с. Тёплого. 2021 г. Фото Д. Ю. Доронина



Целебная кора с Иванушкиной ветлы, хранимая на божнице. 2021 г.
Фото Д. Ю. Доронина

там не было. Вот он его выкопал, обустроил, и его с тех пор назвали вот Ванечкин, Ивану́тка. Ну, Иванушкин родник, так. Но была когда вот эта вот борьба, то даже запретили упоминать имя. И он стал Рыжевым родником. По фамилии друга этого Ивана-то нашего. Да. И вот и стали — Рыжев родник. Хотя все знали, что это не Рыжев родник, а Ивана Яшина [ФМЕ].

Уже незадолго до своей кончины Иван Терентьевич Яшин выкопал *прудок* в Кутузовке (*Ванечкин прудок, Иванушкин прудок, прудок монаха Иоанна, прудик старца Иоанна, Кутузовский пруд*). Создание пруда фольклоризировано в духе христианской легенды о подвижниках: старец роет его сорок дней и ночей в форме большого православного креста «матушкам в утешение» [СЛК], питаясь одними просфорами и уже зная о сроке своей кончины. Выкапывая *прудок*, он объясняет вопрошающим его монахиням смысл своих действий, оставляя им завет: «Для сестер и добрых людей я рою прудок, чтоб исцелялись они в память мою»⁷.



Указатели паломнического маршрута в окрестностях Кутузовского скита. 2021 г.
Фото Д. Ю. Доронина

Он ведь жил — на Тятевом ключике был, это в лесу он жил. Потом он ушёл в Кутузовку и там вырыл ключик тоже, до сих пор этот ключик жив, и им тоже исцеляются, этим ключиком. Для Кутузовки он сделал этот прудок. Он камешки собирал, клал как на бережок, на бережок, разрывал этот ключик и сделал ключик. [Ключик или прудок?] Прудок, да. Прудок. <...> Сам он делал прудок [ХЖК].

Есть прудик старца Иоанна, это тоже святой старец, святой жизни. И многие кто там исцеляются. <...> И вот последние годы своей жизни он провёл недалеко от Кутузовского Богородицкого монастыря. И вырыл там прудик. И когда сёстры ещё в то время приходили, говорили: «Батюшка, а зачем вы это делаете?» А он говорит: «Скоро меня не станет». Он предсказал свою кончину. Хотя на вид был бодрый, никто даже как бы из сестёр, немножко сомневались даже. Вот. И говорит: «Мне хочется оставить для вас утешение, чтобы вы не скорбели по моим, как бы мне, по кончине чтоб». И вот, и действительно пойдёшь туда, обольёшься — там можно облиться, есть маленькая

купель. Можно испить водички, такое вот святое место [ПОГ].

Именно водные объекты — Тятевов ключ, Рыжев родник и Иванушкин прудок — можно считать основными образующими элементами семиотического комплекса святынь, связанных с Иваном Терентьевичем. Все они на разных этапах жизненного пути старца были созданы (вырыты) им самим, что и передало этим объектам, по мнению местных жителей, благодать подвижника:

Всё через воду, как они считают, что всё, что связано, касается этой воды, всё освящается и исцеляется по молитвам этого Ивана Терентьевича Яшина. Потому что он наш сельский покровитель. И поэтому если мы к нему обращаемся, используем то, что он держит в руках, — а он воду эту держит в руках, он сам её как бы творит, целительной делает. И вот так вот. Они так, старые люди, говорят [ФМЕ].

Как уже говорилось, благодать может сообщаться объекту не потому, что святой создал его или контактировал с ним, но только благодаря тому, что он жил рядом:

[А какой из этих родников считался самым святой?] Святой? Там вот, Иван Терентьевич, на Рыжем ключе, Иван Терентьевич. Яшин называется, Яшин, вот, да. [Это он его нашёл или откопал, или как он возник?] <...> Он на нём жил [ХЖК].

Святыни, связанные с Иваном Терентьевичем Яшиным, расположены на значительном расстоянии друг от друга и отличаются по многим параметрам. Однако с точки зрения местных жителей, почитающих старца, вода во всех его источниках одинакова, а представления об обоих родниках формируют единый образ святого ключа:

[Вот именно на том ключе молятся ему?] И там, и везде, и дома молись, и дома молись, и ты дома молись ему — он везде за всех молится. [А какой ключ более сильный — Тятевов или Рыжев?] Он один и тот же! [Один же в лесу?] И в лесу он жил! [А какой ключик сильнее?] Он один же и тот же ключик — Ивана Терентьевича. [Они одинаковые, эти два ключа?] Они одинаковые, только этот Рыжев что [так] называется? Дом тут стоит, вот вроде напротив этого дом ключ-то этот. [Но они же далеко друг от друга, эти два ключа — один же в лесу, а другой около дома.] А он там жил! Он тут пожил и ушёл туда, ушёл в Кутузовку, он везде жил. [Но вода-то там разная?] Одинаковая! Одинаковая. [Потому что — Иван Терентьевич?] Потому что он всё делал! Это он всё делал [ХЖК].

Географически удаленные друг от друга локусы и почитаемые объекты



Рыжев родник и последняя Иванушкина ветла, посаженная старцем. 2021 г.
Фото Д. Ю. Доронина

становятся комплексной святыней: их объединяет благодать, исходящая от подвижника, и его жизненный путь. Как будет показано ниже, тёпловцы верят, что сам Иван Терентьевич незримо пребывает в местах, так или иначе связанных с его жизнью. Они говорят о «притягательной силе» [ФМЕ], которую они ощущают как присутствие Ивана Терентьевича в своем селе. Это «незримое присутствие» и делает идентичной воду в разных источниках.

БЛАГОДАТЬ КАК НЕЗРИМОЕ «ТЕЛО» СВЯТОГО

Жизнь Ивана Терентьевича Яшина неотделима от Тёплова, о чем свидетельствуют собранные нами устные нарративы. Сейчас старец считается покровителем села, а при жизни «для всех был отцом, наставником» [ФМЕ]. Значим старец и для близлежащих сел (Гремячево, Саконы, Туркуши, Шилокша, Ломовка, Давыдово):

Это место, что этот человек святой, он тебе обязательно поможет. Вот даже когда мы попьём, помоемся [на роднике], то мы идём совершенно счастливые. Одухотворённые, чистые [ФМЕ].

В Тёплове и его округе присутствие старца связано прежде всего с двумя источниками — Рыжевым родником и Тятевым ключом, — которые он создал собственноручно и рядом с которыми жил, когда стал отшельником.

В рассказах местных жителей благодать здесь «материализуется» как некое незримое «тело» святого, с которым соприкасаются люди.

Вот, я уже как-то, правда, начинают скапываться к тому, что здесь есть какая-то сила — притягательная. А раз сила есть, значит, она материализуется — кем-то. Вот, я считаю, что Иван Терентьевич — он присутствует. (...) [Где, говорят, присутствует Иван Терентьевич? Во всём Тёплове?] Нет. Только на тех местах, где он жил. Вот как раз тот родник в лесу и вот на той горе, где он жил в Тёплове [ФМЕ].

О пребывании старца в различных связанных с ним локациях свидетельствуют чудесные события. Так, с одним из наших рассказчиков и его помощниками случилась «страшная история», когда они облагораживали Рыжев родник. Человек, который пытался убрать с холма отломившуюся от старости часть раздвоенного ствола Иванушкиной ветлы, попал под него, когда этот ствол покатился, и оказался вдавлен в землю. Однако пострадавший выжил и даже не получил травм, — так, по мнению рассказчика, Иван Терентьевич подал знак тёпловцам:

А так-то мы поняли, что это просто чудесное явление. (...) Сучок тут, а он вон какой длинный — метр, метр-восемьдесят, что ли. И по нему прокатилось, всё. Вот такой вот история. Ствол необъятный сам, сучья поменьше. Бревно в итоге спихнули в реку Тёшу. (...) И мы с тех пор как один боимся туда ходить. Знак тот, что нельзя вести себя так бесцеремонно на святых местах. Вот этот знак был: это было, это настоящая смерть! Но совершенно обошлось без всего. Мне вот так и кажется, что Иван Терентьевич этот самый, он вот как бы нас предупредил, поставив нас без последствий без страшных, которых мы сейчас даже представить боимся. Вот такой вот знак [ФМЕ].

Другое чудесное событие, которое, по убеждению тёпловцев, также подтверждает присутствие Ивана Терентьевича в обустроенных им святых местах, связано с трагическим происшествием. Во время наводнения утонули два мальчика; тело одного из них нашли быстро, а второго отыскивали не сразу. Обнаружили его близ Рыжева родника, где когда-то жил святой подвижник:

Ещё вот, я вам наверно рассказывал, тоже вот, которая подтверждает, что Иван Терентьевич в этом месте как бы живёт до сих пор. (...) Одного нашли быстро, а другого никак не могли найти. Проходит месяца два, едет мухтоловский автобус [из пгт Мухтолово Ардатовского р-на в г. Кулебаки, через с. Тёплове] и говорят: «Скажите матери, мне приснился сон, шофёру, что пар-

нишка жалуется ему, что мать что-то его долго не забирает. Скажите ей, что я около старой почты нахожусь». Вот. Ну и что? Сказали. Там, представьте себе, на самом деле, как раз вот где этот старец-то, где ветлы-то, его в этом месте и нашли. Он в кустах там застрял. То ли специально его Иван Терентьевич тут задержал, только хочешь, но правильно. У старой почты его и нашли. Это прошло уже полтора месяца, после того как захоронили первого брата. Вот, эта вот история как бы подтверждает, что он как бы он существует [ФМЕ].

В чудесную помощь старца верит одна из жительниц Тёплова, рассказавшая о своих поисках Тятева ключа. Решив посетить святыню зимой, она заблудилась в лесу, призвала Ивана Терентьевича и почувствовала его присутствие. Затем, по ее мнению, святой подсказал ей, куда нужно идти:

Стало темнеть, а я вышла опять на старое место. Меня охватило отчаяние, и я стала кричать, призывать старца от всей души, чтоб он помог мне. И действительно как будто бы кто-то стал рядом со мной и подсказал, что надо идти вот по этому следку. Я пошла по глубокому снегу без лыж, а голос всё подсказывал: «Дальше, дальше, найдешь ты колодец!» Вскоре я попала в ельничек и в нем обнаружила крестик. Радости моей не было предела. И хотя кругом крестика были свежие глубокие сугробы, я уже знала, что колодец где-то здесь. (...) Я разрыла снег и увидела металлическую крышку — под ней оказался святой Тятев ключ. Он был полон воды, свеженькой, чистенькой. Я умылась, попила и набрала воды и поблагодарила старца, помолилась Царице Небесной. Теперь я хожу туда постоянно, рада, что нашла там такую радость, утешение и благодать. И я всегда слышу голос старца, который помог мне найти колодец зимой, чувствую, что он рядом, чувствую его огромную любовь ко мне и ко всем людям [БАВ]².

После долгих лет отшельнической жизни в разных лесных «пустыньках» и паломничества в Киево-Печерскую лавру Иван Терентьевич возвратился в родное село. Здесь он прожил несколько лет в небольшом специально выстроенном для него домике на берегу Тёши, «на задах», т.е. в стороне от других домов. Об этом периоде жизни старца сохранилось много свидетельств — рассказывают о его прозорливости и чудесных исцелениях приходивших к нему людей. Эти воспоминания были собраны тёпловским священником и опубликованы в составе жития подвижника.

За четыре года до своей смерти старец перебрался в лесную пустыньку близ Кутузовской женской обители. Здесь, у своего последнего местожительства, подвижник выкопал «прудок». Сегодня

он играет такую же значимую роль для паломников, как родники для тёпловцев: здесь тоже верят в незримое присутствие Ивана Терентьевича и получают исцеления от различных недугов. Так, сила праведника может помочь запойному алкоголику, если тот искупается в Ванечкином прудке:

Жара, работают, работают, придут сюда — обливаются. Зимой, если ли что. Вот ведро стоит, раздеваются, обливаются. И матушки, и кто угодно. [Это вот только для монашек, да?] Нет. Кто угодно. Когда клали стену вот у нас там — мирские рабочие, с Украины были. Вот он один и говорит — работат, работат: «Пойду в прудок искупаюсь, всё. Я, — говорит, — пить-то перестал. А я, — говорит, — был запойный пьяница». Вот так у нас и говорят ещё. Это уже наши говорили [СЛК].

Опубликованное житие старца также содержит много свидетельств исцеления монахинь или крестьян, окунувшихся или окатившихся водой на прудике старца Иоанна; в основном они излечивались от лихорадки, болезней живота или от пьянства. «Своими тайными молитвами и усиленными трудами старец низвел на него с неба Божию благодать, врачующую человеческие телесные недуги и немощи душевные», — запишет в 1902 г. в житии подвижника священник Троицкой церкви Тёплова Владимир Тенищев⁹.

РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

Святость водных объектов и сакрализация пространства вокруг них определяет широкий спектр церковно-календарных и окказиональных ритуальных практик. Практики эти могут быть как контактными, так и дистантными. Так, в Тёплове к родникам Ивана Терентьевича приходили, чтобы молиться о дожде и брать крещенскую воду.

Благодать святого обуславливает наличие целительных свойства не только у воды из его родников, но и у коры с вётел, посаженных старцем. Ее берут и «заваривают» или настаивают на спирте, используя как контактную святыню, распространяющую незримую силу праведника:

[Что берут люди с этого родника?] Поскольку этот родник-то был новый, как он прослылся чудесным, там, целительным, неизвестно. Но Иван-то брал оттуда воду себе и этой водой поил, брызгал тех, кто к нему приходил. Отсюда и пошло вот такая вот о нём слава, что этот родник целительный. [И что берут с этого родника?] Брали только воду. Больше ничего не брали. А вот рядом он посадил ещё вётлы, а вот вётлы до сих пор берут: старожилы, да и я вот хоть не больно старожил, но тоже беру кору-то, иногда просто завариваю. Тоска ли, чего ли. Не знаю, помогает, не знаю — нет, но,

видать, самовнушение: правда помогает [ФМЕ].

В качестве брандеа¹⁰ используют не только кору и воду: люди приносят с собой вещи, чтобы напитать их силой святого и использовать в лечебных целях. Например, в родник окунали косянки, чтобы затем надевать их и лечить головную боль:

[А могли что-нибудь в родник окунуть, например косяночку, платочек, и если голова болит, надеть?] Да-а. Всё делали люди. [А как это, почему это помогало?] Святой молился за него! Его надевают, а всё [обращаются к] святому: «Святой Иван Терентьевич, помолись об нас о грешных! Помолись об нас о грешных!» Ему молились. А он за нас молился. [Эта святость передавалась водичке и платочку?] Да-а. Да, всё это святость, он святой! Он и назывался Рыжев святой, из него воду всё время пили, как святую воду [ХЖК].

Любые мельчайшие материальные частицы комплексной святыни могут быть использованы как брандеа. Она продолжает распространять благодать на всё, что, в свою очередь, соприкоснется с ней. К примеру, вода, в которую положили песочек или камушки из Рыжева родника, наделяется целебными свойствами и помогает от зубной боли:

Он святой считался, святой. Об дожде молились. [А брали оттуда камушки или песочек?] Брали. И воды каждый раз брали. [А песочек или камушки зачем брали?] Вот для лечения. [А как лечились?] Как? В воду клали да пили. Песочек или камешки. [С молитвой клали?] Ну, как же? Какую знашь — такую и читай! И «Живые помощи», и «Воскресну», читай любые молитвы. [И от какой болезни лечились?] Зубы, примерно, вот. Вот, наверное, по всей. Какая [есть]. [А если живот или голова?] Ну. Тоже всё равно лечились [ХЖК].

В качестве брандеа могут использоваться и растущая у ключа трава, и шишки, упавшие с ближайших деревьев. Из шишек делают слабый спиртовой раствор и пьют для здоровья.

[Что делали с шишками, которые брали из воды родника?] Моя жена... она как бы хотела оттуда хотеть получить шишек, но я вот в этот раз. Она их замачивает в спирту и пьёт. Слабый получается как бы у неё раствор на шишках на этих. Там еловые ли, сосновые — забыл. По-моему, еловые. И вот она и воду, она вроде говорит: «Мне очень даже хорошо с них» [ФМЕ].

[А с Тятяева ключа берут песочек?] Тоже берут. Теперь мало берут. Вот, мы сходили. [А если трава рядом с ключиком растет, её могут брать?] Могут, да-а. Да, да, и траву ж можно брать [ХЖК].

Апроприативные практики, сложившиеся вокруг тёпловских родников, гораздо более разнообразны, чем связанные с кутузовским прудом. Вероятно, причина в том, что на пруду развились прежде всего традиции погружения и обливания. На берегу возведена постройка типа часовенки, где монахини, строители, работники монастыря и приезжие окатываются водой, зачерпнув ее из пруда. Внутри этой постройки находятся ведро, ковшик, а на стенах висят иконки. Из пруда берут воду, к нему приходят молиться, но окружающие объекты не используются как контактные святыни.

Главная особенность семиотического комплекса святынь Ивана Терентьевича Яшина в том, что его образуют только прижизненные локусы *viae sancti* подвижника. Именно с ними связаны представления о различных проявлениях благодати и многообразные практики ее апроприации. Что касается могилы старца, то она была утрачена в советское время (монастырский погост в Кутузовке был погребен под мусором) и вновь обретена в начале XXI в. Известно, что, в отличие от водных объектов, могила Ивана Терентьевича почти не имеет ритуального значения для паломников.

Этим описанная нами кулебакская святыня отличается от других комплексных святынь юго-запада Нижегородской области. К примеру, для почитателей блаженной Дунюшки Шейковой (с. Суворово Дивеевского района) и старца Яшенки (с. Турукуши Ардаговского района) более важным элементом народного культа является именно могила святого. В этих селах нами были записаны устные нарративы, схожие с кулебакскими: о незримом присутствии святой, о ее покровительстве сельчанам и явлении им во снах, о чудесных знаках, исцелениях и пр. Практики апроприации здесь также связаны с использованием в качестве брандеа вещей, прикладываемых к святыне, а также частиц грунта, растений и воды, пребывавших в пространстве ее благодати. Однако большинство этих практик касаются локусов, имеющих отношение к посмертному пребыванию Евдокии и Яшенки, о чем пойдет речь в других наших статьях.

Примечания

¹ Подробнее о понятии *via sancti* см. в этой подборке статью Д. Ю. Доронина «Святыня как семиотический комплекс: распространенная благодать».

² См. там же, а также вводную статью Д. И. Антонова к этой подборке (с. 20–21).

³ Кулебакская экспедиция 2005 г. была организована Нижегородским фольклорным клубом совместно с сектором гуманитарной экологии Центра развития творчества детей и юношества Нижегородской области при участии образовательных учреждений г. Кулебаки и с. Тёплого. Поездки 2014 и 2015 гг.

организовывались Д. Ю. Дорониным и Д. И. Антоновым аффилированно с Центром типологии и семиотики фольклора и факультетом культурологии РГГУ (Москва) при участии исследователей из Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН и Тартуского университета. В июне и сентябре 2021 г. организаторами исследований были Центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ (Москва) и Лаборатория теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований (ЛТФ ШАГИ) РАНХиГС (Москва). Июльскую экспедицию 2021 г. осуществили кафедра теории музыки Нижегородской государственной консерватории им. М. И. Глинки и кафедра этномузыкалогии Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова при участии ЛТФ ШАГИ РАНХиГС (Москва).

⁴ Тенищев В. Старец Иоанн Терентьевич Яшин, скончавшийся при Кутузовской женской обители Ардатовского уезда

Нижегородской губернии. Н. Новгород, 1902.

⁵ Нилус С. Из воспоминаний о Серафимовской Дивеевской старице Наталии // Русский паломник. 1904. № 29–30. С. 496–499, 516–519.

⁶ См., например: Малышев А. Сельская микропонимия как исторический источник (на примере с. Тёплого Кулебакского района Нижегородской области) // Пургасова Русь как явление русской истории: [сайт]. [Б. д.]. URL: <http://malishev-history.ru/?p=184>.

⁷ Дедова А. Старец Иоанн Терентьевич Яшин — образец православной духовности земли тёпловской: учебно-исследовательская работа учащегося МБОУ Тёпловская школа Кулебакского района. 2015. Цит. по электрон. версии: https://studylib.ru/doc/4612649/starec-ioann-terent_vich-yashin.

⁸ Рыжеская С. В. Семь чудес родного края. Методическая разработка открытого занятия // Инфоурок: образовательный портал. URL: <https://infourok.ru/otkritoe-zanyatie-sem-chudes-rodno-go-kрая-1648907.html>.

⁹ Тенищев В. Старец Иоанн Терентьевич Яшин... Цит. по электрон. версии: <https://proza.ru/2007/10/19/53>.

¹⁰ Brandea — контактные святые (лат.; ед. ч. *brandeum*, изначально этим словом обозначали покров, возлагаемый на тело мученика). См. статью Д. И. Антонова (с. 20–21).

Список информантов

БАВ — жен., ок. 80 лет, с. Тёплого, гор. округ Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2014 г.

ПОГ — жен., инокиня, 45 лет, пос. Кутузовка, гор. округ Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

СЛК — жен., инокиня, ок. 80 лет, пос. Кутузовка, гор. округ Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ХЖК — жен., ок. 80 лет, с. Тёплого, гор. округ Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

ФМЕ — муж., 1946 г.р., с. Тёплого, гор. округ Кулебаки Нижегородской обл., зап. в 2021 г.

Елена Владимировна Воронцова,

кандидат философских наук, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

ТЮРЕМНЫЕ ДУХОВНЫЕ СТИХИ В ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Представлен краткий обзор истории сообществ истинно-православных христиан Тамбовской области («юноши», «молчальники», «седмицы»), в среде которых были распространены публикуемые духовные стихи. Эти стихи автор относит к тюремным текстам. Такое наименование оправдано как содержанием, так и спецификой бытования стихов — хранители текстов и/или их близкие подверглись гонениям за религиозные убеждения в советский период (у них забирали детей, их изолировали и принудительно лечили в психиатрических клиниках, отправляли в исправительно-трудовые лагеря, тюрьмы и ссылки).

Ключевые слова: духовные стихи, истинно-православные христиане (ИПХ), репрессии, Тамбовская область

С 2018 г. участники исследовательской группы «Деревенские святые» (проект возник на базе Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ), в составе команды — сотрудники Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), МГУ им. М. В. Ломоносова, Новгородского государственного объединенного музея-заповедника и Тамбовского государственного университета им. Г. Р. Державина — ТГУ¹) изучают православные сообщества Тамбовской области (см. подробнее: [6]). Наиболее интенсивно работа проходит в Сосновском районе. Особое внимание уделяется письменным и устным свидетельствам о религиозных гонениях в этом регионе в 1950–1970-е гг. Осуществляется фиксация религиозного фольклора. В настоящее время выявле-

но более 200 инциптов духовных стихов (на основе 13 семейных архивов). Часть текстов составляют устойчивый комплекс, встречающийся в большинстве местных рукописных стиховников. Большинство текстов уже неоднократно публиковалось и изучалось, в том числе в связи с описанием рукописных собраний соседних Нижегородской и Воронежской областей. Целый ряд инциптов оказывается общим со старообрядческими собраниями Вятки, Прибалтики, Верхокамья и др. (подчеркнем, что Тамбовская область никогда не была крупным старообрядческим центром² и речь идет о неспецифических для старообрядцев сюжетах).

В данной публикации мы хотели бы остановиться на специфической группе текстов, которые можно условно отнести к тюремным духовным стихам. Тюремными эти стихи можно

назвать не только потому, что в них отражена тема гонений и притеснений верующих, но и благодаря местному контексту бытования этих текстов. М. Джекобсон и Дж. Шерер в отношении собственно тюремных песен указывали, что «лагерь сохранил в основном те песни, которые нравились лагерной элите. До конца 1950-х годов профессиональные преступники не только управляли лагерями, но и являлись арбитрами вкуса» [8. С. 9]. Религиозный фольклор внутри тюремно-лагерной системы сохранялся главным образом в изолированных группах: национальных (западные украинцы, литовцы и т.п.), конфессиональных (истинно-православные христиане — ИПХ, баптисты и т.п.) и не получал широкого распространения. Публикуемые материалы демонстрируют наиболее слабо изученную и плохо сохранившуюся часть тюремного фольклора — тексты религиозных диссидентов из среды ИПХ.

Часть наших респондентов, в том числе хранители публикуемых текстов, сами пережили гонения за веру в советский период, или репрессиям подверглись их близкие родственники. В официальных советских документах местные группы верующих фигурируют чаще всего под общим названием ИПХ (истинно-православные христиане) или ИПЦ (Истинно-православная церковь). Фактически в советское время в изучаемом регионе существовали разнородные религиозные сообщества, в том числе непримиримо настроенные по отношению к советской власти, а в некоторых случаях — и к официальной («сергианской», «красной») церкви (см. подробнее: [1]). В ситуа-

ции практически полного отсутствия священников и действующих храмов верующие объединялись в неформальные сообщества, во главе которых могли стоять наиболее грамотные местные жители, а в некоторых случаях — старцы, монахи, юродивые. Местом встреч служили деревенские святыни (для Тамбовской области это чаще всего источники и колодцы; см.: [2; 12]) и кладбища, реже — дома наиболее активных верующих жителей. Помимо молитв на таких встречах звучали духовные стихи. В 1930–1960-е гг. многие верующие Тамбовской области были репрессированы.

Согласно архивным и полевым материалам, в регионе получило распространение сообщество, называемое *юноши*³, — группа православной молодежи, возникшая в середине 1940-х гг. Ее сторонники разделяли идею скорого конца света, призывали к отказу от службы в армии, от документов, от участия в выборах, от работы в колхозах и на госпредприятиях, проповедовали безбрачие и коллективную исповедь. После молитв участники движения исполняли духовные стихи: «Жизнь унылая настала», «XX век» и др.⁴ Лидеры движения А. Г. Умрихин и П. С. Половинкин (на момент ареста им было по 30 лет) были осуждены в 1950–1951 гг. Еще одно сообщество сложилось вокруг юродивой Анастасии Вирятинской (Анастасии Ильиничны Криковой, 1901–1963), которая до сих пор почитается местными жителями; вопрос о ее канонизации поднимался, однако не нашел поддержки в РПЦ (см. подробнее: [3]). Речь идет о так называемых *молчальниках* — аскетической группе, участники которой приняли по примеру Серафима Саровского обет молчания⁵ и уклонялись от любого участия в жизни социалистического общества. Типичная формулировка из следственных дел 1950-х гг.: «Скопачивала и вдохновляла антисоветские группы церковников, последователей “истинно-православных христиан”, участников которых призывала не работать в колхозе, не обучать своих детей в школе, не участвовать в выборах органов Советской власти»⁶. Сама А. И. Крикова была осуждена, дважды помещалась на принудительное лечение в психиатрические клиники в 1952 и 1957 гг. В материалах дела 1952 г. содержится следующее свидетельство: «На сборище в доме Насти распевались стихи участниками сборищ. Содержание данных стихов в основном было антисоветское с восхвалением действий “истинно-православных христиан”. Эти стихи называются: “Жизнь унылая настала”, “XX век”, “Тюрьменный стих” и др.»⁷. Часть «молчальников» была привлечена к уголовной ответственности по

делу Криковой в 1957 г., часть была репрессирована уже в начале 1960-х гг. Наконец, еще одна местная христианская группа получила название *седмицы*. Согласно А. И. Демьянову, ее представители «объявили, что библейская седмица, в которой надлежит совершиться всему, предсказанному в свое время Иисусом Христом и пророками в Ветхом и Новом заветах (...), начинается с Всесоюзной переписи населения и семилетнего плана развития народного хозяйства и должна закончиться в 1965 году» [5. С. 36–37]. По окончании этого срока сторонники группы ожидали конца света. Значительная их часть была выслана в начале 1960-х гг.; дети из таких семей были изъяты и направлены в детские дома.

Таким образом, часть наиболее активных верующих оказалась за пределами Тамбовской области на достаточно продолжительный срок. Кто-то отбывал наказание в лагерях (в частности, в лагере «Озерный» г. Тайшета Иркутской области [13. С. 79]) и тюрьмах (в том числе в тамбовской), кого-то отправляли в ссылку (в Архангельскую область, в Красноярский край), кто-то, как А. И. Крикова, был признан невменяемым и помещен на принудительное лечение со строгой изоляцией в психиатрическую клинику [3].

Наши респонденты вспоминают, что со многими сосланными удавалось вести переписку и даже обмениваться посылками. В трех семейных архивах мы скопировали рукописные сборники, которые были составлены в ссылках. Некоторые верующие, осужденные еще в 1930-е — начале 1950-х гг., были освобождены досрочно (особенно много амнистий было в 1955 г.). Эти люди привезли в родные места не только рассказы о встречах и испытаниях, пережитых вдали от родных мест, но и новые фольклорные сюжеты и тексты, в том числе тексты и мотивы/напевы духовных стихов. В заключении и ссылках установились новые контакты и связи, кто-то изменил свои религиозные взгляды — примкнув к новым движениям (например, к группе *голошубовцев*⁸), кто-то стал еще более последовательным сторонником групп ИПХ, кто-то тайно принял постриг, а кто-то полностью отошел от религии. В конце 1950-х — начале 1960-х гг. последовала новая череда арестов. Некоторые верующие были арестованы повторно. В 1970-е гг. часть этих людей возвращается на малую родину, вокруг них вновь складываются религиозные сообщества. Именно из этой среды и были получены нами публикуемые здесь тексты.

Первые три стиха — «Взяли меня за слово Божье», «Я не поклонник земного богатства»⁹, «Отец ты наш видишь, как в мире» — можно без сомнения отнести

ти к жанру тюремных¹⁰. Если считать типичными чертами тюремной лирики описание места заключения, тоску по воле и обращение к родным¹¹, то все эти темы в них так или иначе присутствуют. Эти тексты публикуются по сборнику Н. Ф. Л-ой из Староюрьевского района. Стихотворник составлен по разным источникам в первое десятилетие XXI в., включает 47 духовных стихов, среди которых есть ряд анонимных (указание авторства утрачено) текстов: восемь текстов Хрисанфа Саковича [9, № 27, 76, 122, 142, 155, 163, 187, 193], два текста иеромонаха Романа («Сеем рожь, а косим лебеду», «Две головешки жалобно чадили»), «Был у Христа младенца сад» А. Н. Плещеева, «Блажен, кто мудрости высокой» Н. М. Языкова, «Небосвод уже темнеет» Д. Э. Эдместона и Э. Г. Бикерштейта. Среди родных и близких составительницы сборника есть как погибшие в тюрьме¹², сосланные за веру¹³, так и ныне здравствующие представители ИПХ. Поэтому тюремные тексты оказались в данном сборнике далеко не случайно. Второй текст также встречается в собрании Н. М. С-ой, жительницы соседней деревни, также близкой к кругу ИПХ.

Три других текста («О чада, спасайтесь!», «Что вы так печальны, милые сестрицы», «Уж по морю быстро»), строго говоря, нельзя назвать тюремными, однако бытовали они и в тюремном пространстве. В их центре — картина Страшного суда. В орфографии встречается буква ъ, что может косвенно свидетельствовать о дореволюционном происхождении текстов. В то же время в изучаемом регионе мы сталкивались с ситуацией добавления переписчиком этой буквы, поскольку старая орфография ассоциируется у информантов со спасительными, истинными текстами:

Если мы с печатных [книг] списываем, то мы ставим твёрдый знак. (...) Вот я переписала тетрадку, мы твёрдый знак ставим. [Зачем твёрдый знак обязательно?] Это как бы чтобы к Богу была твёрдость. Его сейчас нету по-русски. А почему его нет? Почему не сделают этот самый, чтобы твёрдый знак был в Писании? Отпечатали бы акафисты и сопоставили, где положено. Нет! Это уже как бы отклонение от веры... И вот она [речь идет о подруге], чтобы без твёрдого знака у неё нету. Вот стихи тут, не знаю, стихи-то... а вот акафисты, я тоже переписывала с такой¹⁴.

Четвертый текст взят из стихотворника, который принадлежал сестрам «молчальницам» из Сосновского района. Три сестры в начале 1960-х гг. были сосланы за религиозные убеждения в Красноярский край. В составе стихотворника 14 текстов, в том числе редкий для Тамбовщины стих-посвящение

святителю Митрофану Воронежскому «Торжествует град Воронеж».

Пятый и шестой тексты взяты из внушительного собрания текстов, хранящихся у Н. М. С-ой из Сосновского района, близкой по взглядам и образу жизни к ИПХ. В ее доме доживал, уже будучи тяжело больным, П. М. Д-в (1927–2011) — один из ярких лидеров местного движения ИПХ, проведенный около семи лет в ссылке в Красноярском крае. Оба стиха зафиксированы также в объемном стиховнике (включающем 90 текстов)¹⁵ схиигумена Поликарпа (1928–2001). Последний стих с удовольствием исполняют местные жители.

Фраза из пятого стиха «А зачем на горе все мы зародились?», возможно, отсылает к вариациям на тему дореволюционной тюремной песни «Голова ль ты моя удалая» (ср.: «Для чего родила меня мать?» [7. С. 27], «Ах, зачем я несчастный такой?»¹⁶ или знаменитое «Ах, зачем я на свет появился?»¹⁷).

Наконец, несомненный интерес представляет последний стих — о пароходе, на котором избранные верующие должны отправиться в Царствие Небесное. Возможные параллели к этому эсхатологическому сочинению можно усмотреть в знаменитой тюремной песне «Я помню тот Ванинский порт» [7. С. 264], где герои отправляются на пароходе в Магадан. Можно также усмотреть сходство с хлыстовскими духовными стихами о корабле-общине среди житейского моря (ср.: «Как по морю, как по морю...» [10. С. 296]).

При публикации сохранены разбивка на стихи, орфография и пунктуация источника.

№ 1

Взяли меня за слово Божье
Хотят нас грешных испытать
Хотят узнать веру святую
Могу ли я её держать.

Пришли на нас те дни гоненья
Наши души испытать
И перетреть народ крещеный
Пришел гонитель злобный тать.

Иду страдать за слово Божье
И плоть страстную испытать
Врагу отдать все задолженье
А кровь за Господа пролить

Ведут меня на вопрошенье
Во время великого поста
И осудили на страданье
Что славлю Господа Христа

Что говоря нам, у нас не было
Нам не дают ответа дать
Но много было клеветанья
Придется много пострадать

И объявляют нам статейку
На сердце грустно было нам

Но много было клеветанья
Приди на помощь Боже сам

Приди ты Боже, сам на помощь
Все эти скорби перенести
Ты сам страдал от клеветанья
Дай нам с любовью перенести.

Прощайте все мои родные
Прощай отец, родная мать
Благослови своих сыночков
В страну мне дальнюю страдать.

Меня угонят в дальние страны
И будут голодом морить
Не испытал я эти скорби
Душа моя сильно скорбит.

№ 2

Я не поклонник земного богатства
Я не воин людей убивать
А я воин небесного града
От грехов чтобы души спасать.

Я борюсь за святую свободу
Что вложил в мою душу Христос
Я хочу возвестить и народу
Что Спаситель свободу принес

За врага все меня почитают
Меня в тюрьмах холодных держат
А правители мне запрещают
Иисуса Христа возвещать

О нет, та святая свобода
За нее сам спаситель страдал
Сам Христос на кресте умирая
Нам пример на себе показал

Хоть узка и темна моя клетка
И закрытая дверь на замок
И в окошках стальные решетки
Но духовный простор мой широк

И я как воин за правду лишен
Я свободы людской, но духовной
Свободы никто не отымет
Не ищущ я свободы плотской

Но духовной свободы никто не отымет
Ни тюремные узы, ни страх
Верю день тот великий настанет
И оковы разрушатся в прах

И свободным евангельским словом
Мы уснувших пробудим от сна
Зазвучит тогда песня свободы
Мы готовы пойти все туда

Там не будет ни мук ни страданья
Там не будем уж больше терпеть
Но свободную песню хваленья
Искупителю будем мы петь

№ 3

Отец ты наш видишь, как в мире
Стесненные всеми кругом
И к вечной небесной отчизне
Тернистой тропой мы идем

Мы в мире в[се] здесь потеряли
Оставили ради тебя
Себя тебе в жертву отдали
Прими эту жертву любя

Отец ты наш, видишь моленья
Несут к тебе от земли
Ты слышишь слова песнопенья
Поют тебе дети твои

Но эти не песни, но слезы
Стенанья разбитых и скорбных
Сердце услышь наши скорби
Страданья учтешь ты, наш Бог и Отец.

Мы всюду за правду гонимы
Страдаем по тюрьмам сырым
Но верим твоим обещаньям
Заветы твои сохраним.

Нам душно здесь в мире развратном
Где льётся невинная кровь
Где брат на бессильного брата
В безумии подняться готов.

Мы молим тебе Боже правый
Скорее на землю гряди
И вечной небесною славой
Смени наши скорбные дни.

Стихи скопированы в марте 2020 г. из тетради Н. Ф. Л-ой, 1959 г.р. (Староюрьевский р-н Тамбовской обл.), записали А. Н. Алленов, Е. В. Воронцова, П. Г. Чистяков.

№ 4

О чада спасайтесь

О чада спасайтесь пора наступает
За веру святую нам всем постоять
Весь мир на погибель уже поспешает
И хочет за веру святую востать.
А вера святая у нас погасает
Без Божие всюду растеть да растет
За церковь святую насъ злоба людская
Всехъ верныхъ теснить да гнать.

Но верой терпеньемъ друзья
запасайтесь
И бойтесь веру совсемъ потерять
Лукавыхъ безбожныхъ людей избегайте
Берегитесь безбожнымъ речамъ ихъ
внимать.

Погибель не дремлетъ друзья опасайтесь
Опасность грозить еще въпереди
В заботы земные поменьше вдавайтесь
Въ излишней заботе есть вредъ для души.
Мы бедные души совсемъ позабыли
Ко грешной всецело прилипли земле
От Бога сердца же свои затворили
И места ему не даемъ мы в себе.
А онъ насъ съ любовью къ себе

призываетъ
Даетъ изобильно намъ въ жизни всего
И вечное царство намъ всемъ обещаетъ
А мы всё бежимъ да бежимъ от него.
Мы жить утомились и все унываемъ
Себя окруживши земной суетой
И часто без пользы и глупо страдаемъ

И ропшемь не редко на промысль
 святой.
 И такъ въ суете наша жизнь протекает
 А время все быстро бежить да бежить
 Быть можетъ ужъ близко тотъ день
 наступаеть
 Съ небесъ когда страшно труба затрубитъ
 Отъ звука трубы той земля затрясется
 И все на ней страшным огнѣмъ загорить
 И небо отъ страха какъ свитокъ совется
 И весь человеческий родъ задрожить
 Поднимутся вопли и стоны раданья
 И будутъ все в страхе судью ожидать
 У многихъ въ то время явится желанье
 Въ последний бы часъ тотъ куда избежать.

Стих скопирован в октябре 2019 г. из тетради сестер Н-х, ок. 1930 г.р. (Сосновский р-н Тамбовской обл.). В настоящее время тетрадь хранится у Н. В. Т-ва в Москве. Записали Е. В. Воронцова, В. С. Елагина. Вариант текста зафиксирован в Воронежской области¹⁸.

**№ 5
Кант**

Что вы так печальны милые сестрицы
 Оттого мы грустны от того печальны
 Мы лишились жизни
 Сестры отвечали

Мы лишишь жизни
 И тоской убиты с той поры как храмы
 Всюду позакрты

Вотъ подходитъ праздникъ
 А на сердце муки
 Не полюбятъ плавно
 Колокола и звуки

Не пойдешь в храмъ Божий
 Не услышишь пенья
 А пошли нам Боже
 Веру и терпенье

А бывало в праздникъ
 Благовестъ несется
 Затрепещетъ сердце
 Радостно забьется

Входишь в божью церковь
 Все огнемъ залито
 А на сердце радость
 Горе позабыто

А теперь сестрицы
 Мы всего лишились
 А зачемъ на горю все мы зародились

А еще сестрицы скорбная дорога
 Люди строятъ счастье
 Без любви
 Без Бога.

№ 6

Ужъ по морю быстро
 Идетъ пароходъ
 И сильно оттуда
 Готовится народъ

На том пороходе
 Царь неба земли
 Приготовьте дети
 Вы сердца свои

Многие не войдете
 В этот пароходъ
 Ибо в немъ ужъ только
 Один узкий ходъ

Многие этим пароходом
 В царствии войдутъ
 Многие посмотрятъ
 Назад отойдутъ

Черезъ заботы века
 Черезъ скорбь тиснату
 Многие отпадутъ
 Отойдутъ во тьму

Второй звонок звонитъ
 И сигналъ даетъ
 Садитесь скорее
 Пароходъ пойдеть

Деть Божьи сядутъ
 Поедутъ дружной
 Моногие поплачутъ
 Станутъ у дверей.

Стихи скопированы в 2020 г. из тетради Н. М. С-ой, 1956 г.р. (Сосновский р-н Тамбовской обл.). Записали Е. В. Воронцова, В. С. Елагина, И. А. Мельников. Вариант зафиксирован в сборнике схимонаха Поликарпа (Никифоровский р-н Тамбовской обл.) (полевые материалы автора, 2019 г.) и семьи И-х (Сосновский р-н) (полевые материалы автора, 2021 г.).

Примечания

¹ Е. В. Воронцова (МГУ, ПСТГУ), Е. А. Юрченко (Коршикова) (ПСТГУ), В. С. Елагина (ПСТГУ), П. Г. Чистяков (РГГУ), Л. П. Горюшкина (МГУ), И. А. Мельников (Новгородский музей), А. Н. Алленов (ТГУ).

² В настоящее время действуют храм Русской православной старообрядческой церкви в Моршанске и небольшая община в Тамбове.

³ См. подробнее: *Витковский И. Г.* Религиозная группа «Юноши» и ее реакционная сущность [черновик статьи] // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 648. Оп. 7. Д. 20. Машинопись. 37 л.

⁴ Там же. Л. 11.

⁵ Согласно свидетельствам местных жителей, на этот подвиг они получили благословение от «блаженной Настюни» — так в Тамбовском регионе чаще всего называют А. И. Крикову (полевые материалы автора, Тамбов).

⁶ Следственное дело по обвинению Криковой А. И. 5.12.1952–30.12.1952 гг. Л. 4. (Полевые материалы автора, 2019 г. Копия получена из семейного архива Н. В. Т-ва.)

⁷ Следственное дело по обвинению Криковой А. И. 5.12.1952–30.12.1952 гг. Вы-

писка из протокола допроса обвиняемого Д-ва М. А. Л. 28. (Полевые материалы автора, 2019 г. Копия получена из семейного архива Н. В. Т-ва.)

⁸ Речь идет о движении, основанном И. Я. Голошубовым (1929 — ок. 2010), известном как Истинно православная и апостольская восточная небесная апокалипсическая церковь Откровения Иоанна Богослова «Новый Иерусалим». Центр движения в г. Липецке. Представители других групп ИПХ называют «голошубовцев» ересью. См. подробнее: [4].

⁹ Этот текст близок по стилистике к тюремным баптистским произведениям. Однако отечественные историки баптизма В. М. Хорев и В. А. Попов в переписке с автором статьи указали, что не встречали его в сборниках баптистской поэзии.

¹⁰ Подобный публикуемым текст нижегородского тюремного духовного стиха «Раньше жили, братья, мирно» также из среды ИПХ, см.: [14. С. 33].

¹¹ В тексте № 1: «Прощайте все мои родные / Прощай отец, родная мать / Благослови своих сыночков / В страну мне дальнюю страдать». Ср. в тюремной песне «Прощайте друзья и подруга»: «Прощайте друзья и подруга, / Уходим этапом туда, / Где воют метели и вьюги, / Где зимняя ночь холодна» [7. С. 234].

¹² В 1950-е гг. Н. был членом местного сообщества ИПХ. Он отказался служить в армии, был отправлен в тюрьму г. Тамбова. Там он отказывался работать в религиозные праздники, за что подвергался жестоким наказаниям со стороны тюремного руководства. Более полугода он провел в этой тюрьме и умер там от издевательств. У родственников сохранилась переписка с Н. (полевые материалы автора, Тамбов, 2021 г.).

¹³ В 1950–1960-е гг. из этой местности был выслан целый ряд семей ИПХ («седминцы»), вышедших из колхозов и отказавшихся отдавать детей в советские школы. У многих из них дети были отобраны и помещены в детские дома и интернаты.

¹⁴ Н. М. С-ая (Сосновский р-н Тамбовской обл.), записали в 2020 г. Е. В. Воронцова, В. С. Елагина, И. А. Мельников.

¹⁵ В настоящее время стиховник хранится в самодеятельном музее-келье схиигумена Поликарпа в с. Туровка Никифоровского района Тамбовской области. Могила схиигумена Поликарпа находится в г. Мичуринске.

¹⁶ Строка из песни «Ах, пойте вы, клавиши, пойте» [7. С. 66].

¹⁷ Из песни «Кто томится по тюрьмам и ссылкам» [7. С. 199].

¹⁸ См. содержание, стих № 33 [11. С. 29].

Литература

1. Алленов А. Н. Концепты «церковь ложная» и «истинная Церковь» в стихотворных текстах истинно-православных христиан // Б. Н. Чичерин и традиции философской и социально-политической мысли в России: материалы Междунар. науч. конф. 20–23 ноября 2013 года /

отв. ред. Н. В. Медведев, Н. М. Аверин, А. Н. Алленов. Тамбов, 2013. С. 408–415.

2. Воронцова Е. В., Коршикова Е. А. Проблема святости в локальных деревенских сообществах: история и современность (по материалам Тамбовской области) // *Технологос*. 2020. № 1. С. 78–90.

3. Воронцова Е., Елазина В. История блаженной Насти Вирятинской: «прикрываясь религиозными предрассудками вела антисоветскую агитацию» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2021. № 3. С. 244–270.

4. Дворников В. В. Сектанство Липецкой области в послевоенный период на примере «Истинно Православной и Апостольской Восточной Апокалиптической Церкви имени Св. Иоанна Богослова» // *Вестник Липецкого государственного педагогического университета. Сер. Гуманитарные науки*. 2014. Вып. 2 (11). С. 58–63.

5. Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977.

6. Деревенские святые: сб. ст., интервью и документов / публ. подгот. Е. В. Воронцова, А. Н. Алленов, В. С. Елагина, Е. А. Коршикова. М., 2021.

7. Джекобсон М., Джекобсон Л. Песенный фольклор советских тюрем и лагерей как исторический источник: 1917–1991 гг. М., 2014.

8. Джекобсон М., Шерер Дж. Песни советских заключенных как исторический источник // *ЖС*. 1995. № 1. С. 9–10.

9. Молебные песни Хрисанфа Саковича / предисл., сводная публ. текстов, коммент. и примеч. Ю. А. Лабынцева, Л. Л. Щавинской. М., 2017.

10. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004.

11. Пухова Т. В. К вопросу о происхождении и бытовании духовного стиха о «младом юноше» (с. Синие Липяги Нижнедевицкого района Воронежской области) // *Афанасьевский сборник: материалы и исследования*. Вып. 13: Народная культура и проблемы ее изучения: сб. ст.: материалы науч. региональн. конф. 2014 г. Воронеж, 2015. С. 26–41.

12. Рассказы о святых источниках и колодцах в Липецкой и Тамбовской областях / публ. Т. В. Махрачёвой // *ЖС*. 2004. № 2. С. 10–12.

13. Слава Царя небесного: жизнеописание блаженной прозорливой девицы Анастасии Криковой (Насти Вирятинской) / сост. Т. Маликова. М., 2016.

14. Храмова Н. Б. «Это было гоненье! Велико гоненье!» (письменный религиозный фольклор и судьбы его хранителей в XX в.) // *ЖС*. 2009. № 1. С. 31–34.

Илья Станиславович Бутов,

кандидат сельскохозяйственных наук, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси (Минск)

«ВОТ ГДЕ “ЧУДО” БЫ СОСТРЯПАТЬ: ОБНОВИТЬ ОТЦОВ ЛЕТ НА ПЯТЬ...»

(антирелигиозные частушки и стихи
об обновлениях икон 1920–1930-х гг.)

Аннотация. В статье на материале украинских газет 1920-х гг. рассматриваются и анализируются различные примеры стихотворной сатиры, преимущественно посвященной чудесам, связанным с самопроизвольным обновлением икон и церковных куполов.

Ключевые слова: чудо, обновление икон, стихотворная сатира, частушки, антирелигиозная пропаганда

Самых первых лет установления советской власти стали возникать антирелигиозные произведения устных жанров, которые бытовали наряду со старым традиционным фольклором. Одно из центральных мест в этот период заняла частушка, продемонстрировавшая напряженную и острую борьбу нового мировоззрения со старым, а также выплеснувшая в простых и понятных словах весь спектр социальных противоречий. Антирелигиозные частушки носили зачастую откровенный агитационный характер, подрывали основы веры, изображали в неприглядном свете служителей культа [13. С. 8–9]. Идеологическая цензура быстро нашла опору в частушках, которые в наибольшей степени выражали протестные настроения сельского населения. По мнению К. А. Богданова, социальная востребованность этого вида народного творчества заключалась в том, что она даже в тенденциозно идеологизированном виде сохраняла свою прагматическую и жанровую привлекательность для широкой аудитории [4. С. 181].

Частушки, а также иные формы стихотворной сатиры и агиттекстов активно использовались уже в 1920–1930-е гг. как действенный элемент антирелигиозной пропаганды. Часто в газетах встречались также фельетоны на околицерковные темы, «письма в редакцию» от неравнодушных граждан, с глаз которых «спала пелена», и т. д. Среди всего этого жанрового многообразия в послереволюционное время всё больше стали обособляться тексты, разоблачающие церковные чудеса и «хитрые поповские обманы, направленные прежде всего на увеличение доходов [духовенства]» [13. С. 8].

Одна из самых массовых волн обновлений икон, крестов и церковных куполов в новейшей истории пришлось на 1920–1925 гг. Началась она, по всей вероятности, в восточных регионах Украины, но быстро охватила всю страну, а также распространилась на юг России [5. С. 33–45]. К 1923 г. число таких случаев на Украине исчислялось тысячами, если не десятками тысяч. Не реагировать на них в самых разных печатных изданиях и даже в кинемато-

графе¹ было невозможно. Но когда речь идет о стихотворных произведениях, посвященных чудесам, обращает на себя внимание еще один интересный момент — можно обнаружить отсылки к тем или иным событиям, которые в силу табуированности темы не появлялись ни в каких других источниках. Например, лишь по косвенным данным можно судить об обновлении иконы в д. Старые Бобовичи Новозыбковского района Брянской области примерно в 1934–1935 гг. Об этом событии остался настоящая «обновленческий цикл» из пяти частушек: «У подлечи Сяврюка / Понавилась икона / Надо нашего попа / Прогнать, как Гапона»; «Сколько слухов тут было / Обновления Николая, / Зато бати так дали / До “8” мая»; «Потянули поп с монахом / Бочку из водою / Чорт нам дал святой манахе / Связаца с ерундою»; «Столько было тут невзгод / С этим обновлением, / Задурманить поп хотев / Етим приведением»; «Мы не верим в чудеса, / Мы не верим вракам. / И пошел отец Прокопий / В дураках с монахом». Как предполагают О. В. Белова и Л. Л. Степченко, эти тексты вполне могут быть в будущем дополнены письменными документами и устными свидетельствами, но пока остаются единственным известным упоминанием об этой вспышке чудес [2. С. 108].

Вероятно, одним из первых, кто отметил тексты частушек об обновлении икон и куполов церковей на Украине в собственно фольклорном бытовании, был В. В. Стратен [16. С. 145–164]. Он пишет, что именно население деревни оказалось наиболее восприимчиво к мистическим настроениям, охватившим Украину в 1921–1925 гг. Однако и в городах (Киеве, Одессе, Харькове и др.) распространились рассказы об обновлении икон и куполов, которые в некоторых случаях приводили к по-

явлению «насмешливых частушек». Так, после обновления купола на одесском соборе (24 августа 1923 г. [5. С. 39]) были записаны частушки, распеваемые мальчишками в толпе: «Я выхожу на улицу / И слышу, что случилось: / На Соборной площади / Икона обновилась. / Икона обновляется, / За свечки все хватаются. / Попы же без стеснения / Всем делают обновление³. / Икона обновляется, / За карманы все хватаются. / На Соборной площади / Воришки наживаются» [16. С. 162]. Как указывала В. Билецкая, подобное же чудо с обновлением купола харьковской Вознесенской церкви в том же 1923 году⁴ стало причиной возникновения в Харькове такого же творчества: «На Вознесенской шум и гам: / Обновился божий храм. / Бабы бегают, кричат, / На обновление глядят» или «Кумпол ярче все сияет, / Батя радостно вздыхает. / Как по Лопани-реке⁵ / Едет поп на сундуке» [3. С. 40].

В украинских газетах 1920-х гг. автору данной статьи также встретился⁶ целый ряд юморесок, частушек, а также приближенных к ним по форме агитстихотворений в разных жанрах об обновлениях икон и церковных куполов, на которых хотелось бы остановиться немного подробнее, рассмотрев наиболее вероятный контекст их возникновения.

Ни в одном из рассматриваемых текстов нет конкретного указания, были они заимствованы из народной среды или сочинены по агитзаказу. Некоторые разбираемые далее примеры похожи на «тексты к праздникам» или «по случаю» (заказной фольклор) и явно не рассчитаны на живое (песенное) исполнение, а вот со сцены в клубе вполне могли быть прочитаны. Мы условно приписываем их авторство тем людям, которые указаны в конце каждой подобной публикации.

В газетах лишь для немногих текстов указан конкретный жанр. Так, стихотворные формы В. Раскатова в киевской газете «Красная Армия» и Скамского в одесской газете «Молодая гвардия» позиционировались как частушки (несмотря на их отличающуюся от частушечной метрику), других прямых указаний на жанр ни в одной из статей нет. Все тексты рассматриваются в публикациях как отдельные произведения без каких-либо дополнительных комментариев, кроме частушки из антирелигиозного фельетона В. Коряка, впрочем, и там не указано, откуда именно она могла быть заимствована. Фельетон посвящен критике сообщений о так называемом Калиновском чуде, произошедшем летом 1923 г.⁷ В тексте фельетона упоминается, что раньше обновлялись только иконы, приводится эта частушка, а далее указывается, что теперь это уже пройденный этап, «движение» приобрело системный характер и эпизодические случаи обновлений сменились, как

пишет Коряк, «крестовыми походами» (*хрестові походи*).

Помимо частушки, приведенной в фельетоне Коряка, четыре текста из нашей выборки были опубликованы с краткими пояснениями. Произведения за авторством некоего Никиты, опубликованное в газете «Красная Армия» (Киев) и написанное, если судить по вводящему слову, после японского землетрясения⁸, в результате которого в числе прочих «погибли белые атаманы Меркулов и Семенов, со своими приверженцами», «песнопения» Ал. Мазутного высмеивали обновление иконы в с. Дымовка, частушка Скамского появилась после обновления купола церкви на углу Старо-Портофранковской и Тираспольской улиц в Одессе (см. далее в статье), а стихи Раборка Чмарева стали откликом на обновление купола Сретенской церкви в Киеве.

Так, одно сатирическое антирелигиозное стихотворение стало реакцией на конкретное происшествие (его можно датировать 1923 — началом 1924 г.) в с. Дымовка Николаевского района Львовской области, где «попы объявили икону члена КНС⁹ Постолатия обновившейся». Вероятно, образцом здесь послужили тексты, подражающие церковным песнопениям, которые, как отмечают О. В. Белова и Л. Л. Степченко, в среде клира могли играть мнемоническую роль, а в светской среде исполняться как пародии¹⁰ [2. С. 109]. Стихотворение под названием «Вон-мем!»¹¹, появившееся в газете «Красный Николаев» (г. Николаев), повествует от том, что именно произошло: «Как у дяди Постолатия / Вдруг нашла святая братия / Обновление. / И решили все старухи / Приложиться, что есть духу / Для спасения. / А попы за обновленье / Обирали население / Престарательно. / <...> / И попы, под этим знаком / В день прошли верст 20 с гаком / Расстояния. / Как случилось так, что ныне / На селе идут картины / Надувательства. / Вот где “чудо” бы состряпать: / Обновить отцов лет на пять / За старательства» [9. С. 5]. Из приведенного текста явствует, что история получила широкий резонанс и сюда ходили с крестными ходами из окрестных населенных пунктов, отстоящих от деревни как минимум на 20 км. Люди оставляли в селе богатые приношения: «Калачи в селе собирали / И карманы набивали / Замечательно. / А церковный сторож славно / На спине таскал исправно / Все даяния» [9. С. 5]. Реальные сроки за «организацию чудес» в то время получили многие священники, а, например, в Царицынской губернии (в 1925 г. переименована в Сталинградскую) в конце 1920 г., вскоре после массового обновления икон, были арестованы и в 1921 г. расстреляны сразу несколько представителей духовенства, в том числе иеромонах Матфей (Олей-



Карикатура из украинской газеты «Пролетарская правда» (№ 46 от 24 февраля 1924 г.) — иллюстрация к статье о якобы найденном дневнике одного священника, в котором он пишет, что икону можно обновить, промазав ее деревянным маслом на вате

ник)¹² [5. С. 35]. Расстреливали не только священников, но и тех, у кого выявлялись обновившиеся иконы, например, в 1937 г. таким образом расстреляли «кулачку» Евдокию Юрьеву в Западно-Сибирском крае за то, что «пропустила агитацию о том, что начинается обновление золоченая икона» [17. С. 150, 221]. И всё же интересно, что события в с. Дымовке были обыграны именно в форме подобного стихотворного текста; какой-либо другой публикации об этом случае нам обнаружить не удалось.

Однако зачастую говорить о каком-то событии, которое легло в основу того или иного стихотворного текста, не представляется возможным, и фельетоны в стихах оказывались общей реакцией на массовые сообщения из различных регионов. Так, харьковская газета «Рабочая Украина» в августе 1923 г. поместила на своих страницах стихотворение М. Сазонова о прокатившихся по стране обновлениях икон: «Одна труха все ниже клонит — / Ведь, за спиной десятков шесть... / Об “обновившейся” иконе / Разносит первой всюду весть. / Слетает шорох с губ бескровных: / — Вот крест, все видела сама... / И вот — среди кликуш церковных / Невиданная кутерьма. / Молебны, крестный ход, поклоны / И чадные свечей лучи... / А ей-бы от отца Ионы / Обещанное получить... / Кормиться надо-же-ж старухе... / А “обновления”

шум исчез, / Она в толпе разносит слухи / О новом “чуде из чудес” [14. С. 2]. Газета как бы дает собирательный образ старушки-богомолки, которая, как писали в прессе, наиболее часто распространяет слухи о чудесах.

Впрочем, схожий образ возникает и на страницах газеты «Красная Армия» (Киев), только здесь говорится об ожидании обновления денежных знаков: «Две богомольные старушки, / В церковные засунув кружки / Дензнаки “аннулированных лет” / (Господь, мол, обновит и денежный билет!) / И истово крестясь пред каждою иконою, / Речь завели об оной» [10. С. 2]. Автор этих стихов (он подписался просто как Никита) в очередной раз транслирует читателю мысль о корыстолюбии таких старушек, которые ждут не чуда самого по себе, а чудесного обогащения.

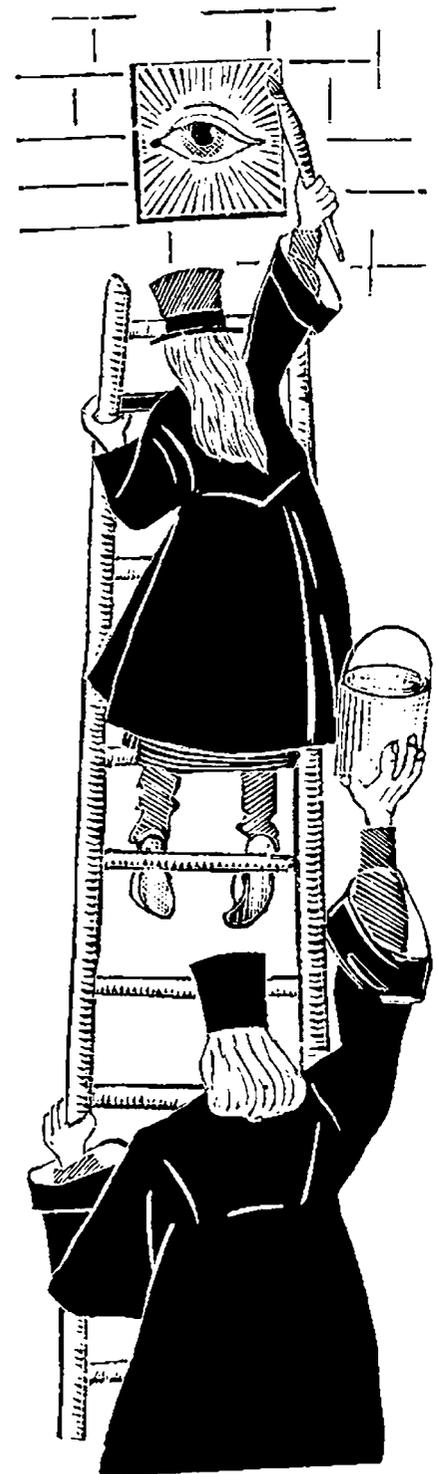
Другой герой таких текстов — естественно, комсомолец или комсомольцы («комса»). Они выводят всех на чистую воду, разоблачают темные делишки попов, именно благодаря этим деятелям мы узнаем, что чудо — на самом деле ловкая манипуляция и действие самих священников. В этом отношении очень показательным стихотворением, появившееся в киевской газете «Пролетарская правда» (№ 72 от 30 марта 1924 г.) в сопровождении нескольких карикатур: «В церкви, на краю села / Звон во все колокола. / Мигом собрались ребята, / Бабы, парни и дивчата. / Поп Балда, раскрывши рот, / Стал дурачить тут народ: / — “Дети, — бог решил послать / Нашей церкви благодать”: / Обновились две иконы... / Вы, молитвам на подмогу / Приносите в жертву богу / Масло, яйца и творог — / Это очень любит бог. / Вдруг, откуда ни возьмись, / Комсомолец вышел смело / И попу испортил дело. / “Неужель в башках у вас / Не мозги, а кислый квас?” / Имя попа тут совершенно очевидно заимствовано из пушкинской «Сказки о попе и о работнике его Балде». И далее так же, как в сказках, «откуда ни возьмись» появляется комсомолец, однако пеняет им за веру в сказки: «Бросьте верить разным сказкам, / Жить поповскою указкой». Слова героя советского времени оказывают воздействие: «Комсомольца все послушали, / Яйца, масло... сами скушали» [7. С. 3].

В большом количестве статей и фельетонов об обновлении икон на Украине в 1920-е гг. авторы не находят ничего остроумнее, чем обыграть тему беспорядного пьянства рассказчика, либо так или иначе касаются вопроса о самогонварении на селе. К такому же приему, но уже в частушках, прибегает и В. Коряк в харьковской газете «Вести ВУЦВК»¹³ (№ 284 от 16 декабря 1923 г.): «Шла сестра Секлета / — Та повз Петрову хату. / Глядит сестра Секлета / Народу так

багато... / ...Було таке сяйне... / Горілка ще варилася. / Тоді, тоді, голубоньки, / Окна обновилася» [8. С. 2]. Схожие мотивы звучат и у В. Раскатова: «Обновления зрел я / Картиночки. / У попов обновилсь / Ботиночки... / У диакона — слава / Иконочке!.. — / Обновилось ведро / Самогоночки!» [12. С. 2].

Еще одним чудесным событием, отраженным в сатирических стихотворениях, стали обновления церковных куполов. Одному из подобных чудесных явлений, имевшем место в Мещанской церкви на углу Старо-Портофранковской и Тираспольской улиц в Одессе, посвящены «частушки»¹⁴ из местной газеты «Молодая гвардия» за июнь 1927 г.: «Посудите-ка, не глупо-ль / Стали действовать попы? / Обновив церковный купол, / Ждут сочувствия толпы...», «Собралось народу много, / А попы молодчики / Говорят! — “Сие от бога!” — / Врут — от позолотчика...», «Мимо церкви шла комса, / Номерок подстроила: / Много-ль эти “чудеса” / Вам устроить стоило?» [15. С. 3]. Упомянутая здесь церковь была взорвана в 1930-е гг. и до настоящего времени не сохранилась, как не осталось и свидетельство об обновлении ее купола, так что эти частушки — пока единственное уникальное сообщение о произошедшем. Интересно, что основная волна обновлений куполов в украинских городах пришлось на 1923 г., позже сообщения об обновлениях практически исчезают, снова обновления отмечаются, например, в Харьковской области в 1929 г. [5. С. 37–39, 67]. О том, когда именно произошло обновление купола Мещанской церкви, достоверно неизвестно, но можно предположить, что в год публикации частушек.

Однако обновление купола Сретенской церкви, произошедшее в июле 1923 г. в Киеве, стало, пожалуй, одним из наиболее резонансных событий такого рода [5. С. 37–39]. Изменение внешнего вида куполов наблюдали тысячи людей, и чтобы пресечь стремительно распространяющиеся слухи, несколько газет в спешном порядке высмеяли это событие в стихах и частушках. Газета «Красная Армия» (Киев) предположила, что причиной всему являются действия «дьяка с пономарем»: «Глянь! На куполе златом / Церкви в честь Сретенья / Лазит дьяк с пономарем; / Будет “обновленье”!» [18. С. 2]. В свою очередь, днепропетровская газета «Наковальня» опубликовала об обновлениях куполов чрезвычайно длинное стихотворение за авторством Рабкора Чмарева, где были, например, и такие строки: «Отец Иосиф чай хлебал / С своею попадьей, / Как вдруг дьякон прибежал / С газетою “Звездой”. / «Смотрите, чудо из чудес: / За этими строками: / Господь знаменье шлет с небес / В борьбе с большевиками. / Во знак греховных дел и зла, / Твори-



Карикатура из газеты «Правда Прилукини» (№ 21 от 6 апреля 1923 г.)

мых в эту пору, / Он обновляет купола / Сретенского собору». Упоминаются здесь и обновления икон: «Ведь, нынче люди хитрецы, — / Пожалуй, угадали, / Что давеча и вы, отцы, / Иконы обновляли». Стихи, в числе прочего, отсылают к обновленческому расколу в Русской православной церкви: «Когда б задумал Саваоф / Свершить такое чудо: / Церковных “обновить” отцов / То было бы не худо. / Зачем для РСФСР / Не “обновляет” их он, / Ведь “обновился” ж, например, / Преосвященный Тихон.

Сам факт чуда называется здесь «просто вздором»: «А я, — сознательный рабкор, / Решил весьма тактично, / Что это, чудо — просто вздор, / Затем, что непрактично» [11. С. 3].

Как в обычных газетных статьях, так и в частушках не было единодушия в том, кого именно «винить» в обновлении куполов. Здесь уже трудно было представить в качестве главной подозреваемой старушку, поэтому предполагалось, что причиной обновления являются либо стоворы священнослужителей, которые ночью красили купол, либо же естественные атмосферные явления в сочетании с распространением на куполах «особых микроорганизмов» и скопления плесени, которые, отмирая при «неблагоприятных условиях», якобы могли обнажать блестящую поверхность. Вот какой текст (обозначенный в газетной статье как «частушка»), к примеру, был опубликован на страницах киевской газеты «Красная Армия» за подписью В. Раскатова: «Ах, не место земного / Тут пупа-ли?.. / Совершается чудо / На куполе... / И стою я пред трудной / Задачкою: / — Уж не выстиран купол-ли / Прачкою?.. / Обновился иною он / Мерюю... / Грозовой-дождевой / Атмосферюю... / Освежило дождем / Позолоточку... / Вот и взяли болванов / В работочку...» [12. С. 3].

В «частушках» упоминаются и различные способы, которые, с точки зрения властей, использовали «обновители» икон. Как правило, это подручные средства, имеющиеся чуть ли не у каждого (лук, деревянное масло, обычная тряпка, смоченная водой, марганцовка и т.д.): «Сам я в детстве / С набожной бабкою / Обновлял все иконочки / Тряпкою... / Только плюнь и протри — / Вот явление! — / У иконы — смотри, — / Обновление... / А протрешь кислотою / Марганцевой... / Не узнать Пресвятой! / Стала глянцевою... / Все старухи бегут / К нашей хатушке... / — Приложиться-бы к глянцевою / Матушке!» [12. С. 3].

Таким образом, массовое обновление икон и куполов нашло свое отражение в многочисленных частушках и стихах 1920–1930-х гг. Некоторые из них посвящены известным и описанным в средствах массовой информации случаям (например, обновлению куполов Сретенской церкви в Киеве, Одесского Спасо-Преображенского кафедрального собора или харьковской Вознесенской церкви), другие же изредка помогают обнаружить неизвестные ранее локальные чудеса (обновление церковного купола Мещанской церкви в Одессе, обновление иконы в с. Дымовка Николаевского района Львовской области и в д. Старые Бобовичи Ново-зыбковского района Брянской области). В стихотворных произведениях высмеиваются как мошенники, скрывшие истинную причину чуда (богомольная

старушка, поп, попадья, дьякон, «позолотчик» купола, церковная кликуша и др.), так и доверчивые граждане, которые жертвуют иконам деньги, делают приношения или участвуют в крестных ходах. Массовому читателю внушается мысль о полнейшей несостоятельности чуда и о том, что все принесенные ими дары забирают священнослужители. Авторы стихов создают не только новый жанр частушки о чудесах, но и его положительные герои — комсомольцев, или «комсу». Наверняка создание подобных текстов было массовым явлением 1920–1930-х гг. и в других регионах бывшего СССР, особенно тех, которые наиболее часто фигурировали в сводках о чудесах.

Примечания

¹ Например, в 1924 г. на Украине вышла кинокартина «Хозяин Черных скал» (режиссер П. Чардынин), в которой потерявшая возлюбленного девушка оказывается в монастыре, где ее передевают в Божью Матерь и, инсценируя обновление иконы, пытаются нажиться на толпе паломников, жертвующих обители деньги [1. С. 3].

² Здесь и далее сохранена орфография оригинала.

³ Явно — неточная запись; по-видимому: «Свершало обновление». — *Прим. редакции журнала «Художественный фольклор».*

⁴ По разным данным, 19 июля или 16 августа 1923 г. [5. С. 39].

⁵ Лопань — река в Харьковской области Украины и Белгородской области России, левый (самый крупный) приток р. Уды.

⁶ Систематической и целенаправленной работы по фиксации именно стихотворных произведений об обновлениях икон автор данной статьи не вел. Все рассматриваемые в статье примеры встретились на страницах газет случайно в рамках разрабатываемой нами темы о своеобразных волнах обновлений икон (подробнее см.: [5]).

⁷ Калиновское чудо — появление слухов о кровотокающем кресте возле с. Калиновка Подольской губернии. Подробнее о Калиновском чуде и сопутствующих ему обновлениях икон см.: [6. С. 151–167].

⁸ Японское землетрясение, или Великое землетрясение Канто, — сильное землетрясение (магнитуда 8,3), произошедшее 1 сентября 1923 г. в Японии. Название получило по региону Канто, который пострадал сильнее всего.

⁹ КНС — Комитет незаможных селян, комнезам — организации сельской бедноты на Украине в 1920–1933 гг.

¹⁰ Впрочем, нужно отметить, что в украинской прессе того времени такие «песнопения» могли именоваться всё же частушкой, так как аналогичный по структуре текст за авторством В. Раскатова назван «обновленными частушками» [12. С. 3].

¹¹ Литургический возглас, произносимый диаконом (при его отсутствии священником) в определенные моменты богослужения.

¹² Арестован по обвинению в мошенническом обновлении икон и «подрыве мероприятий».

¹³ Всеукраинский центральный исполнительный комитет (ВУЦИК) — высший законодательный, распорядительный, исполнительный и контролирующий орган государственной власти УССР в период между Всеукраинскими съездами советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. Действовал с 1917 по 1938 г.

¹⁴ Так они названы в самой газете.

Литература

1. *Арбенин*. Театр и искусство. Кинокартина «Хозяин Черных скал» // Червоний шлях [Елисаветград]. 1924. № 3, 1 апр. С. 3.

2. *Белова О., Степченко Л.* Фольклорное наследие Смоленщины (по материалам 1920–1950-х гг.) // Край Смоленский. 2020. № 2. С. 104–112.

3. *Білецька В.* 3 студій над сучасними піснями // Етнографічний вісник. 1926. Ч. 2. С. 38–43.

4. *Богданов К. А.* Vox populi: фольклорные жанры советской культуры. М., 2009.

5. *Бутов И. С.* Арéal чудес: волны обновлений икон в XIX — первой половине XX века: монография. Минск, 2018.

6. *Бутов И. С.* Калиновское чудо: динамика влияния представлений о «чуде» на духовную картину мира населения Украины (по материалам украинских газет 1920-х годов) // «Номо Eurasicus»: в системах «картин мира» / Рос. гос. пед. ун-т им. А. И. Герцена. СПб., 2021. С. 151–167.

7. *Каспаров К.* Как комсомолец испортил попу дело // Пролетарская правда [Киев]. 1924. № 72, 30 марта. С. 3.

8. *Коряк В.* Релігійна пропаганда // Вісти ВУЦВК [Харків]. 1923. № 284, 16 дек. С. 2.

9. *Мазутный Ал.* Обновление святых карманов // Красный Николаев [Николаев]. 1924. № 1189, 24 дек. С. 5.

10. *Никита.* Японское землетрясение или богомольных мозгов сотрясение // Красная Армия [Киев]. 1923. № 739, 12 сент. С. 2.

11. *Рабкор Чмарев.* Обновление // Наквальня [Днепр]. 1923. № 3, 28 июля. С. 3.

12. *Раскатов В.* Обновленные частушечки для блаженной старушечки // Красная Армия [Киев]. 1923. № 697, 22 июля. С. 3.

13. Русское народное поэтическое творчество против церкви и религии / сост., вступ. ст. и примеч. Л. В. Домановского и Н. В. Новикова; отв. ред. В. П. Вильчинский. М.; Л., 1961.

14. *Сазонов М.* Обывательщина // Рабочая Украина [Харьков]. 1923. № 55, 18 авг. С. 2.

15. *Скамский.* Частушки об обновлении // Молодая гвардия [Одесса]. 1927. № 146 (21 июня). С. 3.

16. *Стратен В. В.* Творчество городской улицы // Художественный фольклор. Вып. 2–3. 1927. С. 145–164.

17. *Фаст М. В., Фаст Н. П.* Нарымская голгофа: материалы к истории церковных репрессий в Томской области в советский период. Томск; М., 2004.

18. *Шалоплут В.* С колбасы // Красная Армия [Киев]. 1923. № 709, 5 авг. С. 2.

Ольга Геннадьевна Баранова,
Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

«В РУКАХ ВСЁ РОДИТСЯ»: ПРЕДМЕТЫ ПОМОРСКОГО БЫТА

Аннотация. Статья посвящена той части коллекции Российского этнографического музея по традиционной культуре поморов, которую составляют предметы, связанные преимущественно с женскими занятиями и ведением домашнего хозяйства: изготовлением тканей, шитьем одежды для всей семьи, приготовлением пищи, воспитанием детей.

Ключевые слова: поморы, женские занятия, одежда, домашняя утварь

В данной статье, которая является составной частью серии работ, посвященных поморским коллекциям, хранящимся в Российском этнографическом музее¹, представлены перечень и краткая характеристика экспонатов, связанных с трудом женщин; также дается обзор небольших коллекций мебели и других предметов интерьера и экспонатов, отражающих религиозные представления поморов.

В Поморье наиболее распространены материалами для шитья одежды были холст, сукно, шелк, парча и мех; для изготовления верхней одежды и обуви широко использовались кожа и мех тюленя и нерпы. Во второй половине XIX — начале XX в. поморские женщины мало занимались производством тканей. Домашнее ткачество было развито только на Онежском берегу и в юго-восточной части Поморского берега (от Нюхчи до Онеги), поэтому на значительной территории Поморья одежду шили не столько из дмотканых, сколько из покупных тканей, которые приобретали на ярмарках или за границей, в Норвегии [4. С. 43]. Праздничную женскую одежду украшали позументом, золотой нитью, серебряной бахромой, гарусом, перламутром, металлическими ажурными пуговицами. В коллекциях РЭМ имеются не только предметы одежды и обуви, но и экспонаты, связанные с изготовлением пряжи и тканей, шитьем и вышиванием.

Предметы для обработки льна и конопли: мнуха для льна; щеть для чесания конопли.

Прядение и ткачество представлены следующими экспонатами: сорока прялками и лопастями с Летнего, Онежского, Поморского и Терского берегов, в том числе четыре детских прялки. Все прялки украшены резьбой и росписью, многие имеют надписи и даты; одна самопрялка, пять веретен; *токарня* — станок для изготовления веретен; *веретеница* из сосновой дроби для постановки веретен. Кроме того, в коллекции имеются: *скальнё* (скальнё) для навоя утка; *кобылки* и *бабушки* — блоки для ткацкого стана (*красны*); *баба под воробьи*; *витный стул* с *турячкой* — станок для наматывания пряжи; *веретёна от витных досок* — резные

четырёхгранные березовые палочки с изображением оседланного коня на верхнем конце, окрашенные зеленой и красной краской; *выёхи* (*турячки*) — приспособления для сматывания нити с вороб и снования основы; березовая четырёхгранная палка для расправления и разглаживания ткани при тканье с вырезанной надписью «ДИК Робтано 1867 Года Марта 16».

Шитье, вышивание: *швэйка* из с. Сюзьма Архангельского уезда (Летний берег); двое деревянных пялец для вышивания (*пял*), вторые пяльцы с натянутым на них неоконченным шитьем золотной нитью овалом верха войника из Сумского посада Кемского уезда (Поморский берег); *нитница* — деревянная точеная коробочка для хранения клубков ниток.



Праздничный костюм девушки с Летнего берега. Конец XIX в. Архангельская губ., Архангельский уезд, посад Луда. Фото О. В. Ганичевой

Одежда и обувь. Значительную часть поморских коллекций составляют комплексы одежды, как женской (праздничной и будничной), так и мужской (промысловой).

Поморские коллекции РЭМ включают девичьи праздничные костюмы из посада Луда (Летний берег), Сумского посада (Поморский берег), два праздничных костюма замужних женщин из Кемского уезда (Поморский берег), будничные и праздничные костюмы молодых женщин из Онежского уезда (Онежский берег), женский костюм из становища Териберка (Мурманский берег), мужской будничной костюм из посада Луда (Летний берег)³.

Особенностью одежды поморов было существование промысловых комплексов, главным образом мужской осенне-зимней одежды для рыбного и зверобойного промыслов. Поморы Поморского берега, ходившие на мурманский промысел, и промышленники Терского берега носили одежду из шерсти, сукна, брезента, коровьей и тюленьей кожи.

В собрании музея хранится мужской промысловый костюм для рыбной ловли из становища Териберка (Мурманский берег), в который входят дмотканая мужская рубаша, шерстяная мужская рубаша (*верховá, норвежская*) — с длинными рукавами, круглым воротом по шее, без воротника, вязанная на спицах



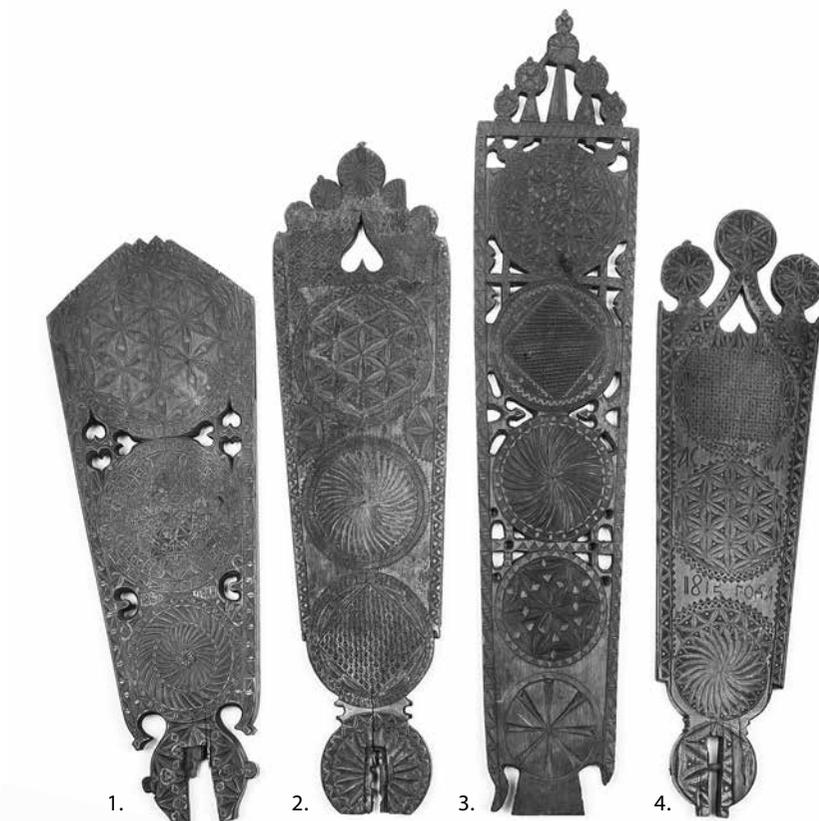
Мужской промысловый костюм для зверобойного промысла с малицей и «верховиком». Конец XIX — начало XX в. Архангельская губ. Фото О. В. Ганичевой

из красной и белой овечьей шерсти, штаны, шапка-лоцманка, сапоги-бахилы и *киульты* — туфли норвежской работы (для переобувания по возвращении с промысла); некоторые части этого костюма были заимствованы поморами у норвежцев, с которыми они торговали на протяжении столетий⁴. В коллекции представлен и мужской костюм для зверобойного промысла, включающий суконную малицу с капюшоном, *верхови́к* на нее из набойной ткани и валенки. Кроме того, Л. Л. Капица привез из экспедиции промысловый костюм мальчика-зуйка, принадлежавший подростку 10–14 лет, который ходил вместе с поморами на промыслы в Мурман, занимался наживлением яруса⁵ и обучался рыболовному и зверобойному промыслу.

Женская и девичья одежда представлена главным образом рубашками, кофтами, сарафанами и головными уборами — основными частями традиционного крестьянского костюма, как будничного, так и праздничного.

Женские рубашки, состоявшие из двух частей — верхней (рукава, нарукавники, вороток или воротушка) и нижней (стан), бытовали в Поморье повсеместно. *Рукава́ми* могла называться вся рубашка или только ее верхняя часть, которую шили из тонкого домашнего холста или фабричной ткани, нижняя изготавливалась из более грубой ткани. В коллекциях РЭМ имеются как длинные рубашки, так и *воротки́*, или *рукава́* — верхние части женских рубаш из домашнего холста, полубумажной «бранины», шелка, *нарукавники* — прямые узкие женские рукава из штофа и ситца на подкладке из белого холста или пестряди, а также *нарукавники* из пестряди различных цветов. «Старушечьи *нарукавники*» с длинными рукавами, без воротника выполнены из красной набивной хлопчатобумажной ткани на подкладке из пестряди, застегиваются на фарфоровые пуговицы и шнуровые петли. Кроме того, в собрании имеются две распашные поморские кофты с открытым воротом и широкими складками на спине, сшитые из темно-лиловой парчи, затканной серебряными и шелковыми оранжевыми и белыми нитями в виде букетов цветов.

В Поморье были распространены разные типы сарафанов: косоклинные, прямые и круглые сарафаны на лямках, сарафаны с лифом. Собрание музея содержит такие их типы, как косоклинный сарафан на лямках, сшитый из кубового холста, на подкладке из набивного холста с крупным растительным орнаментом; с расположенной спереди застежкой, состоящей из 23 круглых металлических пуговиц; *што́фник* — распашной сарафан из темно-оранжевой парчи с белыми растительными узорами, на холщовой подкладке, лямки, верх и подол сарафана обшиты позументом,



Лопасты прялок. 1) 1867 г. Онежский уезд, д. Дураково. РЭМ, 2344–10; 2) Архангельский уезд, с. Яреньга. РЭМ, 2343–53; 3) Онежский уезд, д. Дураково. РЭМ, 2344–9; 4) 1815 г. Архангельский уезд, с. Яреньга. РЭМ, 2343–52. Фото О. В. Ганичевой



Палка для расправления ткани при тканье. 1867 г. Архангельская губ., Кемский уезд, Сумский Посад. РЭМ, 2345–30. Фото О. В. Ганичевой

сарафан застегивается на 20 медных шаровидных пуговиц; шелковый прямой сарафан на лямках, сшитый из сизого штофа с синими и серыми растительными узорами, лямки и верх оторочены сизо-зеленой, а подол — черной тесьмой; сарафан замужней женщины из красной бумажной ткани в белую клетку, верх и лямки которого обшиты черным колленкором. Два праздничных косоклинных сарафана, называемых *косты́ч алый*, из Кеми выполнены из красного штофа на подкладке из белого домашнего холста, спереди украшены двумя рядами серебряного позумента, по подолу — гарусным шнуром. Кроме того, в коллекциях имеются два сарафана пожилых женщин: один — прямой сарафан на лямках, из пестряди, затканной красными и коричневыми шерстяными и белыми пеньковыми нитями на льняной основе, украшен бумажными полосой и тесьмой; другой сарафан — *косты́чек досельный* — распашной, на лямках из синей крашеины, обшитый по верху и подолу полосами ситца, по краям — коричневым фабричным шнуром, застегивается на 16 оловянных шаровидных пуговиц.

В коллекцию женских головных уборов и их частей входят повойники в виде шапочек и чепцов из парчи, штофа, бархата на ситцевой, хлопчатобумажной или холщовой подкладке, украшенные канителью, вышивкой серебряной и золотной нитью, в том числе *колпа́нок с кусты́шками* из с. Нижмозеро — повойник из оранжево-красной шелковой ткани на подкладке из ситца, стягивающийся сзади малиновой шерстяной тесьмой, с полосой на твердой подкладке спереди, перехваченный посередине металлическим кольцом (подобные повойники носили в основном женщины на Онежском берегу); *со́ро́ки* и их части — *самшу́ра* и *копы́тице*; *позаты́льники* — части женских головных уборов, изготовленные из ситца, хлопчатобумажной ткани и шелка, украшенные вставками из перламутра, стекла, бисера, блесок, мишурным и золотным шитьем и галуном. Интересна поморская *кы́чка* из Кеми — круглая шапочка на твердом основании, с плоским дном, спускающимся вперед тремя складками, с фестоном со стороны лба, покрытая парчой с растительным орнаментом, вытканым разноцветными

шерстяными нитями, и обшита позументом (сзади — в три ряда); кичку носили с шелковым платком в красную и светло-желтую полоску с растительным цветочным орнаментом. Из предметов в единственном экземпляре представлены *чебак* — женский головной убор в виде чепца из красного ситца, на вате, с короткими тесемками домашнего тканья для завязывания под подбородком, и «треух досельный» — женская зимняя мягкая шапочка, покрытая набивным ситцем, с ушками и козырьком из штофа, на подкладке из беличьего меха; оба предмета привезены из посада Луда.

Среди головных уборов девушек имеются *наброшник досельный* — ажурный кокошник, украшенный белым бисером, перламутровыми и стеклянными бусами и канителью; девичья праздничная повязка, обшитая позументом, с пришитой сзади широкой шелковой лиловой лентой, завязанной бантом с двумя длинными концами; косынка из красного шелка, сложенная в виде ленты, которую девушки носили на лбу, завязывая концы сзади. В коллекции находятся и другие платки и косынки из разных материалов.

Другие отдельные предметы женской одежды — передники, душегреи, *коротёны*⁶, шубейка, кафтан, рукавицы (*делёнки* и *шубницы*), пояса и украше-



Чайник оловянный с клеймами на дне: «Е II», «1780». Архангельская губ., Кемский уезд. РЭМ, 2345–17. Фото О. В. Ганичевой



Солоница в виде утки. XIX в. Архангельская губ., Архангельский уезд, с. Яреньга. РЭМ, 2343–11 ab. Фото О. Г. Барановой

ния представлены в собрании не так широко.

В коллекции мужской одежды обращают на себя внимание два предмета верхней праздничной одежды, привезенные в музей из посада Луда: полукафтан из коричневого бархата на хлопчатобумажной подкладке, сшитый в талию с оборками, с узкими рукавами и стоячим воротником с отворотом, и *сибёрка* из темно-синего сукна на ватной стеганой подкладке, сшитая в талию со складками, с узкими рукавами и отложным воротником. В небольшом количестве представлены рубахи, штаны, головные уборы, пояса, рукавицы.

Собрание обуви состоит из *ступней* и *полусапожек* — женских башмаков из черной и красной кожи, надеваемых в праздники; *струсней* — подошв из черной кожи с круглыми носками, которые размачивались и привязывались женщинами к голым стопам веревками при сборе ягод, а также мужских промысловых бахил.

Всего коллекция поморской одежды, украшений и обуви, не считая костюмных комплексов, упоминаемых ранее, насчитывает около ста экспонатов. В фондах имеются также образцы пряжи, тканей, полотенца, скатерти, простыни, каймы к простыням, подзоры, шелковые ленты, галун.

Основную часть поморских коллекций составляет **столовая и хозяйственная утварь** из дерева, бересты, металла, глины. Чаще всего это долбленные из сваловой березы (свал — нарост на березе) и сосны чаши различного назначения: *скопкари* для рубки мяса и капусты; *муциницы* и *полотухи* для муки и крупы; лукошко и совок для муки; тарелки, *кары* — трехчастные тарелки для костей; блюдо для хлеба, сплетенное из корней; ступы и ступки с пестами для толчения различных продуктов, например чеснока, картофеля; печатка для *кóлоба* — сладкого ячменного пряника; *творило* — форма для приготовления сырной пасхи; *хлёбня* — коробка из луба с крышкой для хранения просфор; мутовки, терки (для редьки), ложки, поварешки (*поварёнки*), *рыболовки* для вынимания рыбы из котлов; деревянные солонки в виде уток (*солоницы*) или сплетенные из корня и бересты *тёрники*, служащие для хранения соли во время морского промысла и летних полевых работ; *грабильки* для сбора ягод; ларь для хранения хлеба в станах⁷; дорожный коробок, сплетенный из бересты, в котором берут на промысел хлеб и другие продукты.

В собрании имеется и металлическая утварь: *мёдники* — горшки для нагрева воды, котлы, тазы; «носовик» — медный луженый горшок для топления масла в русской печи; медное круглое блюдо с кольцом сбоку для *пашкёт* (*пашкёт* — праздничное блюдо, при-

готовленное из вареного рубленого мяса с ячменной кашей и луком, сверху покрытое лепешкой из пшеничного теста, красиво надрезанной по краям); оловянные тарелки; медная сковорода, которая использовалась для приготвления трески в молоке (треску, нарезанную кусками, и картофель заливали молоком и жарили в печи; блюдо подавали во время обеда в качестве первого перед щами или похлебкой); перечницы, ножи, топорок для колки сахара. Глиняной посуды в поморском собрании немного: куб для воды, три горшка, *крьнка* — блюдо из красной глины и *накрóв* — крышка для посуды в виде тарелки.

Для питья чая и кофе поморы широко использовали покупную фарфоровую и фаянсовую посуду, также в ходу были деревянные чашки, медные и оловянные чайники, кофейники, самовары, стаканы, кружки. Для питья пива, кваса, браги, воды были предназначены деревянные и медные братыни и енды, ковши, оловянные кружки, металлические фляги, *плёчки* — придорожные ковшики из бересты.

Из хозяйственной утвари представлены *плетюхи*, корзины и короба из драни для картофеля, ягод и других продуктов; бурачки и коробки из бересты; *судни́цька* — коробка из драни для ложек; *колотуха* сторожа; деревянная *кокорка* для удержания дров на дровнях; *колотóши* — деревянные молотки; металлические ножницы; берестяные *крóшни* и *нестерй*; *кíса* — кожаная сумка для переноса тяжестей за спиной; предметы для умывания, стирки и глажения белья: медные и деревянные ручнойники и умывальники, банная чашка, *порóцька* (*порóчка*) — деревянные или берестяные ведра для черпания воды из колодца, ковш для черпания воды из проруби, корзина для белья, катальные палки для глажения белья, вальки (*пáлицы*, *тяпальни*, *тrepáлки*), рубеля, часто резные и расписные, на некоторых имеются надписи и даты.

Коллекция **предметов мебели и интерьера** жилища невелика: деревянные стульчики, скамейки, стул, изголовники для укладывания подушки, *блюдник* — полка для посуды, «спичка» — крюк-вешалка, а также два сундучка, окованные железными полосками, и три костяных холмогорских ларца. Освещение представлено двумя экспонатами: железным светком для лучины (*светёльно*) и деревянной люстрой из тонких дощечек, сделанной пастухом Семеном Михайловым и использовавшейся как предмет роскоши на деревенских вечеринках по большим праздникам. Кроме того, для украшения избы использовались деревянные голубки, которые подвешивались к потолку (в фондах имеются два таких предмета).

Детская коллекция представлена в основном люльками (зыбками),

крюками и шестом (*качелью*) для их подвешивания, пологом и периной для колыбели, креслицем для ребенка. Для детей изготавливали специальные маленькие орудия труда — прялки, *кичи́ги* для молотьбы, вилы; детскую посуду — чашечки для молока и каши. Из школьных принадлежностей имеются две резные деревянные указки. Обращает на себя внимание коллекция игрушек из разных материалов, собранная Л. В. Костиковым и И. Н. Чирковым (см.: [1]).

Небольшая, но значимая часть поморской коллекции включает **церковные и старообрядческие предметы**: стихарь и фелонь XIX в.⁸, выполненные из набойной ткани, из посада Уна (Летний берег); фрагменты иконостасной резьбы; форма для литья медных изображений на колоколах в виде березовой лакированной доски, продолговатой семиугольной формы длиной 22,5 см и шириной 17 см, на которой вырезано изображение св. Николая Можайского, заключенное в овал (см. ил. на 1-й странице обложки).

Среди старообрядческих вещей шесть деревянных намогильных крестов-теремцов, привезенных художником В. А. Плотниковым из Кеми, деревянные резные иконы, кресты-вставки с намогильных столбов, собранные Л. В. Костиковым в Кемском, Онежском и Архангельском уездах (Поморский,

Онежский и Летний берега). Привлекает внимание резной кипарисовый крестик, вставленный в цельный крестообразный футляр с надписями на оборотной и боковых сторонах, а также комплекс вещей молитвенного угла старообрядцев-поморов (два полотенца, занавеска, складень, лестовка), бытовавших в Архангельском уезде; они поступили в музей в 1960 г.

В заключение отметим: несмотря на то что не все темы собирателям удалось проиллюстрировать экспонатами с одинаковой полнотой, поморские коллекции ярко представляют традиционную культуру поморов и являются одними из крупнейших в нашей стране.

Примечания

¹ См.: [1; 2; 3].

² *Вóроб*, или *ворóбы*, — приспособление для перематывания нитей с мотка на клубки или вьюшки: деревянная стойка, воткнутая в крестообразное основание, с острием на верхнем конце, на которое надевали две перекрещивающиеся, неподвижно сбитые планки с колышками.

³ Часть костюмов опубликована: [5. С. 316–317; 6. Кат. 150, 153; 7. Р. 102; 2. С. 37].

⁴ Костюм опубликован: [5. С. 310; 7. Р. 100].

⁵ *Ярус* — орудие лова, к которому прикреплялись крючки с наживкой. *На-*

живание яруса — насаживание наживки на крючки.

⁶ *Коротёна* — то же, что душегрея: нагрудная женская одежда на лямках.

⁷ *Стан*, или *становище*, — место на берегу, где временно живут рыбаки во время промысла.

⁸ Костюм опубликован на 2-й странице обложки журнала «Живая старина» (2020, № 1); см.: [1].

Литература

1. Баранова О. Г. Коллекции по традиционной культуре поморов в Российском этнографическом музее: история комплектования // ЖС. 2020. № 1. С. 24–28.

2. Баранова О. Г. Надписи и знаки на поморских экспонатах в собрании Российского этнографического музея // ЖС. 2021. № 1. С. 21–27.

3. Баранова О. Г. Поморские промышленные орудия труда в коллекции Российского этнографического музея // ЖС. 2020. № 3. С. 44–77.

4. Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: этнографические очерки. Л., 1983.

5. Россия — Норвегия: Сквозь века и границы: каталог выставки. М., 2004.

6. Русский народный костюм: из собрания Государственного музея этнографии народов СССР / авт. текста и сост. Л. Н. Молотова, Н. Н. Соснина. Л., 1984.

7. Norge — Russland: Naboer gjennom tussen ar. Oslo, 2004.

Валерий Анатольевич Шилкин,

заведующий народным отделом, Детская школа искусств № 11, Областной центр казачьей культуры, Волгоградский государственный институт искусств и культуры (Волгоград)

ПОЛОТЕНЦЕ-РУШНИК В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ВОЛЖСКОГО ПОНИЗОВЬЯ И ПОДОНЬЯ

Аннотация. В статье речь идет о полотенцах-рушниках, которые использовались в повседневной жизни, а также во время крестин, свадебного обряда, проводов в армию и на похоронах в традиционной культуре Волжского Понизовья и Подонья.

Ключевые слова: полотенце, рушник, Волжское Понизовье, Подонье

Статья основана на материалах фольклорно-этнографических экспедиций в хутора и села Волгоградской и Ростовской областей.

Полотенце (*рушник*, *ручник*) в традиционной народной культуре Волжского Понизовья и Подонья использовалось на протяжении всей жизни человека, от рождения до смерти. Полотенца можно разделить на следующие группы:

- служащие для украшения жилища (их вешали на зеркала, семейные портреты, картины и иконы в красном углу): «На иконы вешали рушники. На иконах обязательно висело. На видное место в доме, чтоб красиво было. Где-нибудь так вешали, как украшение на стену,

на кровать даже вешали, на грядущку [спинку кровати] [СВП]; «Вышивали и вязали кружева. Полотенца вышивали, иконы украшали» [ЮАК]; «Рушники хорошие вешали на иконы. На больших праздниках украшали дом. Когда праздники, ими убирали хату, на портреты вешали, на зеркала» [КНФ]; «Украшали в доме, это когда идёт свадьба или сватовство, но и к Пасхе целый ряд икон, и они накрыты красивыми полотенцами. Это было» [МФВ]; «Украшали иконы, целый иконостас, и обязательно ручник. Портреты в рамке и фотографии, если у кого были ручники, то вешали» [ВАС]; «Украшали иконы. Вышивали: “Матерь Божья с младенцем”,

“Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь”. Вышивали текст» [АТН]; «Божничка была, и обязательно полотенец вышитый по краям. Раньше на зеркало вешали. Просто зеркало было, и вот на этом зеркале висел этот рушник. У кого вышатый, у кого просто с кружевами» [ОНГ];

- праздничные расшитые (в основном свадебные) полотенца-рушники — венчальные, крестильные и рушники, на которых подносили хлеб-соль;

- бытовые, будничные полотенца (*утирки*), которые использовались после умывания, для вытирания рук, посуды и в других домашних делах: «Где рукомойник, там висело полотенце — утирка. Руки мыли, вытирали. Просто обычное, без вышивки» [СВП]; «А утираться вышитыми не утирались, простыми утирались. Будничные простые, чтоб утираться, руки, лицо, и купаться» [КНФ];

- полотенца, которыми укрывали испеченный хлеб: «Был, дежничок называли. Хлеб напаякуть, на полку положить хлеб и накрывали этим ручником, дежничком. Это так назывался ручник, каким хлеб накрывали» [ВАС].

Рушники изготавливали из покупной хлопчатобумажной ткани или домашней материи; мастерицы вышивали полотенца, также как салфетки, скатерти, наволочки, занавески и одежду. В Волж-



Рушник на иконе в доме А. П. Пудовкиной, 1934 г.р. (г. Михайловка Волгоградской обл.). 2017 г. Фото В. А. Шилкина



Рушник на зеркале (с. Сидоры Михайловского р-на Волгоградской обл.). 2017 г. Фото В. А. Шилкина

ском Понизовье и Подонье были распространены разные техники вышивки: гладью, крестом, мережка, ришелье. Полотенца украшали геометрическим, растительным (вазоны с цветами, розы, виноград) и орнитоморфным (птицы) орнаментом: «Больше крестиком вышивали, не мелким крестиком, а покрупнее чёрное и красное. Больше вышивали петушки, цветы какие-нибудь» [СВП]; «Рисунки раньше хорошие были. Прямо цветы красивые были. Вышивали всё, и петухов...» [КНФ]; «И цветы вышивали, типа горшочек или кувшинчик и букет цветов, и петухов вышивали. Петухи красные, конечно, цветы больше красным. Кто как умеет, и гладью вышивали, крестиком вышивали» [ВАС]; «И петухи были, и курочки. Всё вышивали, у кого какая фантазия» [АТН]; «Крестиком вышивали. Ими не утирались, они для праздника были. Они из белого материала были, вышиты по краям, и всё. Вышивали петушки, друг на друга глядели, крестиком вышитые, красными нитками» [ОНГ]. В основном вышивка располагалась по краю полотенца.

Кроме того, полотенца украшали широкими и узкими полосками кружевных вставок, которые изготавливали сами, покупали на ярмарках или заказывали у мастериц, а также кистями из ниток, оборками и др.: «Кружева на конце были и между этими вышивками были.

Сами плели кружева, я всякие кружева вязала. Берёшь, продёргиваешь нитки и вот эту мережку делаешь, вышивку» [СВП]; «Ткань сами делали, станки были, ткали. Вот рушник, тут вот край снизу вышивали. А тут махры были, такие красивые шёлковые нитки» [КНФ]; «Вышивали и вязали кружева, я умела и крючком вязала» [МФВ]; «Ручники были, их вышивали. Вязали, мы называли рюша, а теперь кружева называют. Вяжут крючком тоненьким и нитки катушки белые. Они вязали кружева и пришивали на конец ручников. Мережку делали, по краям продёргивали нитки и делают эту мережку. Красиво её можно сделать. Могли обвязать края паутинкой — крючком, мы называли рюшами» [ВАС]; «К концу кружавчики привязывали, я вот, например, вязала крючком» [ОНГ].

С самого раннего детства девочка готовила приданое, в которое входили и полотенца: «Постель, перина, подушки — это всё невестино, это приданое. Тогда был сундук, и в него собирали постель: перинки, подушечки, матрасы, простынки, рушники — парочку. Это уже невестино всё было, чтоб она не стала утирать свекровным рушником. А она свой достаёт, и с мужем полотенцем вытираются» [МАИ]; «Приданое: две подушки, перина, одеяло ватное, стёганное руками, пододеяльники, на-

волочки, полотенца вышитые, салфетки вышитые, дорожки самотканые, посуда должна быть» [ОНГ].

Рушники использовались в различных обрядах, особенно в семейной обрядности.

Специально к **крестинам** крестная мать ребенка вышивала полотенце: «Вот когда крестили раньше, в церковь ходили, то крестная мать должна вышить полотенце, им как из купельки вынимали, то обтирали» [БАМ].

Во время **свадебного обряда** полотенцами повязывали дружек жениха и невесты, а также сватов: «Выбирают со стороны невесты дружка, а со стороны жениха дружок, они были перепоясаны полотенцами, это раньше так было» [ЛЗП]; «Дружок и дружка, их перевязывали лентами или полотенцами красивыми. На свадьбе перевязывали дружек. Да и свата перевязывали, назывался толстый сват, такое выражение, шутили» [СВП]; «Свадьба на лошадях, цветные попоны с махрами с колокольчиками. У жениха были дружки, перевязанные полотенцем» [СВГ]; «Дружки перевязывали двумя рушниками, всё красиво делали» [КНФ].

В первый день свадьбы после выкупа невесты, когда молодых вывели из дома, им перевязывали руки рушником, что символизировало «связывание» их жизни: «Руки перевязывали молодым по-



Рушник дмотканый (Нехаевский р-н Волгоградской обл.). Личная коллекция В. А. Шилкина

лотенцем, и ложки были связаны. А потом их развязывали руки. Сват выводил, крёстная — её и его — крёстный» [СВГ]; «Вот выкупили и выводят молодых из дома, руки перевязаны полотенцем или платком, и везут их из дома» [СВН]; «Выкупил и повёз в церковь. Руки связывали им рушником» [БЗД]; «Брали твою ручку и твоей супруги и связывали полотенцем узлом, туго связывали. Шёл впереди брат или кто, и вели за этот рушничок, как лошадаков» [АТН].

Рушник использовался и во время венчания в церкви: «И тогда батюшка подходит и берёт моего отца ручником, и отец матрю [мать] ведёт, и они идут вот так кругом три раза, тогда становятся» [УМП].

После венчания в первый день свадьбы гуляли у жениха в доме. Перед домом родители жениха встречали молодых с хлебом-солью, которые подавали на рушнике: «Стелют дорожку, подходят, стоит тёща со свекрухой и тесть со свёкром стоят. У них, значит, полотенце-рушник, на рушнике на этом стоит каравай и соль. Икона была, они, когда заходят, крестятся, целуют икону. Подходят, ломают хлеб, солью посыпают. Кто больше отломит, тот и хозяин в доме. Их благословляют, чтобы был мир и дружба, лад, чтобы вы хорошо жили, и начинают обсыпать их хмелю, конфетами и мелочью, а люди собирают» [ЛЗП]; «На свадьбу хлебом-солью встречали, красивым полотенцем» [СВП]; «Рушник, икона. С иконой встречали, целовали. Пякли тогда не каравай, пироги пякли. Хмелю и конфеты, деньги мелочь — это всё сыпали. Тут их осыпают» [ЮМА]; «Когда молодых встречают с хлебом-солью, обязательно красивый рушник. Выходят с иконами и молодых благословляют» [КНФ]; «На свадьбе был ручник, когда молодых встречали. Хлеб-соль на тарелке, а под ним ручник длинный, висят концы. Родители встречают на порожках молодых. Вот тут надо было красивый ручник, вышитый,

и кружава» [ВАС]; «Отец держит хлеб-соль на полотенце. Благословляет отец, глава семьи, потом-то передаёт матери» [АТН]; «Вот как приехали, свёкор со свекровью выходят. Свекруха с пирогом, круглый пирог и соль на верхушечке, и на полотенце» [БТА].

При встрече молодых полотенце стелили на пол; считалось, что тот, кто первый встанет на него, будет хозяином в доме: «Посыпают молодых орехами, гостинцы бросают, дорожки стелят. И вот полотенце постелят, и вот если жена стала вперёд, то она будить командовать» [СКФ]; «Когда молодых встречали, на порог полотенце расстилали, и кто первый на него встанет, считалось, что будет хозяйничать в доме, но это всё в шутку» [СВН].

Во время **проводов в армию** полотенцами-рушниками крест-накрест перевязывали новобранцев: «Рушниками больше перевязывали, когда провожают солдат в армию. Крест-накрест перевязывали допризывника, или шалья-

ми красивыми, или рушниками» [СНА]; «Вот когда проводы, то полотенцами перевязывали. Мать сына перевязывала. Через одно плечо и через другое. Ну, так было положено» [ЮАК].

В рамках **похоронного обряда** на полотенцах несли гроб на кладбище и опускали его в могилу, а после полотенца рвали (резали) и раздавали. Рушники могли повязывать на могильные кресты: «На полотенцах, не на вышитых. Брали полотенце, там пять метров, на полотенцах гроб несли. Через плечо, и четвером несут, а потом раздавали на кладбище, когда резали, когда как придётся. Кто несёт, то и забирает» [СВП]; «На верёвках, на полотенцах опускали гроб. Вешали полотенце. Похоронили, поставили крест и вешали. Венки делали свои» [ЛНФ]; «Обычно на полотенцах опускали. Полотенце раздавали. Немножко несут, а потом на лошадях увозили» [БАМ]; «Носили гроб на полотенцах» [КНФ]; «На крест привязывали метра два материи, ну а кто побогаче, могли привязать



Рушник (Даниловский р-н Волгоградской обл.). Личная коллекция В. А. Шилкина

и полотенце-ручник на крест» [ВАС]; «Если мужчина, на крест полотенце, если женщина, на крест платочек вешали» [ЖЛИ]; «Когда хоронят, несут и одевают на руку платочек, полотенце, на которых несут, тоже режут, кто нёс, раздают» [ШГВ]; «Несли гроб на полотенцах. Их на плечо и несли. Отдавали им, которые несли, разрезали, отдавали» [БЗД].

Полотенца-рушники использовались и в **календарной обрядности**. Так, на Красную горку в с. Козловка Руднянского района полотенце расстилали на могилке. «Шли на кладбище. Каждый приходил с своей скатеркой, с своим полотенцем садились. Каждый у своей могилки расстилали» [КМА]. В с. Олень Дубовского района на нарядный рушник ставили *пасху* (пасхальный хлеб) и клали крашенные яйца. «Когда Пасха, расстилали рушник и ложили в тарелке пасху, яички на этот рушник. На праздник на рушнике ставили» [ОНГ].

Список информантов

АТН — Арчакова Т. Н., 1940 г.р., с. Родники, Дуб., зап. В. А. Шилкин в 2021 г.

БАМ — Болдырева А. М., 1935 г.р., род. в хут. Глуховский, Кум., живет в Волгограде, зап. В. А. Шилкин в 2017 г.

БЗД — Бондарь З. Д., 1930 г.р., хут. Запоянский, Дан., зап. В. А. Шилкин в 2017 г.

БТА — Брейкина Т. А., 1938 г.р., хут. Суходол, Средн., зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

ВАС — Выприжжина А. С., 1950 г.р., хут. Нижнекривской, Шол., зап. В. А. Шилкин в 2021 г.

ЖЛИ — Жукова Л. И., 1938 г.р., ст. Сергиевская, Дан., зап. В. А. Шилкин в 2017 г.

КМА — Кравченко М. А., 1925 г.р., с. Козловка, Руд., зап. С. Ю. Пальгов в 1996 г.

КНФ — Комкова Н. Ф., 1927 г.р., род. в хут. Цепав, Дан., живет в г. Михайловке, зап. В. А. Шилкин в 2018 г.

ЛЗП — Лапина З. П., 1937 г.р., род. в хут. Скудры, Средн., живет в Волгограде, зап. В. А. Шилкин в 2008 г.

ЛНФ — Лапин Н. Ф., 1938 г.р., род. в хут. Балтиновский, Урюп., живет в Волгограде, зап. В. А. Шилкин в 2017 г.

МАИ — Макарова А. И., 1918 г.р., ст. Тепикинская, Урюп., зап. Е. Г. Сорокина в 1997 г. Личный архив М. А. Рыбловой.

МФВ — Максюкова Ф. В., 1930 г.р., род. в хут. Жуковский, Кум., живет в г. Михайловке, зап. В. А. Шилкин в 2018 г.

ОНГ — Овчарова Н. Г., 1939 г.р., с. Олень, Дуб., зап. В. А. Шилкин в 2021 г.

СВГ — Солдатова В. Г., 1935 г.р., хут. Калининский, Шол., зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

СВН — Сероглазкина В. Н., 1937 г.р., ст. Скуришенская, Кум., зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

СВП — Сафонова В. П., 1932 г.р., род. в хут. Скудры, Средн., живет в Волгограде, зап. В. А. Шилкин в 2015 г.

СКФ — Страхова К. Ф., 1937 г.р., ст. Тепикинская, Урюп., зап. Е. Г. Сорокина в 1997 г. Личный архив М. А. Рыбловой.

СНА — Свистунова Н. А., 1926 г.р., с. Царёв, Лен., зап. В. А. Шилкин в 2017 г.

УМП — Усачёва М. П., 1921 г.р., ст. Тепикинская, Урюп., зап. Р. В. Шапкина в 1997 г. Личный архив М. А. Рыбловой.

ШГВ — Шеломанова Г. В., 1938 г.р., ст. Сергиевская, Дан., зап. В. А. Шилкин в 2017 г.

ЮАК — Юдина А. К., 1927 г.р., пос. Первомайский, Средн., зап. В. А. Шилкин в 2016 г.

ЮМА — Юшкова М. А., 1930 г.р., с. Стрельноширокое, Дуб., зап. В. А. Шилкин в 2014 г.

Сокращения названий районов

Волгоградская обл.: **Дан.** — Даниловский, **Дуб.** — Дубовский, **Лен.** — Ленинский, **Кум.** — Кумылженский, **Руд.** — Руднянский, **Средн.** — Среднеахтубинский, **Урюп.** — Урюпинский; Ростовская обл.: **Шол.** — Шолоховский.

Валерий Анатольевич Шилкин,

заведующий народным отделом, Детская школа искусств № 11, Областной центр казачьей культуры, Волгоградский государственный институт искусств и культуры (Волгоград)

ПОМИНАЛЬНЫЙ СТОЛ В ХУТОРЕ САРЫЧЁВСКОМ ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Публикуются фольклорно-этнографические материалы о проведении поминок и поминальном обеде, записанные от жителей хутора Сарычëвский Кумылженского района Волгоградской области. Описывается набор традиционных блюд, обусловленный тем, когда проводились поминки: в мясоед или в пост.

Ключевые слова: поминки, поминальный стол, хопёрские казаки, Волгоградская область

В публикации представлены рассказы о поминальном застолье и блюдах поминального стола хопёрских казаков, записанные автором в хуторе Сарычëвский Кумылженского района Волгоградской области в 2021 г.

По христианской традиции поминки устраивались в день похорон, на девятый и на сороковой день после смерти человека. В день похорон на обед приглашают всех, кто пришел попрощаться с умершим на кладбище; на сороковой день было принято приглашать сорок человек: «А на сороковой день приглашали сорок человек. На похороны не приглашают, а сам придёт, ему надо проводить. А на сороковой уже приглашал хозяин сорок человек» [СЛА]; «С утра в этот день [40-й] был посыльный,

он проходил весь хутор и заказывал на поминки. Сейчас по телефону, а тогда¹ со двора во двор человек шёл и заказывал: “Вот у этих поминки, приходите, пожалуйста» [ПМС].

Поскольку на поминки всегда приходило много народу, поминальные обеды включают два-три «стола». Как правило, за «первый стол» усаживают приехавших издалека гостей и представителей того же пола и возраста, что и покойный. За «второй стол» садились все остальные гости. За самый последний «стол» садились близкие родственники умершего и те, кто помогал хоронить, готовить трапезу и накрывать на стол: «На похороны приходило очень много людей, на первый стол, на второй стол, на третий стол. Первый стол, если

мужчина умер, приглашали в основном мужчин или кому далеко ехать. Если бабушку похоронили, женщин старых приглашали за первый стол» [МНУ]; «Поминки обычно в одиннадцать часов начинали и в два прихода, в два стола. Всегда говорили: “Вот поминки большие, хорошие, в три стола отвяли” [т.е. были три поминальных “стола”]. Три стола по двенадцать-четырнадцать человек. Первый стол сажали чужих, но садился обязательно родственник кровный. С первым столом — родственник садился, со вторым столом необязательно, с третьим столом необязательно, а уж последний стол — тут уже стряпухи и родственники все садились» [ПМС].

В близлежащих хуторах и станицах поминальный стол отличался изобилием: «На поминках столько блюд было, девять-десять перемен» [ПМС]. Порядок подачи блюд был строго регламентирован. В постные (*сухие*) дни — понедельник, среду и пятницу и во время постов — исключали мясные и молочные продукты, яйца (такой поминальный стол называли *сухие поминки / сухой помин*); в мясоед готовили скоромный обед: «Были скоромные поминки и постные. Это скоромные, где поминали мясом, молоком, сметаной, а постные — там другими блюдами» [МНУ]; «В пост холодец рыбный, сухие щи [т.е. щи без мяса], рыба варёная, а не жареная, вареники с сушкой [т.е. с сухофруктами], с яблоками или грушей, кисель» [ПМС].

По традиции во время поминальной трапезы было положено есть только деревянными ложками, использование вилок было категорически запрещено: «Вилки на поминках не применяли, только ложки деревянные» [ПМС]; «Поминали деревянными ложками» [МНУ].

Подавали кутью, окрошку, холодец (мясной/рыбный), щи (мясные/рыбные), мясо, молочную кашу, пампушки с подливой (*соком*) из толченых тыквенных семечек, молочную лапшу, вареники, блины, взвар, пироги, кисель: «Кутья, потом окрошка, щи, на второе какое-то мясо, тогда не делали подливы, это сейчас стали². А потом начинается вареники, блинцы, каша молочная, компот, кисель обязательно» [СЛА]; «Холодец скоромный, потом шли щи, потом мясо любое, курятина или свинина, потом шли блины, потом шла каша, вареники с творогом или с яблоками, или ещё с чем, потом шёл кисель, пироги и компот, взвар назывался» [ПМС]. По словам местных жителей, до 1970-х гг. на поминальный стол категорически запрещалось ставить водку: «Водка вообще не положена на поминках» [СЛА]; «Потом пошла мода на водку — это неправильно» [МНУ].

Перед началом поминальной трапезы все присутствующие молились. Первой на стол подавали кутью — ритуальное блюдо из пшеницы с добавлением мёда или сахара. После молитвы каждый приглашенный должен был отвезти по три ложечки кутьи: «Раньше кутья обязательно. Кутья первая из пшана, риса не было» [СЛА]; «Ставили кутью. На столе обязательно должна быть кутья. Каждый поминающий должен взять из этого три раза. Когда хозяин сажает всех, усаживал и говорил: “Помяните моего родственника чем Бог послал”. Все молились, вставали старые люди. Встают в передний угол, молятся и садятся, и сначала кутью. Пшеницу в ступке обмолачивали пестом, потом её варили в печке, она разваривается. Мёд клали в кутью, мёд всегда был, сахар» [МНУ]; «Кутья обязательно ставили первым блюдом. Раньше, когда риса не было, подсушивали пшеницу в печках, потом её в ступах деревянных толкли, ошкуривали, потом на ветру провевали и вот пшеницу ставили в вольный дух в печку. Пшеницу в чугунок, заливали водой и ставили в вольный дух. Печка истопилась, там, где-то двести — двести пятьдесят градусов, и она до самого вечера стоит, она распаривалась» [ПМС].

После кутьи летом могли подать окрошку (*квас*): «Окрошку — это летом» [СЛА]; «Окрошка, её квасом называли, а вообще окрошка — это картошка, лукавица, редиска, огурец» [МНУ].

Обязательным блюдом поминального стола у хопёрских казаков был холодец, в мясоед его готовили из свинины, перед



Похороны в г. Урюпинске Волгоградской обл. 1990-е гг.

подачей на стол резали на кусочки и добавляли в него квас, хрен и горчицу: «Сели за столы, помянули кутьёй, потом подавали холодец с квасом. Скоромный ещё подавали холодец свинной, но он с квасом подавался. Холодец кладут кусочками в тарелку и заливают квасом. Квас делали сами люди из муки ржаной. Её заваривали, запаривали, её квасили, потом наливали водой. Он отстаивался, туда клали или мяту, или чёбр [чабрец]. Вот заливался он, и туда горчицу, хрен. Хрен делали свой. Корень хрена высушивали, потом его натурали, толкли, распаривали» [МНУ]; «Холодец, если скоромный день — вторник, четверг, суббота, воскресенье, — это мясной делали. В мясной квас добавляли, так холодец не ели» [ПМС]. В постные дни холодец готовили из сушеной рыбной чешуи; как и в мясной холодец, после того как его нарежали кусочками, в него добавляли квас и соленые огурцы: «Холодец варили не из рыбы, а рыбу чистили, собирали шелуху, промывали,

сушили и ждали до этого случая. Отваривали эту шелуху, густо чтоб было, шелуху сливаешь. Потом его мелко резали, крошили туда огурец солёный, заливали квас. Это когда в пост» [СЛА]; «В постном помине та же самая кутья, но холодец подавали рыбий. Чистят рыбу и эту шелуху собирали, высушивали. Потом из неё варили. Он густой получается, тоже с квасом» [МНУ]; «А если сухой день — понедельник, среда и пятница — делали рыбный. Это чешуя, головки, всё собиралось. Обычно сухая чешуя. Люди чистили рыбку, потом собирали чешую, сушили и по сумочкам. Этот холодец заставлял очень хорошо. Потом, когда ставили на стол, резали в него солёный огурчик и квасом заливали. Две чашки на стол» [ПМС].

Потом на стол ставили щи: в мясоед — мясные, в постные дни в них добавляли маленькие кусочки сушеной рыбы, которую заготавливали сами: «Первым подавали квас, а потом щи с мясом. Щи варили раньше, маленькую рыбку



Поминки на кладбище. Еланский р-н Волгоградской обл. Первое десятилетие XXI в.

чистили, солили, а потом высушивали в печи. Потом её добавляли в эти щи. Кусочками её ломали и добавляли. Она такая вкусная и приятная. Это получалось постные щи» [МНУ].

Следующим блюдом поминального стола было мясо (свинина, баранина, птица), которое обжаривали небольшими кусочками и подавали на общей тарелке: «За ними [щами] мясо кусочками обжаривали, подавали, просто мясо. Мясо любое, была баранина, или свинина, или птица. Ну, это у кого достаток был. У кого не было достатка, неизвестно чем поминали, просто хлебом» [МНУ]; «Раньше не было моды котлеты жарить. Живое мясо кусочками резали и каждый ложкой подзядвал два-три кусочка из общей тарелки» [ПМС].

В мясоед подавали пшеничную молочную кашу, которую поливали сметаной или маслом, добавляя сахар: «За этим подавали кашу молочную пшеничную, на молоке варенную, потом блинцы» [МНУ]; «Кашу готовили, обязательно пшеничная. В скоромный день сметанкой поливали сверху или маслом. Растапливали масло коровье и поливали сверху и сахарком присыпали. Но в общей чашке всё это было. Стол, ставили две чашки, накладывали каши. Она молодая всягда была, водяную её не делали» [ПМС].

Еще одним традиционным блюдом была домашняя молочная лапша: «Могли подать лапшу молочную. Сами делали. Яйцо с мукой замешивалось, потом раскатывалось и резалось, как лапша, мелко и с молоком варенное» [МНУ].

Далее на стол могли подать блины или пампушки (*ленивки*) с кислым молоком или сметаной, а также вареники с различными начинками: «А ещё блинцы подают, ставили кислое молоко, тоже общую чашку ставили на стол. И ещё пампушки, мы их называли ленивки, такие кругленькие, на кислом молоке с яйцом или на простокваше. Яйцо, сода, простокваша или кислое молоко и мука. И вот они, чтоб как оладья. Небольшие их пекли в печи — это ленивки назывались. Их тоже со сметаной подавали» [МНУ]; «Потом шли блины, вареники с творогом или с яблоками, или ещё с чем» [ПМС]. Во время поста «блины подавали просто с постным маслом» [МНУ].

Дальше шли открытые пироги, которые готовили из сдобного теста с различными начинками, и взвар из сухофруктов (яблоко, груша, вишня): «Могли подать ещё пироги, на сковороде открытый пирог. Начиняли сухофруктами: яблоки, груши. Это всё отваривалось, перекручивалось, и сахар добавляли. Пышку такую большую раскатывали, но тесто делали сдобное. Туда добавляли и масло растительное, могли положить молоко, сметану и яйца. И потом сверху

на пышку начинку, а по краям листочки вырезали, как ёлочкой. Скатывали маленький пруттик, а потом её разминали и ёлочкой резали и укладывали. Пирог подавали с взваром из сухофруктов. Варили тоже груши, яблоки и вишня сухая. И в общей таре, в такую большую чашку наливали и ложками деревянными. Были пироги с картошкой, с капустой» [МНУ]; «Взвар наливали в общую чашку, там яблочки, груши сушёные, не по стаканам, а в общую чашку, и хлябали ложками. Сухие пироги или скоромные пироги, это опять же по дню, когда помин будет. Пироги с рисом и яйцом или рыбой» [ПМС].

Завершал поминки крутой фруктовый кисель, который резали на небольшие кусочки и посыпали сверху сахаром. Его готовили из сушеных вишни, яблок и груш, но самым «нарядным» считался кисель из сушеной ежевики: «И кисель ещё обязательно. Кисель был крутой. Его могли варить, у кого что было, была вишня сушёная. Он крутой, чтоб его резать ножом, сверху сахаром посыпался. Его варили без сахара, а сверху посыпали сахаром. Крахмал делали сами из картошки. Тёрли на тёрке вместе с кожурой, потом промывали и оставляли. Он оседал, воду сливали, а внизу был крахмал. Его сушили на сковородках» [МНУ]; «Кисель. Тогда вишенку сушили, яжавичку сушили, яблоки и груши сушёные были. Обязательно накладывали по тарелкам, он затвердевал, его резали кусочками, сахарку сверху и вот ели. Если хозяйка добрая — яжавички, он нарядный был, красный кисель, а из груши и яблок он мутный» [ПМС].

В меню постного поминального обеда обязательно входили небольшого размера пампушки (мн. ч. *оладья*), выпеченные из дрожжевого теста. Готовые *оладья* клали в тарелку и заливали *соком* из растертых тыквенных или подсолнечных семечек, залитых кипятком с добавлением сахара и муки: «Оладья — это когда сухой помин, толкли семечки. Из тыквенных семечек делали, типа халвы делают, сок тыквенный» [СЛА]; «Ещё важное было — это из тыквенных семечек делали сок. Из тыквы выбирают семечки, потом их высушиваешь. Как они высохли, их можно чуть обжарить. Точно так же толкли в ступке, просеивали, и там получалась мука такая из зёрнышек. Потом её заваривали кипятком, мучицу добавляли и сахарку, и получалась такая халва. Маленькие пекли пампушечки, чуть больше ноготка большого пальца, то же пекли в печи из простого хлебного теста. Этим соком их поливали и подавали» [МНУ]; «Оладья с семечками с соком. Пекли из дрожжевого теста оладья маленькие, кругленькие, по три сантиметрика, а сок варили из семечек. Жареные семечки тыквенные и подсол-

нечные толкли, отведали. Когда варили, добавляли мучицы, потом семечки потолчённые и сахарку и наливали водички, смотря сколько семечек натолкут. Его помешивают, закрутевало, чтоб было полужидкое. В общие чашки оладушки кладут, этим соком заливали, и каждый ложкой ел» [ПМС].

Каждому пришедшему на поминки на сороковой день давали завернутые в платочек покупные конфеты и печенье — *бурсачки* и *сушки*: «Пекли бурсачки, сорок штук из хлеба и их вместе с конфетами и платочки. Раньше платочки покупали сорок штук носовых. В эти платочки заворачивали. А вообще нужно испечь такой бурсак, он как квадратик. Раскатывается рулик большой, а потом режется на равные части, и получается бурсак. В печи пеклось» [МНУ]; «Домовитая хозяйка пекла сушечки, в магазинах ничего не было. В таком случае обходилась хозяйка сушечками. Сушечки на соде, а не на дрожжах, может, скроминку маслица добавит в эту сушку, у кого сахарку. Сушки квадратненькие, и вилкой протыкают дырки, чтоб они не поднимались, а то на соде тесто поднимается, отделяется верх от низа. Положили пышку на сковороду, его на квадратики на сковородке порежут и в каждую сушечку дырочки делают» [ПМС]; «В платочки заворачивали, бурсачки пекли, бурсак обязательно клали» [СЛА].

С 1970-х гг. меняется весь уклад жизни, что сказывается и на культуре питания. Так, хозяйки отказываются от долгой и трудоемкой работы по изготовлению традиционных блюд, многие продукты покупают в магазинах. Квас, который раньше делали из ржаной муки, начинают делать из хлеба: «А потом, впоследствии, квас стали делать из хлеба. Просто хлеб, вода и сахар» [МНУ]. Вместо сушеной рыбы в постные щи добавляют покупные рыбные консервы: «В позднее время щи варили с килькой в томате» [МНУ]. Для приготовления кутьи используют рис вместо пшеницы: «Потом, когда рис появился, уже из риса делали кутью» [МНУ]. *Сок* изготавливают не из тыквенных семечек, а из купленной в магазине халвы: «А щас делают этот сок из халвы. Халву толкут, проваривают с сахаром» [ПМС].

Примечания

¹ Вероятно, речь идет о времени до 1980-х гг., когда в хуторах не было телефонной связи.

² Имеется в виду, что до 1970-х гг. на поминках не подавали картофельное пюре с мясной подливой.

Список информантов

МНУ — Макарова Н. У., 1945 г.р.
ПМС — Потапова М. С., 1938 г.р.
СЛА — Сечина Л. А., 1938 г.р.

ПАМЯТИ ВИКТОРА ГЕРШОНОВИЧА СМОЛИЦКОГО (1926–2021)

15 ноября 2021 г. окончил свой земной путь Виктор Гершонович Смолицкий — фольклорист, исследователь традиционной русской культуры, многолетний друг «Живой старины».

Специалистам хорошо известны его работы о русских былинах и исторических песнях, об исторической памяти в фольклоре, о собирателях фольклора и фольклоризме в творчестве поэтов XIX — начала XX в. За двадцать с лишним лет существования возобновленной «Живой старины» В. Г. Смолицкий публиковался в журнале более двадцати раз, выступая вдумчивым исследователем, строгим рецензентом и остроумным рассказчиком¹.

Именно Виктор Гершонович в первые годы существования возобновленной «Живой старины» предложил публиковать в журнале подборки «Фольклористика в региональных центрах» (и стал их бессменным составителем), из которых читатели узнавали о состоявшихся в Костромской, Рязанской, Кировской, Архангельской, Самарской, Ульяновской, Саратовской, Нижегородской областях проектах и изданиях². Благодаря этим публикациям возникла идея формирования тематической рубрики под названием «Региональный фольклор», и начиная с 1998 г. вот уже более двадцати раз эта рубрика, посвященная разным регионам и культурно-историческим ареалам, знакомила читателей с особенностями локальных фольклорных традиций.

Виктор Гершонович был замечательным рассказчиком и часто в шутку называл себя носителем и хранителем фольклора. Он знал бесчисленное количество исторических и литературных анекдотов, московских городских легенд, баек, поговорок и присловий — «фольклорная вселенная Смолицкого» вмещала всё! Особое место в его репертуаре занимали семейные истории, полные исторических и этнографических деталей. Москва, подмосковная Салтыковка и брянское местечко Сураж — место действия этих рассказов.

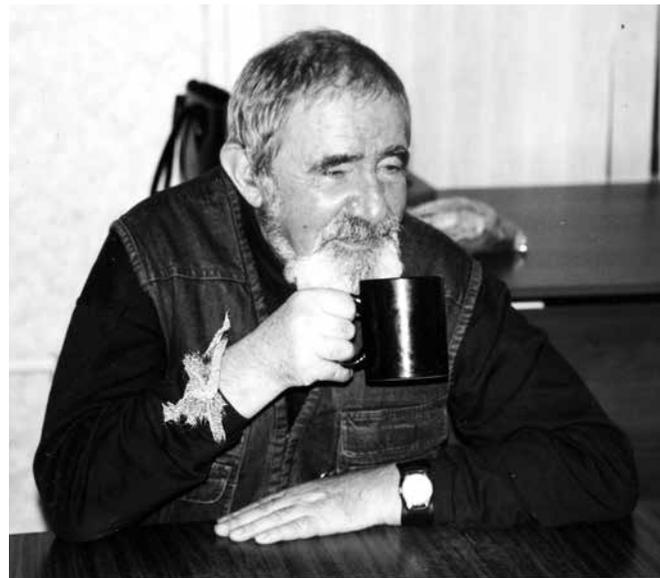
Вспоминается история о том, как Виктор Гершонович стал «собирать фольклор». В конце 1930-х в Москву из Суража приехала погостить бабушка.

Она мне рассказывала русские сказки. И я до сих пор помню — про дурня, который пляшет на похоронах и плачет на свадьбе, — это я услышал от неё <...> я был уже в третьем классе, и тут я решил, что надо это записывать, в «Пионерке»³ я читал, что вот это, есть фольклор, который надо записывать. И вот ничего у меня не получилось, естественно, ещё не владел техникой письма вообще. <...> Она говорила на том языке, на котором привыкла, — это граница с Украиной и Белоруссий, и потому это такой суржик...⁴

Но, может быть, именно русские сказки, рассказанные еврейской бабушкой, открыли будущему фольклористу путь в профессию?

Еще одна история о том, как юный Смолицкий «осваивал» язык своих предков, первый свой иностранный язык.

В общении с дедушкой, с бабушкой, я какие-то еврейские слова знал. [Например?] «Кум!» [Иди! (идиш).] Потому что когда с дачи, то есть из Суража, привезли меня в Москву, на Сретенский бульвар, я стоял около <...> электрического столба, фонаря, старался его качать и плакал, и кричал: «Бум, яблоко! Кум, яблоко!» <...> А тут уже после войны [дед] стал общественный еврейский деятель, в смысле, что он был один из организаторов еврейского кладбища в Салтыковке <...> Мне, когда они ходили в синагогу, они при мне даже не называли, [но говорили], что они ходили «ин шул» [дословно «в школу» (идиш), традиционное обозначение синагоги]. «Куда



вы пошли? Куда вы идёте?» — «В школу». — «А зачем вам в школу?!» Ну вот, я узнал, что «школа» — «шул».

Узнав, что мне удалось побывать в экспедиции в Сураже и Мглине, Виктор Гершонович с радостью поделился воспоминаниями о своей семье и семейных традициях, благодаря которым для меня ожили и зазвучали голоса этих когда-то процветавших местечек Брянщины. А однажды мы съездили в Салтыковку, куда в конце 1920-х перебралась часть семейства. Виктор Гершонович показал дом, где жила его семья. Во дворе на лавочках сидели нынешние насельники этого дома, и Виктор Гершонович сумел так их разговорить, что нас не только пригласили осмотреть «исторические» комнаты, но и вывалили на нас целый ворох салтыковских баек. В одной из комнат Виктор Гершонович рассказал, как входил сюда его дед, смотрел на внуков, старательно делавших уроки за общим столом, и насмешливо, но гордо провозглашал: «Пф! Академия!» И в последующие годы Виктор Гершонович всегда с постоянным интересом относился к моим исследованиям в области этнокультурных контактов, поскольку не понаслышке знал разные конфессиональные традиции, ценил и уважал их.

А еще Виктор Гершонович любил петь, вкладывая свое неиссякаемое чувство юмора в исполнение «жесточких» романсов, городских и студенческих песен, частушек. При этом его репертуар был богат редкими вариантами песенных сюжетов, что всегда восхищало слушателей.

Мы вошли в новый год без Вас, дорогой Виктор Гершонович, но память о Вас навсегда с нами. Уверена, что все Ваши коллеги и ученики, с которыми Вы так щедро делились знаниями и воспоминаниями, смогут рассказать друг другу и теперь уже своим ученикам о том, как богата и разнообразна традиционная культура, как интересно собирать и изучать фольклор и какую радость доставляет в жизни умение слушать и слышать живое слово традиции.

Примечания

¹ Избранную библиографию см.: Виктор Григорьевич Смолицкий. К 85-летию со дня рождения / сост. Е. П. Батьянова. М., 2011.

² См.: Библиография журнала «Живая старина». 1994–2013 / сост. М. В. Ахметова (отв. ред.), О. В. Белова, А. С. Подгаец, О. В. Трефилова. М., 2014. С. 99.

³ Газета «Пионерская правда».

⁴ Здесь и далее цитируется интервью с В. Г. Смолицким, записанное О. В. Беловой в 2005 г.

О. В. Белова,
доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН,
главный редактор журнала «Живая старина» (Москва)

ВСЯКАЯ ДУША ПРАЗДНИКУ РАДА

J. Zajonc. Svätí s menom Valentín a sviatky zamilovaných. — Bratislava: VEDA, 2020. — 152 s.

В современном глобализованном мире мы обмениваемся не только товарами, идеями, болезнями, но и праздниками. Всем известны и в разной степени отмечаются английский (кельтский) Хэллоуин, американский День сурка, католическое Рождество или китайский Новый год. Но, пожалуй, одним из наиболее известных и любимых в Европе и Америке, а с 1990-х гг. и в России и странах Восточной Европы является день св. Валентина, или День всех влюбленных, появившийся как светский праздник в средневековой Англии.

История возникновения, распространения и изменения содержания и празднования дня св. Валентина в разных странах интересна и неоднозначна. Эта история и стала предметом изучения в книге Юрая Зайонца «Святые с именем Валентин и праздники влюбленных».

Автор книги — научный сотрудник Института этнологии и социальной антропологии Словацкой академии наук (Братислава), этнолог, историк этнологии в Словакии, специалист по словацкой народной культуре, знаток традиционного ткачества, вышивки и других видов ручного текстильного производства, один из авторов «Энциклопедии народной культуры Словакии» (Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995). Книга написана на словацком языке, но имеет резюме на немецком и английском языках; к сожалению, русское резюме отсутствует, что дает мне основания для более широкого освещения содержания исследования.

Цель монографии автор определил так: «На основе исторических и этнологических сведений и этнографических данных о способах празднования дня св. Валентина дать ясный и цельный образ праздника на отдельных этапах его развития в Европе» (с. 10).

Книга состоит из семи глав. В первой главе предпринимается попытка выяснить, какому именно святому с именем Валентин посвящен праздник 14 февраля. Анализируются сведения из мартирологов и житий, а также легенды о жизни и чудесах трех святых: Валентина Римлянина, Валентина из Ингерамны (Терни) (оба казнены 14 февраля) и Валентина из Реции (дни памяти 7 января и 4 августа, в Швейцарии и Тироле также 14 февраля), описываются иконография святых и сферы их патронажа.

Тексты о Валентине Римляnine и Валентине из Терни схожи, почти идентичны (дата смерти, способ казни, чудесные исцеления и т.п.), в легендах образы

святых смешиваются и взаимозаменяются. Поэтому высказывались мнения, что речь идет об одном человеке, т.е. что два жития — это две версии одного текста. Одни исследователи считают, что реальной персоной был Валентин из Рима, другие — что Валентин из Терни. До сих пор неясно, существовало ли в действительности два Валентина. Валентин из Реции благодаря своему имени также был наделен по аналогии многими чертами первых двух Валентинов: в частности, он тоже считается патроном эпилептиков и защитником от этой болезни, которая называется также *болезнью святого Валентина*. Таким образом, как показал Ю. Зайонц, в образе святого соединяются моменты из жизни всех трех Валентинов.

Из-за малого количества надежных сведений Второй Ватиканский собор 1962 г. исключил из Римского мартиролога Валентина из Терни, а в 1969 г. оба Валентина были исключены из Всеобщего римского календаря (литургическое празднование дня 14 февраля осталось лишь в местных календарях), а день 14 февраля превратился из дня св. Валентина, священника и мученика, в день памяти мученической смерти св. Валентина Римлянина.

Интересно, что в житиях св. Валентинов нет сведений об их связи с любовью, браком, охраной семьи. Эти мотивы появляются только в народных легендах, порой уже более поздних. В них, например, рассказывается, что Валентин тайно венчал римских воинов, которым император Клавдий запретил вступать в брак; или о том, что тот или другой Валентин исцелил слепую (или глухую) девушку — дочь судьи (или дочь префекта или тюремщика), влюбился в нее и перед казнью написал ей записку, подписав: «Твой Валентин», и т.п.

Во второй главе рассматривается отношение дня св. Валентина к обычаям и празднованиям античного Рима, которые иногда рассматриваются как его предшественники. Речь идет о луперкалиях (праздновались 15 февраля), характерной чертой которых было «безудержное празднование с пивом и беспорядочным сексом». Папа Геласий I запретил луперкалии и установил в 496 г. празднование дня св. Валентина как образец христианского праздника любви. Ю. Зайонц на основе анализа материала делает вывод, что связь происхождения дня св. Валентина с обычаями Древнего Рима проблематична и неправдоподобна.

В третьей главе прослеживается возникновение праздника св. Вален-

тина как дня влюбленных. В фокусе внимания Ю. Зайонца поэма Дж. Чосера «Птичий парламент» (The Parliament of Fowls, 1380–1382) — наиболее раннее упоминание о связи весеннего спаривания птиц с днем св. Валентина и одновременно «первое письменное упоминание о св. Валентине как патроне любви, точнее, о связи дня св. Валентина с романтической любовью» (с. 36). Автор обсуждает также гипотезы и выводы, сделанные в работах американских специалистов по литературе Средневековья и Возрождения Дж. Б. Оруча и Г. А. Келли, соглашаясь с ними в том, что в поэме речь, видимо, идет не о февральском Валентине, а о Валентине из Генуи, память которого отмечалась 2 мая, что соответствует описанию цветущей и зеленеющей природы в поэме Чосера. Таким образом, Чосера можно считать создателем валентинской любовной традиции.

В четвертой главе рассказывается о вариантах празднования св. Валентина и о значении этого праздника в тех странах, где он распространился (анализируется период от возникновения праздника до конца XVIII в.).

Прежде всего, речь идет о праздновании памяти Валентина на Британских островах, поскольку именно оно впоследствии стало основой валентинских праздников в Северной Америке и в других странах и на других континентах. Возникнув в конце XIV в. в приливной культуре Англии, праздник распространился оттуда во Францию, Испанию, Германию и Голландию, а в XVII в. попал на американский континент. К концу XVIII в. празднование дня св. Валентина в Европе затухает.

Ю. Зайонц использует для исследования личную корреспонденцию жителей Европы и их дневниковые записки, в которых описываются обычаи Валентинова дня, например, выбор «валентина» и «валентины» (выбирать могли по предварительному договору, по жребию, брали в «валентины» первого встречного), гадания о замужестве, описываются подарки этого дня, поэтические поздравления.

Интересно, что в качестве валентинских даров использовались соломенные фигурки, изготавливаемые девушками, — обычай, корни которого уходят в кельтскую культуру Шотландии и Ирландии. Фигурки одевали в платье, шитые из кусочков ткани собственной одежды, и дарили парням. Эти действия являлись реликтом старого обычая, когда из снопа соломы девушки делали антропоморфную фигуру, одевали, украшали и носили по домам; хозяева их одаривали. Ритуал был частью февральского праздника *Imbolc*, совершавшегося в начале февраля и помещавшегося в календаре посредине между зимним равно-

денствием. Праздник был посвящен кельтской богине, известной как Бриг, Бригид, которая покровительствовала кузнецам, врачевателям и поэтам (с. 57).

В Англии на Валентина девушки, чтобы увидеть во сне будущего мужа, «сеяли» в полночь, бросая через плечо, девять горстей конопляного семени. Съедали на ночь вареное яйцо, из которого вынимали желток, а вместо него насыпали соль. Или клали под подушку два лавровых листа, окропленных розовой водой, надевали чистую сорочку, вывернутую наизнанку, и обращались к Валентину с просьбой, чтобы он показал во сне будущего мужа (с. 58). Гадали также по поведению и голосам животных. Некоторые из этих способов гаданий были известны славянам и приурочены к периоду зимних Святок.

В пятой главе в центре внимания автора трансформации в праздновании св. Валентина в Европе в конце XVIII в., включая начало его коммерциализации, а также процессы, которые привели к формированию современного вида праздника в США. Анализ базируется на опубликованных работах, содержащих этнографические данные, на исторических и этнологических трудах, касающихся Великобритании и США, на прямых источниках (например, журнальных публикациях) того времени (с. 11). Согласно им, с конца XVIII в. в Британии валентинские традиции сохранялись лишь фрагментарно, а во Франции праздник и вовсе стали запрещать. Празднование всё более отдалялось от придворной романтической формы. В речитативах во время обходных обрядов в этот день появляются прямые просьбы одарить (например: «Дайте мне кусок калача и бокал вина»), что превращает валентинские обходы в форму традиционного колядования.

Значительные изменения праздника вызвала его коммерциализация: публикация текстов стихотворных благожеланий для открыток-валентинок, которые стали в больших количествах отправляться почтой, новые подарки — коробка с шоколадом в форме сердца и т.п. Так валентинские обычаи стали включаться в массовую культуру.

В начале XIX в. обычаи дня св. Валентина были известны в США, правда, до 1840 г. они осознавались как английские, не местные и несвойственные американцам; порой празднование 14 февраля просто игнорировали. Однако к 1849 г. праздник стал общеамериканским. Немаловажную роль в этом сыграла коммерческая революция (книжки стихиков-поздравлений, подарки).

В шестой главе описывается возвращение праздника на европейский континент в XX в. и его распространение. Для этого периода доступно больше данных, поэтому, как пишет Ю. Зайонц, была возможность идентифицировать

каналы, по которым попадала в Европу информация о празднике, проследить отношение дня св. Валентина к традиционным праздникам стран, в которых он распространился.

Помимо этнографических работ использовались «живые» интернет-данные (поиск по тегу «день св. Валентина» и название страны). Эти сведения были предварительно обработаны и объединены в подборку «Праздник Валентина и другие праздники любви в Европе (1900–2020) — интернет-источники», хранящуюся в Институте этнологии и социальной антропологии САН в Братиславе¹.

Итак, в XX в. день св. Валентина вернулся из США (где он был официальным днем влюбленных с 1907 г.) в Европу. В Великобритании в начале прошлого века всё еще были в обычае гадания по записочкам с именами знакомых, вытягиваемым представителями противоположного пола; гадания по первой встрече в день св. Валентина.

Автор правильно определил причину нераспространения новой волны празднования дня св. Валентина в странах Центральной и Восточной Европы как социально-политическую. Праздник не отмечали в странах социалистического содружества, считая его связанным с религией (назван в честь святого), американским, коммерческим и капиталистическим. Только с начала 1990-х гг., после распада СССР и всего соцлагеря, праздник начал распространяться в странах Восточной Европы, в том числе благодаря сотрудникам иностранных фирм, посредством культурной информации при изучении английского языка, через туризм. Много для продвижения праздника сделали фирмы, продающие цветы и сласти. Организовывались также валентинские балы (аналог карнавалов или масленичных танцев и балов).

Интересно наблюдение автора, что в странах бывшего соцблока праздник был воспринят быстрее, чем в странах Западной Европы, в связи с тем, что появилась «открытость к влиянию стран Западной Европы и США». Добавим: не только открытость, но и прямая пропаганда жизненных благ в странах Европы и США, описывающая всё западное как более прогрессивное и демократическое. Не исключены и психологические причины — разрешенный доступ к ранее запрещенному, сдерживаемому, чужому.

В седьмой главе рассматриваются распространение, восприятие и формы празднования дня св. Валентина в Европе в XX и XXI вв. При ее написании автор также основывался на анализе интернет-источников. Здесь мы найдем информацию о том, кто и как отмечает день св. Валентина, что дарят, как используется «валентинская почта» (в школах) и каковы специфические ва-

лентинские подарки (конфеты, пряники, вышитые платочки); как происходят знакомства и формирование пар; как проводят время влюбленные.

Ю. Зайонц отмечает, что гадания в этот день совершенно исчезли. В Финляндии и Эстонии 14 февраля вообще отмечается как «день друга», или «день дружбы, любви и хорошего настроения», а на Балканах это скорее праздник вина, поскольку в это время подрезают виноградные лозы (праздник виноградарей Трифон Зарезан, выпадающий на 14 февраля по юлианскому календарю), но также не забывают и про любовь.

14 февраля совершается много венчаний и бракосочетаний, например на Украине; на интернет-сайтах это объясняется тем, что молодые люди «считают хорошим знаком соединить сердца в день святого Валентина». Однако думается, что глубинная причина в другом. День св. Валентина как дата заключения брака стал актуальным благодаря времени празднования — он приходится на период традиционной Масленицы, времени свадеб и народных гуляний. Описанная ситуация на Украине скорее говорит о том, что люди подсознательно следуют родным вековым традициям.

Кроме того, как пишет Ю. Зайонц, анализ материала показал, что 14 февраля в Европе отмечаются два праздника. Один связан чаще всего с именем Валентина и «посвящен любовным отношениям, включая партнеров одинакового пола», второй (в Эстонии и Финляндии) отмечает дружеские отношения и может считаться инновацией, развитием первого (с. 98). Проявление симпатий и любви может касаться также родственников, друзей, близких людей и сослуживцев. Во всех случаях способ празднования одинаковый: проявление симпатии путем одаривания и отправления приветствий. Католическая церковь видит значение праздника Валентина в любви между Богом и человеком, созданным по образу Божьему.

С днем св. Валентина и его идеей любви связаны и другие мероприятия. Во-первых, акция «Международная неделя супружества» (с 1996 г.), которая объединяет всех приверженцев брака; в программе недели дебаты, лекции и т.п., чаще всего в костелах. Во-вторых, неофициальный праздник незамужних, холостяков и одиноких людей. В Западной Европе День одиноких был введен в 2011 г. как юмористический праздник (13, 14 или 15 февраля), как бы дополнение ко дню св. Валентина, день любви к себе, но также и любви между друзьями и родственниками. В Корее и Японии он называется «Черный день» и отмечается 14 апреля. Как пишет автор, одинокие празднуют его, чтобы маркировать свой статус, статус неженатого человека, и показать, что можно быть счастливым и без партнера.

Оценка дня св. Валентина и его восприятие отличается в разных странах. В некоторых странах празднование Валентинова дня расценивается как американизация европейской культуры или вестернизация культуры стран Восточной Европы. День св. Валентина воспринимается то как праздник, объединяющийся с местными праздниками, посвященными любви, то как их новый и чужой конкурент (так, например, в Румынии ему противопоставлен собственный праздник *Dragobete*, а в России — День семьи, любви и верности, 8 июля). Автор делает вывод, что «праздник Валентина является примером феномена, который служит декларированию отношения и принадлежности какой-либо страны к европейским традициям или же традициям западной культуры» (с. 108).

Думается, что и вывод, и сама постановка вопроса методологически неверны. Действительно, существуют культурные диалекты, границы которых не всегда совпадают с политическими (административными) границами, а нередко образуют более крупные ареалы на основе наличия/отсутствия какого-то культурного элемента. Можно говорить о западнославянских, германских, западноевропейских или даже общеевропейских праздниках, мотивах, концептах. Но в данном случае мы имеем дело не с народным в своей основе европейским праздником, а с искусственно созданным придворным католическим праздником, который не был характерным для западноевропейской народной культуры, но лишь в течение длительного времени воспринимал традиционные элементы народных праздников. Также нельзя судить о принадлежности культуры той или иной страны к европейским традициям по одному-единственному празднику, тем более если установление его празднования затрагивает более существенные вопросы, касающиеся различия христианских конфессий. Приведенные в книге примеры «трудного» восприятия дня св. Валентина — в Болгарии, Румынии, России — относятся именно к православным странам (Православная церковь отмечает память Валентина Римлянина 6 июля, а память Валентина из Терни 30 июня). Замена дня Валентина Днем дружбы в Финляндии и Эстонии может быть объяснена распространением в этих странах протестантизма (лютеранства и евангелизма).

В Заключении рецензируемой книги дается краткий обзор истории и развития форм празднования дня св. Валентина в Европе и краткий экскурс в историю его усвоения в Америке.

В книге имеются указатель имен, предметный и географический указатели, она богато иллюстрирована и еще хороша тем, что наводит на размышле-

ния. В первую очередь о создании новых праздников и их переходе в разряд народных, об устойчивости традиционных этнокультурных элементов, о традиционных и нетрадиционных ценностях, о проницаемости культурных границ и инновациях и т.п.

День св. Валентина, зародившийся в дворцовой культуре в конце XIV в. на Британских островах, приобретал черты, свойственные празднику народного календаря, долго и постепенно. Но уже первые упоминания празднования, связанного с образованием любовных пар, включали элементы традиционной духовной культуры. Так, в Британии существовало представление, что между девушкой и первым неженатым мужчиной, которого она увидит в день св. Валентина, возникнет любовь. Или «валентином» и «валентиной» станут первый парень (девушка), которого случайно встретит девушка (парень) на улице в этот праздник. В народном календаре широко сакрализуется всё первое (еда, посетитель, действия, звуки) не только на праздники, но и в семейной обрядности и других сегментах народной духовной культуры. У славян также хорошо известно гадание о супружестве по имени первого парня, встреченного девушкой, выбегавшей на улицу сразу после рождественского ужина с первым блином (галушкой, куском пирога).

Английские гадания, приуроченные ко дню св. Валентина, напоминают европейские новогодние или рождественские девичьи гадания о замужестве. Сходство с новогодними персонажами имеют Дед Валентин и Баба Валентина (*Old Father Valentine and Old Mother Valentine*), которые одаривали детей подарками и сластями (с. 75) и в образе которых угадываются Санта-Клаус или Дед Мороз с соответствующей спутницей.

Отношения, возникавшие в день св. Валентина, длились весь год или до ближайшего праздника, партнеры назывались «Валентин» и «Валентина», и, если это были неженатые парень и девушка, их отношения могли перейти в любовные. Но и в традиционном народном календаре были подобные праздники. Вспомнить хотя бы восточнославянское троичное «кумление» — дружбу, продолжавшуюся нередко до следующей Троицы; при этом девушки при выборе подруги целовались через венок, а называли друг друга «кума» (кумитесь могли и парни между собой, женщины, мужчины и парни с девушками и мужчины с девушками); эти обычаи представляют аналогию валентинским «партнерским» отношениям.

В народной среде, куда праздник проник к концу XVII в., он начал жить по законам народного календаря. Например, появились валентинские обходы села и домов, главным образом детьми: с этим днем, например, у чехов были

связаны запреты на прядение, шитье, вязание — из опасения заболеть эпилепсией. Запрещалось отлучать теленка от коровы, иначе теленок заболел бы «валентинской болезнью»; не подкладывали яиц под гусыню; ребенок, рожденный в этот день, будет «валентинским», т.е. слабым, больным; не ездили в лес, чтобы не случилось несчастья. Так праздник оказался вписанным в общий контекст февральских праздников, связанных с концом зимы, недостатком пищи и кормов, опасностями болезней и несчастий, а его название стало мотивирующим для номинации реалий (*valentínska nemoc, valentínské dítě*). Во многом день св. Валентина стал аналогом дня св. Матфея (24 февраля) у чехов и словаков, который отмечается у них с целью предотвратить рождение нездорового потомства у людей и животных и сопровождается многочисленными запретами.

Близко массовому сознанию и формированию праздников, соотносимых с днем св. Валентина — по имени и семантике: *Galentine's Day*, праздник дружбы между женщинами, хоть и фиктивный, появившийся в комедийном английском телесериале, но быстро ставший популярным праздником в США и Великобритании (с. 114), или по противоположной семантике: День одиноких людей, День холостяков, День друга.

День св. Валентина, в свою очередь, внес вклад в традиции тех народов, которые его восприняли. Так, чехи и словаки считают, что в этот день существует опасность заболеть эпилепсией при нарушении запретов в день св. Валентина (аллюзия на защиту св. Валентином эпилептиков), а способы девичьих гаданий о замужестве по записочкам с именами парней имеют сходства с описанными выше английскими. Например, в Великобритании в день св. Валентина девушки вклеивали записочки в глину и клали в воду, наблюдая, какой комочек всплывет первым (с. 59). Чешские и словацкие девушки гадали в рождественский период, вкладывая записочку с именем парня в вареники (галушки) при их изготовлении: с каким именем вареник всплывет при варке первым, такое имя будет у будущего мужа.

К сожалению, в книге встречаются курьезные оговорки. Например, на с. 91 среднерусский Нижний Новгород назван западнорусским — видимо, перепутан с Великим Новгородом (однако возможно, что это ошибка в цитируемом источнике). Постоянно повторяется фраза «в странах бывшей Восточной Европы» или «бывшей Западной Европы» — в связи с убеждением, что по окончании Второй мировой войны «европейские страны оказались разделенными на Западную и Восточную

Европу» (с. 111). Поскольку стороны света не могут быть бывшими, ибо не зависят от изменения политического режима и человеческой воли, надо думать, что имеются в виду, конечно, страны бывшего социалгея в Центральной и Восточной Европе и страны Западной Европы. Но замеченные неточности не умаляют общего благоприятного впечатления от книги.

Исследование Юрая Зайонца является образцом тщательной проработки выбранной этнографической темы на материале, охватывающем широкий ареал и значительный временной отрезок, автор использует большое число разнообразных источников на разных языках — всё это вместе обеспечило ему получение надежных, достоверных результатов.

Примечания

¹ *Zajonc J. Sviatok Valentin a iné sviatky lásky v Európe (1900–2020) — internetové zdroje. 2020 (Vedecká zbierka textov ÚESA SAV. Inv. č. 1507).*

М. М. Валенцова,
кандидат филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

ЧЕЛОВЕК РАССКАЗЫВАЮЩИЙ

В. Л. Янин. О себе и о других. — М.; СПб.: Нестор-История, 2021. — 368 с.: ил.

Два года прошло после смерти В. Л. Янина, академика, возглавившего кафедру археологии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова вслед за ее основателем и учителем большей части московских археологов А. В. Арциховским. Унаследовал В. Л. Янин и руководство созданной Арциховским Новгородской экспедицией. Уже это наследие делало Янина обладателем «живого архива» — свидетельство «устной истории»; этим архивом В. Л. пользовался не менее виртуозно, чем берестяными грамотами, нумизматическими и сфрагистическими коллекциями. В. Л. отличало яркое афористичное мышление. Одному из авторов этого обзора довелось присутствовать в начале 2000-х в высоком кремлевском кабинете, где на встрече с историками среди прочих поднимался вопрос о том, как ныне можно понимать выражение «мать городов русских», в Начальной летописи адресованное Киеву: В. Л. Янин, патриот Великого Новгорода, резюмировал тогда, что ему достаточно знать, «кто отец» (городов).

Живой интерес Янина к происходящему и свойственное ему чувство юмора характеризуют поражающую разнообразием «копилку сюжетов», изданную в книге. Янин любил рассказывать в естественной обстановке, во время частых неформальных встреч с коллегами, обычных и в Новгородской экспедиции, и в кабинетном академическом кругу, но, как правило, не выдерживал он и занудства официозных заседаний и докладов, оживляя их общением с соседями. Он «оправдывался» тем, что не любит длинных докладов: «Докладчик там что-то говорит, а мы сидим и треплемся». Многие услышанные от В. Л. Янина истории «уходили в народ»: пересказывались его коллегами, учениками, друзьями, становясь «фольклором академического сообщества».

Е. А. Рыбина, автор предисловия, отмечает, что В. Л. никогда не вел дневниковых записей и не писал мемуаров, но «в какой-то счастливый момент В. Л. пришла мысль записать свои устные

рассказы», так появилась в его архиве папка под названием «Мемо». В последние годы жизни мысль о публикации рассказов занимала В. Л., он думал о структуре и содержании будущей книги. И вот книга «О себе и о других» пришла к читателям — благодаря большой работе составителей (в первую очередь Е. А. Рыбиной), коллег и друзей рассказы В. Л. увидели свет в авторской редакции, передающей и особый янинский стиль и интонацию.

Книга состоит из пяти частей: «О себе» (биографические рассказы о детстве, школьных и студенческих годах, аспирантуре и истории, произошедшие с самим Яниным; отдельный раздел составили археологические «Новгородские истории», участником и свидетелем которых был В. Л.); «О других» (истории об ученых, деятелях литературы и искусства); «Разное» (занимательные истории, часть из которых была «подарена» В. Л. его друзьями и коллегами); «В мире языка» (языковые казусы, тонко и с удовольствием подмечавшиеся В. Л.); «Ненаучные сочинения» (в том числе его стихотворные переложения новгородских грамот).

В этом обзоре мы особо хотели бы обратить внимание на сюжеты из коллекции В. Л., связанные с традиционным и городским фольклором, а также с «бродячими» мотивами академических баек.

С русским фольклором юный В. Л. познакомился благодаря своему деду, Степану Ефимовичу Маслову, который до революции был церковным старостой в селе Илкодино (ныне не существует; Шатурский район Московской области). Дед рассказывал байку о глуховатом Илье Пророке, которого Бог посылал к людям с дождем (вариант сюжета СУС-752С* *Глухой заместитель Бога — св. Петр*): «Лети туда, где просят», а глухой Илья полетел туда, где косят; «Лети туда, где ждут», а Илья летит туда, где жнут; Бог велит лететь туда, где пыль, а Илья летит туда, где был (с. 15).

От деда в семье было усвоено четверостишие: «Св. Георгий во бою едет на

серу коню, держит в ружьях копие, тычет змия в ж-пие» (с. 15)².

В 1937 г. дед В. Л. был арестован по доносу односельчанина якобы за расшифровку аббревиатуры ВКП(б) (Всесоюзная Коммунистическая партия (большевики)) как «Второе крепостное право (барщина)»³ и в 1938 г. скончался в одном из мордовских лагерей; реабилитирован в 1964 г. «за отсутствием состава преступления» (с. 16). В. Л. вспоминает еще одну популярную в 1930-е гг. расшифровку аббревиатуры ОГПУ (Объединенное государственное политическое управление): «О, Господи! Помоги убежать!» — «Убежишь — поймают, голову оторвут!» (с. 13).

Политический фольклор бытовал и в детской среде. В. Л. рассказывает, как в 1937 г. его мама, учительница орехово-зуювской школы, знакомясь с первоклашками, спросила, кто из них может прочесть какое-нибудь стихотворение. Моментально откликнулся один мальчик: «Кто сказал, что Ленин умер? Я вчера его видал. Мимо нашего подъезда без порток он пробежал» (с. 17)⁴. К счастью, присутствовавший на уроке инспектор районного отдела народного образования не сопроводил «опасный инцидент» доносом...

А вот «политическое воспоминание» самого В. Л.: «Пока родители на работе, я слушаю радио. А когда они возвращаются, рассказываю им последние новости: «Папа! Мама! Енукидзе сняли!» — «За что же его сняли?» — «А он аппарат засорил!» — «Какой аппарат?» — «Какой еще? Наверное, фотографический!»» (с. 13). Вот так, наверное, рождается фольклор.

Еще один фольклорный сюжет видится в рассказе В. Л. о подготовке к 60-летию члена-корреспондента АН СССР, археолога и этнографа С. П. Толстова. Из юбилейного сборника была изъята статья его друга и однокурсника Ю. А. Рапопорта об обычаях масагетов, описанных Геродотом. Редактор обнаружил, что среди обычаев был и такой: «...когда члену племени исполнялось 60 лет, его умерщвляли, варили в котле с бараниной и съедали всем родственным коллективом» (с. 225). В фольклоре славян известны многочисленные версии мирового сюжета «Мудрость старика спасает царство» / «Почему

перестали убивать стариков» (АТУ 981 / СУС 981) — вопреки закону убивать стариков, достигших 50–60-летнего возраста, сын прячет своего отца в погреб; в трудные времена отец выручает сына добрыми советами. Этот сюжет этнограф Н. Н. Велецкая положила в основу своей книги «Языческая символика славянских архаических ритуалов» (1978). Велецкая настаивала на историчности обряда убийства стариков, а «доброжелательные» коллеги тут же заметили, что книга появилась в год 70-летия почтенного академика Б. А. Рыбакова.

«Юбилейные» сюжеты касались не только персоналий, но и исторических событий. В. Л. приводит рассказ о том, как была установлена дата празднования юбилея Киева; дата отмечалась академическими изданиями и научными конгрессами в первой половине 1980-х гг. Чтобы «переплюнуть» празднование болгарями 1300-летия их государства, по поручению главного идеолога СССР М. А. Суслова в Киев был вызван для консультаций академик Б. А. Рыбаков, который на вопрос, сколько лет Киеву, «привел некоторые натужные аргументы в пользу 1500 лет». Тогдашний партийный глава Украины В. В. Щербицкий подытожил: «Ну, уж если на таких соплях подвешена эта ваша дата, давайте лучше праздновать 2000 лет!» Но после дополнительных консультаций «было решено проявить осторожность» (с. 297). Сам Б. А. Рыбаков, однако, несколько по-иному описывал этот эпизод в лекциях по истории СССР начального периода, которые он традиционно читал в МГУ. В 1960-е гг. принято было праздновать юбилеи столиц союзных республик — 1500 лет Тбилиси, 3000 лет Еревану; в 1967 г. один из авторов данного обзора (тогда первокурсник) внимал рассказу академика о том, как к нему пришли некие «украинцы» и предложили отпраздновать 3000-летие Киева. Рыбаков, рассказывавший нам о расселении славян в Европе в середине I тыс. н.э., ответил энтузиастам киевской древности, что может предложить только полторы тысячи лет.

В воспоминаниях Янина этот сюжет имеет новгородское продолжение. Первый секретарь Новгородского обкома КПСС Н. А. Антонов в разговоре с В. Л. «со слезой в голосе» сетовал, что соседним областям дают ордена по случаю юбилеев, а «нас только на ковер таскают и фитили вставляют. ...» Откопали бы вы нам дату подревнее и покруглее!» Ответ Янина был таков: «А что вы теряетесь? Передовая советская наука только что выяснила, что Кий жил в пятом веке и Киеву исполнилось 1500 лет. А между прочим, в Новгородской летописи говорится, что как раз во времена Кия новгородские люди пригласили Рюрика. Празднуйте 1500 лет!» (с. 81). Далее В. Л. с юмором отмечает: «Почему-то моим

советом в Новгороде не воспользовались».

В. Л. с явным интересом относился и к городскому фольклору. В его коллекции находим несколько сюжетов, связанных с памятниками в разных городах бывшего Союза. Это история о памятнике Юрию Долгорукому в Москве⁶, подвергнутому критике тогдашним председателем по делам искусств Александровым: «Яйца у коня великоваты!» Спешно были изготовлены гениталии меньшего размера. Академик Михаил Николаевич Тихомиров как главный историк Москвы сказал на открытии памятника речь, а потом поделился с некоторыми из присутствовавших экспромтом: «Под руководством этих лиц искусство будет без яиц!» (с. 224)⁷.

С монументом Победы в Новгороде, представляющим собой «чудо эклектики в виде скачущего с поднятым мечем древнерусского всадника в окружении самолетов и кораблей», связана городская частушка: «Во саду ли в огороде едет Душкин на Нероде» (с. 90)⁸.

А вот эпизод из «киевского городского текста», объясняющий положение памятника «Родина-мать»⁹ на высоком берегу Днепра («Батьківщина-мати»; в городском фольклоре «Клёпана мать» или «Клёпана баба»). В Киеве происходил разговор тогдашнего директора Государственного исторического музея К. Г. Левыкина (1925–2015) и лингвиста, академика И. К. Белодеда, вице-президента АН УССР: «А почему она замахивается мечом в сторону Москвы?» — «Но и повернуться к Москве спиной было бы бестактно!» (с. 299).

В копилке городского фольклора есть и петербургский сюжет о франте и извозчике. Эту историю как образец творчества семинаристов рассказывал в Новгородской экспедиции археолог-реставратор А. В. Кирьянов (В. Л. был в то время студентом): «Иде франте по Невскому. И повстречаясь ему извозчик. “Извозчике! Извозчике! Колико емлеш на Малую Морскую?” И отвеща ему извозчик: “Два двугривенных!” — “О, канале велие! Довлеет тебе и единого!” И отвеща ему извозчик: “Пожалуйте!” И сеша франте на колесницу. И повезоша его кони на Малую Морскую. И егда прибух на Малую Морскую, быть ему глас с небеси: “Тпррру!”» (с. 316).

Описанная ситуация чем-то схожа с описанным на экспрессивной языковой игре московским анекдотом о «Бухаревой сашне» (т.е. снесенной в 1930-е гг. Сухаревой башне). Пьяный купчина останавливает на Сретенке бухого извозчика, велит гнать к «Бухаревой сашне» и получает ответ: «До Бухаревой сашни — корок сопеек». Возмущенный пассажир реагирует адекватно: «У, моп твою йать! Да за корок сопеек я до Бу-

харевой сашни на жопственной сопе доползу!» В позднейшем (московском же) варианте героями являются хмельной пассажир, требующий отвезти его «за корок сопеек» на «Музнецкий кост» (т.е. на Кузнецкий мост), и не менее хмельной таксист.

С Москвой связан еще один конспирологический сюжет советского времени. В. Л. приводит рассказ академика Николая Николаевича Покровского, историка Сибири и старообрядчества, о беседе с настоятелем одного из сибирских скитов. Настоятель сообщил Покровскому, что в Москве «теперь законная власть наступила... Алексей Николаевич нами правит», и уточнил, что Алексей Николаевич Косыгин — это государь-наследник, цесаревич Алексей, которого «Господь спас по своей великой милости! И имя-отчество, и год рождения — всё совпадает! Это он!» (с. 214)¹⁰.

Героями историй, записанных В. Л., были и члены академического сообщества. Одним из традиционных персонажей академического фольклора был Владислав Иосифович Равдоникас (1894–1976), советский археолог, член-корреспондент АН СССР, активный участник (а затем и жертва) идеологических разборок эпохи сталинизма¹¹, в лихие времена пристрастившийся к алкоголю.

«Профсоюзное собрание в Ленинградском отделении Института истории материальной культуры. Идет разговор о необходимости самого бережного отношения к ведущим ученым института. Выступающий, в частности, ратует за особую заботу о Равдоникасе:

— У нас, товарищи, Равдоникасы на улице не валяются!

Голос из зала:

— Вчера валялся!» (с. 145).

В другом имевшем хождение варианте сам Равдоникас не добрался до собрания с его «личным делом», и реплика сочувствующего («У нас членкоры на дороге не валяются!») была опровергнута: возвращающиеся с собрания участники обнаружили, что «валяются».

Известно много версий истории про «покойную Гамалею»¹². В. Л. приводит одну из них: «Рассказывают, что некая диссертантка во время защиты несколько раз сослалась на труды “покойной Гамалеи”. Присутствовавший на защите вполне живой старик Гамалея выступил с разъяснением:

— Покойная Гамалея, — сказал он тонким голосом, — это я! И хотя я давно уже не мужчина, всё же осмелюсь утверждать, что никогда не был женщиной!» (с. 175).

Книга Янина сохраняет живой взгляд на характерные сюжеты целых десятилетий российской действительности и отражающие эту действительность сюжеты фольклора.

Примечания

¹ В СУС указан единственный русский вариант сюжета, записанный в 1930-е гг. в Гавриловском районе Тамбовской области и опубликованный в: Русское народно-поэтическое творчество против церкви и религии / сост., вступ. ст. и примеч. Л. В. Домановского и Н. В. Новикова; отв. ред. В. П. Вильчинский. М.; Л., 1961. С. 39 (№ 23 — первая публикация под названием «Мужичья делегация» в газете «Безбожник», 1939, № 21, 21 июля). Вариант Янина расширяет географию сюжета.

² Ср. расхожую юмористическую трактовку московского герба с изображением св. Георгия.

³ О расшифровках этой и других советских аббревиатур см.: *Архипова А., Мельниченко М.* Анекдоты о Сталине: Тексты, комментарии, исследования. М., 2010. С. 341–351; *Мельниченко М.* Советский анекдот. 2-е изд. М., 2021. С. 101 и сл.

⁴ Ср. вариант начала 1930-х гг., известный в Ленинграде: «Кто сказал, что Ленин умер? Я вчера его видал! Без штанов в одной рубашке пятилетку догонял» (Информационно-исторический портал «Ваш год рождения 1922–91»: <https://www.facebook.com/born2291/posts/925173764284602/>, а также многочисленные парафразы В. Резцова, Marcuss'a и др., сочинявшиеся вплоть до начала 2000-х гг.).

⁵ Амель Сафронович Енукидзе (1877–1937) — советский и государственный политический деятель. В 1935 г. в ходе рас-

следования так называемого Кремлевского дела был снят с поста секретаря Центрального исполнительного комитета СССР, исключен из партии за «политическое и бытовое разложение» (*Слэзкин Ю. Л.* Дом правительства. Сага о русской революции. М., 2019. С. 645).

⁶ Установлен в 1954 г. на Тверской (Советской) площади. Скульпторы С. М. Орлов, А. П. Антропов, Н. Л. Штамм, архитектурное оформление В. С. Андреева.

⁷ Один из авторов данного обзора в 1970-е гг. слышал иной вариант. Якобы фигура коня изначально была лишена «мужских» признаков, но один из членов приемной комиссии, знаток истории, авторитетно заметил, что русский князь не мог ездить на кобыле. Тогда спешно за одну ночь была изготовлена недостающая деталь.

⁸ Сооружен в 1973–1974 гг., авторы — скульпторы Г. В. Нерода, А. Н. Филиппова, архитекторы А. Н. Душкин, А. И. Сайковский.

⁹ Открыт в 1981 г. ко Дню Победы; авторы — скульпторы Е. В. Вучетич, В. З. Бородай, Ф. М. Сокоян, В. П. Винайкин, архитекторы В. Д. Елизаров, Г. Н. Кислый, Н. М. Фещенко.

¹⁰ Мифологема «Косыгин — цесаревич Алексей» популярна и в современном интернет-дискурсе, см., например, публикацию на новостном портале Rambler.ru от 7 декабря 2018 г. «Откуда взялась версия, что Алексей Косыгин — уцелевший царевич Алексей Романов» (<https://news.rambler.ru/other/41394550-otkuda-vzyalas-versiya-chto-aleksey-kosygin-utselevshiy-tsarevich-aleksey-romanov/>), а также публикацию в «Комсомольской правде» от 16 июля 2016 г.: *Черных Е.* Неужто премьер-министр СССР Алексей Косыгин был сыном... последнего русского царя (<https://www.kp.ru/daily/26555/3572214>).

¹¹ О его попытке обвинить А. В. Арциховского в формализме см.: *Формозов А. А.* Записки русского археолога (1940–1970-е годы). М., 2011. С. 164.

¹² Николай Федорович Гамалея (1859–1949), российский и советский врач, микробиолог и эпидемиолог, почетный член АН СССР, академик АМН СССР.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

ATU — *Uther H.-J.* The types of international folktales. A classification and bibliography. Part 1: Animal tales, tales of magic, religious tales, and realistic tales, with an introduction. Helsinki, 2004.

О. В. Белова,

доктор филологических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

В. Я. Петрухин,

доктор исторических наук,
Институт славяноведения РАН
(Москва)

Конференция «МАСТЕР И ТРАДИЦИЯ»

21–22 октября 2021 г. сектор фольклора и народного искусства Государственного института искусствознания (ГИИ) в рамках ежегодных Богатырёвских чтений провел научную конференцию «Мастер и традиция». В этом году к ее организации были привлечены постоянные партнеры фольклористов ГИИ — отдел фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (ИМЛИ РАН), кафедра русского устного народного творчества филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (МГУ) и Институт гуманитарных наук Московского городского педагогического университета (ИГН МГПУ). Конференция работала на платформе Zoom.

Тема, избранная для обсуждения, может быть отнесена к разряду классических для фольклористики, и организаторы сознательно пошли на это. Она позволила вернуться к вопросам, неоднократно поднимавшимся и на больших научных форумах, и в специальных научных сборниках — в том числе и в сборнике «Личность в культурной традиции», подготовленном и изданном

сотрудниками сектора фольклора и народного искусства ГИИ несколько лет назад (М., 2014). В данном случае концепцию конференции было задумано связать не с максимально широкой постановкой вопроса о том, кто может рассматриваться как субъект традиции и какова в связи с этим его роль в функционировании традиционной культуры, как это было сделано в сборнике. По замыслу организаторов, участникам конференции следовало сфокусировать внимание именно на фигуре знатока определенной сферы традиционного фольклора. Докладчикам было предложено обратиться к проблеме специализации и профессионализации носителя традиционного знания внутри локального сообщества, обретения им статуса *мастера* среди «своих», а не только в оценке и представлениях фольклористов, воспринимающих местную исполнительскую практику извне. Однако и последнее обстоятельство не только обсуждалось на конференции, но и вызвало немало противоречивых суждений.

Конференцию открыл доклад **Т. В. Хлыбовой** (Москва, независимый

исследователь) «Ипостаси исполнителей духовных стихов: исторические метаморфозы». Он явился продолжением предпринятого докладчицей историко-филологического рассмотрения роли *калик перехожих* как носителей и трансляторов духовных стихов. Докладчица отметила, что сам по себе социальный облик калик (= паломников) неясен, ведь на Руси начиная со Средних веков паломничали выходцы из разных сословий. Кроме того, к созданию духовных стихов вместе с паломниками были причастны и дружинные певцы, и княжеские потешники, сопровождавшие именитых паломников к святыням; насельники монастырей; профессиональные нищие, которые «ис кусов» ходили, т.е. побирались. Со временем круг исполнителей стихов расширялся, прирастая представителями разного рода ересей (например, стригильниками), старообрядцами. В XX в. среди «профессионалов», постоянно обращающихся к духовным стихам, появились так называемые *читалки*, отправлявшие похоронный обряд. Наличие различных групп исполнителей, изменчивость их роли во времени наряду с неоднородностью их стиливых и идейных предпочтений, тяготением к разным тематическим группам репертуара — всё это формировало весьма

неоднородную поэтическую систему жанра. Завершая свое выступление, докладчица подчеркнула, что духовные стихи явились результатом непростого, противоречивого сочетания церкви и мира, а по сути — становления и изменения места русского православия в жизни государства и общества.

В ином ключе подошла к проблеме фольклорного исполнительства **Е. А. Самоделова** (Москва, ИМЛИ РАН). В докладе «Вопрос о мастере-исполнителе и локальной традиции (на примере записей и публикаций эпических песен Московской губернии)» она подчеркнула, что мастерство и ученичество в передаче традиционных эпических текстов были осмыслены как важная тема для фольклористического анализа не сразу. Обратившись к собранию П. В. Киреевского и его корреспондентов как к выразительному образцу эдиционной работы середины XIX столетия, докладчица отметила, что в то время собирателей были, духовных стихов, исторических песен и баллад с историческим содержанием значительно больше интересовали сюжеты, а также особенности поэтического стиля и языка, нежели личность певца-сказителя (хотя краткие сведения об исполнителе и даже отдельные комментарии, им сделанные, П. В. Киреевский, В. Ф. Одоевский, А. А. Григорьев, В. И. Даль и П. И. Якушкин фиксировали). Даже наблюдения над мелодическим строем эпических песен и, следовательно, над исполнительскими приемами интонирования отдельного певца можно найти лишь у отдельных собирателей (у Якушкина, в частности), в притекстовых комментариях той эпохи их почти нет. Полная паспортизация как обязательное требование к фиксации текста от исполнителя являлась приметой советской фольклористики и ныне оспаривается многими публикаторами современного фольклора как разрушающая приватность информации о жизни тех, кто согласился дать интервью собирателю.

Исторический аспект был рассмотрен также в докладе **А. С. Лызловой** (Петрозаводск, Ин-т языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН) «Сказители-орденоносцы Советской Карелии». Он был посвящен главным образом судьбам трех эпических сказителей — былинников и сказочников Ф. А. Конашкова (1860–1941), М. М. Коргуева (1883–1943) и П. И. Рябинина-Андреева (1905–1953). В начале 1939 г. эти сказители, к тому времени уже члены Союза писателей Карелии, были удостоены ордена «Знак Почета», что поспособствовало появлению в том же году брошюры¹, заглавие которой дало название докладу. Докладчица сосредоточилась на проблеме научно-организационного «сопровождения»

этих исполнителей эпических жанров фольклора (создания на рубеже 1930–1940-х гг. условий для их командировок в Ленинград и Москву с целью получения новых впечатлений, необходимых для творчества, и проведения выступлений; популяризации записанных от них произведений посредством публикации «авторских» сборников).

Современные тенденции в исполнении эпических жанров нашли отражение в докладе **В. Е. Добровольской** (Москва, Ин-т славянской культуры Российского государственного университета им. А. Н. Косыгина), которая посвятила свое выступление сказкам Нины Андреевны Чечихиной, 1924 г.р., учительницы начальных классов из г. Чернушка Пермского края. Исследование творчества сказочников, ориентированных на книгу, давно занимает внимание современных сказочников. И в данном случае докладчицу интересовали стилистические особенности сказок Чечихиной — прежде всего ее склонность к импровизации, к предельно субъективному, индивидуализированному претворению традиционного сказочного канона. Импульсом для работы со сказочницей стал сборник «Сказки бабушки Нины», подготовленный в рамках деятельности этнографического кружка средней школы № 6 г. Чернушка и напечатанный местным издательством в 2006 г. Но уже год спустя с Чечихиной встретились профессиональные исследователи — А. В. Черных и Д. И. Вайман. В докладе были подробно проанализированы традиционные мотивы записанной от Н. А. Чечихиной сказки «Репка и Медведко», представляющей собою пример сложной контаминации, а также отмечено своеобразие отдельных фрагментов сказок «Медный лоб» и «Конек-Горбунок». Во всех этих записях угадывается влияние на сказочницу классического сборника А. Н. Афанасьева, интересовали ее и авторские сказки.

С. П. Сорокина (Москва, ИМЛИ РАН) представила доклад на тему «Уличные артисты как мастера», основанный на материалах мемуарной и художественной литературы XIX — начала XX в. Она отметила, что в русской классической литературе уличное театральное и музыкальное исполнительство чаще характеризовалось как род нищенства. Писатели подчеркивали, что выступления бродячих актеров непритязательны и вознаграждение им дают скорее из жалости, чем из желания отблагодарить за профессионализм и мастерство. Однако исследовательница решила сосредоточиться на тех произведениях, в которых присутствует высокая оценка деятельности уличного артиста. Среди прочих ею были проанализированы фрагменты из книг Ф. Достоевского (черновой автограф «Дневника писателя» за 1876 г. с рассказом

о представлении театра «Петрушки»), Н. Лескова («Островитяне»), Н. Телешова, А. Куприна, Ю. Олеси и др.

Обозначив тему своего доклада «“Всяк мастер на свой лад”: мастер, мастерство, ремесло, инструмент в паремиях и загадках», **И. Н. Райкова** (Москва, ИГН МГПУ) представила подробный и обстоятельный обзор речевых произведений разных народов, в которых тема мастерства и профессионализма получает свою оценку. Источниками текстов русской традиции для нее стали «Пословицы русского народа» В. И. Даля и составленный В. И. Зиминым «Словарь-тезаурус русских пословиц, поговорок и метких выражений» (М., 2008, и переиздания). Докладчица выявила смысловые универсалии, связанные с оценкой разных видов ремесел и мастерства в разных национальных традициях, а также отметила образность, метафоричность загадок о ремесле, что делает их не только удобными, но и чрезвычайно привлекательными для использования в разговорной речи.

Специальный тематический блок докладов в рамках конференции был связан с практиками магических специалистов. О возможности применения к этой области понятий *знание* и *мастерство* размышляла **Л. В. Фадеева** (Москва, ГИИ). Отметив, что специалисты, практикующие бытовую магию, чаще характеризуются как люди *знающие*, что рождает и сами термины *знахарь/знахарка*, *знаток/знатуха*, она обратила внимание на то, что человек, предавший заговоры, в народной традиции мог называться не только *учителем*, но и иногда *мастером*. Во всяком случае, финальные формулы заговоров знают подобную характеристику субъекта традиции (ср.: «...и кой меня *учитель* учил и коих слов не доучил, все будьте в статье» — «...чего *мастер* не доучил или сам не договорил, то всех наперед»). Однако искажение слова в вятском заговоре, рассмотренном докладчицей в качестве интересного казуса («...кое слово забыл, кое *мистер* не доучил, то слово будь всех наперед»²), вероятно всего, произошло случайно. Упоминание *мастера* в данном контексте всё-таки смутило того, кто переписывал этот заговор в свою личную тетрадку с магическими текстами. Заметим, что Евгения Алексеевна Суздадова, 1918 г.р., из пос. Верхнелальск Лузского района Кировской области, которая была владельцем такой тетрадки, не смогла объяснить собирателю — Ю. М. Величко (Кувшинской), скопировавшей тексты в 1989 г., — значение этого слова. Данный пример лишний раз доказывает, что при всей характерности для заговорной традиции особого отношения к лицу, сообщившему заговор, формула не становится широко распространенной в русской традиции (об особенностях

белорусской традиции в этой связи см. у Т. А. Агапкиной³⁾), а слово *мастер* является в данном контексте скорее как исключение.

Доклад **А. А. Ивановой** (Москва, МГУ) «Локальная заговорная традиция в среде “профессионалов” и “любителей”» был подготовлен на основе ее многолетних полевых экспедиционных исследований в Пинежском районе Архангельской области. В фокусе внимания докладчицы оказались механизмы и приемы запоминания, воспроизведения и межпоколенной трансляции заговоров, а также рефлексия над ними самих информантов. По словам А. А. Ивановой, анализ подобной (эмической) оптики восприятия отношений в диаде «исполнитель — традиция» позволяет более объективно судить о процессах, переживаемых традиционной культурой в наши дни. Особый интерес аудитории вызвал рассказ о двух ярких исполнительницах, с которыми А. А. Ивановой довелось общаться длительное время, благодаря чему записи от них имеют большую ценность. Это Мария Алексеевна Козьмина (1936–2014) из д. Большое Кротово и Любовь Александровна Смоленская (1946–2021) из д. Кеврола, воспринявшие магические знания от представителей старшего поколения своих семей и с годами, в силу жизненных обстоятельств, всё чаще обращавшиеся к этим знаниям, расширявшие их, импровизировавшие внутри заданных моделей магических формул и, что наиболее значимо для исследователя, склонные к анализу и оценке собственной работы с традиционными текстами.

П. Б. Поветкина (Москва, МГУ, аспирант) посвятила свое выступление профессионалам, которые помогали людям бороться со зморой — персонажем-вредителем, согласно мифологическим представлениям поляков, являющимся по ночам, чтобы лишать людей сна, души их, пить их кровь и т.п. (исследовательница выявила до 50 функций этого мифологического персонажа). Среди тех, кто считался специалистом в борьбе со зморой, были как знахари и знахарки, так и служители церкви — например; ксендз, органист. При этом докладчица не усмотрела различий в сюжетно-мотивном фонде оберегов и отгонных текстов, применяемых против вредоносных действий зморы обывателями и магическими специалистами. В большей степени ее интересовали не заговоры, а мифологические рассказы — в частности, сюжет былички о том, как от зморы избавляет ведьма, являющаяся теткой и крестной матерью протагониста.

Своего рода секция в рамках конференции составили доклады фольклористов-музыковедов. **Н. И. Жулановой** (Москва, ГИИ) была поставлена проблема разграничения приемов

обиходной и виртуозной игры на пелянах у коми-пермяков. Докладчица отметила, что возрастной характер обиходной игры не распространялся на *мастёрных* пелянисток, которые продолжали играть после замужества и нередко были известны как виртуозные исполнители до глубокой старости. Иногда их называли *гармонщиками*, так как в глазах местного сообщества они конкурировали с гармонистами, сопровождая общедеревенские и семейные праздники. Рассматривая ареал реки Лупья, притока Камы, известной наигрышами на пелянах, докладчица отметила сольную игру на составных инструментах (до десяти дудок) как выразительную специфику местного музыкального стиля. Именно здесь существовали все условия для появления особого типа мастёрых исполнительниц-солисток, игра которых заметно отличалась благодаря тонкой настройке комплекта дудок. При этом исполнительницы использовали традиционный строй или прибегали к собственной, сугубо индивидуальной технике настройки принадлежащего им комплекта. Мастёрые всегда имели в репертуаре какой-то только им присущий, больше никем не исполняемый наигрыш. Переселенцы с Лупьи несли свою традицию в другие места. Так, именно переехавшая с Лупьи женщина передала свое умение сестрам Сизовым, впоследствии знаменитым ассамблесткам из с. Юкеево Кочёвского района Коми-Пермяцкого автономного округа.

Проблему разграничения репертуара и манеры обиходных и виртуозных исполнителей продолжила **Е. А. Дорохова** (Москва, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова; Санкт-Петербург, Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН). Она обратилась к рассмотрению певческих групп, различных по возрастному составу, количеству исполнителей, репертуару и условиям функционирования. Отправным в ее докладе стало сформулированное Е. В. Гиппиусом еще в 1940-х гг. положение о существовании в русских музыкально-фольклорных традициях двух видов вокальных ансамблей — «замкнутых» виртуозных и стихийно складывающихся из местных жителей «обиходных певческих артелей». Это положение было проиллюстрировано собственными полевыми наблюдениями исследовательницы.

Н. Ю. Данченкова (Москва, независимый исследователь) назвала свое выступление «Мастерство плачей в зоне причетных форм “компактного” стиля (А. Г. Возжаникова, Д. И. Тихонова)». Она проанализировала образцы плачей, бытующих на территории Окско-Клязьминского междуречья (Владимирщина), где доминирует традиция малых (= компактных) причетных форм. Это

лаконичные, экономные в средствах музыкально-вербальные структуры, для которых характерны определенная ограниченность в проявлениях мифологического начала и усиление начала рационального. На данной территории, где все плачут сами — «по своему горю», «кто как сумеет», — по-иному проявляют себя мастера традиционного плача, выступающие как первоклассные трансляторы традиции. Будучи блестящими знатоками обрядовых текстов и очень умелыми исполнителями, они при всем том заметно ограничивают собственные творческие интенции и на словесном, и на интонационном уровнях. Такими мастерами были А. Г. Возжаникова и Д. И. Тихонова, жившие неподалеку друг от друга в Селивановском районе. Они имели яркие, отличающиеся заметным своеобразием манеры интонирования, но тяготели к разным видам причети. У А. Г. Возжаниковой был единый типовой напев, используемый ею (с небольшими изменениями) и в похоронных, и в свадебных причитаниях, основанный на цезурированной мелоритмической конструкции, равной целому стиху. Д. И. Тихонова использовала краткий (модульный) напев, равный лишь одной мелодико-интонационной стопе, но это позволяло ей строить отличающиеся своеобразием, свободно дышащие стиховые композиции (в том числе с применением амжамбманов и т.п.) в свадебных причитаниях. В результате у обеих мастериц складывался в исполнении неспешный и полный достоинства характер причетной речи.

Особое место в программе занимали доклады, в которых откликающимся на традиционные знания мастером выступал профессиональный художник. Эта проблематика определила содержание заключительной части конференции. Так, в докладе **С. В. Алпатова** (Москва, МГУ) «Произведение мастера как факт творческой биографии и выражение “духа времени”» внимание было приковано к творчеству скульптора А. С. Голубкиной. Обращение к реалиям биографического опыта художницы позволило проследить ее способность к сочетанию значимых элементов традиционной картины мира и витающих в атмосфере начала XX столетия идей, характерных для культуры модерна с ее концентрированной национальной символикой. Объектом анализа стала бронзовая ваза и горельеф-заготовка к ней «Кочка» (1904), воплотившие важную как для народной культуры, так и для самой А. С. Голубкиной и современной ей эпохи тему «бесприютных» детских душ. Привлеченные кросскультурные параллели позволили докладчику продемонстрировать, как в рамках творчества представителей разных художественных направлений и этнокультурных традиций в начале XX столетия формиро-

валась общеевропейская культурная парадигма детства.

Близок по кругу идей и по ощущению проблематики оказался доклад **Е. В. Хаздан** (Санкт-Петербург, независимый исследователь), обозначившей свою тему как «Знание и контактная коммуникация в еврейской традиционной культуре». Размышление о категориях, базовых для характеристики традиции как динамичного процесса — как движения и жизни знаний, текстов и обрядов, позволило докладчице подготовить разговор о кумулятивной песенке *Хад Гадья* (Один козленок...), традиционно исполняемой в конце трапезы во время Песаха. Этот текст с припевом на арамейском языке впервые был зафиксирован в 1590 г. в Пражской Пасхальной Агаде, регламентирующей праздничное застолье. Образы песенки получают множество толкований в еврейской традиции. Докладчица предложила рассматривать исполнение песенки как символическое действие, возвращающее к событиям исхода евреев из Египта. Обряд и песенка необходимы, поскольку, согласно тексту Писания, увидев кровь козленка на дверном косяке, Господь «не попустит губителю войти в дома ваши для поражения» (Исх 12:23). Е. В. Хаздан указала на прямую связь с этой традиционной песенкой детской книжки «Еврейская народная сказка “Козочка”», изданной в 1958 г. художником Анатолием Капланом. Свою автолитографированную книгу он опубликовал минимальным тиражом (десять экземпляров). В контексте традиции это художественное высказывание прочитывается исследовательницей как своего рода обрядовый акт — ответ на страшные события 1930–1940-х гг. и напоминание о том, что уничтожавшие уничтожатся. Художнику не надо было досказывать сказочку до конца, и он действительно не стал включать в свою книгу финальные эпизоды кумулятивного сюжета, где действуют ангел смерти и Всевышний. Поскольку *Хад Гадья* знакома всем евреям, книга Анатолия Каплана давала им, причастным

этому знанию, возможность вернуть себе ощущение продолжающейся жизни, в которой вершатся вечные законы бытия.

Несколько особняком в этой части конференции стоял доклад **Н. В. Квач** (Нижний Новгород, Нижегородское областное отделение Союза художников России), обратившейся к проблеме становления и творческих поисков мастера народного искусства, работающего в условиях традиционного промысла. Главной героиней ее рассказа стала художница Тамара Георгиевна Корьёва, активно работающая и сегодня, которая не только происходит из семьи ложкарей, токарей и мастеров семёновской росписи, но и сама много лет отдала семёновской фабрике «Сувениры» (начиная с 1990-х гг. предприятие носит название «Семёновская роспись»). При этом стремление к развитию собственного изобразительного языка подтолкнуло художницу к изучению и восстановлению забытой мериновской росписи, предшественницы семёновской и полхов-майданской росписи деревянных изделий. Именно эта страница деятельности мастера была особо отмечена докладчицей. В 2014 г. Т. Г. Корьёва стала одним из основателей «Музея Матрёшки и деревянной игрушки» в своем родном Семёнове. Н. В. Квач рассказала о сотрудничестве с Т. Г. Корьёвой и представила несколько серий ее работ, неоднократно выставившихся, в том числе и на персональных выставках мастера⁴.

Завершила работу конференции презентация сборника «Наука о фольклоре в XX веке: традиция и метод. Материалы научных чтений, посвященных 125-летию Петра Григорьевича Богатырёва» (сост. и науч. ред. С. В. Алпатов, С. П. Сорокина, Л. В. Фадеева (отв. ред.)), изданного в ГИИ осенью 2021 г.

Конференция «Мастер и традиция» явилась возвращением к разговору, начатому несколько лет назад. При этом она ясно показала, что обращение к прежде сказанному и напечатанному открывает возможности для нового прочтения и нового понимания того, что

мы, вероятно преждевременно, посчитали для себя решенным. Очевидно, что в течение уже долгого времени на наших глазах меняется исследуемая традиция, иными становятся и ее носители. От фольклориста сегодня требуется особая мобильность в оценке материала, готовность к обнаружению его в источниках, которые прежде, возможно, и не казались подходящими с точки зрения чистоты добываемой «породы». Однако нельзя ли рассматривать эту ситуацию как некий новый виток в истории нашей науки, отсылающий к ее началам, первым шагам — к ее самоопределению? Пытаясь найти элементы традиции в текстах и произведениях, рожденных современными исполнителями, не сближаемся ли мы иногда с исследователями романтической эпохи, стремившимися если не с достаточными основаниями выявить, то хотя бы угадать или даже домыслить следы устной культуры Средневековья в доступных устных и книжных текстах? И не добавляет ли «остроты научных переживаний» тот факт, что профессиональная и художественная подготовка современных исполнителей часто не уступает подготовке современных собирателей, отправляющихся в фольклорную экспедицию?

Примечания

¹ Доступна на сайте <http://illhportal.krc.karelia.ru> в разделе «Редкие книги».

² Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994. С. 66, № 376.

³ *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010. С. 240, 241.

⁴ Нелишим будет упомянуть, что докладчица является одним из авторов книги, посвященной творчеству Т. Г. Корьёвой, см.: *Квач Н. В., Квач С. И.* Матрёшка, ставшая судьбой. О мастере семёновской росписи Тамаре Георгиевне Корьёвой. Н. Новгород, 2018.

Л. В. Фадеева,

кандидат филологических наук,
Государственный институт
искусствознания (Москва)

Конференция «РУССКОЕ ИНОРОДНОЕ: ВНУТРИ И ВНЕ ГРАНИЦ ФОЛЬКЛОРА»

17–19 ноября 2021 г. состоялась Международная конференция «Русское инородное: внутри и вне границ фольклора», организованная Научно-учебной лабораторией теоретической и полевой фольклористики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Лабораторией теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных ис-

следований Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (ШАГИ РАНХиГС), Центром типологии и семиотики фольклора и Лабораторией фольклористики Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) и Центром фольклора и антропологии города Московской высшей школы социальных

и экономических наук (МВШСЭН). Мероприятие проходило онлайн на платформе Zoom.

Центральным на конференции стало обсуждение проблемы соотношения в русском фольклоре понятий «русское», «локальное», «народное», «аутентичное», с одной стороны, и «чужеродное», «внешнее», «заимствованное» — с другой, а также вопроса взаимовлияния массовой и традиционной культуры. Работа велась в трех секциях: 1) Элитарное и массовое, коммеморативное и перформативное; 2) Фольклор, массовая культура, нью-эйдж;

3) Свое и инородное в «классическом» и современном фольклоре.

На конференции были представлены как доклады по фольклористике, так и сообщения по смежным дисциплинам: литературоведению, городской антропологии, социальной антропологии, в частности, результаты исследований в области коллективной памяти (*memory studies*) и др. Докладчики использовали полевые данные, собранные на обширной территории — от Республики Коми до Северного Кавказа, что помогло участникам конференции обменяться опытом, обнаружить интересные параллели в исследуемых материалах и отметить близость исследовательских подходов.

Со вступительным словом выступили кандидат филологических наук **Н. В. Петров**, заведующий Лабораторией теоретической фольклористики ШАГИ РАНХиГС, доцент Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, старший научный сотрудник МВШСЭН (Москва), и кандидат филологических наук **Ю. М. Кувшинская**, научный сотрудник Научно-учебной лаборатории теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ, доцент Школы лингвистики факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ (Москва). Н. В. Петров отметил, что исследования, представленные на конференции, находятся на стыке нескольких гуманитарных дисциплин. Целью конференции, по его словам, является попытка разобраться, как массовая культура повлияла на восприятие фольклора, что именно сегодня воспринимается людьми как фольклор. Ю. М. Кувшинская также подтвердила важность изучения пограничных явлений с целью выявить, что сегодня становится фольклором, а что, напротив, перестает им быть.

В открывшем конференцию докладе **А. Б. Ипполитовой** (Москва) «Инородный текст: функции тайнописи в Олонецком сборнике заговоров XVII века» рассматривалась такая уникальная черта одного из самых ранних дошедших до нас сборников русских заговоров, как употребление тайнописи, которая редко встречается в подобных источниках. Исследовательница обратила внимание на функциональное распределение тайнописных текстов. **А. Гронек** (Краков, Польша) в сопроводившем обширным визуальным рядом докладе «От элитарного искусства к простонародному. Сюжет “Недреманное око” в украинской иконописи XIX века» продемонстрировала, как иконографический сюжет, возникший в византийской интеллектуальной среде, с течением времени изменял свои форму, содержание и прагматику. В XIX в. он утвердился в народном искусстве и стал популярным сюжетом украинских домашних икон. **С. В. Алпатов**

(Москва) завершил утреннее заседание докладом «“Фу-фу-фу, русским духом пахнет”: одоративный код в структуре межкультурной коммуникации». Докладчик рассказал о функционировании темы запаха в пространстве этнокультурных стереотипов и обусловивших его факторах, уделив особое внимание запахам живого и мертвого, а также стереотипным представлениям о запахах «русского» (как «народного», так и «инородного») и «иноземного».

Дневное заседание началось с доклада **Ю. А. Шкураток** (Пермь) «Исконное и заимствованное в мифологических рассказах на коми-пермяцком языке». Было показано, что мифологические рассказы коми-пермяков сформировались под мощным русским влиянием, а наибольшее количество русских заимствований касаются наименований мифологических персонажей и их действий. При этом рассказы коми-пермяков прекрасно сохраняют архаику, в том числе заимствованный у русских соседей пласт мифологических представлений. В докладе «Русско-еврейские и еврейско-русские имена: выбор имени в смешанных семьях» **С. Н. Амосова** (Москва) рассказала о традиции имянаречения в еврейских и смешанных семьях в советское время. Материалом для доклада стали интервью, эгодокументы и официальные документы, фиксирующие смену имен, собранные как в крупных городах Украины и Белоруссии, так и в небольших населенных пунктах, где ранее проживало значительное еврейское население. Докладчица показала, какие русские имена воспринимались евреями как инородные (и, напротив, какие еврейские имена воспринимались как инородные русскими), как трансформировалась и сохранялась традиция имянаречения на протяжении советского времени, какие появлялись механизмы «русификации» и изменения имен. **А. Д. Цветкова** (Павлодар, Казахстан) в докладе «Староверы Восточного Казахстана в представлениях коренного населения» представила историю заселения Восточного Казахстана староверами (первые переселенцы-славяне пришли в долину р. Бухтармы в XVIII в.), рассказала об их конфессиональных знаках, бытовых нормах и запретах, особенностях характера и поведения, а также о взаимоотношениях с иноверцами — казахами, составляющими коренное население долины. Длительное взаимодействие русских староверов и казахов, проживающих в одной долине, характеризуется толерантностью, принятием инаковости друг друга. В докладе были охарактеризованы принципы взаимного заимствования чужой культуры при сохранении своей идентичности. Материалом для доклада стали интервью,

записанные у бухтарминцев-казахов в селах Катон-Карагайского района Восточно-Казахстанской области в 2009 и 2013 гг. **Э. Вижентас** (Торунь, Польша) в докладе «Фольклорные заимствования и адаптации на примере польских переселенцев села Вершина Иркутской области» описала структуру похоронно-поминальной обрядности села, население которого составляют потомки польских эмигрантов, переселившихся в Сибирь в 1910 г. В обрядности жителей Вершины сохраняются черты, характерные для польской традиции, одновременно она подвергается влиянию русской православной культуры, а в некоторых случаях дополняется бурятскими ритуалами.

В докладе «Наивное краеведение и локальная/этническая идентичность (самоходы в Тюменской обл.)» **А. Б. Мороз** (Москва) проанализировал, как жители села Новолокти Ишимского района Тюменской области конструируют свою локальную и этническую идентичность. Коренные жители села — *самоходы*, потомки переселенцев из Витебской губернии — противопоставляют себя старожильческому населению соседних деревень (*сибирякам, челдонам*), подчеркивая различия в обычаях, говоре и рассказывают о напряженных взаимоотношениях между этими группами в прошлом. **В. И. Саяпина** (Москва) в докладе «Сандармох: коммеморативное и перформативное» рассказала о способах поминовения жертв Большого террора в урочище Сандармох в окрестностях Медвежьегорска, где на месте массовых расстрелов в 1997 г. был открыт мемориальный комплекс. Исследовательница рассказала о разнообразии видов коммеморации, возникших за время существования комплекса, отметив, что в Сандармохе соседствуют практики, как содержащие исключительно «традиционное» поминальное измерение, так и напоминающие скорее политические акции, а появление новых гражданских практик отражает политические настроения общества. Карельскую тематику продолжил **А. П. Конкка** (Петрозаводск) в докладе «Феномен карсикко на Русском Севере», рассказавший о происхождении, границах бытования и функциональных особенностях *заласи* (карел. *карсикко*) — дерева-знака с обрубленными ветками. **Ю. М. Кувшинская** и **А. А. Заикина** (Москва) в докладе «Паралитургическая традиция календарных праздников в Мантуровском районе Костромской области: адаптация и трансформация церковного богослужения» описали традицию народных богослужений в Костромской области, сложившуюся в связи с необходимостью адаптации церковных богослужений во время гонений на Церковь и сохранившуюся до сих пор.

Второй день конференции открыл доклад **Н. В. Петрова** (Москва) «Русское, народное своё»: фольклорный брендинг территорий». Докладчик показал, как через закрепление за определенной территорией фольклорных или квазифольклорных персонажей или жанров формируются национальная и локальная идентичности. Фольклорные герои превращаются в локальный бренд, повышая значимость территории и привлекая туристов. **Н. С. Петрова** (Москва) в докладе «Сказочный» туризм в России: народное и инородное» продемонстрировала, какие смыслы в понятие «сказка» вкладывают создатели и потребители развлекательных объектов. Для первых «сказочное» является коммерческим фольклоризмом (привлекательность бренда выстраивается на эффекте узнавания потребителем «фольклорных» образов), для вторых главной оказывается эскапистская семантика «сказки». **О. Б. Христофорова** (Москва) в докладе «Может ли икота быть брендом локальной культуры?» на материале с. Сепыч (Пермский край) заключила, что болезнь «икота», при которой в человека вселяется нечистый дух и вызывает припадки, приступы говорения «не своим голосом» и т. д. и представления о которой характерны для локальной мифологической традиции Верхокамья, не может стать местным брендом, поскольку у носителя традиции связывается с такими негативными эмоциями, как страх и стыд. **Л. Л. Фиалкова** (Хайфа, Израиль) в докладе «Баба-Яга и Кощей Бессмертный в современной англоязычной фантастике» проанализировала, как в альтернативном славянском фэнтези функционируют образы Бабы-Яги и Кощея и как выстраиваются взаимоотношения между этими персонажами.

Дневное заседание второго дня открыл доклад **М. А. Быхановой** (Москва) «Баба-Яга в западных видеоиграх: от старушки ведьмы до безумной ученой», в котором исследовательница проследила эволюцию образа Бабы-Яги в видеоиграх и отметила тенденцию к постепенному его «очеловечиванию». Если в играх начала 1990-х гг. образ Бабы-Яги был антагонистичен игроку и близок традиционному фольклору, то к середине 2010-х она чаще выступает как нейтральный персонаж и может быть лишена «магических» способностей. **А. Я. Честная** (Москва) в докладе «Уровни и специфика использования фольклорных мотивов при создании видеоигр» показала, как фольклорные образы встраиваются в сеттинг, сюжет и механику видеоигры. Мир игры может быть создан на основе знакомой игроку мифологии, облегчая процесс погружения в игру; испытания, которые проходит главный герой, выстраивают-

ся в соответствии с концепцией моно-мифа Дж. Кэмпбелла; мотив бессмертия героя реализуется на уровне механики игры — погибнув в битве, герой может воскресать бесконечное количество раз. **А. В. Смирнова** (Пермь) в докладе «Пермское и «общерусское» в игровом мире “Черной книги”» проанализировала, как в видеоигре «Черная книга» на визуальном, музыкальном и сюжетном уровнях конструируется «пермскость»; были проанализированы источники, на которых основывались разработчики игры. Доклад **П. П. Кочегановой** (Нижний Новгород) «Дихотомии “ведовство — феминизм” и “ведическая женщина — традиционные ценности” в современной массовой культуре» был посвящен гендерному аспекту в нью-эйдже: если образ «ведической женщины», актуальный для ряда новых религиозных движений, строится на патриархальных ценностях, то для «современной ведьмы» характерны неконформизм и приверженность идеям феминизма.

Тему нью-эйджа продолжила **С. П. Сельченкова** (Москва) в докладе «Болезнь — это разговор человека с Богом»: идейный комплекс адептов современного травничества», в котором обратилась к осмыслению «русского» и «народного» в таком новом религиозном движении, как травничество. Был разобран конспирологический сюжет об уничтожении источников «исконного» знания — «родовых книг», представление о которых восходит к произведениям Владимира Мегре. В докладе «“А теперь поет медведь”»: фольклорная ретротопия нейромонаха Феофана» **К. М. Королёв** (Санкт-Петербург) проанализировал идеи, транслируемые музыкальной группой «Нейромонах Феофан», которая в ироническом и условно-ностальгическом ключе идеализирует сельскую жизнь и манифестирует новые «старые» ценности. **Д. М. Агапова** (Москва) проанализировала функции фольклорных жанров в романе Е. В. Колядиной «Цветочный крест»; всего было рассмотрено 18 жанров. Так, русские народные песни в романе создают образ непорочной девушки, паремии раскрывают стереотипные жизненные ситуации. **М. В. Пулькин** (Петрозаводск) выделил основные аспекты политики русификации, проводимой в Олонецкой губернии в конце XIX в.: издание богословской литературы на местных языках, введение основ русского языка в школах. Русификация в Олонецкой губернии не была успешной и способствовала повышению национального самосознания коренного населения. Последним во второй день конференции прозвучал доклад **Д. Попович-Николич** (Ниш, Сербия) «Россия и российское как инородное, но “не чужое»

в наивном творчестве Симеона Сими Жикича». В своих сочинениях сербский священник Симеон (Сима) Жикич (1878–1964) создает позитивный образ Российской империи: русско-сербские отношения идеализируются, а «российский народ» позиционируется как народ-избавитель; эти идеи восходят к периоду освободительных войн на Балканах в конце XIX в.

Доклады третьего дня конференции были посвящены соотношению аутентичных и чужеродных элементов в «классическом» и современном фольклоре. Утреннее заседание началось докладом **В. Е. Добровольской** (Москва) «Сказочник, читающий сказки: влияние сборника Афанасьева на устную традицию». На примере Нины Андреевны Чечихиной из г. Чернушка Пермского края докладчица рассказала о нарративных стратегиях, которые используют сказочницы, знакомые с письменными источниками. Чечихина использует готовые сюжетные элементы из сборника Афанасьева, но часто дополняет их собственными портретными и пейзажными зарисовками, а также может менять мотивацию действий героев, привнося в фольклорные тексты авторские решения. Сказкам был посвящен и доклад **А. С. Лызловой** (Петрозаводск) «Зарубежные сказки в репертуаре сказочников Карелии XX века». Многие сказочники читали или слышали тексты иностранного происхождения (в том числе пересказы «Тысячи и одной ночи», а также сказки Андерсена), а затем сами рассказывали их, соединяя новые сюжетные элементы с традиционным фольклором, — получившиеся истории казались органичными и сказочникам, и их слушателям. **Я. И. Павлиди** (Москва) в докладе «Ревизия “восточных мотивов” в русском эпосе» пришла к выводу, что предыдущие исследователи этого вопроса по-разному трактовали сам термин *мотив*, что не позволяло сделать однозначных выводов по исследуемому вопросу. Ряд мотивов в русских былинах действительно заимствован с Востока; например седлание и кормление коня; в русский эпос переходит и характерное для восточной традиции описание степного пространства. Секция завершилась докладом **М. М. Каспиной** (Москва) «Образ России в американских рассказах о хасидском праведнике ребе из Рыбницы». Рассматривались истории о ребе Хаиме-Занвле Абрамовиче (1896–1995), эмигрировавшем из СССР в США. Большинство рассказчиков, в том числе эмигранты, познакомились с ребе уже в Америке и никогда не бывали в СССР/России. Докладчица показала, что в историях о жизни еврейского праведника стереотипы России (холодная страна, полная диких зверей) сочетаются с идеализированным восприятием страны, в которой ребе провел много лет.

Дневное заседание открылось докладом **Я. И. Гриневич** (Минск, Беларусь) «“Новая” народная песня». На основе полевых материалов, записанных в Белоруссии, исследовательница сделала вывод, что многие авторские песни, которые в последние годы пишутся на существующие фольклорные мелодии или являются частичными переделками народных песен, воспринимаются певцами как фольклорные. Основные темы таких песен — восхваление родной деревни или деревенского быта, а также ностальгия по деревне. Доклад **В. А. Воробьева** (Москва) «“Инородная” память русских студенческих песен XIX века» был посвящен вставкам на иностранном языке в студенческих песнях. «Инородные» элементы сохраняются в песнях по разным причинам: использование французского языка восходит к эпохе русско-французского культурного билингвизма, а использование латыни обусловлено образовательной моделью, предполагавшей изучение этого языка. Последним в дневной секции стал доклад **О. В. Беловой** (Москва) «1812 год в фольклоре русско-белорусского пограничья». Проанализировав корпус преданий о нашествии французов, докладчица пришла к выводу, что образ Наполеона многообразен: он предстает то завоевателем, то колдуном, то демонстрирует черты «добраго царя». В то же время французы чаще всего изображаются в иронично-сатирическом ключе.

Вечернее заседание началось с доклада **С. Ю. Королёвой** (Пермь) «Чужое как своё и своё как чужое: образ чуждого народа в коми-пермяцкой устной традиции». Наименование *чудь*, которое русские использовали для обозначения

коми-пермяков, стало для последних универсальным названием любого «чуждого» народа. С чудью связаны легенды о людях-великанах или людях-карликах; им приписываются хозяйственная беспомощность и обладание сверхъестественной силой. В докладе «Игровые особенности современной деревенской сказки» **Ю. Ю. Мариничева** и **Н. А. Курзина** (Санкт-Петербург), рассматривавшие процесс рассказывания сказок как тип коммуникации, отметили особенности, проявляющиеся при контакте со слушателями. Сказочницы дают персонажам имена своих внуков, им же задают вопросы во время рассказывания сказок, используют язык тела. **И. С. Дмитриевская** (Москва) в докладе «Историческое и псевдоисторическое в московской городской легенде» пришла к выводу, что насыщение текста «историческими» деталями может преследовать две цели — придать рассказываемому большую достоверность или создать определенную (мистическую, сентиментальную) атмосферу. **С. В. Белянин** и **Е. А. Закревская** (Москва) в докладе «Механизмы адаптации и фольклоризации нарративов о Великой Отечественной войне и Холокосте» на материале экспедиций в Брянскую область и на Северный Кавказ показали, как фольклоризируются воспоминания об исторических событиях. Среди механизмов фольклоризации были названы включение в рассказ устрашающих подробностей, а также «морального сообщения» — вознаграждения положительных героев и наказания отрицательных. Завершил конференцию доклад **М. А. Тихоновой** (Москва) «Риторика истины в рассказах о сельских

магических специалистах (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья)». Рассказывая о людях с магическими способностями, информанты прибегают к риторическим приемам, среди которых драматизация, детализация рассказа, апелляция к авторитету и другим свидетелям. Как показала докладчица, подобная установка на достоверность сближает рассказы о «знающих людях» с жанром городской легенды.

В финале конференции один из организаторов, **А. Б. Мороз**, доктор филологических наук, заведующий Научно-учебной лабораторией теоретической и полевой фольклористики НИУ ВШЭ, профессор Школы филологических наук НИУ ВШЭ, профессор РГГУ, поблагодарил участников за продуктивную работу и интересную дискуссию, которая состоялась, несмотря на онлайн-формат. По итогам конференции готовятся публикации в журнале «Фольклор: структура, типология, семиотика». Записи с разных дней конференции доступны на YouTube-канале «Русское инородное»¹.

Примечания

¹ https://www.youtube.com/playlist?list=PLNdq1mSMcy5tGwwW_NPkfoel4NHXbx206.

И. С. Дмитриевская,
студентка

В. И. Саяпина,
студентка

С. П. Сельченкова,
студентка

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)



Уважаемые коллеги!

В 2022 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- «Верования и обряды»
- «Язык народной культуры»
- «Фольклор и религия»
- «Архивная полка»
- «Быт — символ — вещь»
- «Мифологические персонажи в фольклоре»
- «Фольклористика в научных центрах»

Мы также будем рады материалам, записанным в экспедициях, публикациям архивных документов, рецензиям на книжные новинки, обзорам научных мероприятий и проектов.

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписка онлайн — индекс 45355

Ответственный секретарь редакции **М. В. Ясинская**
Научный редактор **О. В. Трефилова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **О. Е. Самсонова**

Адрес редакции:

101000, г. Москва,
Сверчков пер., д. 8, стр. 3
Тел.: 8 (495) 621-43-50
E-mail: zhst-red@yandex.ru
Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2022

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации.
Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.

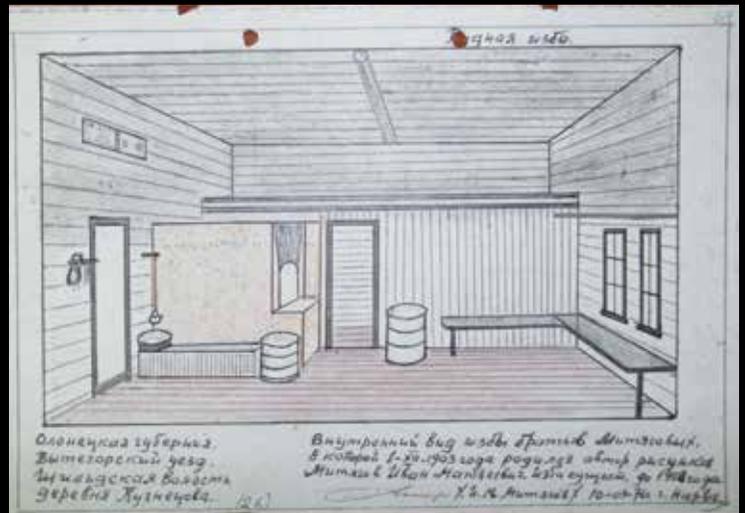
Подписано в печать 01.03.2022.
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 1640.

Отпечатано в типографии:

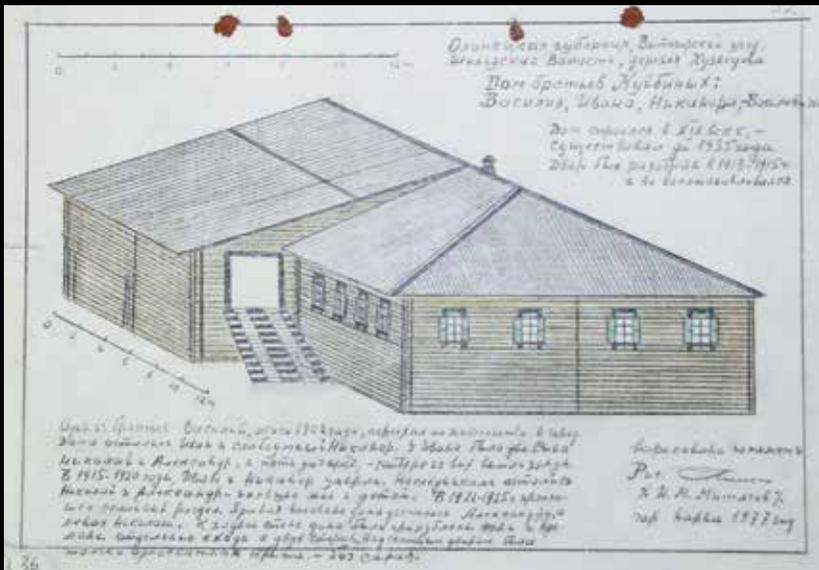
ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru



▲ Шильдский погост. Из подписей: «Одна из 3х кирпичная 2х этажная церковь. Существовала до 1945 г.»

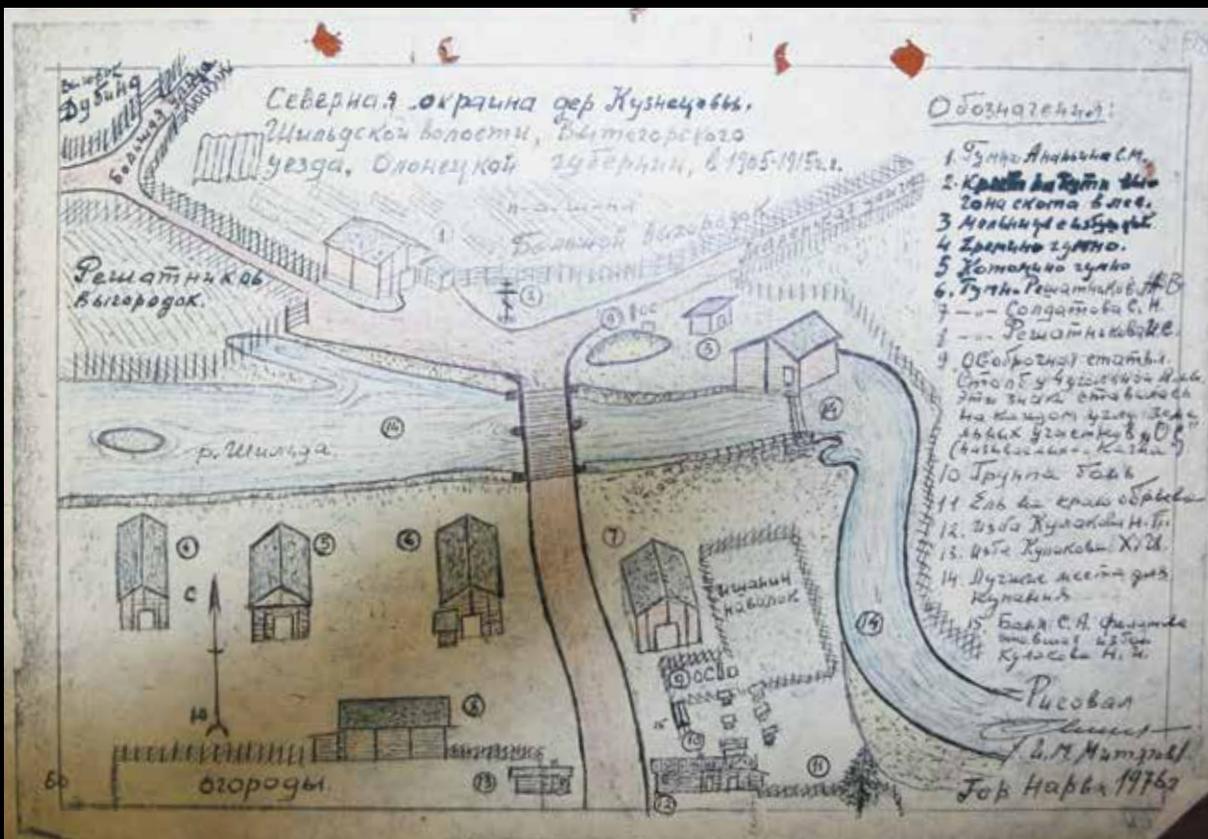


▲ Родная изба. Из подписей: «Внутренний вид избы братьев Митяговых, в которой 1-ХII-1903 года родился автор рисунков Митягов Иван Матвеевич. Изба сущест[вовала] до 1968 года»



◀ Из подписей: «Дом братьев Куйбиных: Василия, Ивана, Никанора, — Васильевичей / Дом строился в XIX веке, — существовал до 1935 года. Двор был разобран в 1913–1915 гг. и не восстанавливался»; «Один из братьев Василий, около 1902 года, переехал на жительство в город. Дома остались Иван и слабомумный Никанор. У Ивана было два сына Николай и Александр, и пять дочерей, — четыре из них вышли замуж. В 1915–1920 годы, Иван и Никанор умерли. Наследниками остались Николай и Александр — имевшие жен и детей. В 1921–1925 г. произошёл семейный раздел. Правая половина дома досталась Александру, а левая Николаю. К задней стене дома были прирублены сени и сделаны отдельные входы с двух сторон. Над скотным двором была только односкатная крыша, — без сарая»

▼ Северная окраина д. Кузнецово в 1905–1915 гг. Указаны, в частности, Большая улица и Маленькая улочка, пашня, избы, бани и гумна с именами владельцев, выгородки (Решатников, Большая, Дубина), Ишанин наволок, а также «Крест на пути выгона скота в лес», «Лучшие места для купанья» и «ОС» — оброчная статья. Столб у 4угольной ямы. Эти знаки ставились на каждом углу земельных участков «ОС» (называемых — «Казна»)



Рисунки 1976–1977 гг. И. М. Митягова, родившегося в 1903 г. в д. Кузнецово Шильдской волости Олонецкой губернии. Читайте статью А. Б. Мороза с публикацией фрагментов рукописи Митягова на с. 3–6



Николай Мирликийский. Раскрашенная фотография. Вокруг образа — «монетки» из фольги, по периметру — простые (плоские) цветы из бумаги с сердцевинкой из крашеной манной крупы, по углам — составные цветы из гофрированной бумаги, под цветами — «трава» из гофрированной белой бумаги. Боковины — обклеенная серебряной фольгой внутренняя часть киота. Из кладбищенской часовни с. Тёплого, гор. округ Кулебаки Нижегородской обл. 2021 г. Фото Д. И. Антонова



Богоматерь Непорочное Сердце. Раскрашенная фотография. Цветы из фольги, по углам четыре составных цветка из гофрированной бумаги с сердцевинами из шариков фольги. Грозди парафиновых ягод на ножках из медной проволоки. Боковины и уголки — тисненая сотообразным рисунком серебряная фольга с нарисованными краской цветами. Из кладбищенской часовни с. Тёплого, гор. округ Кулебаки Нижегородской обл. 2021 г. Фото Д. И. Антонова



Богоматерь Троеручица. Окантовка иконы «аркой» — грозди парафиновых ягод на ножках из медной проволоки, окруженные розетками бахромами из лыка. Боковины и уголки из серебряной фольги с чеканкой. Из церкви в пгт Мухомово Ардамовского р-на Нижегородской обл. 2021 г. Фото Д. И. Антонова



Серафим Саровский на камне. Хромофотография начала XX в. в киоте, выложенном лыком. Из пгт Гремячево, гор. округ Кулебаки Нижегородской обл. 2021 г. Фото Д. И. Антонова

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- М. С. Остроухов (Москва). Память о противостоянии самоходов и челдонов в рассказах жителей села Новолокти
- В. С. Кучко (Екатеринбург). Карта мира в языковом сознании поморов Терского берега Белого моря
- О. Д. Сурикова (Екатеринбург). Практики водопользования терских поморов