

Министерство культуры Российской Федерации  
Российский этнографический музей  
Российская Академия наук  
Санкт-Петербургский Институт истории

---

# ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ СЕВЕРО-ЗАПАДА

ЧЕТВЕРТЫЕ  
ШЁГРЕНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

---

---

*Сборник статей*



«Европейский Дом»  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
2011

**Историко-культурный ландшафт Северо-Запада.** Четвертые Шёгреновские чтения. *Сборник статей* — Санкт-Петербург — Издательство «Европейский Дом» — 2011 — 364 с., илл

Настоящий сборник содержит статьи специалистов научных, культурных и учебных учреждений Санкт-Петербурга, Москвы, Петрозаводска, Выборга, Литвы и Финляндии, подготовленные на основе докладов четвертых Шёгреновских чтений, состоявшихся в декабре 2009 г. в Российском этнографическом музее. Проблематика Чтений — «ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ СЕВЕРО-ЗАПАДА» — позволила объединить тематику трёх предыдущих конференций и значительно расширить круг участников. Статьи написаны на основании не только новых полевых исследований и архивных материалов, но и многолетних исследований авторов. В статьях отражены главные темы Чтений: «История и проблематика современного изучения историко-культурного ландшафта северо-западного региона»; «Этноконфессиональная история в прошлом и настоящем»; «Картографирование этнолингвистических, этноконфессиональных и историко-культурных данных» и «Историко-культурный контекст и личность: новое в гуманитарных исследованиях». В представленных материалах рассматриваются проблемы феномена реконструкции историко-культурного ландшафта и культурного пограничья.

Издание предназначено как для специалистов, так и для интересующихся этноконфессиональной историей и культурным ландшафтом Северо-Западного региона.

The present collection contains articles by specialists of scientific, cultural and educational institutions of Saint Petersburg, Moscow, Petrozavodsk, Byborg, Lithuania and Finland prepared on the basis of the reports made at the Fourth Sjögren's Readings that were held in December 2009 at the Russian Museum of Ethnography. The range of problems of the Readings "HISTORICAL AND CULTURAL LANDSCAPE OF THE NORTH-WEST" allowed to unite subject matters of three previous conferences and to increase significantly the number of participants. The articles are written not only on the basis of new field research and archive materials but many years research of the authors. The following main Reading subjects are reflected in the articles: "History and problems of modern study of historical and cultural landscape of the North-West region"; "Ethno-confessional history in the past and present"; "Map-making of ethno-linguistic, ethno-confessional and historical and cultural data" and "Historical and cultural context and personality: new in research pertaining to the humanities". The reconstruction phenomenon problems of historical and cultural landscape and cultural frontier are considered in the presented materials.

The edition is meant both for specialists and those who are interested in ethno-confessional history and cultural landscape of the North-West region.

**Печатается по решению  
Редакционно-издательского совета РЭМ**

Редколлегия

*В.М. Грусман, Е.Н. Кальчииков, В.Н. Плешков*

Составители и научные редакторы

*С.Б. Коренева, О.М. Фишман*

Рецензенты

*В.А. Лапин, А.Н. Цамутали*

Перевод резюме на английский язык

*Н.К. Гигаури*

ISBN 978-5-8015-0278-6

© Российский этнографический музей, 2011  
© Санкт-Петербургский Институт истории, 2011  
© Коллектив авторов, 2011  
© Издательство «Европейский Дом», 2011

## СОДЕРЖАНИЕ

### **Регионалистика в научных центрах Северо-Запада: история и проблематика современного изучения историко-культурного ландшафта**

Предисловие ♦ 4

- Д.А. Баранов.* Принципы классификаций народов в экспозиционной деятельности Этнографического отдела Русского музея ♦ 9
- А.А. Гаджиева.* Этномузыковедческая проблематика русского Поозерья ♦ 19
- С.Н. Филимончик.* Об этнографических исследованиях в Карелии в 1920–1930-е гг. ♦ 38
- Е.Ю. Дубровская.* Образы пространства и времени в исторической памяти жителей Карелии (по историко-этнографическим источникам начала XX в.) ♦ 47
- В.А. Галиопа.* К вопросу о реконструкциях историко-культурного ландшафта в современной Аукштайтии ♦ 56
- А.А. Кирсанова, Е.В. Колчина.* Современные реконструкции коллективных молений марийцев как форма проявления этнической идентичности в условиях мегаполиса ♦ 69

### **Граница как социально-культурный феномен; механизмы и условия формирования границ; фактор политической границы и историко-культурные судьбы пограничья**

- А.А. Сурво, В.В. Сурво.* Карелия «по ту сторону границы» ♦ 75
- И.Н. Ружинская.* Фактор «граница» в истории староверия Карелии ♦ 85
- И.Ю. Винокурова.* Карелы и вепсы: этапы и территории этнокультурного взаимодействия ♦ 92
- Т.А. Шрадер.* Границы и народы за Полярным кругом Северной Европы (XIX–начало XX в.) ♦ 108
- В.И. Мусаев.* Русско-эстонские пограничные проблемы в 1917–1920 гг. ♦ 121
- В.А. Кокко.* Ингерманландские финны: народ, живущий в диаспоре ♦ 128

### **Конфессиональная история Северо-Запада в прошлом и настоящем: церковная и приходская жизнь, миссионерство, характер и формы религиозности**

- С.Г. Козлов-Струтинский.* Латыши-католики на Северо-Западе России в свете данных петербургских архивов ♦ 137
- М.В. Шкаровский.* Шведские общины на Северо-Западе России ♦ 154
- А.Н. Старицын.* Староверческие поселения Каргополя конца XVII–начала XVIII в. ♦ 160

- А.А. Чувьоров.* Скопцы в Новгородской, Псковской и Петербургской епархиях (по материалам судебно-следственных дел XIX в.) ♦ 170
- П.В. Крылов.* Элементы язычества в религиозных представлениях и культовых практиках российских ингро-финнов ♦ 190
- А.Б. Островский, А.А. Чувьоров.* Специфические черты обрядности новгородских старообрядцев-федосеевцев (по материалам полевых исследований) ♦ 195
- В.М. Махтина.* Эстонский лютеранский приход Св. Иоанна в Петербурге в прошлом и настоящем ♦ 202
- В.П. Кудрявцева.* Церковно-приходская жизнь деревни Сяберо/Подледие ♦ 206

### **Этноконфессиональные, этнолингвистические, этнофольклорные карты Северо-Запада и сопредельных территорий**

- О.А. Красникова.* Картографические документы 1727–1734 гг. как источник по топонимике и населению Новгородской земли: новые находки ♦ 216
- И.И. Муллонен.* Людики на топонимической карте Карелии ♦ 229
- С.А. Мызников.* О лексике марийского происхождения в Ветлужском крае ♦ 240
- Н.А. Морозова.* Староверы Литвы: места компактного проживания в прошлом и настоящем ♦ 248
- Л.В. Королькова.* Старообрядцы Западного Приильменья и Северного Поволжья в XIX в. ♦ 260

### **Историко-культурный контекст и личность: новое в гуманитарных исследованиях**

- Т.А. Мошина.* Петрозаводск времён А.И. Шёгрена ♦ 279
- Н.И. Ивановская.* Образ эпохи, образ народа (опыт биографического изучения собирателей Российского этнографического музея) ♦ 286
- М.Л. Засецкая.* Роль культурно-гносеологических установок исследователей XIX века в этнической истории сету ♦ 303
- М.В. Ефимов.* Барон Пауль Николаи (1860–1919) — выдающийся религиозный деятель России и Финляндии (к 150-летию со дня рождения) ♦ 321
- Н.Н. Русанова.* Финский краевед Й.-В. Котикоски и его коллекции в собрании РЭМ ♦ 329
- Н.Е. Мазалова.* «Знающие» Северо-Запада: этнографические аспекты изучения личности ♦ 342
- Список сокращений ♦ 360
- Список авторов ♦ 362

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий сборник подготовлен на основе докладов, прочитанных в декабре 2009 г. на четвертых Шёгреновских чтениях в Российском этнографическом музее. Предложенная тема Чтений — «ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ СЕВЕРО-ЗАПАДА» привлекла внимание специалистов не только гуманитарных дисциплин из научных, культурных и учебных учреждений Санкт-Петербурга, Москвы, Архангельска, Петрозаводска, Вологды, Выборга, Екатеринбурга, а также Литвы и Финляндии. Следует отметить, что проблематика Чтений стала естественным продолжением и обобщением предыдущих трёх конференций: «Памяти академика А.И. Шёгрена (1794–1855)» (2006), «Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий» (2008), «Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий-2» (2009). Формат Чтений свидетельствует о попытке объединения исследователей в разработке совместных междисциплинарных проектов по актуальным проблемам в области этноконфессиональной истории и картографирования. Главным из них предполагался коллективный труд под условным названием «Этноконфессиональный атлас Ленинградской области и сопредельных территорий». В обосновании проекта участвовали О.А. Красникова, А.И. Терюков, М.В. Шкаровский, П.В. Крылов, В.И. Мусаев, В.А. Лапин, О.М. Фишман, Л.В. Королькова, А.М. Пиир и др. Актуальность исследования, его задачи и предполагаемый результат были сформулированы следующим образом: осуществление этноконфессионального и этнокультурного картографирования на основе картографических, статистико-демографических и архивных документов, отражающих распределение этнографических и этноконфессиональных групп на территории Ленинградской области в XVIII–XXI вв., а также выявление, систематизация, описание и создание обширного и репрезентативного корпуса источников. Авторы проекта подчеркивали, что Северо-Запад России, включая Ленинградскую область, территории прилегающих областей и Карелии, а также стран Прибалтики, до настоящего времени не стал предметом комплексного исторического этнокартографического исследования. Между тем, уже выявлен значительный массив рукописных и печатных этноконфессиональных карт.

Одновременно предложенный проект рассматривается как первый опыт комплексного исследования современного состояния и взаимо-

влияния церковных общин различных народов на Северо-Западе России в XX—начале XXI в.: евангелическо-лютеранской (немцы, финны, шведы, большая часть эстонцев, часть латышей, карелов), римско-католической (поляки и литовцы, меньшая часть латышей и немцев) и православной (русские, часть эстонцев и латышей, ижора, вепсы, карелы). В последние десятилетия выросло число мусульман и последователей различных протестантских и восточных вероучений. История евангелическо-лютеранской и католической церквей в России в XX в. до сих пор остается одной из недостаточно исследованных тем. Практически отсутствует опубликованная источниковая база, с трудом можно восстановить последовательность ряда событий, мало известны имена священнослужителей и прихожан, только в последние годы началось составление мартиролага репрессированных за веру. Авторы ставили своей задачей определение факторов, влиявших на развитие религиозной жизни народов Северо-Запада России, в частности, изучение воздействия на религиозную жизнь политики государственных органов власти; выделение этапов церковной жизни и их основных характеризующих черт; исследование общего и частного в развитии церковных общин различных народов; духовной культуры.

Проект «Атласа» стимулировал продолжение полевых и архивных исследований по названной теме, что нашло свое отражение в материалах Чтений.

В статьях сборника отражены главные темы четвертых Шёгренских чтений: «История и проблематика современного изучения историко-культурного ландшафта северо-западного региона»; «Этноконфессиональная история в прошлом и настоящем»; «Картографирование этнолингвистических, этноконфессиональных и историко-культурных данных» и «Историко-культурный контекст и личность: новое в гуманитарных исследованиях». Рассматриваются проблемы феномена реконструкции историко-культурного ландшафта и культурного пограничья. Не все обозначенные в программе доклады (около 50) были представлены авторами в виде статей. К сожалению, это отразилось на содержании первого раздела сборника по проблематике современного изучения историко-культурного ландшафта различных регионов.

В настоящее время сложилось несколько принципиально разных подходов к определению культурного ландшафта (КЛ), что нашло отражение в статьях. Один из них, хорошо известный гуманитариям, основан на рассмотрении культурного ландшафта как специфической категории объектов культурного наследия. Второй: согласно традициям российской исторической географии КЛ означает «хороший» антропогенный ландшафт, изменённый человеком по определённой программе и обладающий высокими эстетическими и функциональными признаками. Третий подход базируется на понимании культурного

ландшафта как некоей местности, которая в течение длительного исторического периода была местом обитания определенной группы людей, являющихся носителями специфических культурных ценностей, как правило, это этнические или конфессиональные общности.

В основе следующего подхода лежит представление об активной роли в формировании и развитии КЛ интеллектуальных и духовных ценностей, хранимых и передаваемых из поколения в поколение в виде информации, являющихся его частью и испытывающих на себе воздействие других, материальных, компонентов ландшафта.

На совокупности названных подходов, в частности, основывались и взаимодополняющие друг друга этнографические и этнокультурные концепции культурного ландшафта. Назовем продуктивно использованные и используемые понятия об историко-этнографической области (ИЭО), историко-этнографической зоне (ИЭЗ), хозяйственно-культурном типе (ХКТ), которые определяют КЛ или ИКЛ (историко-культурный ландшафт) как культуру этнического сообщества, сформировавшуюся в определенных природно-географических условиях, взятых в их целостности. Наряду с этим этнографами, а также лингвистами и фольклористами давно развиваются исследования, в которых делается акцент на духовной составляющей ландшафта (этническая топонимика, сакральная география, семантика и символика пространства). В этой связи можно говорить о развитии междисциплинарного гуманитарного подхода, в котором «явный акцент делается на термине «культура», причем изучаются в основном «порождения» людей, населяющих (населявших) конкретные ландшафты, — от древних рун и саг до политических предпочтений. Речь идет, скорее, о прочтении ландшафтов и их образов (в самом широком смысле) средствами гуманитарных наук»<sup>1</sup>. Подчеркивается связь ланд-

<sup>1</sup> Исаченко Г.А. Культурный ландшафт как объект дискуссии // Культурный ландшафт: теория и практика: Материалы юбилейной научной интернет-конференции. М., 2003. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kultland2003.narod.ru/1-1.html>

Список работ современных российских авторов весьма объемен. Укажем основные: Пуляев В.Т. Культура и гуманитарные исследования в России // Материальная культура народов России. Т. 1. Новосибирск, 1995; Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А. и др. Культурный ландшафт Русского Севера // Семинар «Культурный ландшафт»: первый тематический выпуск докладов. М., 1998; Культурный ландшафт вопросы теории и методологии. Смоленск, 1998; Калуцков В.Н., Красовская Т.М. Представление о культурном ландшафте: от профессионального до мировоззренческого // Вестн. МГУ. Сер. 5. География. 2000. № 4; Калуцков В.Н. Основы этнокультурного ландшафтоведения: Учебное пособие. М., 2000; Каганский В.Л. Мир культурного ландшафта // Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: Сб. статей. М., 2001; Веденин Ю.А., Кулешова М.Е. Культурный

шафта с историческими событиями, определившими судьбу страны, населяющих ее народов, их культуры, а также с жизнью великих людей, внесших особо значимый вклад в становление и развитие страны.

Интерес к этой проблематике объединил и авторов сборника, что в определенной мере отражает общие направления современной исследовательской деятельности специалистов в области регионалистики. Это первый опыт объединения усилий гуманитариев, специализирующихся в области историографии, источниковедения, историко-культурного ландшафта в широком смысле и картографирования Северо-Запада.

*Редколлегия*

---

ландшафт как объект культурного и природного наследия // Известия АН. Серия географ. 2001. № 1. С. 7–14; Культурный ландшафт: теория и практика: Материалы юбилейной научной интернет-конференции. М., 2003; Гуткин О.В., Листвина Е.В., Петрова Г.Н., Семенищева О.А. Феномен культурного пространства. Саратов, 2005; Веденин Ю.А., Кулешова М.Е., Чалая И.П., Иванова И.Г., Штеле О.Е., Давыдов А.Н., Востряков Л.Е., Еремеев А.В., Пчелкин С.А. Определение формата культурного ландшафта (как составная часть работы по формированию Российской сети культурного наследия). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.future.museum.ru/part03/030203.htm>; Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. Ижевск, 2009.



Регионалистика в научных центрах  
Северо-Запада: история и проблематика  
современного изучения  
историко-культурного ландшафта

---

---

*Д.А. Баранов*

ПРИНЦИПЫ КЛАССИФИКАЦИЙ НАРОДОВ  
В ЭКСПОЗИЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ  
ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОТДЕЛА РУССКОГО МУЗЕЯ

Данная статья посвящена истории музейных дискуссий по поводу классификаций народов и регионов, и в частности — тех споров, которые касались их репрезентаций в музейном пространстве. Собственно говоря, и прошедшие в стенах Российского этнографического музея четвёртые Шёгреновские чтения «Историко-культурный ландшафт Северо-Запада», материалы которых содержит данный сборник, тоже являются репрезентацией региона под названием Северо-Запад, которому многолетняя как научная, так и политическая традиция приписывает черты определенной внутренней связности.

Очевидно, что само понятие Северо-Запад является результатом классификаций, в основе которых могут лежать этнографические, лингвистические, географические, культурные, политические и др. признаки. Иными словами, классификации — это лишь результат интерпретации, в результате которой выделенной территории приписываются характеристики объективной достоверности. Но здесь не следует забывать об их операциональной природе, поскольку классификации нужны для того, чтобы сравнивать исследуемый ландшафт/территорию с другими подобными. Кроме того, определение границ региона прямо или завуалировано преследует не только научные, но и идеологические интересы.

Музейная этнография имеет свою собственную традицию классификаций и таксономий народов, культур, ареалов. Более того, сам

музей является пространством сосредоточия и экспликации разнообразных исторически ограниченных классификаций, в его стенах постоянно происходит процесс формирования новых этнографических реалий, создания коллекций и экспозиций. Собственно, экспозиции представляют собой некие модели этнокультурных ландшафтов, внешние и внутренние границы которых находятся в постоянном движении.

При своем основании главной задачей Этнографического Отделения было представить картину «этнографического протяжения нашего отечества, картину народов, обитающих в России и в непосредственном соседстве с нею»<sup>1</sup>. Этнографическому музею как символу власти и силы доминирующей культуры были делегированы права описывать и представлять другие культуры, которые «не способны» были говорить сами за себя. Это требовало систематизации всего этнического и культурного разнообразия империи. Здесь важно отметить, что с самого начала в основу экспонирования предполагалось положить пространственное измерение проживания народов.

Очевидно, что показ народов в едином музейном пространстве не является их презентацией как таковой, то есть музей не представляет действительность такой, какая она есть «на самом деле». В этом смысле более точным будет говорить не о презентации, а о репрезентации, то есть показе институализированных музейной этнографией образов культуры, постоянно поддерживаемых статусом музея. Эти образы и их демонстрация, в свою очередь, определяются традициями экспонирования, идеологией и актуальной научной парадигмой.

Такой парадигмой, отвечающей не только задаче «полнее и вернее представить Россию в ее этнографическом разнообразии»<sup>2</sup>, но и, самое главное, показать «присутствие и господствующее положение русских повсюду»<sup>3</sup>, являлся эволюционизм, выстраивающий культуры в таксономические ряды. В 1911 г. заведующий ЭО Н.М. Могилянский с воодушевлением писал: *Идея эволюции человеческой культуры, медленного и постепенного развития высших форм быта из более элементарных, низших всегда была основной руководящей идеей в исследованиях, производившихся Отделом, так как все современное мирозерцание проникнуто идеей эволюции*<sup>4</sup>.

Эволюционистские построения, примененные в отношении культур и народов Российской империи, закономерно утвердили в стенах музея коллекционные и репрезентативные стратегии с позиции великорусского этноцентризма. Осознание особой роли русского народа в судьбах «иностранцев», его «превосходства» над другими легитимировало деятельность музея по изучению, собирательству, представительству и сохранению для потомков тех отдельных объектов культуры, которые вписываются в таксономию и которые сами народы «не способны» сохранить.

Основные споры на первых совещаниях 1901 г. «по вопросам об устройстве и организации Этнографического отдела Русского музея» разгорелись вокруг принципов размещения коллекций и экспонирования. Профессор Казанского университета И.Н. Смирнов выступал за расовый/этнический/племенной принцип классификации: *На первом плане в музее должна, конечно, стоять белая раса с ее представителями: славяне <...>. Вторую группу будут составлять представители желтой расы. Третью составят мелкие группы — смешанного характера*<sup>5</sup>. Директор Музея Этнографии и Антропологии В.В. Радлов также высказался за распределение коллекций по «этническим группам», мотивируя это тем, что иной — географический принцип делает неизбежными повторения при изображении великорусского народа, который встречается повсюду «среди разнообразных других народностей». По его мнению, единственным возможным является распределение по этническим группам, связанным между собою происхождением или культурой, и только в некоторых случаях географическим положением: *Я бы предложил разделить музей на следующие большие группы: 1) Русские племена: великорусы, малороссы белорусы. 2) Славянские племена России и соседних стран; к ним: литовцы, латыши, молдоване и греки. 3) Финские племена: жители Финляндии, эсты, карелы, уральские и приволжские финны, самоеды и остяки. 4) Сибирские инородцы. 5) Племена тюркского происхождения (мусульмане): татары, башкиры, киргизы и туркмены*<sup>6</sup>.

Распределение коллекций и экспозиций по этническому признаку встретило решительное возражение со стороны остальных участников совещаний ЭО. Так, А.Н. Харузин отмечал, что классификация Радлова «основана собственно не на данных этнографии, а на данных языка. Между тем, деление народностей по языку далеко не совпадает с делением их по быту», и, продолжая: «Говоря о классификации в этнографии, вообще не нужно забывать, что этнография занимается классификацией не народов, а явлений материальной и духовной жизни, и в этом отношении удовлетворительным является только деление по культурно-географическим районам»<sup>7</sup>.

Как бы предупреждая подобные споры, председатель Этнографического отделения ИРГО В.И. Ламанский еще в 1898 г. высказывался за географический принцип экспонирования: «Отрывая народы от страны, где они живут целые столетия, а иногда и тысячелетия, и от их иноплеменных соседей, с коими они связаны верою, обычаями, сильным, всегда и везде, влиянием природы страны, наконец, общей многовековой историей, мы лишим Этнографический музей его необходимых условий наглядности и возможного приближения к действительности. Он [географический порядок размещения этнографических коллекций — Д.Б.] представляется нам наилучшим и даже единствен-

но подходящим, наиболее соответственным задаче Русского Этнографического отдела Музея Императора Александра III»<sup>8</sup>.

Какие бы доводы не приводили сторонники той или иной классификации, все они при аргументации своей позиции использовали не только и даже не столько дисциплинарные ресурсы (этнографические, музееведческие), сколько соображения идеологического свойства. Это особенно рельефно выступило при обсуждении «отдельного мнения» Д.А. Клеменца, который высказался как против географического разделения, так и против этнического, предлагая при классификации исходить из понимания культуры как «приспособления к природным условиям жизни, определяющим быт и занятия». Критикуя разделение на 21 область (1 — Московско-Промышленный район, включая Костромскую и Тверскую губ., 2 — к югу — центральноземледельческая, 3 — Новгородские земли, 4 — Финляндия, 5 — Русский Север с лопарями, самоедами и зырянами, 6 — латыши и эсты, 7 — Литва и т.д.), Клеменц отметил преобладающее значение в этой классификации исторических соображений — Московская Русь, Новгородская Русь, Казанское и Астраханское ханства, которыми *«увлекаться не надо (историческим и археологическим прошлым — Д.Б.). Археологические области не совпадут с областями позднейшей истории. Казалось бы, что такой порядок (по народностям — Д.Б.) больше всего подходит к этнографическому музею; но на деле он представляет целый ряд трудноодолимых неудобств. Родство народных групп во многих случаях составляет предмет спорный. Большинство народностей не представляет собой чистых, однородных типов, в громадном числе случаев народности — это результаты смешения разнородных элементов, и среди признаков, характеризующих эти агрегаты, неизвестно, каким отдать преимущество в деле классификации (анатомические, лингвистические, бытовые, социологические приметы). Всякое научное положение, которое не может быть подтверждено свидетельством вещественных экспонатов, останется и должно остаться невыраженным в музее. Например, родство двух народностей, доказываемое исключительно на основании лингвистических соображений, хотя оно и было бы совершенно бесспорно, не может быть продемонстрировано в музее»*<sup>9</sup>.

Хотя было принято решение остановиться на географическом принципе, основным камнем преткновения в споре участников трех совещаний 1901 г. стал вопрос о том, как показывать великорусов. Большинство выступало за распределение русских коллекций по всем выделенным «историко-географическим областям», так как «русские должны быть представлены во всех своих оттенках и проявлениях, в разных местах Российской империи»<sup>10</sup>. В своей аргументации сторонники этой классификации исходили большей частью из соображений «выгодной» репрезентации, держа в уме задачу донести до посетителя

свидетельства господствующего положения русского народа. По словам П.П. Семенова, *входя в известную область <залу>, как бы она мала ни была, я должен видеть русское племя и около него сгруппированные мелкие, по сравнению с ним, инородческие племена, и тогда видно будет то влияние, которое русское племя имело на инородцев*<sup>11</sup>. При показе же в одном зале «все русское племя будет скомкано, а инородцы будут выделены совершенно особо»<sup>12</sup>, что совершенно «недопустимо в русском музее Императора Александра III-го»<sup>13</sup>.

Таким образом, русских крестьян первоначально предполагалось показывать во всех регионах, где они проживали, то есть, и за пределами собственно этнической территории. Подобное обобщенное экспонирование культуры выступало здесь в качестве приема, с помощью которого до посетителя можно было донести образ русского народа как цементирующего начала имперского пространства. В отношении «инородцев» прослеживается тенденция к заключению их в границах того или иного выделяемого на основании культурных или административных принципов ареала, при этом аргументы исторического или статистического характера занимали периферийное положение: *подкомиссия старалась собрать каждое из них [племен — Д.Б.] преимущественно в одну область, и повторять их только там, где они, живя в совершенно иных условиях, достаточно дифференцированы. Мордва, например, живет преимущественно в Приволжской области, но в небольшом количестве находится и в Центральной; в Музей она, по проекту подкомиссии должна быть представлена вся в Приволжской области*<sup>14</sup>.

Любопытно, что риторика совещаний имплицитно содержала убеждение в некой «непрезентабельности» русской культуры, при прочих равных условиях она явно проигрывает в своей репрезентации по сравнению с «инородческими» культурами, ведь *русские экспонаты, отмеченные печатью однообразия, стушуются перед нестройной южных кавказских и ташкентских инородцев, перед своеобразностью и оригинальностью инородцев крайнего севера. Для устранения этих недостатков предлагается по группам размещать инородцев среди русских*<sup>15</sup>. По сути, происходила подмена этнической территории русских государственной: согласно этому проекту территории проживания других народов преимущественно представляли лишь в виде небольших вкраплений в сплошной массив «русских земель».

Сторонники объединенного показа русских — это управляющий Русским музеем Великий князь Георгий Михайлович, В.В. Радлов и Д.А. Клеменц — также были озабочены демонстрацией особого положения народа, предполагая, что средоточие его в одном большом зале позволит «не мешать цельности этнической картины» и показать «громкие колонизаторские способности» народа<sup>16</sup>. В ответ на высказанные опасения, что «покажется, что русских мало, а инородцев много»,

Клеменц предложил «показать влияние русских на местное население. Лучше показывать хорошие вещи русских, тщательно подбирать их»<sup>17</sup>.

Итак, выделить для русского народа самый большой зал, отобрать самые яркие экспонаты, а остальные народы показать сквозь призму влияния на них доминирующего этноса — именно эти приемы, которые относятся сугубо к репрезентативным техникам, сформируют, по мысли Д.А. Клеменца и его единомышленников, должный образ русских в восприятии посетителей.

Вообще, все участники первых организационных совещаний ЭО вне зависимости от занимаемой позиции следовали в своих рассуждениях единой имплицитной модели, согласно которой именно способы репрезентации, включающие операции классифицирования, распределения и перераспределения, формируют и конституируют культуры. Важно отметить, что эти операции зачастую игнорировали классификации по этническому/языковому принципу, так как они не позволяли выстроить желаемую этническую иерархию. Показателен в этом отношении провал попытки Радлова убедить учредителей Музея положить в основу размещения коллекций этнический принцип. Более того, в его адрес прозвучало обвинение в том, что «русское племя» его мало интересует, «а интересуют все племена инородческие, и мордва будет представлять совершенно одинаковый интерес с русским племенем»<sup>18</sup>. Идеологические требования к экспозициям вступили в открытый конфликт с научными обоснованиями, отход от которых объяснялся как дискусионностью последних, так и заботой о будущих посетителях, которые могут стать жертвой результатов излишнего теоретизирования организаторов экспозиций. В конце концов, как заметил вице-президент Академии Художеств граф И.И. Толстой, классификации должны учитывать, что строится музей, а «не книга пишется и не карта чертится»<sup>19</sup>. Точным следованием научным классификациям можно пожертвовать ради решения задачи представления вниманию широкой публики той картины этнической иерархии, которая является скорее частью идеологической, чем научной области.

Очевидно, что музейная репрезентация может быть действенной только в том случае, если будет она «прочитываться» не как таковая, а как презентация, то есть аутентичное отображение окружающей реальности. Моделирование реальной географии расселения народов России с помощью соответствующего размещения этих народов на экспозициях стало одним из важнейших приемов, направленных на поддержание иллюзии достоверности изображения этнографической действительности. Переходя из одного зала в другой, посетитель как бы совершал перемещения из района в район в реальном пространстве. Таким образом, экспозиционная топография выступила в качестве пространственной модели государства — по замыслу организаторов

музея «Великороссия (должна быть — Д.Б.) расположена в центре музея, а остальные области по сторонам ее в порядке, соответствующем тому, в каком направлении лежат эти области по отношению к Велико-россии»<sup>20</sup>. Более того, предусматривалось отразить при показе каждой выделенной области численное соотношение проживающих на ней народов. Поэтому, например, область Западной Сибири должна быть представлена преимущественно местным русским населением, учитывая его подавляющий численный перевес над «аборигенами»<sup>21</sup>.

В 1923 г. впервые для широкой публики были открыты экспозиции музея, которые явились результатом усилий этнографов по сведению воедино картины этнического пространства СССР. Вся экспозиционная площадь музея представляла собой своего рода пространственную модель государства, поэтому народы были по возможности размещены в том порядке, в каком они реально проживали.

В отличие от первоначального замысла великорусы были показаны не в пределах государственного пространства, а на территориях, которые согласно существовавшему в то время этнографическому делению русских назывались севернорусской, центральнорусской и южнорусской культурными зонами, каждой из которых было соответственно отведено по залу. Мотивировки подобной классификации апеллировали к историческому прошлому: северная область — это земли древней новгородской колонизации, центральная — в значительной степени соответствует Московской Руси XV века и сильнее подверглась влиянию города, и южная — земледельческая. Возможно, отказ от «тотального» экспонирования русского народа объяснялся опасением обвинения музея в великодержавном шовинизме — словосочетание, которое являлось одним из ключевых в риторике идеологии, поддерживавшей проводимую советской властью в 1920-х гг. политику коренизации.

В четвертом и пятом залах были размещены приволжские финны (мордва) и черемисы и «отуреченные финны» — чуваша, мещарики и бессермяне; здесь же представлены вотяки, пермяки, зыряне и лопа-ри. Как говорилось в экскурсии, *яркая картина материальной культуры этих народностей (мордва, черемисы и чуваша) подчеркивает тесную их связь с южными великорусами*<sup>22</sup>. Шестой зал был отведен западным финнам. Подобное размещение народов по залам отражает непоследовательность применяемой классификации: так называемые «отуреченные финны» явно являются порождением этногенетического дискурса, для которого базовым является диахронический принцип. Включение чувашей в экспозицию при отсутствии на ней волжских татар — очевидное нарушение декларируемого географического принципа экспонирования.

Любопытно, что еще до открытия экспозиций, когда возникло опасение не успеть подготовить залы I Отделения, некоторые сотрудники

высказались категорически против возможности показа русского народа без финнов — так, по мнению, Б.Г. Крыжановского *открытие Отдела без финских залов невозможно и необходимо для этого проявить крайнее напряжение и, пожертвовав менее срочными работами, привлечь к работам весь наличный состав Отделения*<sup>23</sup>, так как эти две народности, тесно связаны культурными взаимоотношениями, исторически установившимися в результате тысячелетнего сожительства на одной территории и культурного воздействия нового русского населения на старых насельников — финнов<sup>24</sup>. Утверждение об одностороннем характере «культурного воздействия» — русских на финнов, соответствующее представлениям об этнической иерархии во главе с великорусами, объясняет намерение одновременного открытия экспозиций по русским и финнам. В завуалированном виде здесь содержится мысль о финских территориях как своего рода продолжении русских земель, сами финны выступают как объект аккультурации и в своем пределе — ассимиляции со стороны русского населения. Тем не менее, мотивировки подобного расположения экспозиций давали возможность вывести абсолютно полярные суждения о характере взаимоотношений русских и финноязычных народов. 1) великорусы — это во многом обрусевшие финны (утверждения историка М.Н. Покровского и его последователей, отстаивавших существенную роль «инородцев» в формировании как русского народа, так и Российского государства в целом) и 2) финно-угорские элементы сыграли крайне незначительную роль в истории сложения русского народа — тезис, связываемый в первую очередь с именем Д.К. Зеленина.

Как проявление определенной «русоцентристской» позиции сотрудников Этнографического отдела можно рассматривать эстетический подход, на котором основывалась репрезентация русского народа — предполагалось показывать в первую очередь предметы народного искусства, то есть орнаментированные «красивые» вещи. Эстетизм настолько выделял эту экспозицию среди других, что еще на стадии ее подготовки в 1921 г. Б.Г. Крыжановский оценил ее только как «собрание предметов народного искусства» и предложил при открытии выделить ее особым названием из общей выставки ЭО, так как, сохраняя временно 1-е Отделение [русскую экспозицию — Д.Б.] в том виде, в каком оно находится сейчас, мы нарушим общий характер Этнографического Музея и дадим не этнографию, а народное искусство<sup>25</sup>. Перед музеем, пожалуй, впервые встал вопрос соотношения этнографического и эстетического подходов в выставочной работе, который с новой остротой встанет в послевоенные годы, когда актуализируется проблема самоидентификации музея в репрезентативных практиках, сохранения его дисциплинарных/этнографических границ.

В целом, можно констатировать, что особенности морфологии как русской экспозиции, так и других обуславливались установкой на хо-



лизм, то есть на всеобщее, целостное, доступное широким массам описание народов, культура которых в музейной подаче имела четко обозначенные границы. Общим для всех экспозиций этого времени стал принцип, в основу которого была положена демонстрация этничности, подчеркивающая уникальность народа, его отличия от других. Эти отличия становятся более актуальными, чем сходства. Праздничная одежда, образцы вышивок, предметы народного искусства, обрядовые сцены и т.д. стали обязательными компонентами экспозиций 1920-х гг., с помощью которых музей прочерчивал этнические границы. Так этнические классификации получили предметное воплощение в стенах музея, а значит, произошла и определенная объективация репрезентируемых народов. Экспозиция начинает выступать в качестве способа «воображения этнической культуры».

С другой стороны, выделение регионов (Поволжье, Северный Кавказ, Западная Сибирь и т.д.), предполагающее обозначение территориальных границ, картографирование и «локализацию» культур, свидетельствует о затушевывании границ этнических, — по крайней мере, с внешней точки зрения, выделенные регионы выглядят некими культурными целостностями. Более того, как показала вся дальнейшая репрезентативная политика музея, регионы, благодаря многочисленным экспозициям и реэкспозициям, а также тому, что они с самого начала истории Этнографического отдела стали частью музейного дискурса, воспринимаются уже как некая объективная данность. Это непосредственно относится и к Северо-Западу, искусственность и историческая обусловленность границ которого вряд ли вызывает сомнения<sup>26</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Российский этнографический музей. 1902–2002. СПб., 2001. С. 11
- <sup>2</sup> АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 6. Л. 3 — Записки профессора Петербургского университета В. Ламанского и статс-секретаря Н. Селифонтова. 1898 г.
- <sup>3</sup> Там же. Д. 11. Л. 55 об. — Протокол третьего предварительного совещания по вопросам об устройстве и организации ЭО РМ.
- <sup>4</sup> *Могиланский Н.М.* Этнографический Отдел Русского музея императора Александра III // ЖС. год XX, 1911. СПб., 1912. С. 496.
- <sup>5</sup> *Смирнов И.В.* Несколько слов по вопросу об организации Этнографического отдела Русского музея // Изв. Имп. Акад. наук. СПб., 1901. Т. 15. С. 229.
- <sup>6</sup> АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 11. Л. 25. — Протокол второго предварительного совещания по вопросам об устройстве и организации ЭО РМ. Приложение. Записка В.В. Радлова «О задачах и распределении Русского Этнографического Музея».
- <sup>7</sup> Там же. Л. 20. — Протокол второго предварительного совещания по вопросам об устройстве и организации ЭО РМ.
- <sup>8</sup> Там же. Д. 6. Л. 2 об. — Записки профессора Петербургского университета В. Ламанского и статс-секретаря Н. Селифонтова. 1898 г.
- <sup>9</sup> Там же. Д. 11. Л. 53 об. — Протокол третьего предварительного совещания по вопросам об устройстве и организации ЭО РМ.

- <sup>10</sup> Там же. Л. 41.  
<sup>11</sup> Там же. Л. 76.  
<sup>12</sup> Там же. Л. 43.  
<sup>13</sup> Там же. Л. 41.  
<sup>14</sup> Там же. Л. 38.  
<sup>15</sup> Там же. Л. 55.  
<sup>16</sup> Там же.  
<sup>17</sup> Там же. Л. 56–56 об.  
<sup>18</sup> Там же. Л. 75 об.  
<sup>19</sup> Там же. Л. 43.  
<sup>20</sup> Там же. Л. 48.  
<sup>21</sup> Там же. Л. 68 об.  
<sup>22</sup> Там же. Оп. 2. Д. 75. Л. 163 — Отчетные сведения по Этнографическому Отделу за 1921, 1923, 1924, 1925 гг.  
<sup>23</sup> Там же. Д. 48а. Л. 116 об. — Журнал заседаний Совета ЭО. Журнал № 430, 22 февраля 1923 г.  
<sup>24</sup> Там же. Д. 75. Л. 10 — Отчетные сведения по Этнографическому Отделу за 1921, 1923, 1924, 1925 гг.  
<sup>25</sup> Там же. Д. 48 а. Л. 42 об. — Журнал заседаний Совета ЭО. Журнал № 406, 15 сентября 1921 г.  
<sup>26</sup> О конструировании политиками и учеными регионов см.: *Нойман И.* Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.

*D.A. Baranov*

CLASSIFICATION PRINCIPLES OF NATIONS IN THE  
EXHIBITION ACTIVITY OF THE ETHNOGRAPHIC DEPARTMENT  
OF THE RUSSIAN MUSEUM

This article is devoted to the history of discussions that took place within the precincts of the Ethnographic department of the Russian Museum in the first quarter of the XX c., concerning classifications of nations and regions, and in particular — those discussions that referred to their representation in the museum space. It is proposed to view expositions as some models of ethno-cultural landscapes, whose external and internal borders are in constant movement. A conclusion is made on the basis of the analysis of the museum representation policy that regions due to numerous expositions and re-expositions, as well as the fact that they from the very beginning of the history of the Ethnographic department became a part of the museum discourse, are already perceived as some objective entity. It concerns directly the North-West as well whose artificiality and historical conditionality of borders hardly raise doubts.

*А.А. Гаджиева*

## ЭТНОМУЗЫКОВЕДЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА РУССКОГО ПООЗЕРЬЯ

Статья посвящена традиционной музыкальной культуре северной периферийной области Днепро-Двинской историко-культурной зоны (ДД ИКЗ).

Комплексная реконструкция истории ДД ИКЗ по данным археологии, антропологии, лингвистики и этнографии явилась результатом многолетних разысканий отечественных и зарубежных ученых<sup>1</sup>, которым удалось воссоздать «длительный путь языковой эволюции от неизвестных нам уже типов к балтийскому языковому типу, от него к балто-славянскому и постепенно к восточнославянскому (северобелорусскому, южнополюсскому)»<sup>2</sup>. Этномузыковедческое изучение территории обнаружило дополнительные свидетельства исторической глубины и единства традиционной культуры региона<sup>3</sup>, выявило межареальные связи ДД ИКЗ с другими славянскими и неславянскими ареалами, как непосредственно граничащими с регионом, так и более отдаленными<sup>4</sup>.

Картографирование календарных и свадебных музыкальных типов (МТ), образующих жанрово-стилевую доминанту песенной системы ИКЗ, позволило уточнить границы региона по музыкальным данным, проследить его внутреннее членение и определить основные диалекты<sup>5</sup>. Наиболее устойчиво проявляют себя северный (по водоразделам Западной Двины с верховьями р. Великой и Ловати) и восточный (по водоразделу верховьев Западной Двины, Волги, Днепра и Оки) рубежи — резкие, отчетливые, непроницаемые для большинства календарных МТ (северный рубеж непроницаем также и для раннетрадиционной лирики и духовных стихов) и слабопроницаемые для свадебных напевов (МТ, бытующие по обе стороны границ ИКЗ, представлены разными подтипами<sup>6</sup>, вдоль границ фиксируются переходные и гибридные формы). Западная (латышско-литовская) и особенно южная (полесская) межи — сглаженные, размытые, проницаемые для отдельных обрядовых МТ — не только свадебных, но и календарных (хотя и здесь наблюдается тенденция к жанровому переосмыслению и перинтонированию общих МТ). Выявлены разные типы связей для песен весенне-летне-осеннего периода (полесские, славянские, балтославянские, балтские) и зимнего периода календаря (латгальские, южноэстон-

ские, поволжские — русские, мордовские), отражающие разные этапы формирования региональной культуры.

Из внутренних границ, отражающих диалектное членение региона, наиболее стабильной является линия Невель — Шумилино — Бешенковичи — Крупки, разделяющая восточную и западную субзоны; северная и южная субзоны разграничены естественным природным рубежом — поречьем Западной Двины. Музыкальная культура ДД ИКЗ демонстрирует в диалектах высокую степень вариативности, обусловленную неоднородностью истоков, различиями исторических судеб, поливекторностью межкультурных контактов субареалов; каждая локальная / сублокальная / точечная традиция представляет собой уникальную систему со своим неповторимым обликом, специфическими внутренними и внешними связями. Поэтому для точного мелогографического описания ИКЗ, необходимо комплексное изучение входящих в нее локальных музыкально-фольклорных систем.

Периферийные области в целом характеризуются тем, что, с одной стороны, сюда не проникают некоторые общепольские / восточнославянские типы, с другой — здесь фиксируются МТ, бытующие исключительно в польских маргиналиях, но не отмеченные в метрополии, а также МТ, связывающие эти субареалы с соседними традициями — польскими, литовскими, латышскими. Автор фокусирует внимание на субареале, граничащем с ИКЗ Верхней Руси (Центральнопольской и Южноновгородской зонами), с целью выявления механизма культурной самоидентификации носителей фольклорных традиций и связанной с ним динамики этнокультурных процессов.

Поэтическое название «польское Поозерье», калька с «Польского Поозерья»<sup>7</sup>, было использовано Е.Н. Разумовской для обозначения северо-восточной окраины польской этнографической территории<sup>8</sup>, входящей в состав РФ. Население этих земель (на сегодняшний день) не причисляет себя к польсам<sup>9</sup>; правда, и в кон. XIX в. данный этноним не был общепринятым: «название “Польша” — искусственное, книжное и официальное. Сами себя потомки Кривичей под этим именем не знают»<sup>10</sup>. Южная граница ареала меняла свой статус (административная, государственная) и очертания, оставаясь при этом прозрачной: жители приграничных районов России и Беларуси нередко связаны либо родственными-своими, либо дружескими, партнерскими отношениями.

Глубокий культурный билингвизм<sup>11</sup>, при значительной близости польского и польского языков (*хушь па-польски, хушь па-беларуски — такэй самый язык*)<sup>12</sup>, а также последовательно проводившаяся политика русификации (как некогда — полонизации), способствовали неустойчивости, размытости, изменчивости и, в определенной мере, конъюнктурности этнического самосознания. Зафиксированы три ва-

рианта этнической самоидентификации, сообщаемые порой одним и тем же этнофором (последовательность формулировок этнонимов информантами сохранена; по частотности фиксации на первое место следовало бы поставить п. 2)<sup>13</sup>:

1. Мы — *туташиные* (не русские и не белорусы; жители одной деревни / села / прихода / города; себежские, невельские, велижские и т.д.). Они — *люди из-за леса* (русские, белорусы; жители другой деревни / села / прихода / города; себежские, невельские, велижские). Так же православные называют староверов, а порой и дальнюю родню, если отношения натянутые.

Информанты отчетливо различают психологические и поведенческие типы «своих» и «чужих», а также указывают на дифференцирующие особенности традиционных обрядов, обычаев, касающиеся отдельных деталей, — мелких и неброских, с точки зрения собирателя, — значительных и существенных, с позиции этнофоров.

Например, в некоторых сублокальных версиях свадебного обряда, наделение невесты «счастьем-долей», перед отправлением под венец, совмещается с приездом жениха. После ритуальных перебранок, выкупов, подмен невесты и жениха, дружка подводит настоящего жениха к столу. Невеста сидит за столом, перед ней — тарелочка, накрытая платочком; жених «наделяет» невесту: бросает деньги (мелочь) в тарелку. При этом в одних деревнях непременно нужно было разбить тарелку «на счастье», и жених (дружка) швырял деньги с силой. В других же деревнях «наделить» нужно было незаметно, а посуду били только после брачной ночи (после освидетельствования «честности» невесты). В таких случаях разбитая некстати тарелка способна была осложнить ход свадебного обряда (нужно было «мирить», т.е. уговаривать родню невесты), сделать отношения сторон более напряженными; кроме того, она давала соседям повод посудачить на тему дикости и варварства «людей из-за леса» (Невельский р-н). Традицией разработан механизм преодоления подобных противоречий, в частности, существуют специальные тексты для сглаживания «острых углов», вроде песни «А сват свата просит».

2. Мы — *русские, но не маскали́* (в восточной части ареала)<sup>14</sup> / *не скабарі́* (в западной). «Мы — русские люди. А там — Псков, это уже скабщима <...> скабарняк»<sup>15</sup>. «Скобари опоченские, а пустошкински кацапы»<sup>16</sup>. Аналогичные высказывания зафиксированы в Латгалии<sup>17</sup>.

На вопрос, чем отличаются русские от белорусов, информанты затрудняются дать четкий ответ, хотя в процессе опроса по другим темам выясняется ряд специфических подробностей (аналогичных указанной выше), которые могут получить этническую интерпретацию, если информант-россиянин познакомился с ними в Беларуси.

Некоторые информанты отмечают переходный характер местных

говоров: «Когда мы едем на полночь (север) за Великие Луки, — нас там называют бульбашами (белорусами), а когда едем на полдень (юг) за Невель, — там над нами смеются, что мы наворачиваем трохы по-расейски»<sup>18</sup>.

Относительно границы *русских* и *скобарей* в разных деревнях фиксируются порой противоречивые данные; зато ярко и красочно информанты рисуют собирательный образ соседа: «Пскопацане те же англицане, только наречие немножецко инаце», — передразнивают «цокающих» псковичей<sup>19</sup> жители южных р-нов Псковщины.

*Скобарей* характеризуют как зачинщиков жестоких групповых драк без правил («первая кровь» обычно не останавливала, а, наоборот, раззадоривала драчунов), «втёмную» (сразу же после начала драки уничтожался источник света), с использованием кольев, палок (которые выламывали из ближайшей изгороди, чаще после «первой крови»), металлических предметов (их приносили с собой и до времени прятали), камней. *Русские*, в представлении информантов, дрались обычно из-за девушек, по-честному, на кулаках, как правило, до «первой крови». О ритуализованных праздничных, а также о будничных драках скобарей свидетельствует У. Моргенштерн, цитируя 55-летнего жителя д. Озерец Торопецкого р-на: «Мы все время с кем-то воевали, а тут (указывает в сторону Торопца <...>) никто не воевал <...> Если я не дерусь <...>, это значит, что день пропал зря. <...> Даже девки подносили нам камни <...> А я озерецкий малец, я должен их побеждать»<sup>20</sup>.

3. «А яшчо нас называюць *паляки* / *палякі*; раньше ж — Польша была... Тамака дзяреўня была — *Межуёво*<sup>21</sup>, там прахадзіла *граница между палякамі і скабарямі*». Поляков и москалей разделяла Западная Двина<sup>22</sup>. Куньинский краевед В.А. Гринев отстаивает противоположную позицию: «Наши их звали лесунами и поляками. Они нас дразнили: “Москали, скобари!”»<sup>23</sup>. В нач. XX в. П.В. Шейн отметил, что крестьяне-католики этих мест «зовут себя <...> наськими, тутейшами, русскими же или белорусами — никогда. Раскольников зовут москалями, панов и мелкую шляхту — поляками, на вопрос же: какой они веры? Отвечают — панской веры»<sup>24</sup>.

Сохранились топонимы: Поляки, Поляково, Ляхи, Ляхово, Литвина, Литвиново, и др. Католические праздники называют *польскими* (польское Рождество, польская Пасха). В кон. XIX в. С.В. Максимов зафиксировал у судовых рабочих обычай называть левый берег рек Межи и Каспли (притоки Западной Двины) *литовским*, а правый — *русским*, «по тому же праву, как во Псковской губернии, на подобном же племенном рубеже, второй лед, идущий сверху из Витебской губернии <...> по рекам Ловати и Коломенке, называется “поляком”»<sup>25</sup>. Среди сигнальных выкриков великолукских пастухов зафиксирован следующий: «Тпру-встань, тпру-ляг, *идет поляк!*»<sup>26</sup>.

Сходная ситуация наблюдается в другой пограничной области — западной Гродненщине («у нас кто католик — тот поляк, православный — русский»), соответственно различаются польские и русские праздники)<sup>27</sup> и северо-восточной Белосточчине (Польша): «Беларусы — гэта там, на Беларусі. А мы — палякі, ходзім да касцёлу і польскай школы, а да царквы — рускія. Але гаворым аднолькава. — А тыя палякі, на захад ад Вас, што гавораць па-польску, хто яны? — Гэта мазуры...» И католиков, и православных северо-восточной Белосточины их южные соседи-полешуки зовут *литвинами*<sup>28</sup>.

А.С. Герд определяет границу распространения этнонимов «скобари» и «поляки», соответствующую южной границе распространения псковской группы говоров, следующим образом: «самоназвание «скобари» не выходит за пределы зоны Псковского ядра. Жители южнее Опочки — Великих Лук называют себя уже не скобарями, а поляками».<sup>29</sup> У. Моргенштерн, по экспедиционным материалам 2005–2006 гг., уточняет границы распространения этнонимов в XXI в.: «В Великолукском и Куньинском районах южная граница этнонима «скобари» <...> проходит по точкам Мартьяново (к северу от поселка Поречье) — Сапроново — Турное (у озера Ордосно) — Липицы. <...> Жители обеих сторон отличительным признаком границы между скобарями и поляками называют диалектное произношение — появление у полякомв фрикативного *ж*». И далее: «Менее ощутима восточная граница скобарской территории <...> А.С. Герд <...> в качестве восточного рубежа скобарской территории указал на станцию Охват между городами Андреаполь и Пено. Его точка зрения, таким образом, приблизительно совпадает с мнением директора Андреапольского районного краеведческого музея В.В. Линкевича, назвавшего в качестве границы Западную Двину»<sup>30</sup>.

Разные версии самоидентификации могут иметь музыкальное воплощение. Рассмотрим наиболее характерные примеры.

### Тутошние

Оппозиция «свой — чужой» может проявляться в противостоянии двух артелей волочбников совершающих праздничный обход дворов на Пасху (при тождестве обряда и родстве вербальных текстов): *волынщиков* (МТ 53 — плавный, размеренный напев с ритмоформулой (РФ) шестврия) и *христаславцев* (МТ 52 — импульсивный декламационный напев с РФ припляса)<sup>31</sup>. После исполнения песни, и те, и другие трижды кричали: «Христос воскресе!» а хозяева им отвечали: «Воистину воскресе!» Хозяева подавали волочбникам угощение (могли также и в дом пригласить, и налить по рюмочке), а те трижды пели пасхальный тропарь «Христос воскресе из мертвых». Скупым хозяевам могли спеть припевку с угрозами.

Полиморфность кинесики праздничного обхода дворов, очевидно, является универсалией, но необязательно это влечет за собой и политекстовость. Г.В. Тавлай в области литовско-белорусского пограничья выявлены две формы исполнения одного МТ волочечных песен (МТ 39)<sup>32</sup>: «наряду с обходным, в литовской традиции они [лалынки<sup>33</sup>, — А.Г.] неожиданно обнаруживают еще и хороводно-игровое предназначение»<sup>34</sup>. У латышей родственные данному типу лиго-песни, а также колядки с припевом «Kalado! Kalado!» (МТ 41)<sup>35</sup>, бытующие и в Поозерье, исполняются с чередованием двух хореографических фигур: в фигуре первой — перемещение / передвижение по кругу, в фигуре второй — танец на месте; Х. Суна отмечает синкретическое единство действия и пения<sup>36</sup>.

В белорусском Поозерье все три названных типа волочечных напевов могут бытовать в одной деревне, но дифференциация их на уровне исполнительской терминологии — иная: МТ 39 (самый распространенный тип волочечных песен, северный рубеж совпадает с границей Витебской — Псковской и Смоленской — Тверской областей; на рассматриваемой территории не зафиксирован)<sup>37</sup> называют *белорусский Христос*, МТ 53 (ареал охватывает северную и западную белорусские маргиналии: русское Поозерье, северо-запад белорусского Поозерья, Понеманье и северо-восточную Белосточину) — *московский Христос*, МТ 52 (западное Поозерье, русское и белорусское, вдоль латвийской границы)<sup>38</sup> — *русский Христос* (д. Ист Миорского р-на Витебской обл.)<sup>39</sup>

Территория бытования напева волынщиков (МТ 53) — шире ареала напева христаславцев (МТ 52); противостояние актуализируется в зоне наложения ареалов в русском Поозерье. Один из напевов информанты определяют как «свой» (= правильный, замечательный), другой — как «чужой» (= плохой, никуда не годный), сообщая при этом взаимоисключающие сведения о локализации «чужого» напева. Между партиями волочечников существовала определенная конкуренция и, как следствие, негласное разделение «сфер влияния». Заходя на «чужую» территорию, волочечники сильно рисковали: местным это могло не понравиться, тогда те могли отнять всё, что артель «наколядовала», а то и побить волочечников. Христаславцы рассказывают о волынщиках: «Как пришли, как затанули, — у нас все собаки в деревне завьели!» Волынщики о христаславцах говорят: «не поют, а лают, как собаки!» Как правило, информанты знают оба текста, но вторую песню не хотят исполнять, а если и уступают просьбе собирателя, то поют небольшой фрагмент (тексты волочечных песен отличаются значительной протяженностью и могут включать до ста куплетов), в преувеличенно — пародийном духе. Зато скупым хозяевам пели припевку с угрозами и ругательствами как раз на напев противника<sup>40</sup> (частотность пока не учитывается): вера в способность подобных припевок приводить к па-



дежу скота и смерти домочадцев чрезвычайно сильна, поэтому «свой» напев для этих целей не подходит («эта ж радасць такая, всё радуецца, даже сонце у Паску йграець, нельзя на такі́й голас, — другі́й нада»)<sup>41</sup>.

Если артель волочебников совершает пасхальный обход дворов каждый год с одной и той же песней, то музыкант-инструменталист, чтобы выдержать конкуренцию, должен владеть репертуаром не только своей деревни, но и других, порой весьма отдалённых территорий; чужой текст может быть функционально переосмыслен, приурочен / приспособлен к разным ситуациям (обрядовым — необрядовым), и, соответственно, переинтонирован / артикулирован по-своему. Лучшие музыканты могут продемонстрировать, как звучит один и тот же наигрыш в разных деревнях, иногда еще и *по-цыгански*, если наигрыш перенят у цыгана (название в этом случае двойное: «Краковяк по-цыгански», и т.п.) при этом предпочтение не всегда отдается игре *Нашего / По-нашему*<sup>42</sup>.

#### *Белорусы / русские / поляки*

Граница русского и белорусского Поозерья музыкальными данными маркируется слабо<sup>43</sup>. Единство музыкальной культуры подтверждается тем, что одних и тех же музыкантов (*музы́ку*) или певиц (*песняхо́-рак*) приглашали (нанимали) играть / петь на свадьбы по обе стороны границы. Один и тот же мастер обеспечивал инструментами (как правило, изготавливал на заказ) музыкантов сопредельных территорий (аналогичная картина наблюдалась раньше и с другими специалистами — знахарями, пастухами, плотниками)<sup>44</sup>.

Традиционный репертуар музыкантов-инструменталистов также объединяет рассматриваемую территорию с северобелорусским ареалом. В числе редких отличий, отмеченных информантами — бытование двух версий шестидольного МТ, исполняемого «под пляску»: белорусской *Лявоніхи* и русского *Камаринского* (возможно, поэтому здесь иногда *Камаринского* отождествляют с наигрышем *Русского*)<sup>45</sup>. В Беларуси *Лявониха* представлена тремя хореографическими версиями: парно-групповой (с устойчивой композицией и регламентированной лексикой), сольно-групповой (каждый из произвольного числа исполнителей, стабильно движущихся по кругу, по очереди солирует в центре со своей импровизацией) и сольной (со свободной композицией и нерегламентированной лексикой). «В группе парно-групповых танцев «Лявониха» бытует как танец типа кадрили — многоколенный на одну мелодию и многофигурный с включением в некоторые варианты элементов игры»<sup>46</sup>. Именно последняя композиция, под названием «Ленция» получила распространение в русском Поозерье. Число колен (включающих многочисленные переходы и кружения пар, за что наигрыш называют также «Круці́ха») варьирует от пяти до восьми (одно

из колен — с поцелуями)<sup>47</sup>, поэтические тексты — любовно-брачной тематики. Если мелодия не меняется, то её называют так же, как и танец, «Ленця»м. Если фигуры исполняются под разные мелодии, одним из колен обязательно будет *Лявони́ха*.

*Камаринская* на рассматриваемой территории бытует исключительно как не-парная, массовая, круговая, чаще ритуальная, импровизационная песне-пляска. В конце свадьбы, если молодая — «честная», исполнители пляшут «у кругу», втапывая ногами пол, «у ладошки плéщущь», скачут по лавкам (некоторые и по столам)<sup>48</sup>, стараясь их поломать, бьют посуду, так как сломанные лавки и разбитая посуда считались хорошей приметой (аналогичным образом исполняются и другие песне-пляски). Поэтические тексты — озорные, нередко откровенно эротического содержания, с ненормативной лексикой, небылицы, — представляют собой свободное чередование разносюжетных мотивов («собиру́хи, сбóрщины»), реже — законченные композиции (шуточные). Последние могут исполняться и во время свадебного пира (женатому гостю), мелодию в этом случае называют «свадзёбная», «пад марш». Традиционные музыканты оценивают *Лявони́ху*, как «более культурный» танец. Формальный анализ инструментальных наигрышей позволяет выявить лишь фактурно-артикуляционные и композиционные отличия (*Камаринская* — однострочной композиции, *Лявони́ха* — строфической=двухстрочной).

Этноним *поляки* в русском Поозерье в минимальной степени подкреплён собственно польской музыкой. Как правило, к польским или белорусским наигрышам информанты относят чешский, по происхождению, танец «Полька» («полька-варшавка», «белорусская полька», реже — «латышская полька») — один из ведущих жанров польско-белорусской традиции. В Глембочинской волости Себежского р-на зафиксированы единичные песни и псалмы, определяемые этнофорами, как польские (исполняются «по-русски», то есть на местном диалекте)<sup>49</sup>.

Е.Н. Разумовская предполагает польско-белорусское происхождение бытующих в регионе свадебных *маршэй*, сопровождающих перемещения *свадзёбников*<sup>50</sup>, под один из которых — *Надзеляны* (марш) невесте предписывалось голосить. После войны в ряде местностей инструментальная традиция оказалась прерванной, и распространилась оригинальная форма вокальной («под язык») имитации инструментального наигрыша. Возникли и своеобразные замены: музыканты, не знавшие *Надзелянай*, исполняли марш «Прощание Славянки», Полонез Огинского и даже Вальс. Играли, видимо, выразительно (так как заставляли плакать даже тех девушек, которые выходили замуж по любви и не хотели голосить) и убедительно, — участники свадебного обряда искренне верили, что это и есть «старинный наделянный марш».

В Беларуси (как и на Украине), в эпоху Великого княжества Литовского и Речи Посполитой, сложился традиционный сельский ансамбль танцевальной музыки, основу которого составляют скрипка и цимбалы (другие инструменты могут варьировать)<sup>51</sup>, играющий огромную роль в свадебном ритуале<sup>52</sup>. Особо следует отметить цимбалы (занесенные в Беларусь широко расселившимися на этих землях евреями и цыганами), ставшие этнорепрезентирующим явлением белорусской культуры (бытовали также у латышей)<sup>53</sup>. Инструмент этот повсеместно распространен в русском Поозерье, но не фиксируется севернее черты оседлости евреев.

*Русские / поляки — москали / скобари*

Скрипка бытует и в Поозерье, и на псковско-новгородских территориях (в настоящее время используются, в основном, фабричные инструменты), но положение, приёмы и техника игры выдаёт разные традиции. В русском Поозерье — скрипку упирают в грудь чуть ниже ключицы, не фиксируя её подбородком; играют стоя, пританцовывая, если музыка — танцевальная. На Псковщине инструмент упирают в плечо, фиксируя его подбородком<sup>54</sup>, или держат вертикально, упирая его в колено (в этом случае используется только три струны)<sup>55</sup>, играют сидя, стоя, «на ходу». Порховский музыкант, владеющий обеими манерами, прокомментировал традиционную манеру: «я завожу по-виолончельному»<sup>56</sup>. Приёмы игры сближают инструмент с древнерусским гудком — мелодию ведут на двух струнах (левой рукой играют в одной позиции), а третья выполняет роль бурдона: «На двух играю, а третья подпискивает»<sup>57</sup>; используют небольшой фрагмент смычка — середину или верхнюю часть (держат смычок за середину дровка).

Скрипке в Поозерье приписываются магические свойства. Еще в середине 1980-х гг. в Невельском р-не фиксировались былички о том, как в 1970-е гг. деревенский скрипач исполнением свадебных наигрышей расколдовал свадьбу, обращенную волками (указывалась деревня, около которой это случилось, и назывался реальный скрипач, на момент записи уже умерший). Былички об обращении свадьбы волками встречаются и у скобарей, но расколдовать «свадебников» может только колдун, который это и сделал (или более сильный колдун). *Скрыпка* (=скрипач) в Поозерье — полноправный участник свадебного ритуала, сопровождающий важнейшие этапы обряда, в частности, голошения невесты<sup>58</sup>. Поэтому приглашать (голошением) родню на свадьбу, прощаться с деревней невеста ходит со скрипачем (раньше в некоторых микротрадициях она ходила с ним и на кладбище, музыкант при этом оставался за кладбищенской оградой). Севернее р. Локни, идентичное голошение<sup>59</sup> может сопровождаться только групповой

причетью подружек<sup>60</sup> (которые водят невесту, поддерживая под руки), но никак не инструментальным наигрышем.

Балалайку и гусли информанты (как и исследователи) относят к русским инструментам. Использование их в русском Поозерье имеет свои особенности: балалайка может сопровождать шествие волочечников или колядовщиков (Невельский р-н), а гусли иногда включаются в традиционный ансамбль с цимбалами (поселок городского типа Красногородск Псковской обл.). В Беларуси артель волочечников / колядовщиков возглавлял *Дудам* (исполнитель на дуде = белорусской волынке) или *Скрытка*, в наше время возможна также гармонь, но никогда белорусские волочечники не ходили с балалайкой (в Беларуси — преимущественно женским инструментом).

Сведения о гусях фиксируются на рассматриваемой территории<sup>61</sup>, но традиционных инструментов<sup>62</sup>, за исключением д. Глембочино Себежского р-на (переходный к усовершенствованным экземпляры), не сохранилось. Коллекция традиционных крыловидных гуслей РЭМ включает два 9-тиструнных образца (нач. XVIII и кон. XIX в., рис. 1), маркирующие юго-западную границу распространения типа: Себежского у. (Инв № 208–2, собиратель Е.Р. Романов) и Люцинского у., Нирзенской вол. (Инв № 6795–2, собиратель Н.И. Привалов)<sup>63</sup>. В Люцинском же уезде в кон. XIX в. изготавливались и оригинальные усовершенствованные 13-тиструнные инструменты, возможно, послужившие одним из прототипов русских оркестровых гуслей (Михайловская вол. д. Пудиново, мастер и исполнитель Никандр Константинов Елагин: РЭМ, Инв № 6795–3, собиратель Н.И. Привалов<sup>64</sup>, рис. 2)<sup>65</sup>. Новые эстонские каннели (нередко под названием «гусли») встречались и южнее, например, гусли Минской обл. (РЭМ, Инв № 8004–1, сер. XX в.? рис. 3). И.Д. Назина считает, что каннели и цитры были занесены в Беларусь через Латгалию и Псковщину, а вместе с ними пришло и название «кантеле»: «Вясёлы дзед — і на кантеле іграе, і песні спявае» (Логойский р-н Минской обл.)<sup>66</sup>.

Гармошка — инструмент, распространившийся на обширной территории в кон. XIX в., и представленный множеством местных разновидностей. Выдающийся гармошечный мастер и гармонист М.А. Сименков (1924 г.р.) из д. Плисы Невельского р-на изготавливал и реставрировал гармошки разных типов, а также мог переделать баян в гармошку (в соответствии с пожеланиями заказчика) и для *поляков*, и для *скобарей*. Зафиксировано бытование инструментов его работы на территории, далеко выходящей за пределы района. Каждая гармошка разрабатывалась мастером индивидуально, Михаил Андреевич стремился к тому, чтобы каждый инструмент обладал своим, неповторимым голосом и своими возможностями, поэтому мастер внимательно изучал все попадавшие к нему образцы (заказчики знали это, и ото-

всюду привозили ему неисправные инструменты). И только одна из бытующих на Псковщине разновидностей гармошки — *резуха* или *пискуха* (локальная псковская трехрядная тальянка<sup>67</sup>), — не была принята мастером за её крикливое, резкое звучание («как-та працивна звучиць, пишчымць»). *Резухи* ему заказывали, но М.А. был твёрд: если не удавалось убедить заказчика выбрать какой-нибудь другой подтип инструмента, — не принимал заказ, рекомендуя обратиться к мастеру из Великих Лук.

Вплоть до границы России и Беларуси, а местами и южнее, бытует яркая оригинальная вокально-инструментальная форма, своего рода этнический символ, припевки *Скобарям*, с многочисленными разновидностями («Под драку», «По деревне», «Под песни», «Расхожая», «Длинного» и т.д.). Специфика её заключается в сложной асинхронной координации быстрого, безостановочного, моторного наигрыша и относительно медленной, распетой на возгласах: «О-о-хы» («А-о-йи» и т. п.), прерываемой паузами после каждой строчки четверостишия (в разновидности «Пополам» — после двух строк), вокальной партии. Специфический этнографический контекст исполнения припевок «Под драку» *скобарями* — предшествующие драке *Ломания*. У. Моргенштерн отмечает, что «Если “игра под драку” охватывает северо-восток Витебщины, то знаменитый боевой танец “ломание” <...> распространен исключительно на традиционной территории скобарей. Поляким могли драться под гармошку, но никогда перед дракой не “ломались”». Исследователь обращает внимание на зооморфные, медвежьи черты танца, а также на то, что «ломание» распространено только в пределах финно-угорской гидронимии<sup>68</sup>.

В Поозерье припевки эти охотно, с видимым удовольствием исполняют, однако не считают своими, что может отражаться в названии (*Скабаря Псковскага, Великалуцкага скабаря, Новоржевская, Цевельская, Вязовская* и др.), и поют их несколько по-иному, что декларируется в тексте одной из таких припевок:

*А-о-хы, скабари меня учили... / А-о-хы, па-скабарски гавариць...  
А-о-хы, скабарям какое дело... / А-о-хы, — мне скабарачкай ня быць*

«Гармонист В.М. Лавренов из Бельского района <...> так характеризует непривычные для него скобарские восклицания между строками: “Там (в Адреаполе <...>) скобари. Там по-другому поют. Скажут два слова, а-а-а (произнесено с улыбкой <...>). Я даже не могу спеть по-ихнему”»<sup>69</sup>

Широко распространены шутки о том, что *скабарь паёць, як галомсиць*<sup>70</sup>. По своим ритмоинтонационным особенностям, свадебные голошения рассматриваемой территории (как и северо-восточных р-нов Беларуси), под скрипку или гармонь, действительно имеют немало

общего со *Скобарём*: преобладание поступенного движения в подвижном, динамичном наигрыше и противопоставление регистров и темпов в вокальной партии, сложные полиритмические и полиметрические сочетания вокальной и инструментальной партий. Однако голошение, в отличие от *Скобаря*, маркировано специфическими тембром и артикуляцией вокальной партии: пронзительный, кличевого характера, вопль в высоком регистре, перемежающийся тихой, быстрой речитацией (родственной интонированию заговора<sup>71</sup>) в низком регистре; нестабильностью, изменчивостью композиции (с тенденцией образования тирад), обусловленной степенью вхождения исполнительницы в состояние аффекта. Тем не менее, анекдот о том, как пение *скобаря* было принято за голошение по покойнику, нередко рассказывают (от первого лица), выдавая его за реальный случай (указывают соседа, переехавшего из Великолукского или Пустошкинского р-нов). Возможны и обратные связи: сходство с припевками *Скобаря* иногда обнаруживают пародийные голошения, имитирующие похоронные, поминальные или свадебные причитания, включаемые в бытовые рассказы, сказки и анекдоты, а также голошения заменной (ряженой) невесты под «музымку» или «скрипку» (последнюю изображала дочка, по которой скребли палочкой — «смычком») на свадьбе или святках<sup>72</sup>.

Рассмотренные примеры высвечивают доминирующую роль локальной идентичности у *русских / поляков* Поозерья, неоднозначность используемых ими этнонимов, и обнажают два полюса одной проблемы. С одной стороны, — устойчивость, стабильность обусловленных, в конечном счете, природным ландшафтом этнических границ и уникальные, самобытные этнические культуры по обе стороны границы, с другой — динамичность, гибкость этнического самосознания, соответствующая подвижности, изменчивости политических границ, и — восприимчивость, открытость традиционной культуры инородным влияниям, способность преобразовывать / переинтонировать заимствованные явления. Этим и определяется проблематика этномузыкального исследования традиции.

На первом этапе музыкально-диалектологического описания ИКЗ, необходимым ограничением стал выбор репрезентативных для данного региона обрядовых песенных МТ, бытующих на значительной территории, что позволило систематизировать материал, определить закономерности его географического распределения и представить результаты исследования в виде аналитических таблиц и карт. Однако полученная картина не полна: не показывает северные связи (даже с соседней ИКЗ Верхней Руси) и в минимальной степени обнаруживает связи восточные (с Волго-Окской ИКЗ)<sup>73</sup>, чересчур обобщена (не учитывает узколокальных явлений) и фрагментарна (отражает не целост-

ные системы, а их части, хотя и наиболее значимые для этнографических исследований). Поэтому актуальным становится детализированное (включая всё многообразие разновидностей каждого МТ и его взаимосвязей), точное (с учетом статистических показателей) описание региона как системы локальных традиций (с разработкой типологической систематики последних).

Другой круг проблем связан с состоянием источниковой базы исследований. За последние десятилетия музыкальной фольклористикой накоплен значительный фактический материал, часть которого опубликована, открыт и активно изучается целый ряд явлений, ранее не рассматривавшихся в качестве фольклорных текстов<sup>74</sup>. В то же время экспедиционные сборы по-прежнему не полны и охватывают только часть ареала; качество фиксации материала не всегда отвечает современным требованиям: некоторые обрядовые жанры вышли из бытования еще в сер. XX в. (или в предвоенные годы), и, соответственно, если и записываются, то вне обрядовой обстановки, в редуцированном виде. Привлечение архивных документов и музейных коллекций расширяет источниковую базу, но, вместе с тем, создает дополнительные трудности, так как многие из этих собраний сами нуждаются в атрибуции. Поэтому проблема достоверности, подлинности и информативности источников должна решаться, с одной стороны, введением в научный обиход нового по качеству фиксации комплексного материала — как нового предмета исследования, а во-вторых, введением новых методик комплексного же осмысления старого материала (И.И. Земцовский)<sup>75</sup>.

Наиболее сложной и дискуссионной следует признать проблему историко-этнографической интерпретации исследуемых МТ, комплексов, систем. Общность формальных характеристик может отражать как генетические, так и типологические связи; внешнее сходство не всегда гарантирует единство принципов построения фольклорных текстов. «Подвижное в устойчивом может быть трактовано и как синхронное проявление вероятностной природы фольклора, как ее вариантное «прозябание», и как диахронные метаморфозы»<sup>76</sup>. В то же время устойчивость музыкальных границ и ареалов, отражающих следы ранних интеграций и дифференциаций различных групп населения (не всегда соотносимых с контактами ныне существующих этносов / этноконфессиональных групп), а также хорошая сохранность фольклорных текстов, открывают широкие перспективы для исследований музыкальных диалектов.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> *Седов В.В.* Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья. М., 1970; *Титов В.С.* Историко-этнографическое районирование материальной культуры белорусов: XIX – нач. XX в. Минск, 1983; *Герд А.С., Лебедев Г.С.* Экспликация историко-культурных зон и этническая история Верхней Руси // СЭ. 1991. № 1, С. 73–85; *Булкин В.А.* О формировании границ в области Днепро-Двинского междуречья // Археологическое исследование Новгородской земли / Отв. ред. Г.С. Лебедев. Л., 1984. С. 55–63; Он же. Днепро-Двинская историко-культурная зона по данным археологии // Очерки исторической географии: Северо-Запад России: Славяне и финны / Под общ. Ред. А.С. Герда, Г.С. Лебедева. СПб., 2001. С. 25–30; *Герд А.С.* Исторические границы и ареалы на территории Днепро-Двинской историко-культурной зоны и Верхней Руси по данным разных гуманитарных наук // Там же. С. 252–254; *Шангина И.И., Зимина Т.А.* Верхняя Русь по данным этнографии // Там же. С. 100–119.
- <sup>2</sup> *Булкин В.А., Герд А.С.* К этноисторической географии Белоруссии // Славяне. Этногенез и этническая история. Л., 1989. С. 67–76; *Седов В.В.* Восточнославянская этноязыковая общность // Вопросы языкознания. 1994. № 4. С. 3–16.
- <sup>3</sup> *Варфоломеева Т.Б.* О некоторых итогах регионального изучения традиционной свадьбы белорусско-русского пограничья // Музыка русской свадьбы: Проблемы регионального исследования. Тез. докл. Всесоюзной науч.-практич. конф. Смоленск, 20–24 мая 1987 г. М., 1987. С. 56–59; *Маціеўскі І.* Этнакультурныя праблемы маргінальных зямель // «Пашлю серу зязюльку на радзинушку»: Сб. ст. и мат.-лов Невельской межд. гуманитарной конф., посв. 200-летию Яна Барщевского. СПб.: Невель, 1996. С. 25–27; *Ромодин А.В.* О единстве северобелорусской музыкально-этнографической традиции // Там же. С. 44–46.
- <sup>4</sup> *Маціевскі І.В.* О финно-угорских реликтах и параллелях в русской народной инструментальной музыке // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллинн, 1980. С. 9–20; *Варфоломеева Т.Б.* Белорусский свадебный причет: национальная традиция и финно-угорские типологические параллели // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов. Таллинн, 1986. С. 74–88; *Редькова Е.С.* Детские пастушеские возгласы-окликания, сигналы, плачи и заклички в традициях русских, эстонцев и литовцев. Опыт сравнительного анализа // Климент Васильевич Квитка и актуальные проблемы этномузыкологии: Материалы науч. конф. / Ред.-сост. Е. В. Битерякова. М., 2009. С. 169–189.
- <sup>5</sup> *Можейко З.Я.* Календарно-песенная культура Белоруссии. Минск, 1985; Вяселле: Мелоды / Рэд. калегія: В.К. Баядарчык, К.П. Кабашнікаў, А.С. Фядосік (гал. рэд.); Уклад. і сістэм. напеваў З.Я. Мажэйка, Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 1990 (Беларуская народная творчасць); *Гаджиева А.А.* Календарные напевы Верхнего Поднепровья и Подвинья // Очерки исторической географии С. 139–187; *Белогурова Л.М.* Ареальная картина Смоленского региона по материалам свадебных песен // Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования: Мат.-лы межд. науч. конф. / Редкол.: Ю.В. Артамонова, Л.М. Белогурова, М.А. Енговатова, Н.В. Заболотная, И.А. Никитина. М., 2008. С. 244–256; Она же. Принципы организации смоленского этномузыкального ландшафта // Мир традиционной культуры: Сб. тр. Российской академии музыки им. Гнесиных. Вып. 174. / Редкол.: Л.М. Белогурова, М.А. Енговатова, И.А. Никитина. М., 2008. С. 176–205.



- <sup>6</sup> Различаются координацией текста — напева — кинесического компонентов, нередко этномаркирующими ритмическими и ладовыми формулами, типом многоголосия.
- <sup>7</sup> В белорусской научной литературе данным термином обозначается область распространения витебской и полоцкой групп говоров северо-восточного диалекта белорусского языка. См.: *Этнаграфія Беларусі. Энцыклапедыя*. Мінск, 1989. С. 152–153; 188; 370–371.
- <sup>8</sup> Традиционная музыка русского Поозерья (по материалам экспедиций 1971–1992 годов) / Сост. и комм. Е.Н. Разумовской. СПб., 1998.
- <sup>9</sup> По данным переписи 1897 г. в Велижском и Невельском уездах преобладало белорусское население (91,01% и 89,41%, соответственно), а в Себежском у. белорусов (48,27%) и русских (48,71%) было поровну. Иную картину фиксируют переписи 1920-х гг.: в 1920 г. — 31,8; 31,3 и 34,4%, в 1926 г. — 2,9; 12,2 и 5,2%. На основании этих данных уезды были переведены из Витебской в Псковскую губ (цит. по: *К.М. Плоткин*. Очерк истории Псковского края // *Историко-этнографические очерки Псковского края: [Монография]* / Под ред. А.В. Гадло Псков. 1999. С. 38).
- <sup>10</sup> *Максимов С.В.* Белорусская Смоленщина с соседями // *Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении* / Под ред. П.П. Семенова. Т. III. Часть 2. СПб.; М., 1882. С. 439.
- <sup>11</sup> *Герд А.С.* Верхняя Русь в свете данных русистики // *Очерки исторической географии* С. 59–71.
- <sup>12</sup> Здесь и далее использованы полевые материалы автора (далее — ПМА) в южных районах Псковской обл. (Невельский, юг Пустошкинского и Великолукского) 1983–1991 гг.
- <sup>13</sup> Опрос вёлся преимущественно среди наиболее консервативной части сельского населения, хранителей традиционной культуры — представителей старшего поколения.
- <sup>14</sup> Полевые материалы Е.Н. Разумовской в Псковско-Смоленско-Тверском пограничьи, экспедиционный отчет.
- <sup>15</sup> Себежский р-н, цит. по: Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра / Сост. А. М. Мехнецов. Псков, 2002. Т. 2. С. 604.
- <sup>16</sup> *Манаков А., Кулаков И.* Историческая география Псковщины (население, культура, экономика). М., 1994. С. 297
- <sup>17</sup> *Галиопа В.А.* Этноконфессиональные группы старожильского населения современного латгальского приграничья (материалы к этноконфессиональной карте российско-латвийского приграничья) // *Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий-2. Третьи Шёгреновские чтения: Сб. ст. / Авт.-сост. С.Б. Коренева, О.М. Фишман*. СПб., 2009. С. 41–63.
- <sup>18</sup> *Манаков А., Кулаков И.* Указ. соч. С. 297.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> *Моргенштерн У.* «Великолукский скобарь» и его восточные соседи (этническая и этномузыкальная идентичность) // *Северно-русские говоры*. Вып. 10 / Отв. ред. А.С. Герд. СПб., 2009. С. 34.
- <sup>21</sup> Ср.: *Алексеев Л.В.* О распространении топонимов «Межа» и «Рубеж» в Восточной Европе // *Славяне и Русь*. М., 1968.
- <sup>22</sup> Традиционная музыка русского Поозерья С. 27.

- <sup>23</sup> Цит. по: *Моргенштерн У.* Указ. соч. С. 25.
- <sup>24</sup> *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т.2. СПб., 1902. С. 21.
- <sup>25</sup> *Максимов С.В.* Указ. соч. С. 447.
- <sup>26</sup> Цит. по: Народная традиционная культура Псковской Т. 2. С. 61.
- <sup>27</sup> Некоторые песни исполняются и по-польски, и по-белорусски — па-рускі. ПМА в Слонимском р-не Гродненской обл.
- <sup>28</sup> Цит. по: *Маціеўскі І.* Музыкачны інгрэдыент як індыкатар гістарычнага субстрату нацыянальна-асімілятыўных традыцый (на матэрыяле этнічнай культуры католікаў паўночнай Беласточчыны) // *Гісторыя. Культуралогія. Мастацтвазнаўства / Беларусіка Albaruthenica.* Кн. 21. Мінск, 2001. С. 347.
- <sup>29</sup> *Герд А.С.* Введение в этнолингвистику. СПб., 1995. С. 49.
- <sup>30</sup> *Моргенштерн У.* Указ. соч. С. 24–26.
- <sup>31</sup> *Гаджиева А.А.* Указ. соч. С. 183.
- <sup>32</sup> Там же. С. 177.
- <sup>33</sup> Выражение «лалым (лалын) петь», «лалымить (лалынить)» зафиксировано и на рассматриваемой территории, хотя и не повсеместно.
- <sup>34</sup> *Тавлай Г.* Весенние песни обхода дворов у белорусов и литовцев (функциональное соотношение шествия и хоровода) // *Этническая традиция в современной музыкальной культуре: К 80-летию Альгирдаса Вижинтаса. Мат-лы междунар. симпозиума.* СПб., 2010. С. 33–36.
- <sup>35</sup> *Гаджиева А.А.* Указ. соч. С. 177.
- <sup>36</sup> *Суна Х.* Типы латышской хореографии (Систематизация. Компьютерная обработка. Параллели в зарубежной хореографии) // *Народный танец: Проблемы изучения.* Сб. науч. тр. Серия «Фольклор и фольклористика». СПб., 1991. С. 31.
- <sup>37</sup> *Гаджиева А.А.* Указ. соч. С. 155: рис. 7: линия 10.
- <sup>38</sup> Там же. С. 157: рис. 8: линии 7, 8.
- <sup>39</sup> *Латышева С.А.* Волочѣбные песни восточных славян: типологическая систематика напевов // *Мир традиционной культуры* С. 109, сноска 1.
- <sup>40</sup> Композиция напева христаславцев плохо поддается переинтонированию (основной объём нечленимой музыкальной формулы занимает припев: Христос, Сын Божий воскрес!), следствием чего являются специфические тексты: «Не дашь яемчка, [припев], — сдохнець авечка [припев], не дашь другога [припев], — сдохнець карова [припев]» и т.д., поэтому исполнители обычно последние припевы пропускают (несмотря на негативное отношение к чужому «голосу»), тем самым частично деформируя напев.
- <sup>41</sup> В. Даугердайте, анализируя репертуар и этнографический контекст волочѣбного обряда в пограничных районах Литвы и Польши, Беларуси и России, связывает дифференциацию текстов с общей тенденцией изменения состава исполнителей (в кон. XIX–XX в.) и отмечает, что в Литве и Польше эти процессы протекали медленнее. Сами припевки с угрозами в Литве зафиксировать не удалось, — они утратили свою актуальность с исчезновением аграрно-магического смысла обряда (*Даугердайте В.* Обряды пасхального обхода дворов в литовской и славянской традициях XX в. // *Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат-лов науч. конф. Вып. 7.* М., 2005. С. 120–128).
- <sup>42</sup> Исследованию индивидуальных качеств музыкантов — инструменталистов Поозерья (в том числе, роли конкуренции как движущего фактора развития традиции) посвящена монография: *Ромодин А.В.* Человек творящий: Музыкант в традиционной культуре. СПб., 2009.

- <sup>43</sup> *Гаджиева А.А.* Указ. соч. С. 161, 163: рис. 13: Дialeктные зоны Днепродзвинского региона.
- <sup>44</sup> Кузнецами (чаще) и столярами (реже) становились также пришлые эстонцы и латыши.
- <sup>45</sup> На собственно русских территориях Русским, как правило, называют четырехдольную РФ — «Барыню», но в русско-белорусском пограничье «Барыня» и «Камаринского» могут контаминировать. В Порховском р-не МТ «Барыни» и «Камаринской» бытуют и в качестве свадебных сквозных политекстовых напевов-формул (включая тексты сиротской свадьбы, см: Народная традиционная культура Псковской Т. 1, С. 662–664, 667–672). В Невельском р-не выявлен ареал бытования этих же напевов в качестве колыбельных песен. Сами информанты отрицают близость плясовых и колыбельных, но для этномузыкологов эта связь очевидна.
- <sup>46</sup> *Варфоломеева Т.Б., Козенко Н.А.* Танцевальный фольклор белорусов как система // ЖС. М., 2009 № 3. С. 48–51.
- <sup>47</sup> О традиционной хореографии русского Поозерья см.: *Кукин А.Ф.* Новый хореографический стиль в традиционном быту русской деревни // Пластическое воспитание актера в театральном вузе. Л., 1987. С. 91–109.
- <sup>48</sup> «Скакания» обязательны в белорусском «вясельлі».
- <sup>49</sup> Народная традиционная культура Псковской Т. 2. С. 586–589.
- <sup>50</sup> *Разумовская Е.Н.* Плач «под язык» и «под имканье» — особые вокально-ансамблевые формы причетной традиции // Экспедиционные открытия последних лет: Сб. статей / Отв. ред. М. А. Лобанов. СПб., 1996. С. 9–10.
- <sup>51</sup> *Мацневский И.* Троица музыка — к вопросу о традиционных инструментальных ансамблях // *Artes populares*, 14. A Folklore Tanszek Evkonyve Yearbook of the Department of Folklore. Budapest, 1985. P. 95–120.
- <sup>52</sup> *Назина И.Д.* О роли и функциях инструментализма в свадебной обрядности белорусов // Традиционные музыкальные культуры... С. 265–272.
- <sup>53</sup> *Назина И.Д.* Белорусские народные музыкальные инструменты: Струнные. Минск, 1982. С. 55.
- <sup>54</sup> Данная манера — поздняя, распространена также в Беларуси.
- <sup>55</sup> Изредка встречается наклонное положение инструмента с упором в корпус.
- <sup>56</sup> Полевые фотоматериалы и устное свидетельство Ю.Е. Бойко.
- <sup>57</sup> Цит. по: Народная традиционная культура Псковской Т. 1. С. 459 (Красногородск).
- <sup>58</sup> В русском Поозерье свадебные голошения бытуют повсеместно, в Беларуси — ареал распространения данного жанра представлен тремя островками в Подвинье (два из которых граничат с Россией), и за пределами Поозерья не известен.
- <sup>59</sup> Музыкальный язык индивидуальных голошений объединяет традиции Поозерья и ИКЗ Псковского ядра (исключая левобережье р. Великой).
- <sup>60</sup> В Поозерье групповая причетность встречается только на северо-западной окраине ареала, на остальной части региона боярки не голосили вообще.
- <sup>61</sup> *Тынурист И.В.* Где во гусли звонили? (Опыт картографирования народных музыкальных инструментов) // Этнографические исследования Северо-Запада ССР. Л., 1977. С. 16–29.
- <sup>62</sup> В верховьях р. Великой зафиксировано несколько усовершенствованных многострунных инструментов, конструкция которых отражает особенности нового эстонского каннеля.

- <sup>63</sup> Оба инструмента выдолблены сверху, имеют длинный открылок, деревянные колки и металлические струны радиального расположения.
- <sup>64</sup> Об атрибуции инструментов инв № 6795–2, 3: Гаджиева А.А. Крыловидные гусли / кантелевидные инструменты в собрании РЭМ: новые факты // Этноконфессиональная карта С. 204–224.
- <sup>65</sup> Инструмент сборный; рама – долбленная из цельного куска дерева, деки – клееные; струнодержатель – шпеньки в торце; порожек.
- <sup>66</sup> Назина И.Д. Белорусские народные музыкальные С. 23.
- <sup>67</sup> Ср.: «старинная пискуха» – Пушкино-Горский р-н; «резушка» – Порховский р-н (Народная традиционная культура Псковской Т. 1, С. 456, 638).
- <sup>68</sup> *Моргенштерн У.* Указ. соч. С. 16–58.
- <sup>69</sup> Там же, С. 30.
- <sup>70</sup> Ср. красочную характеристику *осташей* (жителей Осташковского у. Тверской губ.): «Одна легенда говорит, что самого чёрта видели в образе осташа, т.е. рыбаком в кожаном фартухе, с широкой бородой и круглым красным лицом. Сидит он на гнилом пне и голосит несладким голосом песни. От пения его, как сумасшедшие, взлетают в воздух утки, звери выбегают из лесов и убегают сломя голову воют собаки; у людей мурашки пробегают по телу и дыбом встают волосы. А в песне его – только похвальба: «Всё, – говорит, – моё». Все озёра его: и Ситно, и Глубокое, и Лисно, и Нещерда, и Невядра и Невельское «Як мое, дак мое, усе мое», т.е. все большие рыбные озера. Поет с вечера до полуночи» (Максимов С.В. Указ. соч. С. 446).
- <sup>71</sup> *Разумовская Е.Н.* Современная заговорная традиция некоторых районов русского Северо-Запада // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27. С. 257–273.
- <sup>72</sup> Ср.: *Разумовская Е.Н.* Плач «под язык» С. 10, 33–35.
- <sup>73</sup> Для выявления более широкого круга связей, область исследования должна быть расширена за счет включения обрядовых не-песенных жанров (заговоры, приговоры-припевания-припевки, голошения, кличи, заклички), не строго обрядовых песенных (лирика, баллады, духовные стихи, хороводные и песни «под пляску»), а также инструментальной / вокально-инструментальной музыки.
- <sup>74</sup> *Лобанов М.А.* Лесные кличи. СПб., 1997; *Лобкова Г.В.* Архаические основы обрядового фольклора Псковской Земли (опыт историко-типологического исследования). Автореф. дис. канд. искусствоведения. СПб., 1997; *Попова И.С.* Интонируемые выкрики: история изучения и современные научные открытия // По следам Е.Э. Линевой: Сб. науч. ст. / Ред.-сост. А.В. Кулев. Вологда, 2002. С. 234–265; *Виноградов В.В., Лобанов М.А.* «Штобы дуло, штобы горело»: выклики ветру на подсеке // Экспедиционные открытия последних лет: Ст. и мат-лы. Вып. 2: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982–2006 гг. / Сост. и отв. ред. М.А.Лобанов. СПб., 2009. С. 75–91; *Подрезова С.В.* От календарных паремий к закличкам весны: замечания о становлении интонации клича // Там же. С. 42–74; *Ромодин А.В.* Северобелорусские весенние «пакліканні» // Там же. С. 26–41.
- <sup>75</sup> Славяно-финно-угорский причетный мелос: Теоретические аспекты проблемы // И.И. Земцовский. Из мира устных традиций: заметки впрок. СПб, 2006. С. 155.
- <sup>76</sup> *Земцовский И.И.* Музыка устной традиции как исторический источник // фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. А.К. Байбурин. СПб., 1992. С. 156.

*A.A. Gadzhieva*

ETHNO-MUSICOLOGICAL PROBLEMS OF RUSSIAN POOZER'E

The article is devoted to traditional musical culture of the north provincial region of the Russian-Belarusian border territory. The following questions are considered: sustainability of traditional culture and openness to other cultures influences, self-identification of representatives of one or another ethnos and cultural bilingualism, unity of regional culture and local variety, border as a limit and border as a contact area. The necessity of complex melo-geographical description of the region as a system of local traditions is grounded.



**Рис. 1.** Гусли 9-тиструнные.  
Витебская губ. Кол. РЭМ № 6795–2; 208–2



**Рис. 2.** Гусли 13-тиструнные  
Витебская губ. Кол. РЭМ Л

**Рис. 3.** Гусли многострун  
Минская обл. Кол. РЭМ



С.Н. Филимончик

## ОБ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ В КАРЕЛИИ В 1920–1930-е гг.

В 1920-е гг. резко вырос интерес ученых Москвы, Петрограда (Ленинграда) к традиционной культуре Севера России. В КАССР особенно активно велось изучение языка, материальной культуры, устного народного творчества коренных народов республики. Комиссией по изучению племенного состава СССР при Академии наук и ЭО РМ была организована Карельская этнографическая экспедиция под руководством Д.А. Золотарева (1885–1935). Давид Александрович Золотарев в 1912 г. окончил физико-математический факультет Петербургского университета и был оставлен при кафедре географии и антропологии для подготовки к профессорскому званию. В 1917 г. он сдал магистерские экзамены и начал преподавание в вузах Петрограда, научную деятельность в Академии истории материальной культуры, в Этнографическом отделе Русского музея, в Комиссии по изучению племенного состава населения России. С 1920 г. он являлся руководителем многих научных экспедиций на Европейский Север России (о жизнедеятельности Д.А. Золотарева см. статьи И.И. Шангиной, А.М. Решетова и др. — *прим. сост.-ред.*). В декабре 1930 г. Д.А. Золотарев был арестован, осужден по 58 статье УК и отправлен в лагерь. Согласно автобиографии, находясь в заключении, ученый работал экономистом производственно-технической части «очень крупного строительства» (Беломорканал — *прим. сост.-ред.*). 14 июля 1932 г. Особое совещание коллегии ОГПУ пересмотрело дело Золотарева, он был досрочно освобожден и по возвращении в Ленинград поступил на службу в Центральный Географический музей<sup>1</sup>.

Участники Карельской этнографической экспедиции вели работу по изучению языка, крестьянских построек, костюмов, традиционного хозяйства карелов в Ухтинской, Вокнаволоксской и Тихозерской волостях. Особое внимание Д.А. Золотарев, А.К. Штамм, Ф.Г. Иванов-Дятлов, С.Д. Сеницын уделяли антропологическому изучению карельского населения. Ими были собраны данные о 1415 взрослых карелах, проживающих в КАССР, Тверской и Ярославской губерниях. Результаты обработки собранных материалов были опубликованы в 1930 г. в монографическом исследовании Д.А. Золотарева «Карелы СССР». Автор книги пришел к выводу, что нет оснований говорить об

одном «карельском» антропологическом типе, карелы КАССР по антропологическим данным ближе к соседям славянам, чем к близким им по происхождению, но живущим в отдалении народам Поволжья. Этому способствовали общие условия жизни, крепкие социально-экономические связи между народами. Д.А. Золотарев выделял отличия во внешнем облике и характере карелов юго-западных и северо-западных областей. Более высокий рост, крупные черты лица со слегка выступающими скулами, сдержанность в общении чаще встречаются у жителей севера. Менее рослыми, менее угловатыми, часто большебородыми, более общительными, по мнению автора книги, являются жители юга<sup>2</sup>.

Российский институт истории искусств организовал экспедицию под руководством архитектора, исследователя древнерусского зодчества К.К. Романова в Заонежье. В состав экспедиции вошли В.Н. Всеволодский-Гернгросс, А.М. Астахова, Н.П. Колпакова, З.В. Эвальд, Е.В. Гиппиус и др. Ученые вели записи былин, песен, частушек, загадок, фиксировали различные формы народного театра, изучали культовую и крестьянскую архитектуру, бытовую культуру местных жителей. Большой вклад в изучение фольклора Карелии внесла экспедиция Государственной академии художественных наук под руководством Ю.М. Соколова. Длительные пешеходные переходы по малообжитой территории, необходимость везти с собой продовольствие, поскольку на месте достать продукты было трудно — эти и многие другие тяготы приходилось преодолевать ученым в ходе экспедиций.

Несмотря на сложности быта, этнографы, фольклористы, антропологи собирали ценные для науки материалы, руководствуясь бескорыстной любовью к своему делу<sup>3</sup>.

Правительство Карелии поддерживало с московскими и ленинградскими исследователями тесные контакты, по возможности помогало ученым материально и стремилось использовать результаты научных изысканий на благо республики. Представители Карелии входили в состав советов экспедиций, участвовали в разработке их программ. Для научных публикаций всегда были открыты страницы журналов «Экономика и статистика Карелии», «Карело-Мурманский край». Правительство Карелии стремилось привлечь на работу в республику выпускников вузов. Среди тех, кто первыми откликнулись на этот призыв, были этнографы С.А. Макарьев и А.М. Линеvский.

Степан Андреевич Макарьев родился 23 сентября 1895 г. в д. Подщелье Шелтозерско-Бережной вол. Петрозаводского у. Олонецкой губ. в крестьянской семье прионежских вепсов. Большую часть времени семья проводила на работах в Петербурге, где Макарьев окончил четырехклассное высшее начальное училище, посещал сельскохозяйственные курсы. Первая мировая война и революция круто изменили жизнь

конторщика Петербургского порта — С.А. Макарьев был призван на военную службу. В 1915–1918 гг. он воевал на Западном фронте. В годы Гражданской войны прапорщик С.А. Макарьев по партийной мобилизации трижды призывался в Красную армию, сражался на Олонцеком и Петроградском направлениях. Он демобилизовался в 1922 г. в должности помощника командира отдельного стрелкового батальона, был награжден знаком «За ликвидацию белофинской авантюры»<sup>4</sup>. В 1923 г. по направлению профсоюза 28-летний С.А. Макарьев, уже имея собственную семью, поступил учиться на этнографический факультет Географического института, основанного в Петрограде в революционную пору.

В том же году в Географический институт поступил Александр Михайлович Линеvский. Он родился 20 апреля 1902 г. в Петербурге в дворянской семье техника-путейца, работавшего на строительстве железных дорог, в том числе на Севере. В 1912–1918 гг. Линеvский учился в училище правоведения. В годы Гражданской войны он уехал из голодного Петрограда в Великий Устюг, где работал помощником таксатора Северо-Двинского лесоустройства<sup>5</sup>. Когда послевоенная разруха стала отступать, вернулся в Петроград, чтобы получить высшее образование.

В 1925 г. Географический институт вошел в состав Ленинградского государственного университета в качестве самостоятельного факультета. Молодой факультет вскоре стал крупным центром не только географических, но и этнографических и антропологических исследований. На факультете преподавали Л.Я. Штенберг, В.Г. Тан-Богораз, Е.Г. Кагаров, Д.К. Зеленин и другие известные этнографы, исследователи культуры. Они активно приобщали студентов к научной деятельности: на географическом факультете работал этнографический кружок, регулярно проводились студенческие этнографические экспедиции, издавался журнал «Этнограф-исследователь»<sup>6</sup>. В 1926 г. студенты географического факультета Ленинградского университета А. Линеvский (начальник экспедиции), В. Дубов, И. Любимов и С. Макарьев вели экспедиционную работу в Карелии. Целью поездки стало изучение вепского и карельского населения Петрозаводского и Паданского уездов<sup>7</sup>. Вопрос о финансировании этой экспедиции решался в апреле 1926 г. на совещании в правительстве КАССР. Убеждая членов правительства выделить студентам деньги, А. Линеvский подчеркивал: «Мы хотим и в будущем работать в самой Карелии, мы хотим в ней жить, мы не гастролеры <...> Карелии нужны свои ученые!»<sup>8</sup>. Полученные от правительства средства (1 тыс. руб.) не пропали даром. Во время этой экспедиции в августе 1926 г. А.М. Линеvский открыл петроглифы на скалах р. Выг, недалеко от Белого моря. Молодой историк назвал их Бесовыми следками по ассоциации с уже известными науке наскальными рисунками в районе Бесова Носа на берегу Онежского озера. Он



начал активную исследовательскую работу по изучению наскальных изображений — петроглифам Карелии была посвящена дипломная работа А.М. Линевского, успешно защищенная в 1928 г.<sup>9</sup>

В ходе экспедиции 1926 г. был собран большой этнографический материал, на основе которого вскоре были подготовлены исследовательские работы. А.М. Линевский опубликовал статью, в которой охарактеризовал карельский обряд «отпуска», защищавший скот от различных напастей. В первую часть обряда входил троекратный обход скота с соответствующим заговором. Автор поясняет смысл использования при обходе скота таких предметов как батог, труба, топор, чашка с ключевой водой, зажженная лучина, рыбацкая сеть. После троекратного обхода скот выпускали из ограды по прутьям рябины, сосны или осины через ворота с прикрепленными к ним иконами и сквозь дым костров под особый заговор. Особо А. Линевский подчеркивает магические действия пастуха, способствовавшие сохранению скота<sup>10</sup>.

И. Любимов опубликовал собранные материалы о верованиях карел Богоявленской и Ругозерской вол. Паданского у. Особое внимание он уделил поверьям, направленным на поднятие доброй славы, привлекательности и лучших качеств девушки — «lembie»<sup>11</sup>.

На материалах этой экспедиции подготовлены и первые работы С. Макарьева. В сообщении «Расселение вепсов в Прионежском районе» он рассматривает предания, объясняющие специфику размещения ряда деревень и хозяйственных угодий вепсов в Прионежье. Автор указывает, что старики объясняли наличие сенокосов, расположенных очень далеко от селений тем, что они расчищены беглыми с военной службы вепсами. Вынужденные скрываться от властей в глухих лесах, они стремились оставаться полезными своей семье и расчищали лесные участки под сенокосы. На далеких расчистках беглецы постепенно заводили лесные усадьбы («улачага»). Автор знакомит с преданиями о том, как вепсы случайно узнавали о разбросанных в лесу селениях: то по лаптю или венику, плывущему по реке, то по собачьему лаю или пению петуха<sup>12</sup>.

Весной 1927 г. С.А. Макарьев успешно защитил дипломную работу по теме «Вепсы Прионежья». В тот год этнологическое отделение Ленинградского университета окончили три студента. Председатель государственной комиссии академик А.Е. Ферсман высоко оценил дипломные сочинения выпускников, назвав их набросками настоящей научной работы, к которым можно предъявлять высокие требования<sup>13</sup>. Основные идеи дипломной работы С.А. Макарьева изложены в нескольких научных статьях и изданном отдельной брошюрой очерке<sup>14</sup>. Автор четко обозначил географические границы территории проживания вепсов, на основе данных переписи 1926 г. представил их демографическую характеристику. Он описал особенности внешнего облика и

характера, охарактеризовал основные занятия, жилые и хозяйственные строения, обстановку дома, пищу, одежду и обувь, верования и обряды вепсов. Молодой ученый не просто фиксирует определенные качественные характеристики вепсов, но пытается понять, как использовать их для раскрытия потенциала народа в перспективе. Проанализировав данные о естественном движении населения Шелтозерско-Бережной вол., автор приходит к выводу об ошибочности суждения о вымирании вепсов, показывает рост численности населения. С.А. Макарьев подчеркивает такие характерные черты вепсов как настойчивость, упрямство, трудолюбие, честность. Подавляющее большинство семей имеют работников, ушедших в отход, это строители, каменотесы. Поэтому семейные устои у вепсов не отличаются устойчивостью: из-за широкого развития промыслов многие супруги подолгу живут раздельно. Обстоятельно охарактеризованы Макарьевым занятия вепсов. Он подчеркивает, что в земледелии сохраняются архаичные формы и орудия производства: господствует трехполье, из орудий труда доминирует соха, только 12 % хозяйств используют плуг. Скотоводство у вепсов развито еще слабее — редко у кого есть две и более лошади, чрезвычайно низка молочность скота. Будущее сельского хозяйства в этом крае Макарьев связывает с кооперацией, подчеркивает большой интерес населения к деятельности мелиоративных и потребительских обществ. Скудость почвы компенсируют богатства недр — запасы диабазы, шокшинского порфира. Поэтому большое значение для населения Прионежья, по мнению Макарьева, может иметь развитие горной промышленности.

По окончании университета С.А. Макарьев поступил в аспирантуру по финно-угро-самоедскому циклу и полевой этнографии<sup>15</sup>. В то же время он работал личным секретарем Ленинградского филиала комитета по Северу при Президиуме ВЦИК, заместителем редактора журнала «Этнограф-исследователь», личным секретарем профессора В.Г. Тан-Богоразы<sup>16</sup>.

В 1928 г. С.А. Макарьев и А.М. Линецкий были приглашены на работу в Карелию. С.А. Макарьев был назначен заведующим Краеведческим музеем, А.М. Линецкий — научным сотрудником исторического отдела музея и заведующим Бюро краеведения. В конце 1920-х гг. музей стал ведущим центром исследований истории, культуры, быта народов Карелии. Окрепи его научные связи с ЭО Русского музея в Ленинграде, со всеми научными экспедициями, приезжавшими в Карелию, с краеведами Архангельска и Соловков<sup>17</sup>. Экспедиционный отряд под руководством С.А. Макарьева изучал материальную культуру и фольклор вепсов Шелтозерского района. Кроме того, летом 1929 г. студенты географического факультета Ленинградского государственного университета под руководством С. Макарьева провели этнологи-

ческое обследование с. Шуи Прионежского района, где записали рассказы старожилов, собрали ценный материал о быте, нравах, обычаях, верованиях местных жителей<sup>18</sup>. Собранные в экспедициях материалы поступали в музей. Так, этнологический отдел пополнился коллекцией детских игрушек из Шелтозерского района, музыкальными инструментами, в том числе кантеле. В целом за рассматриваемый период музейная коллекция выросла почти вдвое.

При музее было создано экскурсионное бюро и краеведческое бюро в составе двух комиссий — библиографической и школьного краеведения. Музей включился в работу Добровольного общества пролетарского туризма и экскурсий. При поддержке Мурманской железной дороги было разработано несколько туристских маршрутов по Карело-Мурманскому краю<sup>19</sup>. В конце 1920-х гг. А.М. Линеvский подготовил школьно-краеведческую хрестоматию «Карелия», состоящую из трех разделов, но, к сожалению, смог опубликовать только часть ее материалов. В декабре 1928 г. музей получил статус государственного. У него появилось собственное печатное издание — «Ежегодник Каргосмузея» (был опубликован: Ежегодник за 1928 г. Т. 1. Петрозаводск, 1930).

Новый этап научного изучения Карелии связан с принятием в сентябре 1930 г., СНК КАССР постановления «Об организации Карельского научно-исследовательского (комплексного) института — КНИИ». Институт начал работу в сложной обстановке: не имел собственного помещения, специального научного оборудования. Первым директором КНИИ стал глава правительства Карелии Э.А. Гюллинг, что помогло в труднейших условиях форсированной индустриализации решать финансовые и материальные вопросы. Заместителем директора, на котором лежала основная научно-организационная работа, был назначен С.А. Макарьев. Руководством республики перед КНИИ была поставлена серьезная задача — объединить всю научную деятельность по изучению природы, экономики, культуры Карелии. Главной задачей института в гуманитарной сфере стало изучение культурного наследия народов Карелии.

В 1931 г. в составе КНИИ была создана этнографо-лингвистическая секция. Первыми ее сотрудниками стали В.В. Сало, В.Я. Евсеев, В.П. Гудков, А.Н. Нечаев. В первой пол. 1930-х гг. большое внимание в деятельности КНИИ уделялось изучению различных диалектов вепского языка. На основе материалов, собранных среди прионежских и шимозерских вепсов, велась работа по составлению вепского словаря<sup>20</sup>. Обсуждался вопрос о разработке литературного языка вепского народа, работали курсы вепского языка для школьных учителей. Систематически проводились научные экспедиции в Шелтозерье под руководством С.А. Макарьева и Г. Х. Богданова. Особый интерес Макарьева вызывала топонимика Прионежья.

Важное значение имели совместные фольклорные экспедиции сотрудников этнографо-лингвистической секции КНИИ и Института по изучению народов СССР. Одна из самых крупных экспедиций под руководством А.М. Астаховой состоялась в 1933 г. Непросто было организовать работу исследователей в условиях бездорожья и скудного питания. Так, в Ковде, где экспедиция пробыла 8 дней, удалось получить только хлеб и немного сахара. Тем не менее, в этом селе ученые записали около 450 песен и сказок, сделали десятки фонозаписей и фотографий, собрали воспоминания о Гражданской войне на Севере<sup>21</sup>. Во время этой экспедиции на одном из рыбацких становищ фольклорист А.Н. Нечаев познакомился с крестьянином села Кереть М.М. Коргуевым и записал от него 93 самобытных, высокохудожественных произведения. Двухтомное собрание сказок М.М. Коргуева, изданное в Петрозаводске в 1939 г., получило высокую оценку специалистов<sup>22</sup>.

В июле 1936 г. КНИИ и Институт антропологии, археологии и этнографии АН СССР организовал фольклорную экспедицию под руководством П.Г. Ширяевой в Олонецкий район. В научный оборот были введены произведения устного творчества карельского и русского населения южных районов республики, прежде практически неизвестные. В собирании и изучении фольклора южной Карелии важную роль сыграл В.Я. Евсеев<sup>23</sup>.

В 1935 г. этнографо-лингвистическая секция стала одним из организаторов празднования в Карелии 100-летия первого издания карело-финского народного эпоса «Калевала». К юбилею впервые в СССР была издана «Калевала» на финском языке. В дни празднования состоялись торжественные заседания, лекции и доклады, выставки различных изданий «Калевалы», выступления рунопевцев и кантелистов<sup>24</sup>. Юбилей способствовал знакомству с эпосом широких слоев населения Карелии и всей страны, активизировал научные исследования «Калевалы».

Впервые были записаны на фонограф и стали активно изучаться музыкальные произведения карелов и вепсов. Большую роль в собирании песенного наследия народов Карелии в 1930-е гг. сыграли Всекарельские художественные олимпиады в Петрозаводске. Во время декады карельского искусства в Ленинграде весной 1937 г. много песен было записано от участников хора колхозниц Петровского района под управлением И.И. Левкина и Шелтозерского вепского хора под управлением В.И. Кононова. Е.В. Гиппиус, З.В. Эвальд, Н.Н. Леви, В.П. Гудков подготовили к изданию сборник русских, карельских, вепских песен<sup>25</sup>. Подвижнически трудился, возрождая, усовершенствуя народный инструмент кантеле, научный сотрудник КНИИ В.П. Гудков. В 1933 г. по его инициативе создан первый самодеятельный кантеле-оркестр, на базе которого в 1937 г. возник государственный ансамбль песни и танца «Кантеле»<sup>26</sup>.

В 1931–1935 гг. в составе института действовало Бюро краеведения, председателем которого являлся С.А. Макарьев. Бюро координировало работу десятков краеведческих ячеек на местах, проводило месячники краеведения, выпускало краеведческую радиогазету, представляло краеведческие заметки в журналы и газеты. Наиболее крупными изданиями, в подготовке которых участвовало Бюро краеведения стали сборники «Вопросы краеведения в Карелии» (1931), «Краеведение в Карелии на новом этапе» (1933), вышедшие под редакцией С.А. Макарьева.

КНИИ развернул работу по подготовке многотомной региональной энциклопедии на русском (4 тома) и финском (8 томов) языках. В 1934 г. это начинание поддержало правительство Карелии. Была разработана концепция издания, подготовлен указатель словарных статей, заключены договоры с авторами, написаны несколько тысяч статей. Однако в условиях «смены власти» в Карелии осуществить этот масштабный проект не удалось.

В середине 1930-х гг. «финское руководство» Карелии обвинили в ориентации на Финляндию. Эмигрантов стали бездоказательно обвинять в шпионаже. В июне 1935 г. на бюро Карельского обкома ВКП(б) деятельность Карельского НИИ, прежде находившая поддержку властей, впервые подверглась резкой критике, за которой последовали увольнения с работы и травля ученых. В 1937–1938 гг. были расстреляны бывший директор КНИИ Э. Гюллинг и ряд его ведущих специалистов. Среди безвинно погибших был и один из организаторов этнографических исследований в Советской Карелии С.А. Макарьев. Незавершенными остались многолетние труды ученых, нереализованными творческие планы. Репрессии по отношению к наиболее образованным слоям общества тяжело сказались на развитии науки. В конце 1930-х гг. этнографические исследования в Карелии были продолжены на базе Карельского НИИ культуры, созданного после реорганизации в 1937 г. первого комплексного научного учреждения КАССР.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Научный архив Карельского научного центра РАН (далее НА КНЦ РАН) Ф.1. Оп.48. Д.12. С. 35.

<sup>2</sup> Золотарев Д.А. Карелы СССР Л., 1930. С. 90–97, 110, 111.

<sup>3</sup> В северо-западной Карелии (по материалам Карельской этнографической экспедиции 1926 года) // Экономика и статистика Карелии. 1927. № 1–3.

<sup>4</sup> Саватеев Ю.А. Степан Андреевич Макарьев: жизнь и деятельность (к 100-летию со дня рождения) // Вепсы: история, культура и межэтнические контакты. Петрозаводск, 1999. С. 11–12.

<sup>5</sup> Левитина А. А.М. Линевский. Петрозаводск, 1973. С. 3.

<sup>6</sup> Ленинградский университет. 1819–1944 / Отв. ред. В.В. Мавродин. М., 1945. С. 118; Иванова Т.Г. История русской фольклористики XX века. 1900 – первая половина 1941 гг. СПб., 2009. С. 259–261.

- <sup>7</sup> НА РК. Ф. 630. Оп. 1. Д. 54/438. Л. 73; Ф. 3262. Оп. 1. Д. 44/710. Л. 1–4.
- <sup>8</sup> Там же. Ф. 3262. Оп. 1. Д. 22/204. Л. 79–80.
- <sup>9</sup> *Верхогляд В.* «Когда-нибудь, когда-нибудь когда?». Беседы за вечерним чаем с Александром Михайловичем Линевским // Краевед Карелии: 10 лет. Петрозаводск, 1999. С. 88.
- <sup>10</sup> *Линевский А.* Материалы к обряду «отпуска» в пастушестве Карелии // Этнограф-исследователь. 1928. № 2–3. С. 41–45.
- <sup>11</sup> *Любимов И.* Из пережитков прошлого у карел // Там же. 1927. № 1. С. 11–17.
- <sup>12</sup> *Макарьев С.А.* Расселение вепсов в Прионежском районе // Там же. С. 10–11.
- <sup>13</sup> Там же. С. 35.
- <sup>14</sup> *Макарьев С.А.* У прионежских вепсов // Экономика и статистика Карелии. 1927. №.4–6. С. 50–74; Он же. Вепсы // Карело-Мурманский край. 1929. № 11–12. С. 38–41; Он же. Вепсы. Л., 1932.
- <sup>15</sup> Этнограф-исследователь – журнал научно-исследовательского этнографического кружка Ленинградского государственного университета, географического факультета / Отв. ред. В.Г. Богораз-Тан; ред. С.А. Макарьев [и др.]; *Макарьев С.А.* Расселение вепсов в Прионежском районе: из народных преданий // Этнограф-исследователь. 1928. № 2–3.
- <sup>16</sup> *Саватеев Ю.А.* Указ. соч. С. 14.
- <sup>17</sup> НА РК. Ф. 630. Оп. 1. Д. 431. Л. 213–216.
- <sup>18</sup> См.: Шуя. Июнь 1929. Быт севернорусской деревни / Сост. Ю.И. Дюжев. Петрозаводск, 2006.
- <sup>19</sup> Красная Карелия. 1925. 1 июля, 17 июля, 22 июля. 1926. 9 января.
- <sup>20</sup> *Макарьев С.А.* Научно-исследовательская работа в Карелии // Карело-Мурманский край. 1935. № 5–7. С. 59.
- <sup>21</sup> НА КНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 3. Д. 64. Л. 41.
- <sup>22</sup> *Сенькина Т.И.* Сказочник М.М. Коргуев // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978. С.130–135; Она же. Русская сказка Карелии. Петрозаводск, 1988; Криничная Н.А. Сын моря и сказки // Серебряный корабль. Сказки Матвея Коргуева. Петрозаводск, 1988. С. 5–20.
- <sup>23</sup> НА КНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 3. Д. 5. Л. 25–52.
- <sup>24</sup> Там же. Д. 141. Л. 7. Д. 175. Л.7–11.
- <sup>25</sup> Там же. Оп. 39. Д. 68. Л. 10–210.
- <sup>26</sup> *Саватеев Ю.А.* Страницы культурно-музыкальной жизни Карелии 30-х гг. XX века // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2009. № 6. С. 41–42.

*S.N.Filimonchik*

ABOUT ETHNOGRAPHIC RESEARCH IN KARELIA  
IN 1920-s–MIDDLE OF 1930-s

The article characterizes the activities of research expeditions of scientists of Leningrad and Moscow to Karelia in 1920-s and their role in the study of traditional peasant culture. The analysis of work of the first in Karelia scientific-research institute (1930–1937) is presented and its significance in the development of ethnographic science is shown. Special attention is paid to the process of preparation of scientific brainpower in the field of ethnography for Karelia.

*Е.Ю. Дубровская*

**ОБРАЗЫ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ  
В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ ЖИТЕЛЕЙ КАРЕЛИИ  
(по историко-этнографическим источникам  
начала XX в.)**

Проблемам изучения совокупности идей и образов, отражающих специфику восприятия, осмысления и оценки прошлого, связи прошлого, настоящего и будущего, глубины и вектора исторической памяти (памяти о прошлом) как универсального способа построения идентичности сегодня уделяется достаточно внимания специалистами в различных областях гуманитарного знания. Среди них стоит упомянуть работы московских историков Л.П. Репиной, М.Ф. Румянцевой, В.П. Булдакова, петербургского исследователя Б.И. Колоницкого, исследовательницы из Хельсинки Уллы-Майи Пелтонен и др.<sup>1</sup>

Перспективным видится исследование комплекса аналоговых и контрастных характеристик «своего» и «чужого» прошлого, мифов об этнической или национальной исключительности, представлений русских о жителях карельского приграничья и о том, какими виделись карелам освоенный культурный ландшафт родных мест и пространство «чужого», чьи образы и символы зафиксировались в исторической памяти народа. Самобытность традиционной культуры карел в западной и восточной, «собственно Беломорской Карелии», по справедливому заключению О.М. Фишман, «базировалась на конфессиональных (лютеранство — православие — старообрядчество) и этнокультурных (финны — русские) ориентациях»<sup>2</sup>.

Особый интерес для изучения этих вопросов представляют хранящиеся в Архиве Карельского научного центра РАН многочисленные воспоминания очевидцев и участников событий революционного и военного времени, записанные в 1930-е гг. как историками, так и фольклористами, выезжавшими в карельское приграничье, в Поморье, в глубинку бывшей Олонецкой губернии. Об этих «человеческих документах» был подготовлен ряд публикаций<sup>3</sup>

Источники личного происхождения позволяют увидеть особенности нравов, быта, морали, поведения, следования закону жителей приграничья в перв. трети XX столетия — в период беспримерных до тех пор общественных потрясений в России. Историко-психологическим источником является тетралогия Н.М. Яккола «Водораздел», завер-

шенная автором в 1966 г. и основанная на личных воспоминаниях автора о детстве и юности в глухой деревушке Кивиярви Вокнаволоцкой вол. Архангельской губ. на границе Беломорской Карелии и Великого княжества Финляндского<sup>4</sup>.

Особенно достоверный, мемуарный характер носит первая часть книги, озаглавленная «На берегах Пирттиярви». Она более свободна от идеологической заданности, неизбежной для советского писателя, работавшего над темой революции и гражданской войны на Севере. Сопоставление приведенных Н.М. Якколой историко-этнографических сведений из жизни карельской деревни с опубликованными или хранящимися в архивах свидетельствами очевидцев и участников событий 1918–1920 гг. позволяет увидеть, насколько глубоким оказался раскол в традиционном карельском обществе уже к началу Первой мировой войны.

Уникальным источником, позволяющим «почувствовать ход времени» в карельском приграничье, являются документы о подготовке и проведении 21–29 марта 1920 г. в с. Ухта в Беломорской (Архангельской) Карелии съезда представителей северокарельских волостей.

В Ухте, «столице Беломорской Карелии» (совр. пос. Калевала), в июле 1919 г. был создан Национальный комитет, сформировавший ВПАК — Временное правительство Архангельской Карелии («Тоймикунта»). Этому карельскому правительству предстояло провести подготовку и весной 1920 г. созвать в Ухте съезд представителей северокарельских волостей для решения вопроса о независимости Карелии. Распространявшиеся в это время в виде листовок публицистические материалы «Тоймикунты» отразили представления лидеров севернокарельского национального движения «о времени и о себе». Вместе с другими подготовительными документами состоявшегося в марте 1920 г. Ухтинского съезда эти материалы позволяют проследить эволюцию отношения населения севернокарельских волостей к вопросу о независимости<sup>5</sup>.

Концептуализация времени по параметру «качества» задается «событиями, его наполняющими», и именно такое время относится к сфере самосознания человека, связанной с самыми архаичными пластами самосознания<sup>6</sup>. Длительность негативных состояний, включая состояние ограниченной свободы, ощущение безрезультатности попытки осуществить какое-либо действие, неизменно чувствуется значительной, а временной поток оказывается «неоднородным», что создает предпосылки для восприятия отдельных его участков «как ценностно окрашенных»<sup>7</sup>.

В источниках отразилось стремление деятелей ВПАК привлечь мифы об историческом прошлом карельского народа для построения новой коллективной идентичности — «единой дружной карельской семьи»,



желающей вступить «в ряды независимых народностей, к свободному, мирному существованию»<sup>8</sup>. Листовки «Тоймикунты» напоминали жителям карельской глубинки об исторических событиях, репрезентация которых должна была определить их групповую идентичность.

По наблюдению московской исследовательницы Л.П. Репиной, события, значимые для построения коллективной идентичности, подразделяются на несколько типов: «1) события с позитивным основанием, создающие идентичность путем *утверждения*, 2) события с негативным основанием, создающие идентичность путем *отрицания*, 3) события или цепь событий, которые обновляют старую идентичность»<sup>9</sup>.

Историко-культурным фактором первостатейной значимости авторы обращения «К общему собранию Карелии», конечно же, считали возникновение на сакральном пространстве родного края рун карело-финского эпоса, которые из-за погрешностей перевода на русский язык именовались в тексте «былинами»: «Весь культурный мир знает, что на земле, о которой так много воспевается в былинах «Калевалы», живет народ, который хочет свободного, мирного самоопределения»<sup>10</sup>.

Воззвание «К чему стремится карельский народ?» подчеркивало: «Мы народ совершенно иного племени, чем русские. У нас свое природное воспитание, свой обычай и нравы, кои совершенно иные, чем у русских, у нас свой язык, который имеет свою литературу — это подтверждает история, у нас в природе каждого сохранить свою народность...»<sup>11</sup>

События второго типа, отмеченные негативной аксиологией, представляют униженный, виктимный образ Карелии в «русский период» «безвременья» и «прозябания в глуши». «В течение веков Карелия находилась оторванной от всего мира, тропинки хищников в непроходимых лесах служили путями передвижения для обитателей страны. Причина такого совершенства Карелии — правление России. Ни малейших мер не было принято к усовершенствованию края, обитатели «карелы» даже сами не имели возможности прокладывать дорог. Наборы и мобилизации были слишком чувствительны, особенно за последнее время»<sup>12</sup>.

Воззвание «Карелам», датированное 7 февраля 1920 г., рисовало «прошлую жизнь» не менее мрачной. «Постоянная нужда, горе, вечная борьба за свое существование, страх за завтрашний день» — время «нашего позорного униженного положения», когда «они с нас несколько сот лет брали подчастую даже непосильную для нас дань, сперва единовременную, а потом постоянную, в виде подати, выживая из нас все, что можно было».

Однако более весомо должно было прозвучать в воззвании упоминание не о недавнем прошлом, но о «седых временах» истории приграничья, представленных в столь же мрачных тонах: «Еще в доисторический период мы были причиной ссор между многими госу-

дарствами», а «теперь, как и прежде, находились мы в руках воюющих» и «воевали когда за, когда против, без малейшей выгоды для себя. Такое ненормальное состояние в стране может быть ликвидировано только объявлением Карелии нейтральной»<sup>13</sup>.

Стереотипное для публицистической литературы кон. XIX—XX вв. как российской, так и финляндской, изображение пространства карельско-финляндского приграничья — «отдаленного дикого севера»<sup>14</sup> — традиционно дополнялось мотивом «заброшенности», «забвения», «одиночества». Наряду с официальными воззваниями «Тоймикунта» выпускала более доступные для простого читателя прокламации за подписью «Karjalan mies» («Карел»), где те же призывы излагались в популярной форме, изобиловали пословицами и поговорками, стихотворными выдержками и носили отчасти литературно—публицистический характер<sup>15</sup>.

Во многом они напоминали листовки созданного в 1906 г. в Финляндии Союза Беломорских Карел. Союз ставил целью «улучшение духовного и материального положения беломорских карел» на основе всемерного сближения Российской Карелии с этнически родственным населением Финляндии при помощи и поддержке финской общественности и властей<sup>16</sup>. Листовка «Слово карельскому народу», распространявшаяся в Беломорской Карелии в нач. XX в., начиналась обращением «Карельский мужичок, выслушай-ка это слово!». Пространство, заселенное финно-угорскими народами северо-запада Российской империи, представало в ней в образе ветвистого дерева: «...финны, живущие в Финляндии, — представители того же самого народа, как и карелы. Русской речи никто из карел не понимает, потому что русские не одного корня с карельским народом. А эти три народности — карелы, лапландцы и финны — как бы сучья одного дерева, выросшего из одного корня»<sup>17</sup>.

В схожих по стилю обращениях ВПАК к карельскому населению накануне Ухтинского съезда 1920 г. чувствуется если не то же авторство, то очень близкое идейное и стилистическое родство. Однако в этих текстах пространственные и временные параметры представлены гораздо шире: «На Западе живут родственные нам карелы «финны», которые поняли наши желания. Они очень сердобольно, сочувственно отнеслись к нашим событиям, и так много написали в своих газетах, что обратили внимание всего культурного мира. А куда не шли газеты, известили по телеграфу, даже — за моря. Теперь весь мир знает, что на холодном Севере живет карельский народ, который после долгих лет угнетенного подданства русскому царю вступил в ряды независимых народностей с флагом свободного самоопределения, ради мирного труда и существования»<sup>18</sup>.

Второго марта 1920 г. появилось «Воззвание карелам», а 16 марта — обращение «К чему стремится карельский народ?» за подписью «Ка-

рельского Временного правительства». Призывы к сплочению и проявлению национальной солидарности чередовались в них с резкими выпадами против России, как царской власти, так и русского белого Временного правительства Северной области (ВПСО), «которое еще не так давно послало сюда представителей с лестными обещаниями с целью затянуть нас опять в братоубийственную бойню» и с просьбами «выступить против большевиков с оружием в руках»<sup>19</sup>.

Речь шла о переговорах в Ухте в феврале 1920 г., которые буквально накануне съезда представителей севернокарельских волостей по поручению ВПСО безрезультатно вел с Временным правительством Архангельской Карелии генерал-лейтенант Н.А. Клюев<sup>20</sup>.

«Да это те же вставленники царя, — комментирует инцидент автор-переводчик обращения «Карелам», — «одна из таких групп приверженцев царя, прямых или косвенных его родственников-генералов, пришла на Север под флагом правительства Северной области, и хотели было затянуть крепче петлю, которую их отцы несколько сот лет назад бросили нам на шею»<sup>21</sup>.

«По воле русских царей несколько сот лет тому назад беззащитный наш народ карельский силою оружия был заставлен покориться русскому царю» и исполнять волю «его и его вставленников»: «раз мы попали под покровительство чужого народа, то о нас заботиться стало некому. Взяли нас в руки и стали уму-разуму учить. Вот последовали приказы, указы, приказания и распоряжения. И наш карельский мужик безответный сотни лет работал как двуногое животное, не получая никакой духовной пищи — образования»<sup>22</sup>. Примечателен совет, который автор дает своим землякам: «учиться, чтобы больше понимать, читая из книг о прошлом, и из газет о настоящем»<sup>23</sup>.

Прошлое становится маркером дихотомического противостояния «своих» — обитателей «убогой хижины» в карельской глуши — и «чужих» — «алчных крокодилов». Под этим зооморфным образом, широко распространенным в агитационной литературе, предназначенной для «человека из народа», скрываются и «русский урядник со шпагой» (вероятно, еще одна погрешность перевода с финского языка), и земский начальник, и становой пристав, умеющий лишь «пыхтеть за столом и стучать кулаком»<sup>24</sup>.

В обращении «К общему собранию Карелии», датированному январем 1920 г., присутствует и образ настоящего времени в судьбе карельского народа. «Из-за беспокойности, шаткости и неопределенности времени» Тоймикунта «постановила пока отложить собрание» до середины марта. В этот период предполагалось занять в долг денег в Финляндии для строительства дорог в Карелии, осушения болот, организации училищ. В каждой деревне правительство предполагало устроить крестьянский сход, «чтобы вместе решить, где что устроить в пер-

вую очередь» и известить об этом правительство в первых числах марта. К середине февраля Тоймикунта обещала направить в каждую волость на управляемой его территории сообщения о положении дел в Беломорской (Архангельской) Карелии и объявить всему населению о перспективах проведения общего собрания. На нем предполагалось решить, «каким будет правительство в Архангельской Карелии» и должны были состояться выборы членов этого правительства<sup>25</sup>.

Разумеется, рядом с образами мрачного прошлого и настоящего — «спорного времени» — контрастным виделся идеальный образ грядущего. «Почему же народ поддержал свое Временное правительство?» На этот вопрос автор обращения «Карелам» дает оптимистический ответ: «Да потому, что оно защищает его интересы, его правоту, его свободу, его язык и ведет к счастливой будущности»<sup>26</sup>.

Текст обращения к карельскому населению, датированный 16 марта, в заключительный день работы Ухтинского съезда было решено опубликовать повторно, но уже от имени собравшихся делегатов<sup>27</sup>. Перечислив мотивы, по которым Временное правительство Архангельской Карелии желало видеть свой край «нейтральной страной» (особый язык, самобытная культура народа, многовековая драматическая история его пребывания в сфере столкновения противоборствующих интересов воинственных соседей, провозглашенное право на самоопределение народов), «Тоймикунта» резюмировала: «В мире от нас больше пользы, когда мы нейтральны», поскольку границы, возникшие при объявлении нейтралитета, «не будут нуждаться в охране, и можно сказать, что они будут безопасны для соседей»<sup>28</sup>.

В анализируемых текстах присутствует постоянное противопоставление прошлого и настоящего, их взаимная ориентация друг на друга. Если совсем недавнее прошлое характеризуется как «бессилие и разорение Карелии», то настоящее названо «непродолжительным временем самоуправления», когда «у нас царило спокойствие, чувствовался порядок, и невольно в сердце каждого вспыхивала надежда на лучшее будущее»<sup>29</sup>.

«Теперь для Карелии настала новая пора», — говорится в обращении «К общему собранию Карелии», — «мы, карелы, дружной семьей выступили с оружием в руках в защиту своей родной земли и жалких убогих жилищ» и этим «показали всему культурному (образованному, понимающему) миру», что «мы желаем выступить в ряды независимых народностей к свободному, мирному существованию».

Примечательно, что поворотным моментом истории карельского народа, (которое призвано было обновить старую коллективную идентичность), январская прокламация «Карел — карелам» называет события Февральской революции в России: «К великому счастью всего населения и в особенности угнетенных (подданных) народов весною

1917 г. случилась революция, которая спихнула царя с его урядниками и исправниками»<sup>30</sup>. Дальнейший ход событий российской революции в изложении автора прокламации предстает следующим образом: «Новое Временное правительство России заявило: соберем Учредительное собрание, сделаем для порядка законы, выберем для соблюдения законов людей, и народам, пожелавшим самостоятельно устроить свою жизнь, вроде маленького государства, даем на это полное право. Но это счастье народа в руках государства не понравилось царям в других государствах, в особенности немецкому, который и просил большевистских агентов, чтобы разогнать Учредительное собрание и устроить беспорядки»<sup>31</sup>.

Несмотря на конструирование негативных представлений о «русском периоде» в истории карельского народа и апелляции к архаической модели восприятия времени читателями и слушателями агитационных материалов события Февральской революции 1917 г. в России репрезентируются в документах лидеров национального движения северных карел как победа, не только коренным образом изменившая ситуацию в стране, но и открывшая новые возможности для постановки вопроса о национальном самоопределении карел, а значит, и о новой коллективной идентичности.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Репина Л.П.* От личного до глобального: еще раз о пространстве интеллектуальной истории // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. М., 2005. Вып. 14. С. 5–10; *Румянцева М.Ф.* «Места памяти» в структуре национально-исторического мифа // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. М., 2007. Вып. 21; *Булдаков В.П.* Красная смута: природа и последствия революционного насилия. М., 1997; *Колоницкий Б.И.* Символы власти и борьба за власть: к изучению политической культуры российской революции 1917 года. СПб., 2002; *Peltonen U.-M.* Muistin paikat. Vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta. Helsinki, 2003; *Peltonen U.-M.* Punakapinan muistot. Tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen. Helsinki, 1996.

<sup>2</sup> *Фишман О.М.* Карелы – пограничный народ, пограничная культура // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий–2. Третьи Шегреновские чтения: Сб. ст. / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2009. С. 284.

<sup>3</sup> См., например: *Дубровская Е.Ю.* Судьбы приграничья в «Рассказах о Гражданской войне в Карелии» (по материалам Архива КарНЦ РАН) // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве приграничного региона: Материалы Междунар. науч. конф., посвящ. 75-летию ИЯЛИ КарНЦ РАН. Петрозаводск, 2005. С. 102–106.

<sup>4</sup> *Яккола Н.М.* Водораздел. Петрозаводск, 1985.

<sup>5</sup> Подробнее об исследованиях проблемы см.: *Голдин В.И.* Интервенция и антибольшевистское движение на Русском Севере: 1918–1920. М., 1993; Он же. Россия в Гражданской войне. Очерки новейшей историографии (вторая

- половина 1980-х–90-е годы). Архангельск, 2000; *Гусев К.В.* К истории Карельского мятежа (По материалам Комиссии по реабилитации при президенте РФ) // Отечественная история. 1996. № 6. С. 71–84; *Дубровская Е.Ю.* Из истории подготовки Ухтинского съезда представителей карельских волостей // Вопросы истории Европейского севера. Петрозаводск, 1995. С. 63–72; История Карелии с древнейших времен до наших дней / Под общ. ред. Н.А. Кораблева. Петрозаводск, 2001. С. 343–440; *Кауптала П.* Формирование и расцвет автономной советской Карелии, 1918–1929 гг.: забытый успех ранне-советской национальной политики // *Ab Imperio*. 2002. № 2. С. 309–337; *Килин Ю.М.* Карелия в политике Советского государства: 1920–1941. Петрозаводск, 1999; *Мусаев В.И.* Россия и Финляндия: миграционные контакты и положение диаспор (конец XIX в.–1930-е гг.). СПб., 2007. С. 222–226.
- <sup>6</sup> *Яковлева Е.С.* Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994. С. 138.
- <sup>7</sup> *Черванева В.А.* Архаические основы количественной оценки пространства и времени в волшебной сказке // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докл. / Ред. А.С. Каргин. Т. III. М., 2006. С. 187–189.
- <sup>8</sup> НА РК. Ф. Р-550. Оп. 1 Д. 3. Л. 44 – Материалы по делу делегатов съезда представителей Временного карельского правительства.
- <sup>9</sup> *Репина Л.П.* Память и знание о прошлом в структуре идентичности // Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории. М., 2007. Вып. 21; Она же. Память о прошлом и история // Диалоги со временем. Память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2008. С. 7–18.
- <sup>10</sup> НА РК. Ф. Р-550. Оп. 1 Д. 3. Л. 44.
- <sup>11</sup> Там же. Л. 36.
- <sup>12</sup> Там же. Л. 36.
- <sup>13</sup> Там же. Л. 36 об.
- <sup>14</sup> *Лескинен М.В.* Образ финна в российских популярных этнографических очерках последней трети XIX в. // Многоликая Финляндия. Образ Финляндии и финнов в России / Под науч. ред. А.Н. Цамутали, О.П. Илюха, Г.М. Коваленко. Великий Новгород, 2004. С. 154–191; *Шикалов Ю.* Деятельность финской лютеранской церкви в Беломорской Карелии в начале XX века // Финский фактор в истории и культуре Карелии XX в. Гуманитарные исследования. Вып. 3 / Ред. О.П. Илюха. Петрозаводск, 2009. С. 88–104.
- <sup>15</sup> НА РК. Ф. Р-550. Оп. 1 Д. 3. Л. 33–33 об, 38–39, 41–42 об.
- <sup>16</sup> *Дубровская Е.Ю. Кораблев Н.А.* Документы периода подъема национально-демократического движения в Беломорской Карелии // *Нестор. Финно-угорские народы России: проблемы истории и культуры. Источники, исследования, историография* / Ред. В.И. Мусаев. СПб., 2007. С. 17–19.
- <sup>17</sup> Цит. по: *Витухновская М.А.* Российская Карелия и карелы в имперской политике России, 1905–1917. СПб., 2006. С. 362–363.
- <sup>18</sup> НА РК Ф. Р-550. Оп. 1 Д. 3. Л. 44.
- <sup>19</sup> Там же. Л. 37.
- <sup>20</sup> *Безбережьев С.В.* Миссия генерала Ключева // *Север*. 1993. № 7. С. 119–131.
- <sup>21</sup> НА РК. Ф. Р-550. Оп. 1. Д. 3. Л. 41.
- <sup>22</sup> Там же. Л. 38.
- <sup>23</sup> Там же. Л. 38.
- <sup>24</sup> Там же. Л. 38 об.
- <sup>25</sup> Там же. Л. 38, 44–44 об.
- <sup>26</sup> Там же. Л. 38 об.
- <sup>27</sup> АВП РФ. Ф. 135. Оп. 4. Д. 22. Л. 49 – Ухтинское правительство.

<sup>28</sup> НА РК. Ф. Р–550. Оп. 1 Д. 3. Л. 36 об.

<sup>29</sup> Там же. Л. 36.

<sup>30</sup> Там же. Л. 33.

<sup>31</sup> Там же.

*E. Yu. Dubrovskaya*

IMAGES OF SPACE AND TIME IN HISTORIC MEMORY  
OF INHABITANTS OF KARELIA (ACCORDING TO HISTORICAL AND  
ETHNOGRAPHIC SOURCES OF THE BEGINNING OF THE XX CENTURY)

The sources that reflected ideas of inhabitants of the Karelian near border area about time and space allow to see peculiarities of customs, way of life, morality, behaviour, legality of the area population in the first third of the XX century — in the period of unprecedented till then social shocks in Russia.

The unique source allowing “to feel the course of events” in the Karelian remote place, are the documents about preparation and conduct on 21–29 March 1920 of the congress of north Karelian volosts representatives in the village of Ukhta in White Sea (Arkhangel’sk) Karelia. These documents allow to carry out a research of a complex of analogue and contrast characteristics of “one’s own people” and “strangers” of the past, myths about ethnic or national exclusiveness, ideas about how Karelians saw the developed cultural landscape of their native places and the space of “strangers”, whose images and symbols were stamped in the historic memory of the nation.

*В.А. Галиона*

## К ВОПРОСУ О РЕКОНСТРУКЦИИ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА В СОВРЕМЕННОЙ АУКШТАЙТИИ

2009 год для Литвы стал важным историко-культурным событием. Широко и всесторонне отмечалось тысячелетие первого письменного упоминания Литвы, зафиксированное в тексте немецкой латиноязычной Кведлинбургской хроники под 1009 г. Но ещё задолго до наступления этой столь значимой юбилейной даты, по всей стране развернулось широкомасштабное культурное движение, связанное с материальной реконструкцией многих известных по письменным документам и археологическим материалам памятников как местного, так и общенационального значения, с целью возрождения их в контексте действующего историко-культурного ландшафта современной Литвы. Иногда в процессе такой реконструкции удаётся в некоторой степени вернуть эти памятники к их исторически определённой функции (например, поминальные комплексы на месте ранее утраченных кладбищ), но чаще их используют в образовательных целях и в сфере историко-культурного туризма.

За рамками настоящей публикации остаются многочисленные примеры собственно архитектурной реконструкции различных памятников или создания новых этнографических музеев под открытым небом, как например, недавно воссозданные высокохудожественные каменные ворота сельского католического кладбища в Сведасай, а также обновлённый региональный музей коневодства в Нюронисе (оба в р-не Аникшай). В юбилейном году такого рода реконструкций было немало.

Основными материалами, раскрывающими заявленную тему, стали три разных вида ландшафтных памятников, представленных типичными реконструированными объектами, играющими важную роль в общем контексте возрождения национального историко-культурного ландшафта, которые довелось наблюдать во время поездки по центральной части Аукштайтии летом 2009 г. (рис. 1: карта).

Первым из них является созданный по государственной программе как культурно-образовательный археологический объект — музеефицированная территория городища (замчища) XIII в. Ворута (*Voruta*), расположенная перед северным въездом в г. Аникшай по автостраде от г. Рокишкис (на карте № 1). В Литве, в частности в Аукштайтии,



имеется множество городищ разного времени (эпохи бронзы, раннего железного века, римского времени, раннего и развитого средневековья) в подавляющем большинстве обследованных частично. На автострадах часто встречаются специальные знаки-указатели, направляющие туристов к очередному памятнику археологии, которым обычно бывает именно городище (*piliakalnis*). Я посетил четыре из них: Воруту, Палатависское, Кулёнисское и на северной окраине г. Укмерге на горе над долиной реки Швянтойи. Замок Ворута в Делтуве (*Deltuva*) был в XIII в. резиденцией местного племенного князя. По данным нескольких средневековых хроник, в том числе и древнерусских летописей, именно сюда в 1253 г. прибыл из Новогрудка через Кернаву Великий князь литовский Миндовг (*Mindaugas*). Он вступил с местным князем в союзнические, скорее — сюзеренно-вассальные отношения, скреплённые его очередной свадьбой с одной из дочерей местного князя. Таким образом племенное княжество Делтува было включено в состав древнего Литовского государства. По этой причине городище Ворута оказалось одним из важнейших памятников эпохи становления Литвы как единого самостоятельного государства, а вскоре королевства.

Надо сказать, что методы музеефикации данного археологического памятника свидетельствуют о корректном отношении к культурному слою городища, почти полностью раскопанного во втор. пол. XX в.: территория остаётся законсервированной и не затронутой никакими современными сооружениями. Перед главным входом со стороны дороги установлена трехчастная композиция из деревянных столбов, напоминающих традиционные придорожные столбы-каплицы; на центральном из них — горельефное изображение великого князя Миндовга в королевской короне. Далее, через напольные ров и вал, идет незаглубленная в грунт широкая деревянная лестница, которую продолжает грунтовая обзорная тропа, проходящую по всей средней линии верхней площадки городища. В силу особенностей местного рельефа, площадка имеет удлинённо-вытянутую форму (рис. 2). Весь информационный блок предусмотрительно вынесен за пределы памятника — в отдельный комплекс деревянных построек, имитирующих средневековую литовскую крепость в виде угловой секции с одной квадратной трёхъярусной башней под шатровой крышей и частью внешней стены из вертикально поставленных брёвен. В помещениях на трёх этажах этой башни размещены материалы регионального Аникшайского музея, посвящённого истории и археологическому обследованию замка Ворута (рис. 3). Среди представленных здесь материалов есть и часть подлинных археологических находок, но в большинстве своём экспонируются разной степени идентичности исторические реконструкции (копии) артефактов средневековья Литвы, по большей части из найденных здесь же: одежда, украшения, оружие, орудия

труда, утварь, предметы жилой обстановки и т.п. На стендах помещены текстовые и графические материалы на литовском и английском языках. Находящийся на экспозиции сотрудник музея был одет в соответствующую реконструктивную одежду из льняного полотна с тканой тесьмой и поясом. Рядом, у «новодельного» фрагмента внешней крепостной стены, размещено оборудование для аттракциона по стрельбе из реконструкторских аналогов средневековых луков и арбалетов, для метания дротиков, боевых ножей и топоров, что всегда пользуется неизменной популярностью у молодых посетителей музея. Количество подобных реконструктивных аттракционов со временем увеличивается, но они представлены только в данном музейной блоке и не используются в охранной зоне самого археологического памятника, остающегося доступным только для визуального осмотра.

Другим типом реконструктивных памятников с 1990-х гг. активно включающимися в историко-культурный контекст ландшафта современной Литвы являются художественно оформленные поминальные комплексы на местах утраченных старых сельских кладбищ. По данным моих литовских информаторов, «восстановление старых кладбищ» стало ныне одной из самых массовых форм реконструктивного движения практически по всей Литве, особенно в сельской местности, если сохранились хоть какие-нибудь архивные материалы о местах захоронений и самих усопших. Восстановление ведётся по особой государственной программе под контролем районной администрации, но с неизменным активным участием местных энтузиастов (зачастую на добровольно собранные среди жителей округа средства), восстанавливающих могилы своих предков, живших в данной местности 100–150 лет назад (рис. 4, 6, 7). Если прямых архивных данных о точном размещении могил не сохранилось, но есть какой-либо перечень имён погребённых, сами могилы не восстанавливаются, а оборудуется одно общее поминальное место. Оно, как правило, художественно оформляется столь характерной для народной культуры Литвы резной деревянной скульптурой (рис. 4, 6) и снабжается табличкой с именами захороненных здесь людей и датами их смерти (рис. 7). Открытие такого поминального комплекса превращается в праздник районного масштаба с предварительным объявлением в средствах массовой информации по всей стране. На таком мероприятии обязательно присутствуют мэр соответствующего районного центра и служители ближайшего костёла (а то и глава местной католической епархии), проводится поминальная служба, выступают местные народные хоры (рис. 5).

Одно из воссозданных поминальных мест, расположенное на поросшем соснами холме у д. Карчяй в районе Аникшай (на карте № 2), оборудованное летом 2008 г., я обследовал сам во время поездки июне-

июле 2009 г. (рис. 6, 7). Другое, расположенное неподалёку на таком же холме у д. Барейшай, было торжественно открыто чуть позже (в августе 2009 г.). Поэтому я с благодарностью воспользовался любезно предоставленными мне сведениями и фотографиями (с разрешением их публикации) от одного из основных своих литовских информаторов — доктора искусствоведения Каунасской Академии искусств и хозяйку одного из хуторов в районе Аникшай (у д. Каупинишкяй) Йоланты Забулите (рис. 4, 5). Оба поминальных комплекса вполне однотипны. Во время обследования поминального комплекса у д. Карчай моё внимание, кроме основного общего памятника с резными фигурами Христа, трубящих ангелов и венчающего всю композицию распятия, привлёк находящийся рядом, но чуть позади них, большой круглый очаг, выложенный из дикого камня на связующем цементном растворе (рис. 6: в глубине снимка слева). При опросе местных жителей было выяснено, что этот очаг был сложен тем же художником, который вырезал скульптуру (к моему сожалению, имени этого автора выяснить пока не удалось, на скульптуре сзади у основания есть только его инициалы «J.S.» и дата «2008»). Этот очаг во время торжественного открытия поминального места летом 2008 г. был в первый раз ритуально зажжён присутствовавшими тогда представителями литовского неоязыческого общества «Ромува» (Romuva), а теперь он постоянно используется местными жителями при общем (в поминальные дни) и персональном (в годовщины) поминовении умерших. Необходимо отметить, что литовское неоязыческое общество «Ромува» (официально зарегистрированная с 1992 г. религиозная община и самостоятельная конфессия) уже с конца 1980-х гг. активно участвует во всех мероприятиях, связанных с возрождением традиционной литовской народной культуры, пытаясь восстановить целостность как обрядовой, так и мировоззренческой сторон древней дохристианской веры<sup>1</sup>. В настоящее время стараниями членов «Ромувы» при активной поддержке литовской молодёжи почти повсеместно при проведении общенациональных и местных фестивалей народной культуры и фольклорных праздников установлены круглые каменные очаги-жертвенники различной величины для возможности проведения там периодических обрядов реконструированного литовского язычества. Одно такое действо я наблюдал на горе у реки Вильняле в парке Веркяй (Verkiiai) на северной окраине Вильнюса в ночь летнего солнцестояния (23–24 июня), наиболее известного из всех летних календарных народных праздников — Kupole (Joninis/Rasa). На самом высоком месте обрывистого мыса над рекой, на краю праздничной поляны, уже давно установлен весьма крупный сложенный из дикого камня круглый очаг-жертвенник для возжигания купальских трав и зажигания от него большого купальского костра.

Завершая тему обустройства поминальных мест на прежде утраченных старых кладбищах, хочу заметить, что началась эта деятельность ещё в 1989–91 гг. в ходе процесса национального возрождения, предшествовавшего распаду СССР. Это выразалось и в восстановлении по всей Литве резных крестов на братских могилах литовских национальных партизан — т.н. «лесных братьев» (*miško broli*). Места их захоронения, долгое время ничем не отмеченные, местное население всегда помнило и продолжало почитать. Один такой восстановленный памятник на братской могиле восьми литовских партизан, погибших в перестрелке с войсками НКВД 14 апреля 1951 г. я видел в глубине Трошкунайского леса у д. Андронишкис по дороге из Нюрониса в Трошкунай (район Аникшай). Всё время, пока не было возможности установить мемориальный крест, местные жители периодически подновляли зарубки на окружающих могилу соснах.

Третий тип реконструктивных памятников, возвращаемых теперь к жизни в контексте как древнего, так и современного историко-культурного ландшафта Литвы, представляет выдающийся исторический культовый объект общенационального значения. Это научно реконструированное в 1997 г. на месте прежде раскопанного и изученного ещё в 1930-х гг. археологического памятника — круговое языческое святилище средневековых литовцев-аукштайтов. Оно находится рядом с городищем XII–XV вв. у д. Кулёнис на западной окраине лесного массива (ныне — ландшафтного и историко-археологического государственного заповедника) Лабанорас в районе г. Молетай (на карте № 3). Данная реконструкция детально воспроизводит по всем имеющимся археологическим данным существовавший здесь же оригинальный комплекс, который действовал несколько столетий вплоть до втор. пол. XVI в. (рис. 8). Все сведения о Кулёнисском святилище были получены мной от двух наиболее компетентных в этом вопросе информаторов. Один из них — Йонас Вайшкунас, постоянный хранитель святилища, являющийся одновременно главой (*vajdila, kŕive*) неоязыческой общины в районе Молетай, историк, журналист-культуролог и педагог, научный сотрудник музея местной астрономической обсерватории. Другой — Йонас Тринкунас, признанный лидер (*kŕive-kŕivėj̃tis*) литовского религиозного общества «Ромува», главный духовный наставник всех ныне существующих уже одиннадцати зарегистрированных неоязыческих приходов (общин) Литвы, автор недавно вышедшего монографического исследования «Путь древней литовской веры»<sup>2</sup>. С Йонасом Тринкунасом я встречался и беседовал дважды: весной 2007 г. во время его приезда в Санкт-Петербург и в Вильнюсе — во время национального фестиваля «Дня коронации великого князя Миндаугаса» 6 июля 2009 г.

Основной комплекс реконструированного языческого святилища в Кулёнисе (рис. 8, 9) имеет вид открытого объекта, состоящего из двух вписанных друг в друга концентрических круга, слегка вытянутых примерно по линии север—юг. Внешний круг состоит из вертикально вкопанных отдельно или группами по три больших камней, на которых нанесены различные гравированные знаки, окрашенные по контуру красным цветом (ныне везде использована современная масляная краска). Все интервалы между ними заполнены по контуру круга малыми камнями, не имеющими гравированных символов. Внутренний круг состоит из десяти четырёхгранных деревянных окрашенных столбов, вкопанных с различными интервалами между ними, но всегда у соответствующего большого камня, либо группы из трёх таких камней. Грани столбов, обращённые к центру круга, отмечены различного типа знаками: вырезанные непосредственно на столбах, накладки из листового железа или меди с выдавленным контурным рисунком и прибитые гвоздями или вставленные в выемки, а также отдельные деревянные предметы, например, характерная резная лопасть прялки с солярной символикой. В заострённые вершины столбов вбиты кованые из железного прутка фигурные навершия с солярной, лунарной, растительной и иной символикой, расположенной в три яруса по вертикали (композиции символов нигде не повторяются). От навершия к навершию столбы связаны одной общей гирляндой из многих трав и древесных ветвей с листьями или хвоей, сохраняющейся до следующего календарного или окказионального праздника. Кроме того, к гирлянде крепились ветки дуба и омелы. Для сохранности заострённые вершины столбов сейчас покрыты кровлями из современной оцинкованной жести. Как видно на представленной Йонасом Вайшкунасом конструктивно-функциональной схеме святилища (рис. 9), все десять столбов и большие камни с гравировками имеют «космографическую» ориентацию на соответствующие календарным праздникам точки окружающего горизонта (восход-закат солнца в разные сезонные фазы солнечного года, некоторые созвездия или отдельные звёзды в определённых точках их годовых орбит и т.д.). Таким образом, общий характер святилища определённо был космографически-календарным. А важнейшим из праздников народного календаря для данного святилища по совокупности признаков был определён весенний праздник начала вегетативного сезона Jogè («Зелёный Георгий»)³.

Пространство внутри концентрических кругов имеет узкую каменную вымостку в виде прямой меридиональной дорожки, идущую по линии диаметра круга от условно северного столба к условно южному. У подножия этих двух столбов положены большие плоские камни с чашеобразными углублениями. На них возложены букеты различных трав и цветов и несколько современных реконструктивных «вотив-

ных» металлических, костяных и деревянных приношений (среди которых оказался даже маленький нательный христианский крест!). В самом центре святилищной площадки, прямо на середине каменной «дорожки», сложен из камней без связующего раствора небольшой очаг-жертвенник, заполненный углями и золой. Огонь, по сообщению Йонаса Вайшкунаса, должен был зажигаться либо трением («живой огонь»), либо кресалом по кремню (что в современном сильно модернизированном виде зачистку приводит даже к использованию фабричной кремниевой зажималки!).

Более подробный анализ данного реконструированного святилища не является целью настоящего обзора. Следует только упомянуть про целый ряд сопутствующих основному комплексу сооружений, использующихся в различных обрядах или как культурно-исторические символы. Это традиционные ритуальные ворота в ограждении вокруг площадки, где расположено святилище (во время праздников они оплетаются гирляндами из ветвей и трав); большие качели, используемые во время обрядовых игр календарных праздников, таких как *Jogė* и *Kupole* (*Joninis/Rasa*); традиционный литовский резной знаковый столб под кровлей (*Stogāstulpis*) реконструированный без христианской символики и установленный при входе на территорию, окружающую святилище; а также резная скульптура литовской богини земли и плодородия Жемины (*Žemina* = Земля-мать), стоящая позади святилища (уже на краю зоны елового леса). Так как реальных исторических образцов её скульптурного изображения не обнаружено, то художник трактовал образ Жемины весьма романтично.

Практическое использование реконструированного святилища в Кулёнисе имеет два основных направления. Первое — это периодическое совершение календарных и окказиональных обрядов, обрядов жизненного цикла, включая «родины», свадьбы, отпевания и поминовения умерших, а также проведение различных народных фольклорных праздников и фестивалей под общим руководством членов литовского неоязыческого общества «Ромува», имеющих священнический статус *kŕive* или *vajdila* и при непосредственном весьма активном участии множества рядовых адептов общества, местных жителей и приглашённых гостей. Второе (но не менее важное) — это образовательное («эдукационное») направление, связанное, прежде всего, с национальным культурно-историческим и экологическим туризмом и различной лекционно-просветительской деятельностью, включающей курсы разных уровней, семинары и конференции. В настоящее время все официально зарегистрированные неоязыческие приходы (территориальные общины) Литвы имеют свои реконструированные святилища на исторически, по преимуществу, соответствующих им местах: в историко-культурном и археологическом заповеднике в Кернаве,

у Тракайского замка, святилище Бируты на горе к северу от Паланги, традиционно возглавляемое женщиной-*krīve*, большое святилище в Швенчёниси, руководимое верховным *krīve-krivėjītis*’ом всех общин Йонасом Тринкунасом и др. По сообщению моих авторитетных информантов, главные центры проведения основных народных календарных праздников и обрядов, как и связанных с ними фестивалей, распределены по всем действующим святилищам Литвы (аналогично «храмовым праздникам» в народно-христианской традиции). Поэтому основная часть служителей, прихожан и гостей общества «Ромува» каждый календарный праздник (обряд) проводит на соответствующем святилище, переезжая по очереди от одного к другому, в течение года, совершая полный круг по всем регионам Литвы (своеобразное национально-культурное «паломничество»!) Как уже упоминалось, в этом списке реконструированное языческое святилище в Кулёниси является главным в Литве центром проведения весеннего праздника *Jogė*. Кроме того, весьма заметно активное и регулярное участие членов общества «Ромува» в других (за пределами своих приходов) общенациональных праздниках и народных фестивалях Литвы. Я был свидетелем проведённого представителями «Ромувы» общего моления многочисленных участников национального фестиваля в «День коронации великого князя Миндаугаса» 6 июля 2009 г. у 500-летнего священного дуба (*divājītis*) в Серейкишкю-парке в самом центре Вильнюса (рис. 10). После этого общего моления народные хоры и музыкальные коллективы из всех районов Литвы по очереди пели старинные песни на своих местных диалектах и украшали могучий ствол старого «Дивайтиса» яркими плетёными поясами, купальскими венками, букетами и гирляндами из цветов и лекарственных трав, оставленных на нём до следующего большого народного праздника. Весь этот размах и мощь народной этнокультурной активности в Литве самым непосредственным образом отражается как в зеркале в историко-культурном ландшафте страны, постоянно формируя его согласно собственной модели этнокультурной идентичности, даже после очень и очень многих «модернизаций».

Подводя итог всему изложенному, следует отметить, что грамотно и тщательно выполненные группами увлечённых людей (во главе со специалистами-профессионалами) материальные реконструкции археологических и этнографических памятников, многих других культурных объектов, наряду с возрождением проводимых там национальных праздников и обрядов, введением молодёжи в контекст национальной культуры, уже прочно вошли в этнокультурный ландшафт современной Литвы, восполняя понесённые утраты его компонентов и тем способствуя воссозданию исторического и мифологического облика страны и народа. Реконструкторское движение, развиваясь, уже

само по себе становится вполне действующим фактором современной жизни литовского народа, позволяя новым поколениям не затеряться в нивелирующем процессе общеевропейской и мировой культурной глобализации.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Практически все исследователи истории Литвы отмечали характерный архаизм и консервативность традиционной культуры литовцев, основываясь на том факте, что дохристианские языческие культы держались здесь гораздо дольше, чем во всех остальных странах Европы. Сами даты официального крещения Литвы – наиболее поздние на всём континенте: Княжество Литовское (аукштайты) приняло крещение при великом князе Витовте в 1387 г., а княжество Самогития (жемайты) было крещено ещё позже – в 1417 г. См. например: *Кудринский Ф.А.* Литовцы (общий очерк). Вильна, 1905. С. 19, 20.

<sup>2</sup> *Jonas Trinkūnas.* Lietuvių senosios religijos kelias. Vilnius, 2009.

<sup>3</sup> В Литве празднуется с 23 по 26 мая.

#### *V.A. Galiopa*

#### ABOUT RECONSTRUCTION OF THE HISTORICAL AND CULTURAL LANDSCAPE OF MODERN AUKSHAITIYA (ACCORDING TO OBSERVATIONS OF 2009)

The review and preliminary analysis of a number of examples is given in the article, that illustrate three different types of historical monuments from recently reconstructed and introduced into a vivid context of the active historical and cultural landscape of modern Lithuania, which positively affected the development of ethno-cultural activity in the country. The cultural and reconstructive movement, developing, now itself is becoming quite a contributor of modern life of the Lithuanian people, allowing new generations not to lose their ethno-cultural face in the levelling process of All-European and world cultural globalization. The reconstructed monuments, selected as successful and impressing examples of reconstruction of the national historical and cultural landscape of modern Lithuania, were observed during a trip in central Aukshaitiya in the summer of 2009:

1. The regional museum of reconstruction of the site of the ancient settlement of the XIII c. Voruta (castle of the tribal prince Deltuva, ally of Mindaugas, in central Aukshaitiya).

2. Reconstructed funeral complexes in long ago lost rural Catholic cemeteries not far from the villages of Karchai and Bareishai (area of Anikschai).

3. Reconstructed in 1997 and now functioning pagan sanctuary in Kulirnice (the Labanoras reserve near the town of Moletai) under the direction of the Lithuanian national-cultural society “Romuva”.



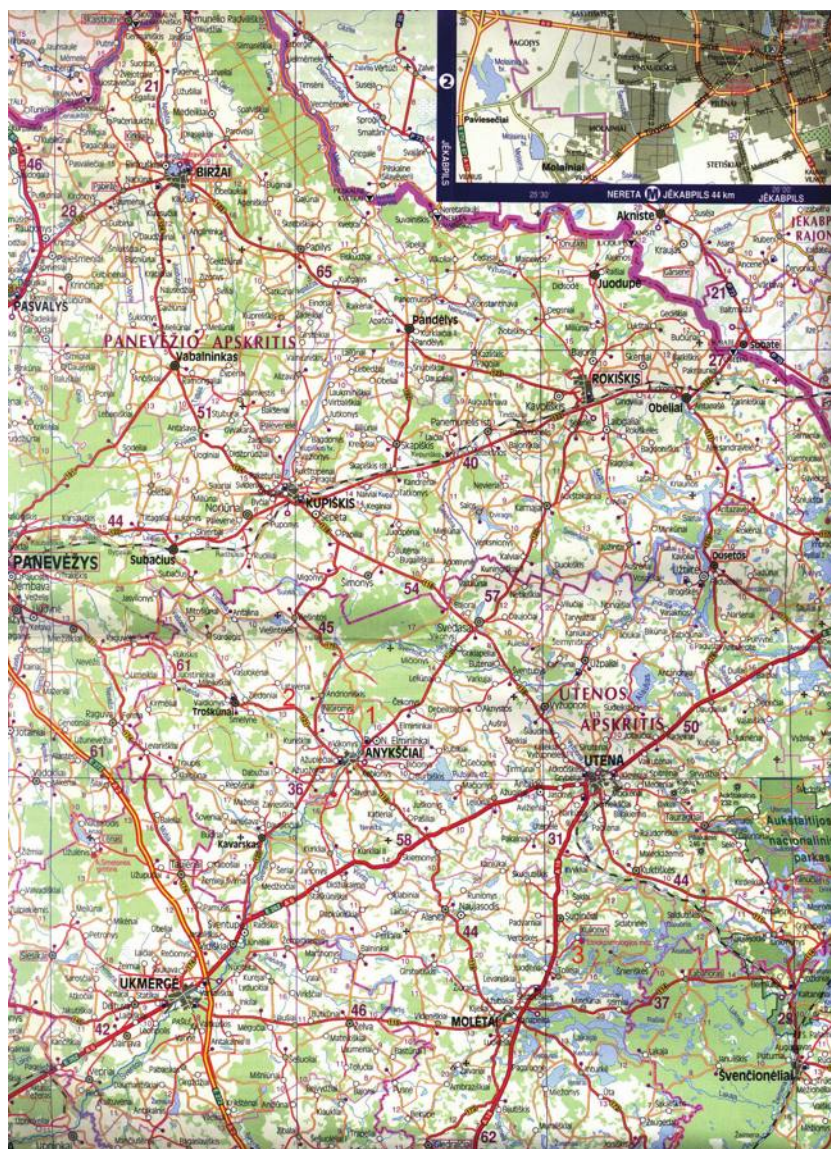


Рис. 1. Карта центральной и северной частей Аукштайтии, обследованных автором летом 2009 г. Условные обозначения реконструированных памятников: 1. Региональный музей реконструкции городища XIII в. Ворута. 2. Воссозданные поминальные комплексы на утраченных сельских католических кладбищах ок. д. Карчяй и д. Барейшяй. 3. Реконструированное в 1997 г. и ныне действующее языческое святилище в Кулёнисе (заповедник Лабанорас ок. г. Молетай)



**Рис. 2.** Оформление главного входа на территорию археологического памятника XIII в. — городища Ворута у г. Аникшай. Фото автора. 2009 г.



**Рис. 3.** Резной деревянный памятник — «Иисус Царь небесный», установленный в 2008 г. на месте утраченного сельского католического кладбища у д. Карчяй (район Аникшай). Виден также каменный очаг, используемый при поминовении умерших. Фото автора. 2009 г.



Рис. 4. Табличка с поимённым списком и датами смерти погребённых (с 1826 по 1847 г.) односельчан. Она расположена в основании памятника «Иисус Царь небесный». Д. Карчяй (район Аникшай). Фото автора. 2009 г.



Рис. 5. Общий вид основного комплекса языческого святилища литовцев-аукштайтов рядом с городищем у д. Кулёнис (район Молетай). Реконструирован по археологическим данным в 1997 г. на месте существовавшего до 2-й пол. XVI в. Фото автора. 2009 г.

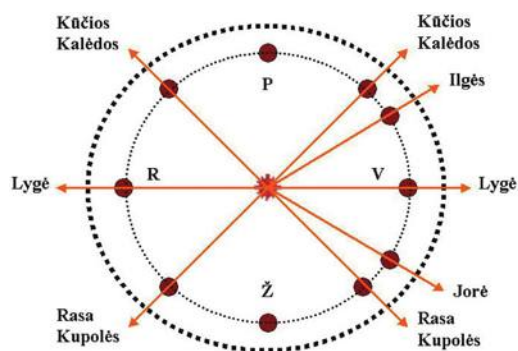


Рис. 6. Космографическая функциональная схема языческого святилища у д. Кулёнис (см. рис. 5). Фото автора. 2009 г.



Рис. 7. Общее моление у священного 500-летнего дуба (divājītis) в Серейкишкю-парке в центре Вильнюса в «День коронации Миндаугаса» 06. 07. 2009 г. Пример активного участия общества «Ромува» в общенациональных праздниках и народных фестивалях Литвы. Фото автора. 2009 г.

*А.А. Кирсанова, Е.В. Колчина*

## СОВРЕМЕННЫЕ РЕКОНСТРУКЦИИ КОЛЛЕКТИВНЫХ МОЛЕНИЙ МАРИЙЦЕВ КАК ФОРМА ПРОЯВЛЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ МЕГАПОЛИСА

Одно из направлений деятельности Российского этнографического музея — работа с национально-культурными объединениями города. РЭМ активно сотрудничает как с национально-культурными автономиями, так и с национально-культурными обществами и национальными объединениями, число которых приближается к двум сотням. Работа носит партнерский характер. Музейные специалисты принимают участие во многих видах работы обществ: участвуют в подготовке и проведении научно-практических конференций, осуществляют специальные занятия по этнической истории, народным промыслам, костюму, традиционным обрядам и праздникам, составляют и реализуют совместные культурные программы, в том числе фольклорные фестивали. В последние годы музей сотрудничает с Санкт-Петербургским центром марийской культуры «Марий Ушем», который был создан в 1992 г. На тот период времени марийская диаспора Петербурга насчитывала примерно 1 300 человек.

Плодотворное взаимодействие представителей этой организации и РЭМ началось в 2009 г., когда в фонды музея поступил дар от члена «Марий Ушем» Ю.В. Брутова — горномарийский традиционный костюм. Благодаря сведениям, предоставленным Ю.В. Брутовым, был скорректирован маршрут музейной экспедиции в Горномарийский р-н летом 2009 г. По завершении экспедиции уже в Петербурге представители Центра дали некоторые комментарии, позволившие более подробно атрибутировать привезенные в музей экспонаты.

Каждый год представители марийской диаспоры собираются на традиционные коллективные моления, для проведения которых выбирают не слишком многолюдные окрестности в Ленинградской области.

Следует заметить, что в XVIII в. марийцы (как и другие народы Поволжья) были христианизированы, однако многие оставались «двоеверцами», будучи православными, исполняли многие языческие обряды. Известный исследователь традиционной культуры марийцев С.К. Кузнецов в 1881 г. писал, что «черемисы уже много лет только числятся христианами, <...> за исключением черемис горных (в Козь-

модемьянском уезде Казанской губернии), значительная масса этого племени только по имени христиане, а на самом деле тайно или явно держатся еще крепко своей старой религии, «дикой и печальной»...»<sup>1</sup>. В нач. XX в. среди марийцев, проживающих на основной территории локализации этноса, исследователи выделяли четыре основных религиозных течения: православные, двоеверцы («марла вера»), язычники («чимарий»), приверженцы учения секты Кугу Сорта («ош мари»).

Эта конфессиональная ситуация сохраняется и до настоящего времени, выдержав гонения со стороны и царской, и советской власти. В постсоветский период моления постепенно становились более открытыми, хотя в их проведении продолжали соблюдаться определенные регламентации: запрет на присутствие посторонних, проведение фото- и видеofиксации и т.п. В настоящее время часть прошлых ограничений снята, современные моления собирают большое количество гостей, на них допускаются представители СМИ.

Моления марийцев, проживающих в Санкт-Петербурге и Ленинградской обл., проходят в последние годы практически регулярно. Однако, как нам объяснили, на моления по-прежнему стараются не допускать посторонних. Традиционная дата моления 22 октября — день осеннего равноденствия, но здесь по сведениям представителей диаспоры, их стараются проводить до этой календарной даты. Исключение может быть сделано лишь в том случае, если это второе моление (после весеннего) в году, так как между этими действиями должно пройти не менее шести месяцев.

В настоящей статье дается описание одного из таких молений, свидетелями которого мы были осенью 2009 г.; оно проходило в березовой роще неподалеку от Ладожского озера.

Примерно с десяти часов утра в установленное место начали съезжаться члены диаспоры (более двадцати человек), представляющие разные локальные группы марийцев (луговых, горных, восточных). Мужчин среди собравшихся было больше половины, треть — молодежь до 25 лет. В основном это марийцы, приехавшие в Петербург за последние 25 лет, и особенно в последнее десятилетие.

Непосредственно на месте моления некоторые участники переоделись в национальные костюмы луговой группы. Характерной особенностью этого костюма является преобладание белого цвета, что, по мнению участников моления, свидетельствует об исконно марийском происхождении в отличие от одежды марийцев восточной группы воспринимаемой как чужой и не традиционной. В основном использованные на молении костюмы изготовлены в настоящее время и лишь одна из участниц была одета в костюм кон. XIX—нач. XX в. доставшийся ей по наследству от бабушки.

Все участники молений собрались в названной выше березовой роще с почитаемым на время моления деревом (березой) — *онапу*

посредине. По традиционным языческим представлениям марийцев, *онапу* могли быть липа, береза или дуб. В прошлом священные рощи огораживались и имели три входа: для жертвенного скота с востока, для воды — с юга и для людей — с запада. Сейчас эта традиция забыта. Обряд «опоясывания» священного дерева лыковым поясом с зарубками и окропления его кровью жертвы отсутствовал, возможно, потому что жертвоприношение было символическим — пищей-угощением являлась курица. В этом видится не только упрощение обряда, но и подмена жертвенного животного: раньше курицу закалывали редко, обычно при проведении частной молитвы, посвященной *Керемету* — злему духу.

По традиции каждый участник принес на моление хлеб или национальную выпечку. Их возложили на установленный около *онапу* жертвенник из жердей, покрытый еловыми ветками и украшенный полотенцами (Рис. 1.). Состав обрядовой пищи, по нашим наблюдениям, не претерпел изменений и сохранил национальные черты. Использовались марийский пресный хлеб, творожники, обрядовые двухсторонние блины (ржаная лепешка, залитая блинным тестом с одной стороны) *аварцы*, *кравец* — с начинкой из курицы (в лугомарийской традиции *курник*), пироги с картофельной начинкой, мед. Покупной квас заменил пиво — традиционный обрядовый напиток марийцев. Наряду с современной посудой, была использована и старинная утварь: берестяной бурлак для кваса и деревянные ковши (Рис. 2).

Затем над костром были установлены два котла, в одном из которых варили обрядовую пшеничную кашу, в другом — курицу. Ритуальная пища варилась с солью, что не характерно для традиционной языческой обрядности марийцев. Воду участники ритуала набрали из колодца в ближайшем населенном пункте. Таким образом, как и во время старинных молений место проведения было избрано согласно традиции — рядом с родником.

*Карт* (жрец) А. Иванов отрезал часть от каждого из выпечных изделий и поместил на отдельную тарелку. После того, как на них установили восковые свечи, *карт* постучал ножом по топору над жертвенником — это древняя традиция отпугивания звоном железа злых духов. Упоминание о таком ритуале есть и в источниках XIX в.

Когда каша и курица сварились, помощники *карта* отделили мясо от костей, которое вместе с бульоном снова возвратили на огонь. В прошлом у марийцев использование костей жертвенного животного было строго регламентировано: шейные позвонки с места разреза являлись оберегами, их подвешивали в лубяном коробе под навесом сарая, а гусиные ключицы втыкали над окном в избе. Остальное необходимо было сжечь.

Вслед за этим *карт* и его помощник изготовили две «большие свечи», каждая из которых скручивалась из трёх маленьких, и установили

их на жертвеннике. После зажжения свечей наступил кульминационный момент обряда — молитва.

Участники моления расположились полукругом рядом с жертвенником, впереди — *карт*, читающий марийскую молитву. Текст ее был заимствован из книги Н.С. Попова «Марий Кумалтыш Мут» («Марийские молитвы-заклинания»), изданной в Йошкар-Оле в 1991 г. Следует заметить, что в прошлом существовала особая регламентация местонахождения мужчин и женщин во время священнодействия. В нашем случае различий в расположении лиц разного пола не было. Женщины, вопреки древней традиции, находились рядом с мужчинами.

В определенный момент многие участники церемонии встали на колени. Некоторые из тех, кто этого не сделал, объяснили, что «не уверены в вере» (языческой — А.К., Е.К.).

После молитвы *карт* сжег в костре отрезанные заранее от выпечки части, несколько ложек каши и кусков курицы, вылил в огонь неполные ковши кваса. Это действие сопровождалась традиционно-ритуальной игрой на гусях. Исполнение было сольным, в то время как раньше количество гусяров на молениях доходило до девяти.

Как только ритуал «кормления огня» завершился, на траве были разостланы скатерти, на которых расположили еду и квас. По окончании трапезы каждый участник положил в общее блюдо деньги (обязательно белого цвета — то есть рублевые и двухрублевые монеты). Остатки пищи разделили между собой. На этом, по прошествии семи часов, осеннее моление завершилось.

Несмотря на то, что традиционного взаимного одаривания не происходило, те участники молений, которые присутствовали на них впервые (в частности, сотрудники Российского этнографического музея), получили символические подарки.

При подготовке моления активной группой «Марий Ушем» в Российской национальной библиотеке была организована работа по изучению литературы, содержащей сведения о марийском язычестве. Некоторые участники ритуала, присутствовавшие в юности на молениях в Республике Марий Эл, отмечали отличия данного моления. Таким образом, современный обряд был восстановлен частично по памяти, частично с помощью письменных источников. Можно сказать, что он представлял собой модернизированный вариант моления современных «чимарий» — луговой группы марийцев.

Следует заметить, что, начиная с 1991 г. в республике Марий Эл ежегодно проводятся «мировые» моления, в которых принимают участие тысячи людей. Подобные действия происходят и в регионах дисперсного проживания марийцев в Башкортостане, Кировской и Нижегородской областях, в Украине и др. Таким образом, событие, произошедшее 27 сентября на Ладожском озере, закономерно. Несмотря на то, что вы-



разителем общенациональной идеи стала группа луговых марийцев, моление было направлено на объединение представителей всего этноса, общение, обмен контактами. Тем самым, с большой долей уверенности можно констатировать, что подобные моления — это форма самоидентификации проживающих в Санкт-Петербурге марийцев.

В заключении отметим, что необходимость их научной фиксации важна для понимания феномена марийского язычества, уникального явления, продолжающего существовать в условиях современного мегаполиса.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Кузнецов С.К. Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 172–173.

*A.A. Kirsanova, E.V. Kolchina*

MODERN RECONSTRUCTIONS OF COLLECTIVE MARI PRAYINGS AS A  
MANIFESTATION FORM OF ETHNIC IDENTITY IN MEGAPOLIS ENVIRONMENT

One of the activity directions of the Russian museum of Ethnography is a work with national and cultural associations of the city. Due to cooperation with Saint Petersburg centre of Mari culture “Marij Ushem”, which was created in 1992, museum employees had an opportunity to be at annual pagan prayings of Mari in the Leningrad region. The description of the praying which took place in autumn of 2009 is given in the present article: ritual structure, structure of participants, description of cult objects and sacrificial food. Comparing the modern version of praying and the archaic one, recorded in the end of the XIX–beginning of the XX c. in the Vyatka province, the authors came to the following conclusion. The aim of pagan prayings, performed in modern megapolis environment, is first of all, unification of representatives of a diaspora, regardless of their belonging to a particular ethnic group; it is a peculiar form of self-identification of Mari who live in Saint Petersburg.



**Рис. 1.** Жертвенник рядом с онапу.  
Фото А.А. Кирсановой, Е.В. Колчиной. 2009 г.



**Рис. 2.** Жертвенная пища.  
Фото А.А. Кирсановой, Е.В. Колчиной. 2009 г.

Граница как социально-культурный  
феномен; механизмы и условия  
формирования границ; фактор  
политической границы  
и историко-культурные судьбы пограничья

---

---

*А.А. Сурво, В.В. Сурво*

**КАРЕЛИЯ «ПО ТУ СТОРОНУ ГРАНИЦЫ»**

В 1966 г. вдоль восточной границы Финляндии пролегла автомобильная трасса, получившая геопоэтическое название «Дорога Руны и Границы» («Runon ja Rajan tie»; международное название «Via Karelia»). Тысячекилометровая дорога ведёт от Финского залива в Лапландию, хутора и городки озерной южной Финляндии сменяются тайгой Северной Карелии и бурными реками лапландской тундры. В середине 1960-х гг. в восточных районах Суоми происходил заметный спад производства, что в первую очередь затронуло лесную промышленность и сельское хозяйство. Туризм должен был стать одним из способов трудоустройства населения и привлечения инвестиций. Природные красоты дополнились реконструированными и вписанными в современные реалии памятниками карельской культуры. Первая «рунопевческая изба» появилась в 1964 г. близ севернокарельского г. Иломантси. Архитектор А. Калмана спроектировал целый комплекс зданий, где проводились бы различные курсы и собрания. Со временем комплекс превратился в важный пункт туристических маршрутов. В 1977 г. в одном из строений расположилась постоянно действующая «Калевальская выставка». Позднее комплекс дополнился другими традиционными хозяйственными постройками, в том числе, амбаром из родового гнезда карельского рунопевца Матели Куйвалаттери, руны которого в 1838 г. записывал Э. Лённрот.

В 1970–80-х гг. в Финляндии развернулась широкая дискуссия вокруг карельского «ренессанса», итогом чего было издание научного сборника «На дорогах руны и границы»<sup>1</sup>. В статьях ведущих финляндских исследователей особое внимание уделялось перспективам и пробле-

матичности развития одноименного туристического проекта. Фольклорно-этнографический символизм маршрута отражал актуальную на тот период внутрикультурную перекодировку представлений о «карельской» периферии, вобравшей в себя опыт предыдущих поколений и симуляции околкалевальской риторики<sup>2</sup>. В представлениях о прошлом подчеркивались нетронутая природа, тишина, отсутствие спешки, улыбающиеся дружелюбные люди, красивые мелодии и руны, но малечивались тяжелый труд, недостаток еды и т.п. В данной связи С. Кнууттила говорит о «вчерашизме» (*eilismi* > *eilen* 'вчера') как более внятном определении «фольклоризма»: «Приглашение выступить перед аудиторией ожидали новые последние рунопевцы, кантелисты и плакальщицы с приготовленными праздничными костюмами, настроенными инструментами и прялками наизготовку»<sup>3</sup>.

Ирония С. Кнууттила по поводу «агентов вчерашизма» и «новых последних рунопевцев» отсылает к изданному в военные годы популярному труду М. Хаавио «Последние рунопев(и)цы»: «В этой книге словами и фотографиями представлены скромные мужчины и женщины, сохранившие в своей памяти сокровища нашей древней духовной культуры — народную поэзию. Называю их последними рунопевцами, потому что время их потомков начало уже забывать наследие поколений.

Значение рунопевцев в создании современной Суоми настолько велико, что знание их имён и деяний является признаком национальной культурности. Напоминаю лишь о той роли, которую сыграла Калевала в поиске нашим народом самого себя. Также напоминаю о том, по-своему удивительном факте, что наша древняя поэзия лучше всего сохранилась по ту сторону государственной границы, в Карелии и Ингрии»<sup>4</sup>.

М. Хаавио принадлежала одна из центральных ролей в перекодировке традиционного наследия в идеологемы великофинляндской «племенной» идеи, прототип которой присутствует в приладожском поминальном празднике *piirut* 'пиры', проводившемся после смерти обоих родителей. На трапезу приглашались предки до девятого поколения, а согласно ряду сведений — также и живые родственники до девятого поколения<sup>5</sup>. Иерархия чисел оформляла имена в структуру, имена же наделяли числа содержанием. При проведении следующего ритуала новым поколением, занявшим место ушедших родителей, имена предков, ранее бывшие в перечне первыми/последними, утрачивали пограничное значение, но в потенциале сохраняли его. Это качество актуализировалось на другой крайней ступени иерархии, когда поколение, бывшее первым, становилось последним; девятое поколение живых становилось первым, проводя собственный ритуал, и т. д. Счёт «в обе стороны» обеспечивал неразрывность взаимосвязей с предками и родственниками. Великофинляндский идеолог, очевидно, увидел в ритуале тради-

ционную параллель «племенной» идее, где роль культурных предков и родственников модернизовавшихся финляндцев играли российские финно-угры<sup>6</sup>. Эта же модель взаимоотношений с премодерновым прошлым воспроизведена в «Последних рунопев(и)цах». Жизнеописания известных исполнителей рун структурировали культурно-историческое «потустороннее» в виде имён наиболее знаковых образов рунопевческого «иконостаза».

Критика и цензура, которым в послевоенные десятилетия подверглись великофинляндские трактовки прошлого, имели преходящий характер, не оказав содержательного влияния на механизмы структурирования семиотической периферии. С открытием границ в постсоветский период у финляндцев вновь появилась возможность культурной и религиозной экспансии, основанной на «вчерашизме» поминальных списков. Хельсинкским университетом и Центром изучения отечественных языков был реализован видеопроjekt *Väinölään lapset* «Дети [земли с названием] Вяйнямёйнено» (топоним-мифологема от имени *Väinö, Väinämöinen*), рассказывавший о прибалтийско-финских языковых «родственниках»<sup>7</sup>. В проекте представлены девять сюжетов об олонекских карелах, ижоре, ливах, карелах-людиках, тверских карелах, води, вепсах, беломорских карелах и эстонцах. Каждый сюжет начинается со счёта от 1 до 10. Родственные финским аналогам и знакомо звучащие слова счёта напоминают современным финляндцам о племенном родстве.

Расширенным вариантом этой идеи стала выставка хельсинкского Музея культур «Карелия. На границе с Финляндией» (2008–2009), посвящённая беломорским карелам, ливвиковским карелам, карелам-людикам, тверским карелам, вепсам, ингерманландским финнам, саамам Кольского полуострова, русским Карелии, ижемским коми и русскому населению Поморья<sup>8</sup>. На экспозиции впервые были представлены материалы, собранные финскими исследователями на оккупированных территориях во время Великой Отечественной войны<sup>9</sup>. Название выставки *Карелия. На границе с Финляндией* и его финноязычный оригинал *Rajantakaista Karjalaa* ‘Карелия по другую сторону границы; Заграничная Карелия’ имеют мало общего с реальной географией, более соответствуя контурам «Великой Финляндии» и иллюстрируя иносказательность «карельской» темы. Выставка начиналась со знамени «Академического Общества «Карелия»<sup>10</sup>. Ещё одной особенностью являлось включение северных русских в выставочные «персонажи». В этом была не только уступка политкорректности, но и логическая отсылка к «великофинляндству», идеологи которого оправдывали территориальные претензии и обосновывали генетическое и культурное отношение финнов к западной цивилизации, объявляя финно-угорское население российского Северо-Запада арийским

*nordisch*. Проведение тождества между *чудью* и *deutsche* позволяло заявлять, что финны наравне с германцами имели важнейшее значение в государственном обустройстве славянской Руси<sup>11</sup>.

Сегодня на Русском Севере активно развиваются различные эколого-краеведческие проекты с активным участием в них отечественных и зарубежных специалистов. Деятельность музейно-туристических центров и национальных парков также нацелена на возрождение традиционных ремесел (организация курсов по тканью, валянию шерсти, вышивке и т.п.), что предполагает вовлечение мастеров-ремесленников и дизайнеров в сувенирное производство для туристической индустрии. «Этнокопии» и «реплики» (термины из лексикона мастеров и дизайнеров) всё же не всегда понятны не только туристам, но и самим сельским жителям. Из интервью с сотрудником Олонецкого национального музея в деревне Большая Сельга: «Сколько мы пытаемся работу предложить в Большой Сельге, ищем энтузиастов. Люди работать не хотят — расколоть дрова некому в Сельге, скосить огород — проблема. За все надо платить деньги и немаленькие — и то с трудом. Чтоб баню построить, нам пришлось не местных жителей просить, которые знают традиции и всё, а нам пришлось нанимать бригаду молодых ребят, которые сегодня занимаются банями у нас. Хотя местные уже понимают, появилась заинтересованность, поскольку в течение нескольких лет уже такой интерес к деревне. Дом там сейчас не купить — местные держатся за свои дома. Это хорошо. Но при этом ничего не делают. Мы предлагаем — у вас овцы, может с валянием шерсти что-то попробовать. Конечно, там старенькие бабушки, но есть и молодежь. Сейчас стараемся с молодежью работать, чтоб они хоть немного чего-то захотели. Но очень трудно... Вот таджики туда сейчас переехали — хотят заниматься разведением коз, зеленью, пытаются туда воду провести... То есть кто-то приехал, начинает работать. Местные жители — ага, чего это вы тут, а сами ничего делать не хотят. Стояли эти фермы огромные — пожалуйста, работайте. Телятники были замечательные. Это был совхоз «Куйтежский». Куйтежа с её зверофермами славилась на весь мир, норка, меха. Это был совхоз-миллионер. Когда мы возим экскурсии, мы об этом много рассказываем. Зверосовхоз, фермы, производство молока... Эти огромные фермы стоят пустые...»<sup>12</sup> (рис. 1).

Ю.М. Лотман характеризует взаимоотношения текста и аудитории взаимной активностью, подразумевая под этим актуализацию тех или иных систем кодов. Текст навязывает аудитории свою систему кодов и стремится уподобить аудиторию себе, в то же время аудитория наделяет текст понятными и близкими ей кодами. Текст «отбирает» себе идеальную аудиторию, так же как и аудитория конструирует «свой» текст<sup>13</sup>. Наряду с экономическими причинами, нежелание местного

населения соответствовать статусу «профессиональных туземцев» в музейных, экологических и туристических проектах имеет культурно-исторические предпосылки. Использование «реплик» и «этнокопий» вне привычных традиционных контекстов, дискретность «брендового» дискурса создают проблему «непереводимости». Б. Сельга курируется туристическим сектором Олонецкого краеведческого музея. В деревне сохранилась традиционная планировка и несколько старинных карельских домов, один из которых музей выкупил под гостевой дом для приема туристов. Большесельгская баня «по-чёрному» построена по образцу бани в деревне Кинерма (Пряженский р-н Карелии), в последние годы являющейся одним из наиболее известных пунктов «этнического» туризма. Там финляндские архитекторы к своему удивлению обнаружили односкатную баню, относимую к наиболее архаичному типу строений (для использования туристами построена её точная копия). Однако жители Б. Сельги не проявили энтузиазма в архаизации деревенского ландшафта, не отвечавшей их «краеведческому» опыту: «У нас таких бань никогда не было».

Традиционное наследие Русского Севера невозможно расценивать лишь как достояние той или иной этнической группы. Специфика взаимодействия местных культур не располагает к особым проявлениям этнической интравертности, что обуславливается взаимной искусственностью административных границ и границ традиционного проживания этнических групп, диалектными и пр. различиями в той же «карельской» среде и т. д. Неприятие нововведений, обычно спонтанное, выражает проявление редкой и поэтому крайне важной критичной точки зрения на фольклорно-этнографическую экзотику и ангажированность зарубежными инновациями в этой сфере. Ожидания финляндской аудитории сформированы на самобытно-этноцентричных представлениях о «карельскости» и территориальных контурах Карелии, зачастую противоречащими исторической, культурной и религиозной «самости» местных жителей.

В исследовании, посвящённом наследию К. Доннера, одного из виднейших великофинляндских теоретиков и практиков, О. Лоухенранта классифицирует методы полевой работы финляндцев как «аполлонические» и «дионисийские». При «аполлонической» работе исследователь сознательно дистанцируется от изучаемой культуры, что проявляется уже на бытовом уровне. В свою очередь, научное «дионисийство» означает максимально возможное отождествление исследователя с объектами изучения<sup>14</sup> (рис. 2).

В 1941–44 гг. Т.-К. Виркки обучала олонецких карелок ткачеству, вышивке и плетению из соломы. В подобных мастерских работало 350 человек. Продукция поставлялась в Финляндию для продажи и на различные выставки.

В финском, как и в других языках Северных стран, грамотность делится на две информационные сферы: *lukutaito* 'умение читать' и *kirjoitustaito* 'умение писать', чем объясняется финляндская специфика структурирования информационного пространства, находящая отражение во взаимоотношениях текстов и их аудиторий, адресантов и адресатов текстов, экстравертного «аполлонизма» и интравертного «дионисийства» в семиозисе культуры. В апреле 2010 г. хельсинкский музей рукоделий «Виркки» при «Доме Карелии» открыл новую выставку «Эвакуированный текстиль». Рядом с материалами экспозиции в соседней витрине расположены предметы исследовательницы Тьюни-Кертту Виркки, привезенные из оккупированной в годы войны Советской Карелии. Об особенностях «карельской» географии свидетельствует также представленный на выставке сборник статей «Умение необходимо»<sup>15</sup>. Иделогема «умения» заимствована из военно-просветительского арсенала финляндцев. Отношение к русскому населению оккупированной Карелии красноречиво охарактеризовал труд этнографа С. Пялси «В след за победителями», в котором рассуждениям о тотальной неполноценности русских посвящена глава «Умение отсутствует»<sup>16</sup>.

Заочное распределение «аполлонических» и «дионисийских» ролей (носители «умения» vs. «обучаемая» аудитория) и экстраполируемое на население виртуальной «Карелии» культурно-идеологическое наследие лишь опосредованным образом находят отклик в местной истории и символическом ландшафте реальной «заграничной Карелии»<sup>17</sup>. Трасса «Via Karelia» пролегает вдоль современной границы между Россией и Финляндией. Здесь проходила первая восточная граница Суоми времён средневековых крестовых походов, там же граница оставалась после заключения Тявзинского мирного договора 1595 г. Столбовский мир 1617 г. означал расширение шведских территорий на восток, но символически граница осталась на прежнем месте: насильственная лютеранизация православного населения привела к его массовому побегу в Россию во время конфликта 1656–1658 гг. Межконфессиональная граница вернулась на прежнее место в результате Ништадтского мирного договора 1721 г., закончившего Северную войну, и, наконец, **Парижский мирный договор 1947 г. вновь разделил символическое пространство на «Карелию по ту сторону границы» и финляндские тексты об этом «потустороннем»**<sup>18</sup>.

В конце 2009 г. карельский язык получил в Финляндии статус языка меньшинства. Активистами финляндского «Общества Карельского Языка» (Karjalan Kielen Seura г.у.) отмечается значительное развитие «изначального языка калевальских рун» в течение последних полутора десятилетий, что произошло благодаря специалистам Петрозаводского государственного университета. На карельском языке имеется мно-



жество книг, газет, сетевых ресурсов, постоянно выпускаются учебные пособия и грамматические справочники. Жизнеспособность карельского языка также подчёркивается тем, что «в России проживает 160 000 карелоязычных». Согласно данным «Общества», сегодня в Суоми проживает 5000 говорящих по-карельски и ещё около двадцати тысяч человек понимают этот язык<sup>19</sup>. Последние цифры свидетельствуют как об эффективности финляндских механизмов ассимиляции, так и о том, что бытовавшие в послевоенные десятилетия представления о сотнях тысяч финляндских карел не соответствовали действительности. Данные российской переписи населения также не совпадают с языковыми реалиями. Тексты носителей «умения» и их аудитории пребывают в перманентном состоянии взаимного диалогоконфликта, избавляясь от устаревших мифологем и продуцируя новые. Как и прежде, актуален вывод М. Хаавио: «древняя поэзия лучше всего сохранилась по ту сторону государственной границы».

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Runon ja rajan teillä [На дорогах руны и границы] / Toim. Seppo Knuutila ja Pekka Laaksonen. Helsinki, 1989. (Kalevalaseuran vuosikirja 68).
- <sup>2</sup> О значении «карельской» периферии в финляндском семиозисе см.: *Сурво А., Сурво В.* Внутренние границы культуры // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий—2: Третьи Шёгреневские чтения: Сб. ст. / Сост. и науч. ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2009. С. 261–275.
- <sup>3</sup> *Knuutila S.* Perinne-esiintyjä Pohjois-Karjalassa [Традиционные исполнители в Северной Карелии] // Runon ja rajan teillä [На дорогах руны и границы] / Toim. Seppo Knuutila ja Pekka Laaksonen. Helsinki, 1989. (Kalevalaseuran vuosikirja 68). S. 223.
- <sup>4</sup> *Haavio M.* Viimeiset runonlaulajat. [Последние рунопев(и)цы]. Porvoo, 1943.
- <sup>5</sup> *Haavio Martti.* Piirut. Suvun vainajien juhla [Пирьы. Праздник родовых покойников] // Kotiseutu. 1934. № 3-4. S. 88; *Haavio M.* Lisätietoja piirusta [Дополнительные сведения о пирах] // Virittäjä. 1937. № 41.
- <sup>6</sup> *Сурво В., Сурво А.* Истоки «племенной идеи» великофинляндского проекта // Россия и Удмуртия: история и современность: Материалы науч.-практ. конф., посвящ. 450-летию добровольного вхождения Удмуртии в состав Российского государства, Ижевск, 20-22 мая 2008 г. Сост. и общ. ред. В.В. Пузанова и А.Е. Загребина. Ижевск, 2008.
- <sup>7</sup> Helsingin yliopisto. Tietotekniikkaosasto: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://video.helsinki.fi/Vainola/>
- <sup>8</sup> В подготовке и проведении выставки участвовал Российский этнографический музей (Санкт-Петербург). См.: *Rajantakaista Karjalaa*. Helsinkiä, 2008 (прим. сост.-ред.).
- <sup>9</sup> А также известных российских этнографов, работавших в 1920–30-е гг. в составе Северо-Западной этнологической, Карельской этнологической и Лопарской экспедиций под руководством Д.А. Золотарева (прим. сост.-ред.).
- <sup>10</sup> «Под нашим знаменем и нашему знамени я клянусь всем, что мне дорого и свято, пожертвовать свой труд и свою жизнь во благо отечеству, во имя

национального пробуждения Финляндии, ради Карелии и Ингрии, ради Великой Финляндии. Как правда то, что я верую в единого великого Бога, также правда, что я верю в Великую Финляндию и её великое будущее» (Из клятвы Академического Общества «Карелия»; Akateeminen Karjala-Seura. AKS: Päämäärät ja toiminta. [Академическое Общество «Карелия»: Цели и деятельность] Helsinki, 1933. S. 2).

<sup>11</sup> См.: Auer V., Jutikkala E. Finnlands Lebensraum: das geographische und geschichtliche Finnland. Berlin, 1941 (в этом же году книга была издана на немецком языке в Хельсинки.); Jussila O. Suomen historian suuret myytit. [Великие мифы истории Суоми]. Helsinki, 2007. S. 197–200.

<sup>12</sup> ПМА – Полевые материалы В.В. Сурво. Большая Сельга, июль 2008 г.

<sup>13</sup> Лотман Ю.М. Текст и структура аудитории // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. 1977. Вып. 422 (=Труды по знаковым системам. IX). С. 55–61.

<sup>14</sup> Louheranta O. Siperiaa sanoiksi – uralilaisuutta teoksi. Kai Donner poliittisena organisaattorina sekä tiedemiehenä antropologian näkökulmasta [Сибирь – в слова, уральство – в деяния. Кай Доннер как политический организатор и учёный с точки зрения антропологии]. Helsinki, 2006. Ethesis, Helsingin yliopiston elektroniset väitöskirjat: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/val/sosio/vk/louheranta/>. Одним из наиболее ярких примеров «дионисийства», по мнению исследователя, является деятельность этнографа С. Пялси. О. Лоухеранта основывает классификацию на устаревшей, по его мнению, в качестве теоретического источника, но в данной связи релевантной книге Р. Бенедикт «Модели культуры», где она рассматривает «аполлонического» и «дионисийского» человека философии Ф. Ницше (Benedict R. Kulttuurin muodot / Suomentanut Kai Kaila. Porvoo, 1951. S. 88; Benedict R. Patterns of culture. Boston, 1934; ср. с режимами «диурна» и «ноктурна» в структурной социологии: Дугин А.Г. Социология воображения (курс «Структурная социология, 04.03.2009) // Центр консервативных исследований: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://konservativizm.org/speech/dugin/090309181250.xhtml>).

<sup>15</sup> Taitoa tarvitaan – Kutsumukselle uskollinen elämäntyö. Käsityöneuvos Tuu-ne-Kerttu Virkki 1907–2000 [Умение необходимо – Верное призванию дело всей жизни. Советник рукоделий Туйне-Кертту Виркки (1907–2000)] / Toim. Sirkka-Liisa Uutela. Jyväskylä, 2008. Странно звучащее определение «советник рукоделий» (ср. «советник юстиции») по-своему естественно, т.к. носители «умения» претендуют на семиотически центральную роль в окультуривании «Карелии по ту сторону границы».

<sup>16</sup> Pälsi S. Voittajien jäljissä. Sodanaikaisen Aunuksen oloja ja elämää. [В след с (дословный перевод — А.С., В.С.) победителями. Жизнь и быт военной Олонии.] Helsinki, 1942.

<sup>17</sup> Константность заочных представлений о Карелии нашла очередное подтверждение в сборнике научных статей «Карелия современных интерпретаций» (Nykytulkintojen Karjala / Toim. O. Fingerroos, J. Loipponen. Jyväskylä, 2007. (Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 91). Отмечая в рецензии, что авторами статей почти без исключения рассматривается «утраченная Карелия», «бывшая финляндская Карелия», «финляндская Карелия», ««ничейная земля», идилия», Э. Степанова даёт утвердительный ответ на вопрос одного из редакторов сборника: «А, может, карельскость является проявлением фин(лянд)ского этноцентризма, на котором строится собственное национальное “я”?» (Stepanova E. Karjala — monikasvoinen ja onikulttuurinen,

suomalainen? [Карелия – многоликая и мультикультурная, фин(лянд)ская?] // ELORE. 2008. Vol. 15, № 1: [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.elore.fi/arkisto/1\\_08/ste1\\_08.pdf](http://www.elore.fi/arkisto/1_08/ste1_08.pdf) >.

<sup>18</sup> *Сурво А.* Нехельсинкское время // Историческое произведение как феномен культуры / Отв. ред. А.Ю. Котылев, А.А. Павлов. Вып. 2. Сыктывкар, 2007.

<sup>19</sup> См.: Проспект «Читай и Пиши по-Карельски», изданный «Обществом карельского языка» (Lue ja Kirjoita Karjalaksi). В форме написания названия (с заглавных букв) отражена проблематика деления информационного пространства на «умеющих писать» и «умеющих читать» и трансформация семиотической «карельской» периферии из адресата в самодостаточный локус «карельскости», обладающий качествами как адресата, так и адресанта «умения».

*A.A. Survo, V.V. Survo*  
KARELIA ACROSS THE “BORDER”

It is impossible to consider traditional population of the Russian North only as a property of one or another ethnic group. Specific character of local cultures does not dispose to specific demonstration of ethnic introversion, which is stipulated by mutual artificiality of administrative borders and borders of traditional habitation of ethnic groups, dialect and other differences in the “Karelian” environment itself. At the same time, expectations of the Finnish audience were formed on the basis of ethnocentric ideas about “Karelianness” and territorial contours of Karelia, that often contradict historical, cultural and religious “self” of the natives.

In the end of 2009 the Karelian language got in Finland the status of the language of the minority. Activists of the Finnish “Society of the Karelian language” (Karjalan Kielen Seura r.y.) noted significant development of “the initial language of the Kalevala runes” during the last one and a half decades that happened due to specialists of Petrozavodsk State University. There are many books, newspapers, network resources in the Karelian language, teaching aids and grammar reference books are published constantly. Viability of the Karelian language is also underlined by the fact that “160 000 Karelian-speaking live in Russia”. According to the data of the “Society”, today 5000 Karelian-speaking live in Suomi and about twenty thousand people understand this language. The latter figures are the evidence of both efficiency of Finnish assimilation mechanisms, and the fact that existing in the post-war decades ideas about hundred thousands of Finnish Karelians did not correspond to reality. The data of the Russian population census do not also coincide with language realia. The texts and their audience are in a permanent state of mutual dialog-conflict, getting rid of obsolete mythologems and producing new ones.



**Рис 1.** Архаичный тип карельской бани «по-чёрному». Д. Большая Сельга. Фото В. Сурво. 2008 г.



**Рис. 2.** Витрина в Музее рукоделия в «Доме Карелии» (Хельсинки), где представлена продукция олонцевских мастерских оккупационного периода. В мастерских работало 350 карелок, которых в 1941–1944 гг. Т.-К. Виркки обучала ткачеству, вышивке и плетению из соломы. Изделия поставлялись в Финляндию для продажи и на различные выставки. Фото В. Сурво. 2010 г.

*И.Н. Ружинская*

## ФАКТОР «ГРАНИЦА» В ИСТОРИИ СТАРОВОЕРИЯ КАРЕЛИИ\*

Человечество XXI в. переживает удивительный период своей истории: оно интенсивно ищет способы сохранения идентичности, но условия глобализации, окружающие его, ломают границы социумов, складывавшихся веками и обеспечивавших суверенность государств и народов. Наиболее хрупкими сферами при этом становятся межэтнические и межконфессиональные интересы социумов, требующие приоритета терпимости, как базовой ценности в отношениях между людьми. Осознание важности этого нашло отражение в работах Ф. Ратцеля, Л. Корсакова, Г. Зимина, П. Кушнира, М. Бахтина, В. Тишкова, Л. Дробыжевой, С. Рыжова и многих других ученых. В этой связи исследованию подвергается сама природа понятия «граница» — рубеж того, что не только разъединяет, но и может соединять. Особому вниманию ученых подвергается многомерность фактора «граница»: внешние — внутренние, политико-административные, этнические, конфессиональные, географические, половые, возрастные, социальные, устойчивые — «размытые», их антропогенный показатель и темпоральный, влияние приграничья, как коммуникативной зоны во всех ее проявлениях. В этой связи исследование исторического опыта народов Карелии весьма актуально как для самого региона, так и для других ареалов. Многовековая практика сосуществования здесь разных народов в меняющихся политических, экономических и административных условиях позволит понять специфику факторов, обеспечивавших стабильность существования социумов, их формирование и взаимопроникновение.

Богатый опыт исследования этих сфер имеет история старообрядчества на Русском Севере. Происхождение старообрядчества в Карелии не было связано какими бы то ни было административными границами, ибо носило как инорегиональный, так и местный характер. Пламенные проповеди ссыльных противников «никоновых новин» были созвучны «соловецким страдальцам» и нашли отклик в обителях Олонии, а крупные волны бежавших на северные окраины страны «ревнителях благочестия» принесли с собой напряженное ожидание

---

\* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ (коллективный грант «Карелы — народ, разделенный границей»).

близкого «конца света». Гигантский размах правительственных гонений не имел территориальных границ, был он безграничен и по масштабам репрессий.

Ответной реакцией стали старообрядческие «гари», многие из которых относились к региону Карелии. Одним из первых можно считать самоожжение Якова Иванова «с немалыми женами и детьми, и с пасынками, и соседями в хорамах своих» 1676–1677 гг.<sup>1</sup> Вслед за ним череда самоожжений произошла в Палеострове, Водлах, Березове, Строкино, Линдозеро, Фофановской быстро охватив сопредельные с Карелией территории и став на долгие десятилетия трагичной реальностью Русского Севера.

Снижение эсхатологической напряженности сформировало устойчивые очаги старообрядчества. Процесс его расселения в основном завершился к кон. XVIII в. и выявил крупные ареалы старообрядческих поселений в Каргополье, Подвинье, Печорском крае, Петрозаводско-Повенецком районе Карелии и в Шекснинско-Сухонском междуречье.

Не менее важным явлением эволюции староверия стало создание «островов веры» — скитов. По своей сути, скит стал не только духовным, хозяйственным, культурным центром «верных», он стал примером истинного благочестия. Так создавалась еще одна категория «рубежей» — выделялись границы «своего» мира, окруженного враждебным «чужим». При множестве функций, выполняемых скитами, немаловажное место для голодного севера занимала социально-экономическая, поскольку гарантировала одноверцам источник стабильного заработка и ссудного кредитования на развитие местного предпринимательства. Яркий пример тому — история Выгоречии. Не случайно, что ликвидация скитских поселений к сер. XIX в. стала трагедией не только для духовного потенциала местного старообрядчества, но и для его экономической основы.

Несколько дольше просуществовали инорегиональные старообрядческие скиты финляндских губерний, Мегра (Иломантси) и Пахколамби. Русско-финское приграничье сыграло весьма специфическую роль в истории северного староверия: «финляндская приграничная полоса населена такими же корелами, как и русское приграничное пространство, с той только разницей, что финляндские корелы говорят на настоящем финском языке, <...> дух торговой предприимчивости корелов выказывается <...> громадными обозами товаров, перевозимых ими по зимнему пути на весьма далекие расстояния»<sup>2</sup>. Финские власти довольно равнодушно относились к религиозным «диссидентам», распространяющим идеи старообрядчества в смежных карельских приходах: «сим наставникам таковые пакости делать и совращать народ потворствует заграничное свое начальство, нисколько не обращая на такие их дела внимания»<sup>3</sup>. Провозглашение в России начал

веротерпимости в 1905 г. привело к прекращению притока переселенцев из России и стало одной из причин исчезновения старообрядческих поселений Финляндии.

Принадлежность карел к старообрядчеству позволяет выявить такой немаловажный компонент «границы», как ее этнический феномен. Традиционно русское в своей основе, старообрядчество Карелии явило нам реальное подтверждение наднационального и надэтнического характера христианства, в котором «нет ни Иудея, ни Еллина, ни раба, ни свободного, ни мужского пола, ни женского, но все — един во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28). Раскрывая нам глубокий смысл безграничности Церкви Христовой, апостол Павел и себя имел в виду, еврея по национальности, христианина по вере и римлянина по гражданству. Можно признавать, что православие карел было весьма специфично: непонятный церковно-славянский язык, живучесть языческих представлений в менталитете, восприятие обрядовой стороны верования. Но нельзя не отметить, что на фоне этих особенностей, верность карел православию была доказана самой историей: десятилетиями сопротивления шведской религиозной экспансии и многолетней оппозицией «никоновым новинам». Можно предположить, что одной из причин сочувствия карел старообрядчеству была попытка сохранения своей идентичности в мире, где «чужим» был не иной по этносу, а иной по обряду. Поэтому «вера отцов», «vięgo», не имела этнических границ, она сблизила карел и русских в едином неприятии церковных нововведений, бегстве от преследований властей, борьбой за выживание в суровых условиях Русского Севера, взаимовыручке. Большинство карел-старообрядцев (63,5%)<sup>4</sup> приходилось на северо-западную, наиболее труднодоступную часть губернии. В административном плане это соответствовало Повенецкому у. Каждый четвертый карел данной местности по официальным данным был старообрядцем, причем этнографические группы «лоппи» (Янгозерский, Селецкий, Семчезерский, Паданский и Масельско-Паданский приходы) и «карьяла» (Кимасозерский, Ругозерский и Ребольский приходы) были в равном соотношении. Практически полностью старообрядческими были карельские поселения вдоль финской административной границы.

Крупные общины сторонников «веры отцов» среди «людиков» были очень «распылены» в границах Олонецкого у. Среди компактных мест расселения выделялись лишь ильинские, видлицкие и горские карелы-старообрядцы. Во главе таких общин стояли наставники, люди грамотные, благочестивые, обладавшие духовным, предпринимательским и житейским авторитетом. Особенным авторитетом среди олонечких старообрядцев пользовались «расколоучителя» братья Мясниковы. Эти наставники руководили службой в домашней моленной общине, проводили допустимые требы, принимали исповеди, накла-

дывали епитимьи, решали вопросы экономического и социального порядка, поддерживали связь с другими центрами староверия (Москва, Петербург, Рыбинск, Борисоглебск, Выгореция). Опорой общин были крепкие семьи старообрядцев, тщательно сохранявшие патриархальность семейного быта, воспитания детей, духовной атмосферы внутри самого социума. Течение повседневной жизни такой семьи строго оберегалось от посторонних глаз границами, определенными вероучением, многовековыми традициями. Согласно одной из них особую роль в семье играл старший мужчина, обладавший не только большой властью и экономическим ресурсом семьи, но и несший ответственность за каждого её члена, в том числе и перед общиной, в которой он представлял свой социум.

Характер расселения карел-старообрядцев Петрозаводского у. («людики») был существенно иным. Особенно много сторонников «древлего благочестия» приходилось на зажиточные местности, расположенные вдоль границы торговых путей из центральных районов в Поморье (деревни Линдозерского, Мунозерского и Лычноостровского приходов). Там, где поселения носили смешанный характер (карельско-русский), гармонично развивались билингвизм, взаимопроникновение и взаимовлияние культур: «чем ближе карельские погосты и деревни к границе русских селений, тем более заметно сходство в постройках карел и русских»<sup>5</sup>.

Активные и предприимчивые, олонечские старообрядцы одними из первых осознали преимущества экономического потенциала Петербурга. Падение значения Архангельска и возвышение северной столицы императорской России позволило разместить торгово-предпринимательские капиталы за пределами административно-политических границ Олонечской губ. При этом «труд благой» признавался спасительным, стартовые капиталы имели льготное кредитование старообрядческих общин, а трансакционные издержки минимизировались вовлеченностью в бизнес «своих». Яркий пример этого явления — торгово-предпринимательская деятельность «олонечских уроженцев» в Петербурге (Серебряков, Меньшин, Пиккиев, Скрябина, Воронов, Гуттуев). Обосновавшись в Петербурге, они не потерялись в мире «чужих», а создали устойчивые границы своих «государств» — старообрядческих общин с моленными, предприятиями, школами, больницами, приютами, оказывая всемерную помощь землякам. Особенно важной оказалась эта поддержка в период правительственных репрессий эпохи Николая I.

Однако к этому моменту все более отчетливо проявляли себя внутренние границы старообрядчества, свидетельствовавшие о кризисных явлениях в среде сторонников «древлего православия». Не имевшие ничего общего с экономическими, административно-политическими,



этническими и культурно-языковыми границами, они относились к области усилившейся внутрисоциальной и внутриконфессиональной дифференциации. Если руководства общинами было прерогативой мужчин, то учительство, сохранение знаний о семейно-бытовой общности, чтение Псалтыри было более распространено среди женщин. Многие из них приобрели опыт уставничества в старообрядческих общежителствах Топозеро, Выга, Иломантси, где проживали с детских лет под контролем «монастырок». Возвращаясь в «места приписки», они обеспечивали прочность старообрядчества на долгие годы его существования. Усилившаяся с годами диспропорция женщин в составе староверия Карелии объясняется, на наш взгляд, комплексом обстоятельств. Граница этого фактора лежит не в области конфессионального характера ролевых функций полов. С одной стороны, роль женщины в суровых условиях Русского Севера была значительна как в хозяйственно-бытовом, так и в духовно-культурном отношении. Частые «отлучки» мужчин на заработки вынуждали женщин к большей самостоятельности, ответственности, предприимчивости, что не могло не отразиться на усилении роли в религиозной практике. С другой стороны, специфика женского менталитета предполагала бульший элемент консерватизма, что способствовало сохранению традиций старообрядчества в той или иной местности, женщины реже скрывали свое истинное вероисповедание, в меньшей степени подвергались репрессиям. Поэтому на рубеже XIX–XX вв. во многих местностях позиции старообрядчества держались исключительно на женщинах пожилого возраста. Имеющиеся статистические данные при всей их неполноте и тенденциозности демонстрируют четкие возрастные границы в демографии староверов Карелии. Средний возраст старообрядцев Кеми составлял 56 лет<sup>6</sup>, Олонецкого у. — 52 года<sup>7</sup>, а к кон. XIX в. 82 % старообрядцев края находились в границах старше 40 лет<sup>8</sup>.

Старообрядческая молодежь со временем стала отличаться индифферентизмом, узаконивая семейно-брачные отношения в официальной церкви, «обмирщалась», активно вовлеченная в инорегиональное предпринимательство. Это обстоятельство давало надежду властям, что со временем «раскол исчезнет сам собою из-за одряхления». Но как показала история, в труднодоступных местах компактного проживания старообрядцев надежд к этому было мало, ибо на «закате жизни» старшее поколение искупало «грехи молодости» возвратом в группу «верных». Зато границы города не стали препятствием к исчезновению староверов: близость официальных властей, антистарообрядческая политика государства в отношении купцов-староверов губительным образом отразилась на составе этого социума, вследствие чего, к нач. XX в. городское староверие Карелии стало достоянием истории.

Размыванию внутренних границ старообрядчества во многом способствовала и его внутриконфессиональная дробность, ибо староверие никогда не было единым, являя пример многочисленных толков и согласий. Создание таких внутриконфессиональных «границ» не было типично «карельским» явлением. Оно объяснялось, на наш взгляд, целым комплексом обстоятельств: географическими, социальными, демографическими, вероисповедными, политическими факторами. Карелия стала родиной беспоповских течений, убежденных в гибели священства после реформ патриарха Никона. Здесь оформилась и получила повсеместное распространение догматика «поморщины» и «филипповщины»<sup>9</sup>. При всех внутриконфессиональных отличиях толков, рядовые старообрядцы Карелии порой затруднялись идентифицировать себя в мировоззренческом плане, не находились друг с другом в заметной оппозиции, в отличие от четко выделяемой границы «никонианин» — старовер. Административно-политические границы края не стали препятствием к проникновению инорегиональных толков: «федосеевщины» из Новгорода, «странничества» из Среднего Поволжья. Снижение радикализма движения, тенденции внутреннего развития и правительственные репрессии сформировали устойчивое положение среднерадикальных беспоповских течений в старовойрии Карелии, сосуществовавших в административных, этнических и социальных границах. Каждодневные реалии экономического выживания в условиях Севера диктовали терпимое отношение толков друг к другу, необходимость взаимовыручки и взаимопомощи.

Богоборчество советской власти старообрядцы Карелии не приняли. В их общинах усилились эсхатологические настроения, реанимировалась проверенная веками практика «таиться и бегать» в глухие места, сохраняя незыблемость границ веры. Отчеты сотрудников НКВД фиксируют длительное существование старообрядцев в труднодоступных поселениях Беломорской Карелии<sup>10</sup>. Более доступные контролю советских властей старообрядческие локусы прошли через фильтр репрессий коллективизации, раскулачивания. Староверы Карелии были свидетелями массового притока иммигрантов и трагичного явления атеизации молодежи. Несмотря на это, история северного старообрядчества — пример практичной экономики традиционного хозяйствования, лучших проявлений религиозного консерватизма, устойчивости семейных отношений, здоровой идентичности с разумной терпимостью вне географических, социальных, этнических границ. Поэтому в условиях современного этноконфессионального пространства Карелии изучение этого опыта видится оправданным.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Самосжигательства раскольников в Олонецкой губернии // Памятная книжка Олонецкой губернии за 1868–1869 годы. Петрозаводск, 1869. С. 196.
- <sup>2</sup> Топографическо-статистическое описание пограничной черты Петрозаводского и Повенецкого уездов с Финляндией [Электронный ресурс] // Heininen.net [Сайт]. Режим доступа: <http://heininen.net/raja/osa4.htm>
- <sup>3</sup> НА РК. Ф. 25. Оп. 8. Д. 4/15. Л. 3.
- <sup>4</sup> Ружинская И.Н. Распространение старообрядчества среди карел Олонецкой губернии (по материалам официальной статистики 30-х гг. XIX в.) // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 162–169.
- <sup>5</sup> Олонецкий сборник. Т. I. Петрозаводск, 1875. С. 132.
- <sup>6</sup> ГААО. Ф. 1. Оп. 3. Д. 454. Л. 123–125 об.
- <sup>7</sup> НА РК. Ф. 25. Оп. 1. Д. 29/6. Л. 35–169.
- <sup>8</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 год. Т. XXVII. Олонецкая губерния. Тетр. 3 СПб., 1904. С. 146–147.
- <sup>9</sup> Статистические сведения о старообрядцах. СПб., 1912. С. 14–22.
- <sup>10</sup> НА РК. Ф. 383. Оп. 1. Д. 2/21. Л. 1–252.

*I.N. Ruzhinskaya*

THE “BORDER” FACTOR IN THE HISTORY OF OLD BELIEF IN KARELIA

Mankind of the XXI century experiences an amazing period of its history: it looks intensively for the ways to preserve identity, but conditions of globalization surrounding it, break the borders of sociums, that were formed during centuries and that provide sovereignty for states and people. The most delicate spheres in this case are inter-ethnic and inter-confessional interest of sociums that require priority of tolerance as a base value in relations between people. The history of Old Belief in the Russian North has a great experience in research of these spheres. The Old Believers of Karelia were the witnesses of massive influx of immigrants and tragic phenomenon of youth atheization. In spite of this, the history of Northern Old Belief is an example of efficient economics of traditional management, best demonstration of religious conservatism, stability of family relations, sound identity with reasonable tolerance beyond geographic, social, ethnic borders. That is why in conditions of modern ethno-confessional space of Karelia the study of this experience is seemed to be justified.

*И.Ю. Винокурова*

## КАРЕЛЫ И ВЕПСЫ: ЭТАПЫ И ТЕРРИТОРИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Изучение этногенеза и дифференциации культуры любого народа неразрывно связано с исследованием вопроса о его взаимодействии с другими этносами на разных этапах исторического развития. Эта истина применима и к вепсам, этнокультурный ландшафт которых диалектен и локален и в ряде случаев объясняется контактированием с карелами.

В истории карельско-вепских контактов выделяются три периода, имеющие свои территории и результаты. Кратко остановимся на двух периодах и подробнее на третьем, менее изученном.

Приоритет в их изучении принадлежит выдающемуся языковеду Д.В. Бубриху. Основываясь на языковых материалах, Д.В. Бубрих наметил общую модель этногенеза карел и вепсов и их первый этап этнокультурного взаимодействия<sup>1</sup>. Позже эта модель наполнялась новыми данными, собранными последующими поколениями лингвистов, топонимистов, археологов и этнографов. В настоящее время ее можно представить следующим образом. Районом первоначального формирования племени корела было западное и северо-западное Приладожье. Областью складывания вепсской этнической общности являлось южное побережье Ладожского озера между реками Волховом и Свирью (карта 1). Отсюда древние вепсы стали передвигаться в северо-восточном направлении, расселяясь по рекам Свирь и Оять в сторону Белого озера. Во второй половине I тыс. н.э. определилась основная территория обитания вепсов — Межозерье. На новом месте вепсы частично смешались с живущим здесь аборигенным населением — саамами, а частично оттеснила его к северу. Во время переселения значительная часть вепсов перешла Свирь и обосновалась на Олонецком перешейке. По данным археологии и лингвистики, начало вепсской колонизации Олонецкого перешейка относится к X–XI вв.

В XIII в. Олонецкий перешеек, заселенный древними вепсами и многочисленными саамами, начинают осваивать карелы. Карелы основывали свои поселения рядом с древними вепсами или селились в древневепсских поселениях. Постепенное смешение вепсов с карелой, происходившее в течение нескольких веков, привело к сложению двух этнолингвистических групп карел — ливвиков и людиков. Участие

древневепского населения в формировании южнокарельских групп подтверждается данными языкознания (людиковский и ливвиковский диалекты оказались ближе к вепсскому языку, чем к собственно карельскому), этнографии (см. специальную статью В.В. Пименова<sup>2</sup>).

XV в. — начало второго этапа вепско-карельского взаимодействия, связанного с образованием северновепсской группы в Прионежье.

В X–XI вв. древние вепсы, попадая на Олонецкий перешеек по северным притокам Свири, проходили мимо территории западного побережья Онежского озера или затрагивали ее незначительно. Отсутствие интереса к данной территории было связано с неблагоприятными условиями этих мест для занятия земледелием: Онежское оз. окружают скалистые берега и болота. Но в XIV в. усиливается колонизация Свири и Присвирья новгородскими славянами. Под их давлением вепсы покидают территорию Присвирья и двигаются в сторону западного побережья Онежского оз. — вверх по р. Ивине и по р. Свири до Онежского оз. Однако на этот раз они вынуждены осесть в Прионежье, так как с севера им преграждают путь карелы<sup>3</sup>. Сформированная группа прионежских вепсов, таким образом, представляет собой «запоздалый отряд общего продвижения вепсов с юга на север»<sup>4</sup>.

Как свидетельствует «Список населенных мест Российской империи», по сведениям 1873 г., вплоть до второй половины XIX в. почти вся территория Прионежья была вепсской<sup>5</sup>. Она простиралась от д. Уя, расположенной поблизости от г. Петрозаводска, до с. Вознесенье, которое, как указывается в источнике, было заселено «Обрус. Чудью», т.е. обрусевшей чудью. Население, проживающее по р. Ивина, также определяется как «Обрус. Чудь» (карта 2). Таким образом, примерно с XV по XIX в. прионежские вепсы с севера и запада находилась в непосредственном окружении карельского населения и, как показывают языковые и этнографические данные, испытывали со стороны его довольно заметное влияние<sup>6</sup>. Возможно, от соседнего карельско-людиковского населения у прионежских вепсов появилось самоназвание *ludinikad* (людики). “Mina ragižen lüdikš” («Я говорю по-людиковски») — отвечают представители северновепсской группы, когда их спрашивают, на каком языке они говорят.

В дальнейшем русская колонизационная полоса по рр. Ивине и Шуге постепенно утолщалась и все более разделяла вепсское и карельское население.

Третий этап карельско-вепского взаимодействия связан с трагическими событиями XVI–XVII вв. — войнами России и Швеции, затронувшими земли приладожской карелы и вызвавшими миграции карел в глубь России. Последние самые значительные группы карел покинули свою прародину в XVII в. после Столбовского российско-шведского мирного договора 1617 г., когда Корельский у. (Кексгольмский лен)

отошел к Швеции, и русско-шведской войны 1658–1660 гг. и Кардического мирного договора 1661 г., признавшего права шведского короля на Корельский у. Переселенцы двигались несколькими потоками в разных направлениях (карта 2). Часть их селилась на территории Олонецкого перешейка. По данным В. Ниссиля, в XVI в. на людиковской территории уже существовали карельские поселения<sup>7</sup>. Имеются документы, позволяющие утверждать, что в этот период какая-то группа карел поселяется в этнически чисто вепских дд. Педасельга, Васильевская (Шокша), Ишанино<sup>8</sup>.

Однако карельско-вепские контакты не ограничивались Олонецким перешейком. Часть карельских переселенцев продвигалась через Олонецкий перешеек на юг к Свири и попадала под защиту Александро-Свирского монастыря, охотно привлекающего к себе рьяных последователей православной веры, или оседала в окружающих его вепских поселениях. Известно, что в ближайшем к Александро-Свирскому монастырю приходе — Веницком — в это время поселились «корельские выходцы»<sup>9</sup>. Возможно, что карельские переселенцы обосновались и в ближайших к Веницкому погосту вепских деревнях по р. Ояти. Об этом свидетельствует бытующий среди здешних жителей эндоэтноним *lūdinik*. Как писал во втор. пол. XIX в. этнограф В.Н. Майнов, «людиникад» — вот то собирательное прозвище, которым финны Приоятские отличают себя от окружающих их русских, а также и от своих же единоплеменников — кореляков<sup>10</sup>. В 1983 г. З.И. Строгальщикова зафиксировала этот эндоэтноним только в приоятском поселении Ярославичи, которое со всех сторон было окружено деревнями, жители которых определяли себя как *vepslāžed*<sup>11</sup>.

Интересная связь южные карелы — прионежские вепсы — вепсы Ярославичей прослеживается и по этнографическим материалам, связанным с употреблением камня—дресвяника *čuur kivi* в качестве магического предмета и объекта поклонения. У вепсов Прионежья камень—дресвяник в прошлом играл важную роль оберега в календарной и похоронной обрядности, у вепсов Ярославичей — при лечении некоторых болезней, у южных карел — в родильной обрядности<sup>12</sup>. В вепском Прионежье и в Ярославичах были зафиксированы места скопления дресвянных камней, которым некогда поклонялось местное население. Так, в д. Рыбрека было известно место игрищ под названием *čuuruška* (там находились *чурье* или древесные камни), на котором позже построили часовню<sup>13</sup>. Рядом с д. Чур-Ручей и Холодный Ручей (Ярославичи) до сих пор находится глыба из древесных камней под названием *peštor* (около нее некоторое время находилась пристроенная часовня); к этому месту жители в праздник Успения Богородицы (15/28 августа) приносят заветы (жертвы)<sup>14</sup>.

Один из потоков карельских беженцев XVII в., двигавшийся в сторону Белозерска, проходил по территории Шелтозеро-Ошта-Шимозерье и, видимо, частично оседал на ней (карта 2). Следует заметить, что белозерское направление было освоено корелой уже в сер. XIII в. Д.В. Бубрих приводит интересный факт: в 1251 г. одна группа корелы была зарегистрирована даже у Кубенского озера. Монахи жаловались белозерскому князю Глебу Васильевичу на обиды не только со стороны местной чуди, т.е. вепсы, но и со стороны местной корелы<sup>15</sup>.

В переписной книге по Заонежским погостам (1678–1679) имеются сведения о проживании в Сяргозере и Шимозерском погосте в XVII в. «корельских выходцев»<sup>16</sup>. Упоминания о карелах, проживающих на этой территории, к нашему великому удивлению, встречаются и в других источниках более позднего времени. Так, в Национальном архиве Республики Карелия в делах канцелярии Олонецкого губернатора за 1848 г. языковедом А.П. Баранцевым был обнаружен небольшой рукописный русско-вепсский словарь с представленным в нем куштозерским говором вепсского языка. Словарь, тем не менее, назывался «Лексикон корельского языка»<sup>17</sup>. Он был составлен Вытегорским исправником (предположительно Ларионовым). Загадочное название словаря А.П. Баранцев объяснил следующим образом: «Дислокация Куштозерского погоста и его ближайшее нерусское языковое окружение позволяет предполагать, что куштозерские «корелы», сведения о которых Ларионов представил губернатору, являлись фактически, конечно, вепсами. В пользу этого предположения говорит и тот факт, что в своем сообщении Вытегорский исправник никогда не пользуется этнонимом «чудь». Коренное население своего и Лодейнопольского уездов, где и в настоящее время сохраняются вепсские селения, он регулярно именует «корелами». Поэтому своеобразное употребление Ларионовым терминов «корела» и «корельский» не должно вводить нас в заблуждение»<sup>18</sup>.

Подобное объяснение согласуется с другим архивным источником, датированным 1870 г., — сообщением А.Ф. Головина из г. Белозерска (автор — 19 лет от роду, сын священника). А.Ф. Головин «инородческое население» Белозерского у. определяет как Чудь и в скобках поясняет «Чухари — Корелы». Он пишет, что «сами себя описываемые инородцы называют чухари, а окружающее славяне называют их карелами»<sup>19</sup>.

Имеются и другие свидетельства о *корелах* из этих мест. Одно из них — Н. Богословского за 1865 г. позволяет усомниться в интерпретации, данной А.П. Баранцевым. Н. Богословский сообщает, что среди вепсского населения Пондальского прихода бытовало предание, что его основателями были «два человека корельские <...> Поселились они, по преданию, на том месте, где теперь деревня Малый Берег»<sup>20</sup>. В другом месте он пишет: «жители Белозерского у. почти наполовину

Корела и Чудь, но успели уже так обрусеть, что свободно объясняются по-русски»<sup>21</sup>. Одновременное упоминание в сообщении двух прибалтийско-финских народов не дает нам никаких оснований обвинять его автора в этнографической неграмотности, как это было сделано по отношению к Вытегорскому исправнику. Назовем еще один, обнаруженный нами документ о карелах, датируемый 1898 г.: корреспондент Тенишевского архива К. Черемхин называет «корелами» население Марковской вол. Белозерского у. Новгородской губ<sup>22</sup>.

Столь настойчивые неоднократные «сигналы» о карелах, исходящие из одной местности, на наш взгляд, не случайны. Они заставляют предположить, что на данной территории действительно предположительно в XVII в. поселилась группа карел, скорее всего, немногочисленная, которая в дальнейшем полностью растворилась среди окружающих превосходящих по численности вепсов, оставив в память о себе этноним *корела* и некоторые языковые и культурные следы. И действительно, по переписи населения 1897 г. в Белозерском у. Новгородской губ. проживал 571 карел, а в Вытегорском у. Олонецкой губ. — 9 карел<sup>23</sup>.

Об устойчивости этнонима *корела* свидетельствует и документ более позднего времени, относящийся уже к 1920-м гг. В Архиве Академии наук было обнаружено «Письмо заведующего Статистическим Бюро Белозерского у. в «Комиссию по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран Академии Наук» со сведениями о карелах Марковской вол.» (выделено мной — И.В.). В нем говорится: «Марковская волость Белозерского у., граничащая с Вытегорским у., в настоящее время вошедшая в укрупненную волость Тимошинскую Белозерского у., по демографической переписи 1920 г. имела 435 домохозяйств, из которых 242 домохозяйства, т.е. 55,6 % в семье говорят на карельском языке с неправильным окончанием. Сами представители финского племени называют себя карелами. Их язык является лишь разговорным. На обороте сего сообщая несколько слов принадлежащих карелам Марковской вол.»<sup>24</sup> Далее дается список без сомнения вепских слов на кириллице:

Бог — юмау  
сын — пойг  
нож — вейч  
поле — пеуд  
рука — кязи  
голова — пя  
корова — лехм  
лошадь — хебо  
яйцо — муна



вода — вези  
снег — луми  
дождь — вихм  
ветер — тулей  
сон — уни  
соха — адр  
1 (один) — юксь  
2 (два) — каксь  
3 (три) — коуме  
4 (четыре) — нель  
5 (пять) — вижь  
6 (шесть) — кузь  
я — мина  
ты — *sina*  
он — хян  
лес — мец

Таким образом, из документа следует, что в 1920-е гг. вепсы Марковской вол. называли себя карелами.

Обратимся к языковым следам, оставленным карелами в Марковской вол. и на Вытегорщине. Н.Г. Зайцева в своей докторской диссертации сделала вывод, что куйско-войлахотские говоры показывают влияние карельского языка<sup>25</sup>. В пользу проживания карел в Белозерье говорит и топонимика. А.И. Попов обратил внимание на местное название «Ракольское». Оно, по мнению исследователя, вполне может быть «отражением имени одного из карельских родов (Ракольцы), следы которого упоминаются многими актами XII–XV вв. в разных местах Новгородского Севера»<sup>26</sup>. И.И. Муллонен обнаружила на этой территории серию топонимов с этнонимической основой *корел-*, среди которых д. *Карельских Выходцев* в бывшей Оштинской волости и урочище *Под Карелами* в Плосконивской волости Вытегорского района и др.<sup>27</sup>

Перейдем к рассмотрению этнографических фактов. У вологодских вепсов, как и у карел, вепсов Прионежья и Ярославичей, известно название дресвяного камня *šuur kivi*. В этих местах он использовался в обряде новотела. С очистительной и защитной целью камень помещали в ведро с водой, которой обмывали корову после отела. На остальной вепсской территории следов почитания и ритуального употребления камня *šuur kivi* пока не зафиксировано.

В демонологию населения вологодских сел Шимозеро, Пяжозеро, Куя, Пондала, Войлахта, Сяргозеро, Коштуги входит персонаж под названием *lemboi*, обозначающий черта и используемый в качестве ругательства («*Lemboi sindai ota*»/«Черт тебя возьми»). На остальной вепсской территории, за исключением Озер и Озровичей, он не известен. Это

название с аналогичным значением ‘злой дух, дьявол’ зафиксировано у всех диалектных групп карел: ливв. *lemboi*, люд. *l'emboi*, с.кар. *limbo*, *lembo*. География данного концепта, составленная С.А. Мызниковым (карта 3)<sup>28</sup>, и ограниченный вепсский ареал его распространения приводят к выводу о карельском происхождении слова, что вполне согласуется с изложенными выше фактами о карелах, некогда проживающих в данной зоне.

Интересные сведения получены о названиях ряженных в этих местах. Русские с. Коштуги называют ряженных *окрутники*, шимозерские вепсы — *čudilkad*, куйско-пондальские вепсы — *kudesad*. По сведению обрусевшей вепянки И.А. Егоровой (из с. Коштуги), *кудесами* ряженных называют карелы. Но в Карелии это название не распространено<sup>29</sup>. Вполне возможно, что сообщение информанта — след предания о здешних карелах, проживающих в куйско-пондальской зоне.

В родильных обрядах куйско-пондальских вепсов баня занимала такое же важное место, как и у карел и прионежских вепсов. Куя и Пондала — единственные вепсские поселения, в которых местом для родов, наряду с распространенным по всей вепсской территории хлевом (реже — подпольем), могла быть баня. В куйско-пондальской традиции, как и у карел, в первые дни после родов роженицу иногда оставляли в бане. Послеродовая баня устраивалась как для роженицы, так и для ребенка<sup>30</sup>. На остальной вепсской территории ребенка мыли в доме у печи.

У куйско-пондальских вепсов, как и у прионежских и оятских вепсов, а также северных карел, в отличие от капшинских и южных вепсов, была распространена традиция устраивать баню умершему накануне 40-го дня.

Важная роль родильной и поминальной бани у прионежских, оятских и куйско-пондальских вепсов, возможно, связана с карельским влиянием. Она в какой-то мере соотносится с термином *lüdinik* (у прионежских и оятских вепсов) и *карелы* (у куйско-пондальских вепсов).

В вепском Прионежье, Сяргозере, Коштугах, Ундозере после погребения у головы и ног покойного втыкали жерди («носилки»), на которых его доставляли на кладбище (фото 1). То же самое известно карелам-ливвикам, тихвинским карелам (фото 2), заонежанам, поморам<sup>31</sup>. Поскольку этот обычай бытует не во всех вепсских поселениях, то можно предположить его карельское происхождение (хотя это предположение требует дальнейшей более тщательной проверки).

На кладбище в вологодских селах Сяргозере, Ундозере, Леме и приютской Ладве обнаружены могилы с лежащими на них деревянными досками, аналогичные карельским *kalmalaud* (фото 4–6). Привлечение карты Ю.Ю. Сурхаско о распространении таких надмогильных сооружений у карел приводит к выводу, что их появление возможно связано с проживанием карел в этих местах (карта 4)<sup>32</sup>.

Итак, общение вепсов с карелами происходило в различных районах — Олонецкий перешеек (и особенно Прионежье), Приоятье, Белозерье и в разное время (Табл. 1).

**Таблица 1. КАРЕЛЬСКО-ВЕПСКИЕ КОНТАКТЫ**

Периоды	Территории	Результаты
XIII–XVII вв.	Олонецкий перешеек	Изменение этнического самосознания, образование двух групп карельского народа ливвиков и людиков. Древневепский субстрат в языке и культуре.
XV–нач. XX в.	Олонецкий перешеек Прионежье	Влияние карел на отдельные характеристики в области языка и культуры северно-вепской группы.
Начало периода – XVII в.	Прионьжье, Приоятье, Шимозерье, Белозерье	Изменение этнического самосознания карельских переселенцев на вепское. Неравномерное усвоение вепсами отдельных элементов карельской культуры.

В ходе более подробного рассмотрения в статье Приоятья и Белозерья были обнаружены так называемые этнотрансформационные процессы, т.е. процессы, в результате которых происходит изменение этнического сознания. Иными словами, произошло полное растворение немногочисленных карельских переселенцев среди вепского населения и неравномерное усвоение вепсами отдельных элементов карельской культуры, отразившееся на неоднородном ландшафте общевепской культуры. Как представляется, в этом направлении следует продолжать дальнейшие комплексные исследования.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Бубрих Д.В. Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947.
- <sup>2</sup> Пименов В.В. К вопросу о карело-вепских культурных связях // СЭ. 1960, № 5. С. 30–41.
- <sup>3</sup> Муллонен И.И. Очерки вепской топонимии. СПб., 1994. С. 130–131.
- <sup>4</sup> Пименов В.В. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. С. 184–185.
- <sup>5</sup> Списки населенных мест Российской империи. СПб., 1879. Вып. 27: Олонецкая губерния. Список населенных мест Российской империи по сведениям 1873 года.
- <sup>6</sup> Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX–начало XX в.). Петрозаводск, 1996.
- <sup>7</sup> Баранцев А.П. К вопросу о происхождении южнокарельских диалектов // Происхождение Карелии: Докл. семинара. Йоэнсуу, 1979. С. 99.
- <sup>8</sup> Винокурова И.Ю. Прионежье: этническая история ареала // Очерки исторической географии. Северо-Запад России. Славяне и финны. СПб., 2001. С. 315–316.

- <sup>9</sup> *Пименов В.В.* Указ. соч. 1965. С. 197.
- <sup>10</sup> *Майнов В.Н.* Приоятская Чудь // Древняя и новая Россия. СПб., 1877. № 5. С. 3.
- <sup>11</sup> *Строгальщикова З.И.* Традиционное жилище Межозерья 1900–1960. Опыт сравнительно-статистического анализа. Л., 1986. С. 8.
- <sup>12</sup> *Винокурова И.Ю.* Указ. соч. 2001. С. 316.
- <sup>13</sup> *Винокурова И.Ю.* Указ. соч. 1996. С. 50.
- <sup>14</sup> *Винокурова И.Ю.* Вепские заветные праздники охраны скота // Проблемы истории и культуры вепской народности. Петрозаводск, 1989. С. 122.
- <sup>15</sup> *Бубрих Д.В.* Указ. соч. С. 37.
- <sup>16</sup> *Пименов В.В.* Указ. соч. 1965. С. 197.
- <sup>17</sup> *Баранцев А.П.* О рукописном русско-вепском словаре середины прошлого века // *Fenno-Ugristica* = Труды по финно-угроведению. Tartu, 1975. № 1. S. 43.
- <sup>18</sup> *Баранцев А.П.* Указ. соч. 1975. S. 47–48.
- <sup>19</sup> Архив РГО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 21. Л. 1.
- <sup>20</sup> *Богословский Н.* Материалы по истории, статистике и этнографии Новгородской губ., собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. 1. С. 221.
- <sup>21</sup> *Богословский Н.* Указ соч. С. 57.
- <sup>22</sup> АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 702. Л. 1.
- <sup>23</sup> *Шибяев В.П.* Этнический состав европейской части Союза СССР. Л., 1930. С. 68, 70.
- <sup>24</sup> ПФА РАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 779. Л. 1.
- <sup>25</sup> *Зайцева Н.Г.* Вепский глагол. Сравнительно-сопоставительное исследование. Автореф. дис. д-ра филол. наук. Йошкар-Ола, 2002. С. 47.
- <sup>26</sup> *Пименов В.В.* Указ. соч. 1965. С. 198.
- <sup>27</sup> *Муллонен И.* Этнокультурный потенциал вепской топонимии // Вепсы и этнокультурные перемены XX века. Хельсинки, 2007. С. 54.
- <sup>28</sup> *Мызников С.А.* Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада. СПб., 2003. С. 113.
- <sup>29</sup> *Винокурова И.Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX–начало XX в.). СПб., 1994. С. 45–46.
- <sup>30</sup> *Строгальщикова З.И.* Материалы по родильной обрядности вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 101. Ср.: *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985.
- <sup>31</sup> *Строгальщикова З.И.* Погребальная обрядность вепсов // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 75; *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 1986.
- <sup>32</sup> *Сурхаско Ю.Ю.* Указ. соч. С. 97.

*I. Yu. Vinokurova*

KARELIANS AND VEPS: STAGES AND TERRITORIES  
OF ETHNOCULTURAL INTERACTION

The article represents certain results of many years' research of Karelian-Vepsian ethno-cultural ties that were obtained on the basis of analysis of complex approach to sources consideration (archive and field data on history, linguistics, ethnography, different publications). It is noted that communication between Veps and Karelians took place in three stages and in different regions — the Olonetsk Isthmus and particularly the Trans-Onega territory

(Prionezh'e), Trans-Oyat' territory (Priopyat'e), White lake territory (Beloz'er'e). Two main forms of ethno-communication processes between Karelians and Veps were discovered in the course of research: ethno-transformational, — which resulted in a change of ethnic consciousness; and ethno-evolutionary, — which brought transformations to certain characteristics of the ethnos, but did not lead to change of ethnic self-consciousness. The ethno-transformational processes in Priopyat'e and Beloz'er'e resulted in complete dilution of not numerous Karelian migrants among Vepsian population and uneven adoption by Veps of certain elements of Karelian culture, which affected the non-uniform landscape of All-Vepsian culture.



**Фото 1.** Жерди, на которых гробы с покойными доставляли к могилам, на вепском кладбище в с. Сяргозеро Вытегорского р-на Вологодской обл. Фото автора. 1998 г.



**Фото 2.** Жерди-носилки на кладбище в д. Логиново Бокситогорского р-на Ленинградской обл. (тихвинские карелы). Фото автора. 2004 г.



**Фото 3.** Могилы с калмалаудами на кладбище д. Утозеро, Карелия.  
Фото И.Е. Гришиной 1997 г. Из книги «Народное зодчество».  
Петрозаводск, 1998. С. 66.



**Фото 4.** Доска на могиле  
на вепском кладбище в с. Пондала  
Бабаевского р-на Вологодской обл.  
Фото автора. 2000 г.



**Фото 5.** Доска на могиле  
на вепском кладбище  
в с. Сяргозеро Вытегорского р-на  
Вологодской обл.  
Фото автора. 1998 г.

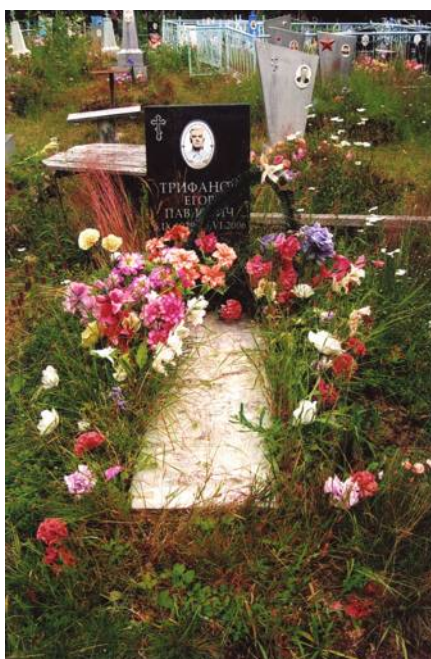


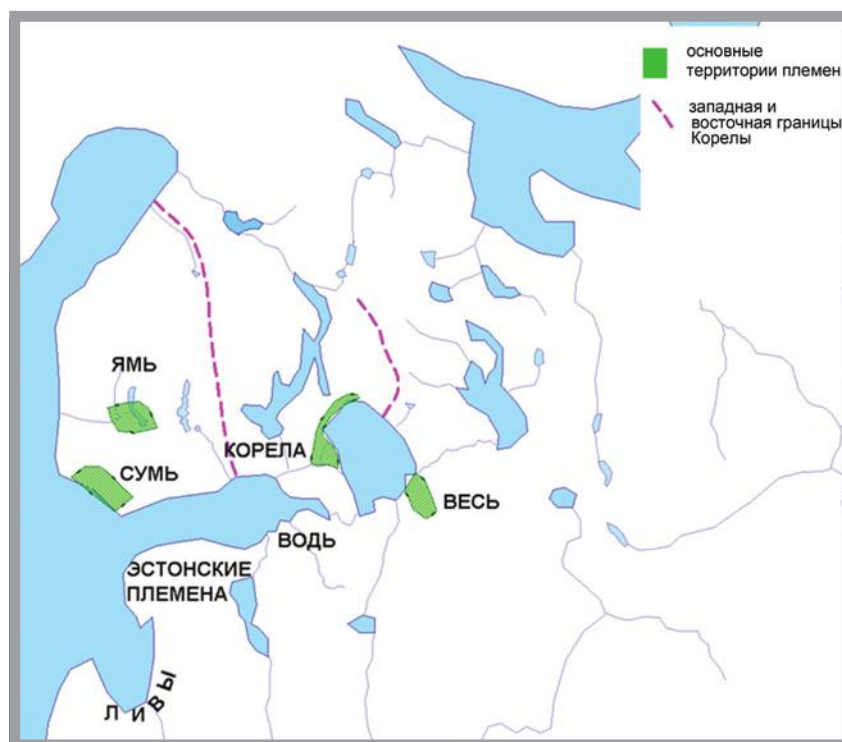
**Фото 6.** Доска на могиле на кладбище в с. Лема Вытегорского р-на Вологодской обл. (обрусевшие вепсы) Фото автора. 1998 г.



**Фото 7.** Могила с калмалаудой на карельском кладбище д. Корза, Карелия. Фото Гришиной И.Е. 2000 г. из книги «История и культура Сямозерья». Петрозаводск, 2008. С.297.

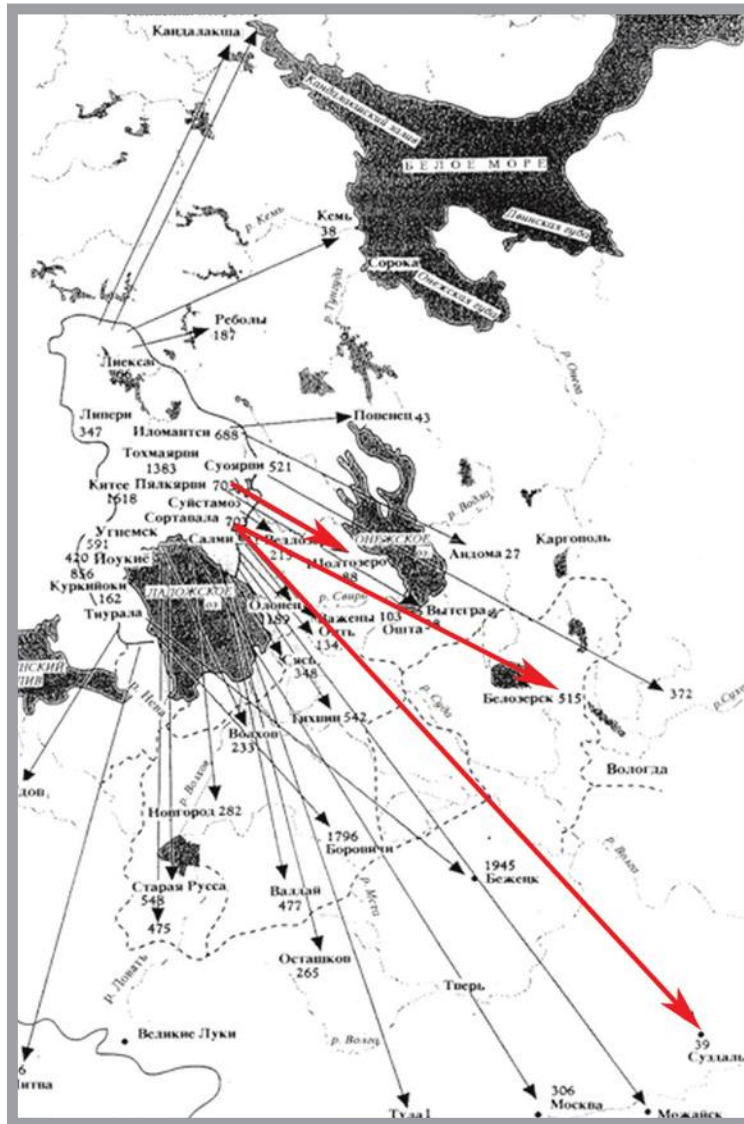
**Фото 8.** Доски на могилах на вепском кладбище в с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото Бовина В.Б. 2008 г.



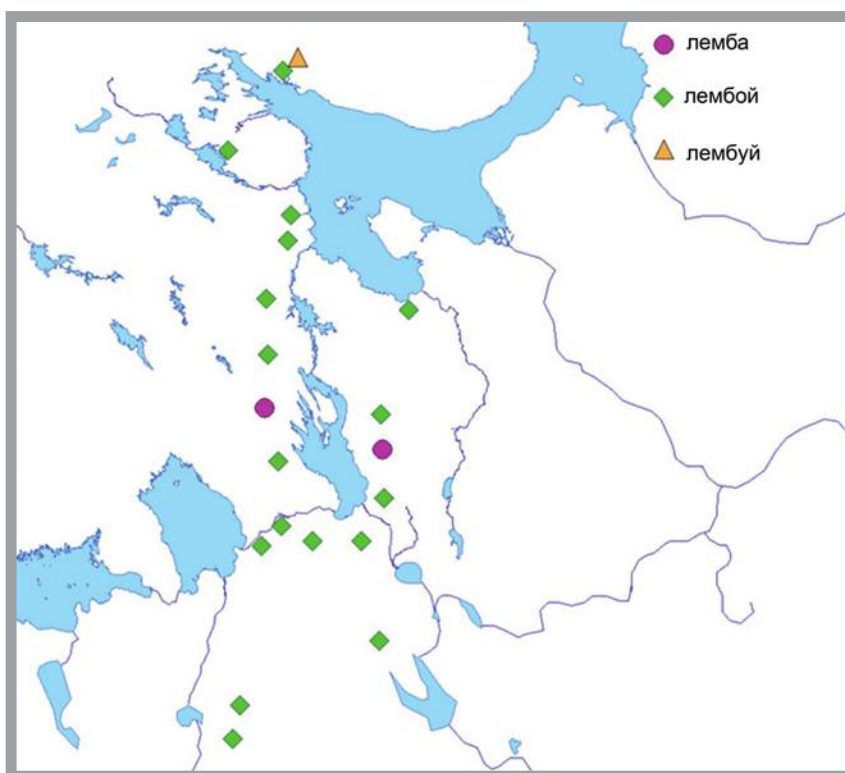


**Карта 1.** Прибалтийско-финские племена на перевале от I ко II тыс.  
Из книги Д.В. Бубриха «Происхождение карельского народа»

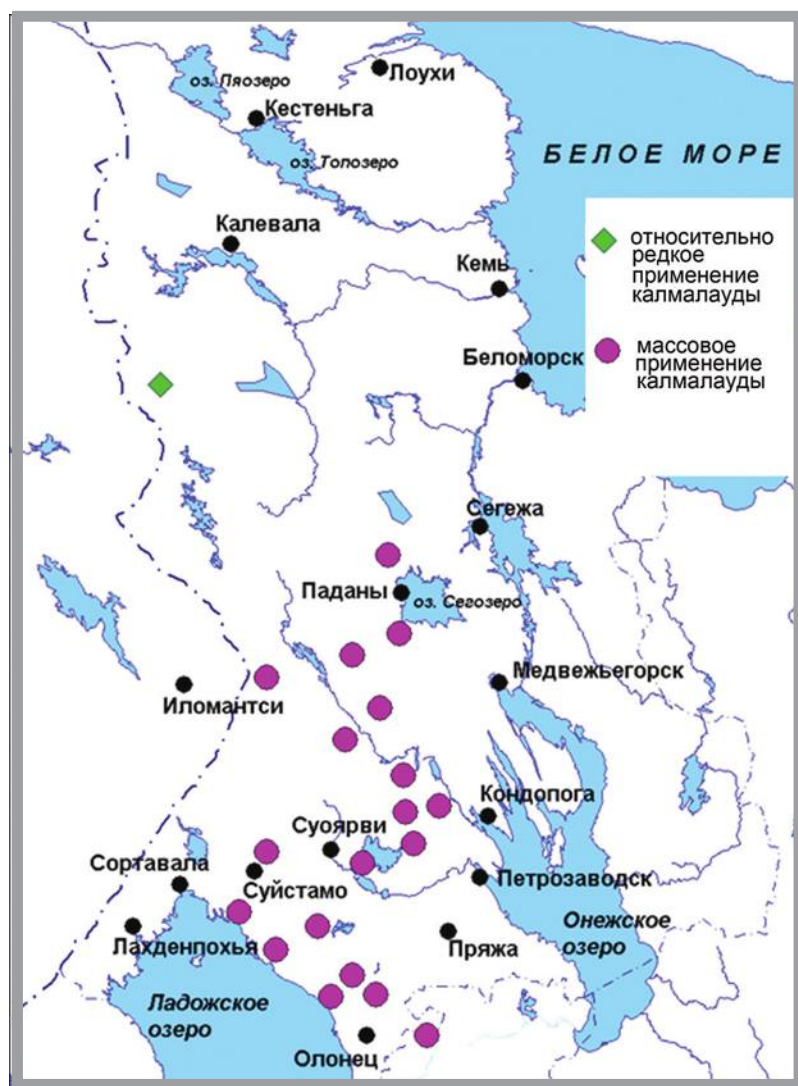




**Карта 2.** Места исхода из Кексгольмского лена и районы обоснования в России беженцев в XVII в. Из статьи В. Салохеймо «Рождение Тверской Карелии»



**Карта 3.** Ареал распространения лексем лемба, лембой, лембуй.  
Из книги С.А. Мызникова «Атлас субстратной  
и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада»



**Карта 4.** Распространение намогильного сооружения «калмалауда» на карельских кладбищах в Республике Карелия.  
Из книги Ю.Ю. Сурхаско «Семейные обряды и верования карел»

Т.А.Шрадер

## ГРАНИЦЫ И НАРОДЫ ЗА ПОЛЯРНЫМ КРУГОМ СЕВЕРНОЙ ЕВРОПЫ (XIX–начало XX в.)

Экономические преобразования, урбанизация, охватившая европейские страны в XIX в., привели к миграции из Европы в Северную или Южную Америку, в Австралию и в другие страны. В Европе перемещения были интенсивными не в меньшей степени, чем межконтинентальные. Франция и Германия в кон. XIX–нач. XX в. стали привлекательными для жителей Италии, Венгрии, Австрии и других стран. Не были в стороне от этого социального явления и северные страны — Швеция, Норвегия, Дания. Но в данной работе сосредоточим внимание на процессах, которые коснулись местного населения к северу от Полярного круга, территории Нордкалотен (Nordkalotten) — Северный каллот (рис. 1)<sup>1</sup>.

В приполярных районах Северных стран на протяжении столетий проживали саамы (лопары) — этническая группа, изучению которой посвящено значительное число публикаций. Скандинавские и российские учёные в своих работах рассматривали разнообразные аспекты жизни этого северного народа. В научных библиотеках скандинавских стран имеются солидные библиографические издания, свидетельствующие о многочисленных исследованиях саамов, населяющих эту территорию с древнейших времен до настоящего времени. В северных районах Норвегии проживали т.н. *квены*, которые представляли собой этническую группу финнов, переселившихся по различным причинам из Финляндии и Швеции в прибрежные районы Норвегии. В северных районах Швеции, Норвегии, Финляндии проживали, соответственно, шведы, норвежцы, финны, саамы, а на Кольском полуострове, на территории России, кроме русских и саамов, компактно расселялись карелы, финны, ненцы, норвежцы. Таким образом, национальный состав Севера Европы был очень пёстрым, и, безусловно, межэтнические отношения характеризовались большим разнообразием. Необходимо также учитывать межгосударственные связи стран, чьи северные окраины выходили к Ледовитому океану. Эти отношения складывались на протяжении веков, и, конечно, не могли не отразиться на характере межэтнических контактов.

Сведения из исландских анналов XIII–XIV вв. дают возможность узнать о ходе политической борьбы между русскими и карелами, с

одной стороны, и норвежцами в лопарской тундре на крайнем Севере Европы — с другой. Русские летописи не содержали сведений о событиях в северных приграничных районах Руси и Норвегии<sup>2</sup>. В сер. XIII в. на заполярных просторах сталкивались государственные интересы Норвежского королевства и Новгородской республики. По представлению норвежской стороны вся северная территория, прилегающая к Ледовитому океану, включая Кольский полуостров, называлась Финнмарк, а к западу от него примыкала самая северная часть королевства — Халогаланд, заселённая норвежцами к XIII в. В Финнмарке проживало немногочисленное кочующее лопарское население, занимавшееся охотой и рыболовством. Из исландских источников перв. пол. XIII в. известно о военных столкновениях между норвежскими и новгородскими данщиками за лопарскую пушнину. В 1251 г. между посланниками *конунга Александра* (Александра Невского) и Норвежского конунга был заключён мирный договор, по которому право сбора дани оставалось за обеими сторонами. Но «мир» не был долгим, и исландские материалы указывают на столкновения севернее Ботнического залива, в которых участвовали карелы, вероятно, пришедшие за мехами водными путями с Карельского перешейка и из северного Приладожья, а также финны — квенны и норвежцы, поселившиеся здесь, как было выше указано, в XIII в.<sup>3</sup> Ореховский мирный договор 1323 г. со Швецией и 1326 г. с Норвегией установил мирные отношения между этими государствами в северных областях<sup>4</sup>. Только по договору от 1326 г. на юге Варангерфьорда была определена граница, разделяющая на Севере Терскую землю с подданными Новгорода, а с XV в. Московии и Мурманский конец с подданными Норвегии, а с кон. XIV в. Дании<sup>5</sup>. Но Новгород сохранил за собой право сбора дани с лопарей по договору 1251 г.<sup>6</sup>, так что Финнмарк оставался областью двойной дани с лопарей как норвежцам, так и русским, вплоть до нач. XVII в.<sup>7</sup>

Последующие межгосударственные отношения и складывающаяся политическая обстановка в северных государствах разделила жизнь лопарей на три этапа.

1. Конфликты периода Кальмарской Унии не способствовали установлению границ на Севере. Только после Северной войны (1700–1721) этот вопрос стал актуальным, и в 1751 г. была определена граница между Датско-Норвежским и Шведско-Финским государствами. На этой территории лопари веками мигрировали с оленями — в летний период из центральных областей Северной Европы к Атлантическому побережью, а зимой — назад в центральные районы. Миграция через пограничные районы была гарантирована специальным параграфом межгосударственного Договора о границе<sup>8</sup>.

2. В XVIII в. не было точного разграничения российско-норвежской границы. В 1753 г. Коллегия иностранных дел России предложи-

ла Архангельской канцелярии определить принадлежность лопарей и их земель, но это поручение выполнено не было. В 1787 г. правитель Архангельского наместничества, генерал-майор Ливен в официальном письме правительству писал, что «о норвежской границе точного ответа не отыскано»<sup>9</sup>. В 1771 г. начальник Архангельской губернии в пространной записке, направленной министру Внутренних дел упоминал об атласе Академии наук и ряде других карт XVIII в., на которых точной границы на Севере указано не было<sup>10</sup>. В 1809 г. Финляндия становится Великим княжеством Финляндским в составе России, а в 1810 г. была установлена граница между Российской империей и Шведско-Норвежским государством. Граница шла от точки Гольмезойве-Мадакешса по реке Рейда до Гелмозио, причем часть территории района Нейден, где проживали восточные лопари, была включена с состав Великого княжества Финляндского. Далее граница шла по течению реки Паз до церкви Свв. Бориса и Глеба. Отсюда до Баренцева моря граница оставалась неустановленной<sup>11</sup>.

3. Трагичной была судьба лопарей при маркировке границы между Норвегией и Россией. События развивались следующим образом. В 1822 г. архангельский генерал-губернатор обратился в Министерство внутренних дел с просьбой о содействии в охране российских подданных в районе, где когда-то была обозначена граница, ибо на протяжении 10 лет норвежские лопари приходили в Пазрецкий, Печенгский и Мотовский погосты и выбирали там мох во время отсутствия там русских лопарей, уходивших на морские промыслы. Кроме того, норвежские солдаты из крепости Вардегуз (Вардё) приезжали в Пазрецкий погост и рубили там лес на дрова. Дело было передано в Министерство иностранных дел. После обмена нотами между МИД Норвегии и России было решено упорядочить границу<sup>12</sup>. В результате работы Русско-Норвежской комиссии была маркирована граница, а 14 мая 1826 г. была подписана Конвенция о границе. В § 7 были определены права восточных лопарей, проживавших в районе Нейден и Пасвик, называемыми Neiden sii'da и Pasvik sii'da (sii'da — местное понятие, которое обозначает ограниченный географический участок и группу людей, которая имеет право на пользование этим участком). Эти два тесно связанные друг с другом участка были разделены границей (рис. 2)<sup>13</sup>. В течение шести лет лопарское население имело право охотиться и заниматься рыболовством по обе стороны границы. В §5 Конвенции лопарям (саамам) предлагалось в трёхлетний срок определиться с гражданством. При этом граждане Норвегии теряли зимние пастбища, а российские саамы — летние. По новым правам они могли вести олений промысел в рамках границ государства, поданными которого они являлись. Саамы Нейден были православными, что делало их этническим меньшинством на территории Норвегии, к тому же им

приходилось приспосабливаться к норвежским законам, отличавшимся от российских. Наиболее серьёзным для жизни российских саамов была потеря возможности ловить сёмгу в районе Нейден. После ряда русско-норвежских переговоров в 1834 г. был подписан протокол, согласно которому российские саамы могли свободно осуществлять лов сёмги на норвежской стороне, что вызывало недовольство со стороны норвежцев. После 1826 г. норвежские власти в Восточном Финнмарке отмечали, что саамы Нейден продолжали считать весь район в своём владении и отказывались верить, что Россия отдала их участок Норвегии. В 1848 г. свободное право саамов на лов рыбы по настоянию норвежской стороны было приостановлено, а в 1853 г. русско-финская граница была закрыта. В течение XIX в. положение приграничных саамов ухудшалось. Норвежские власти мало считались с нуждами малочисленной группы православных саамов. Кроме того, норвежцы, поселившиеся на приграничных территориях, часто притесняли их. Русско-норвежские переговоры о положении саамов Нейден и Пасвик не приводили к каким-либо результатам. И если саамы в тот период могли всё же переходить для своего жизнеобеспечения русско-норвежскую границу, то с 1917–1919 гг. при установлении норвежско-финской границы в результате передачи бывшей российской территории Финляндии, эта возможность была закрыта<sup>14</sup>.

После 1826 г. только граница между Швецией и Норвегией была открыта для традиционной сезонной миграции саамов. Но уже в 1840 г. норвежская сторона начала переговоры со шведами о сокращении, а, может быть, прекращении миграции саамов на территорию Норвегии. После закрытия вышеуказанных границ саамы устремились на норвежское побережье, что наносило ущерб развитию северной части Норвегии. В 1870 г. здесь проживало 150 000 норвежских фермеров и рыбаков. Ежегодно прибывающие на летние пастбища из Швеции 25 000 саамов ограничивали свободу хозяйствования норвежцев, являлись своего рода конкурентами в использовании природных ресурсов. Кроме того, из 9000-го поголовья оленей, находившихся в районе северо-норвежского города Тромсё — 7500 приходилось на перешедших со шведской территории. Переговоры закончились в 1883 г. Актом о сокращении сезона выпаса оленей со шведской стороны на прибрежных пастбищах в Норвегии. Действие указанного акта было продлено до конца 1917 г.<sup>15</sup>.

Состояние межевых знаков русско-норвежской границы, согласно подписанной конвенции в 1847 г., должно было каждые 25 лет проверяться. Не оставались без внимания сопредельные границы Великого княжества Финляндского с Архангельской губ. и Норвегией. В целом, границы, сопредельные с Россией, не нарушались. Однако можно упомянуть следующий инцидент. В 1859 г. из Министерства

иностранных дел на имя министра Внутренних дел России поступили жалобы от норвежской стороны на жителей Архангельской губ., которые якобы большими партиями переходили реку Якобс для рубки леса. Дело это затянулось на несколько лет, массовых переходов через реку обнаружено не было, так как в этом месте на расстоянии 5 вёрст было одно русское селение Пазрецкого погоста, состоявшее из 13 крестьянских семей. В деле рассматривался вопрос по одному острову Варака, где были срублены деревья. При проверке выяснилось, что пазрецкие жители продавали русский лес норвежцам. В 1861 г. с российской стороны к делу был подключён Лесной департамент Министерства государственных имуществ. В 1862 г. рассматривали принадлежность острова Варака. Кончилось это дело мирно. В том же году правительства обеих стран обменялись нотами: остров признали российским, и договаривающиеся стороны пришли к выводу, что обоим правительствам надо принять меры во избежание новых столкновений между пограничными жителями<sup>16</sup>.

Напомним, что в северных провинциях Швеции, Норвегии и России проживали финны, которых в Норвегии называли квенами. Торговые отношения в этом районе уходят корнями в Средние века. Но в период Северной войны отмечался довольно интенсивный поток переселенцев из Финляндии в Северную Норвегию, особенно после взятия русскими Выборга в 1711 г. Но всё же, основной причиной этой миграции был голод в Финляндии и Швеции в 1709 и 1711–1717 гг. На протяжении XVIII и в нач. XIX в. миграционный процесс не был интенсивным, но в 1860-е гг. поток финского населения в норвежскую провинцию Финнмарк принял огромный по тем временам масштаб. Что способствовало увеличению потока мигрантов на север Норвегии? (рис. 3)<sup>17</sup>. В северных провинциях Финляндии и Швеции 1860-е гг. отмечены как крайне неурожайные вследствие неблагоприятных погодных условий. Это породило острую нужду среди значительного числа жителей, в сельской местности выросла смертность. Приведённые данные показывают динамику смертности в % выражении: 1861–1865 гг. — 2,59%; 1866 г. — 3,44%; 1867 г. — 3,89%. 1868 г. — 7,90 %<sup>18</sup>.

Надо сказать, что ранее финские крестьяне на протяжении десятилетий отправлялись ранней весной на заработки в район Варангерфьорда, где они ловили рыбу, получая определённый доход (от 100 до 200 крон на человека). В сезонных работах в этом районе принимали участие от 300 до 600 человек, и, как указывали местные власти, квены из «русской Финляндии» были хорошей подсобной силой во время путины<sup>19</sup>. Возможность сезонных заработков на побережье Норвегии в голодные годы побудила к миграции большое количество финских семей. К тому же, около Варангерфьорда земли были достаточно пригодными для земледелия и содержания домашнего скота. Значительная



часть финских мигрантов шла через норвежские населённые пункты — Хаммерфест и Тромсё, где определённая часть их оседала. Конечным пунктом был город Вадсё. Селились квенны/финны как в самом городе, образовав «квенскую часть», так и в его окрестностях. На рисунке 4<sup>20</sup> обозначены места поселений в районе Вадсё, где чередовались норвежские, финские и саамские селения. Представленная карта-схема отражает многонациональный характер приграничного с Россией Варангерфьорда в северной Норвегии в XIX в. При сравнении наличия домов и семейств квеннов и норвежцев в районе Вадсё на 1885 г., складывается следующая картина: жилых домов с семьями квеннов в финских селениях было соответственно 74 и 133, в норвежских населённых пунктах, соответственно, 92 и 130<sup>21</sup>.

В этом приграничном с Россией районе сложилась своеобразная ситуация. По данным норвежского исследователя И.А. Фрииса, в нач. 1860-х гг. в «смешанных селениях» доминировал саамский язык, в кон. 1880-х гг. языковая ситуация изменилась, численность населения в целом увеличилась, а число финских семей возросло в 10 раз. В ряде селений около Вадсё финский язык доминировал. Но официальным языком в этих краях был норвежский, который был распространён в городской среде, школе, церкви, печати и пр. С 1880-х гг. норвежские власти начали активно проводить «норвегизацию» населения, которая продолжалась до начала Первой мировой войны. Это было вызвано, с одной стороны, опасением заселения этих мест финнами, с другой — страхом экспансии со стороны России, именно Великого княжества Финляндского. «Норвегизация» дала свои плоды, и финский язык постепенно вытеснялся в обыденной жизни норвежским, особенно среди молодёжи<sup>22</sup>.

Как складывалась этническая ситуация в приграничном районе на Российской территории? В 1840–1850-е гг. в Норвегии отмечен миграционный бум, связанный с переселением в Америку, куда до 1850 г. выехало 15 000 чел., в 1880-е гг. страну покинуло 29 000 чел. (1,5% населения страны)<sup>23</sup>. Но ряд норвежских семей обратили свой взор на восток, на Кольский полуостров, куда не надо было совершать опасный путь через океан. В фондах Российского Государственного исторического архива хранится значительное количество документов, касающихся процесса колонизации приграничных районов Кольского полуострова норвежцами, финнами и в незначительном количестве шведами. В деле «О переселении в Кольский уезд Архангельской губернии из Норвегии колонистов (1861–1868 гг.)» представлена переписка начальника Архангельской губернии с Министерством государственных имуществ, Департаментом по сельскому хозяйству, Департаментом внутренних сношений Министерства иностранных дел, Архангельской палатой государственных имуществ. Император же на

представленном ему заявлении о переезде норвежцев дал распоряжение рассмотреть этот вопрос<sup>24</sup>. Так что вопросу поселения норвежцев на Кольском полуострове правительственными органами было уделено достаточное внимание. Летом 1859 г. 7 норвежцев изъявили желание поселиться на Мурмане, при этом высказали следующие просьбы: быть принятыми в подданство России, чтобы жить в Русском Финнмарке; выделить им землю с лесом; выдать без процентов деньги взаимнообразно; предоставить льготы в платеже податей; освободить от рекрутской повинности; предоставить одинаковые права с российскими жителями; дозволить посещение норвежской церкви и возвращение в Норвегию, если не будет успеха в деле; выдать им деньги для покупки скота и леса для строительства дома<sup>25</sup>. Если мы сравним требования норвежцев с теми льготами, которыми пользовались иностранные колонисты в России уже на протяжении почти столетнего периода, то становится ясно, что норвежцы были прекрасно знакомы с правами, предоставляемыми колонистам в России. Российские власти скептически отнеслись к идее поселения норвежцев на Кольском полуострове, считая, что они «желают поселиться в России в надежде, что им потребуется меньше труда для пропитания себя, чем в их отечестве», что норвежцы хотели заниматься там исключительно рыболовством и звероловством» и что они выгод России не обещают<sup>26</sup>. Все предложения и мнения высокопоставленных чиновников о разрешении норвежцам и шведам селиться на Кольском полуострове легли в основу Высочайше утверждённого 31 августа 1860 г. Положения Комитета Министров<sup>27</sup>, а для водворения финляндских выходцев необходимо было войти в сношения с Главным начальством Великого княжества Финляндского<sup>28</sup>. Норвежских колонистов причисляли к сословию государственных крестьян, а при покупке земли — к крестьянам на собственных землях<sup>29</sup>.

В 1864 г. в Министерство государственных имуществ поступили сведения от 32 норвежских и финляндских семейств о притеснении их русскими промышленниками. К этому времени на Мурманском побережье проживало 16 семей из Швеции и Норвегии, 16 семей из Великого княжества Финляндского. Все они успели построить дома, обзавестись скотиной и большинство из них имело промысловые суда. У переселенцев помимо недружелюбного отношения со стороны колян (жителей г. Колы) и лопарей были трудности в получении разрешения на рубку леса, так как лесничий находился в Ковде, в 600-х верстах от местоположения колоний. Но число переселенцев постепенно увеличивалось. Часть населения жила в рубленых домах, часть в землянках с чугунными или каменными печами. Занимались они акулым и рыбным промыслом. Развивалось скотоводство, все овощные культуры выращивали в открытом грунте. Некоторые колонисты стро-

или заводы по переработке рыбы<sup>30</sup>. В 1871 г. все колонисты в России, и норвежские в том числе, получили официальный статус поселян — собственников с уравнением в правах с российскими крестьянами.

Начальник Архангельской губ. в докладе, направленном в Министерство внутренних дел, подразделил колонистов на 3 группы:

1-я группа — русские, финны, норвежцы, которые не получали пособия, обустроились, разработали сенокосы, огороды, отличаются трудолюбием, занимаются промыслом, на них можно положиться.

2-я группа — норвежцы-бедняки и русские, продавшие свои дома и желающие получить денежное пособие от правительства в размере 150 рублей. Они не могут «прочно водвориться», и, по мнению губернатора, их надо было задержать на старых местах проживания.

3-я группа — русские и норвежские торговцы, которые для вида построили себе дома, записались в колонисты, чтобы воспользоваться привилегиями для торговли. Ряд купцов из Вардё и Вадсё записали своих родственников в колонисты. Они вредны, привозят спиртное, спаивают промышленников и колонистов, выменивают промысел<sup>31</sup>.

И всё же, несмотря на определённые трудности и нестабильность, льготы, предоставляемые переселенцам, привлекали население как из России, так и из Норвегии и Финляндии. Число жителей постепенно увеличивалось. Так на Мурманском побережье (не считая города Кола) складывалась следующая картина:

1881 г. — Восточный Мурман — 90 человек  
Западный Мурман — 790 чел.  
Всего — 880 чел.

1897 г. — Восточный Мурман — 310 чел.  
Западный Мурман — 1270 чел.  
Всего — 1580 чел.

В 1908 г. на Западном Мурмане было зарегистрировано 79 русских семей, 65 карельских и саамских, 173 семей других национальностей. Всего 317 семей.

В 1909 г. на Мурмане насчитывалось 37 русских семей, 4 карельских, 2 норвежские, 1 зырянская и 1 эстонская.

В 1910 г. здесь проживало 3020 человек оседлого населения<sup>32</sup>.

Представленные статистические данные свидетельствуют, что и в нач. XX в. приграничные районы Севера привлекали людей различных национальностей.

Основная часть переселенцев из Норвегии и Финляндии селилась на Западном побережье Мурмана. Они сохраняли свою веру, уклад жизни, язык. Школ, где инородческое население могло бы овладеть русским языком, не было. В западную часть Кольского полуострова, где 60% населения исповедовало лютеранство, один раз в несколько

лет из Петербурга направлялся пастор, который в течение 2–3-х недель объезжал более половины Мурманского побережья, крестил давно родившихся детей, венчал их родителей, отпевал давно скончавшихся<sup>33</sup>. В Петербурге опасались, что предлагаемое учреждение протестантского прихода сплотит и обособит инородческий элемент<sup>34</sup>.

На фотографии, сделанной в кон. XIX в., запечатлены жители колонии Печенга, расположенной в юго-восточной части Варангерфьорда, практически рядом с норвежской границей (рис. 5)<sup>35</sup>. В этой колонии проживали русские, карелы, финны и саамы, всего 376 чел. Занимались они рыбным и звериным промыслом, имели 140 голов рогатого скота, до 300 овец и около 900 оленей. Излишки скота, сена и большое количество морошки колонисты доставляли в Норвегию, до которой было несколько часов хода на парусной лодке<sup>36</sup>.

Итак, в Северной части Европы, в заполярных районах Швеции, Норвегии, Финляндии и России в XIX в. селились представители многих этносов, и на протяжении многих десятилетий они сохраняли свою идентичность, несмотря на то, что межгосударственные отношения, установление границ между этими государствами нарушали жизненный уклад и, в первую очередь, немногочисленной группы издавна проживавших там саамов, существование которых сильно зависело от окружающей природы. Квены, поселившиеся в прибрежных районах северной Норвегии, до настоящего времени составляют особую этническую группу в этих районах.

Что же касается норвежцев-колонистов, поселившихся во внутренних землях России, то они несколько запоздало разделили судьбы многих иностранных поселенцев из Европы, которые с кон. XVIII и до нач. XX в., создав очаги своей культуры, обрели в России свою вторую родину.

Несколько иным было положение у норвежских переселенцев на Кольском полуострове. Земель, пригодных для земледелия, здесь не было, они не могли создать характерные для остальной части России колонии. Все, кто стремился поселиться на Мурмане, планировали заниматься там привычным рыбным промыслом. Правительство России предоставило им статус колонистов и приписало их в крестьянское сословие. Льготы, предоставляемые государством, умение организовать свою жизнь на новом месте помогали им добиваться экономических успехов. Но рядом была Норвегия, колонисты поддерживали постоянные контакты с родственниками, что не способствовало формированию представления о России как второй родине.

ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> *Saariniemi P.* Pomore-en etnisk gruppe? Pomorforskning i Sovjetunionen // *Varanger Årbok*. Vadsö, 1990. S. 140.
- <sup>2</sup> *Шаскольский И.П.* Сведения об истории Руси X–XIV вв. в исландских анналах // *Вспомогат. ист. дисциплины*. СПб., 1994. Т. 25. С. 231.
- <sup>3</sup> Там же. С. 235.
- <sup>4</sup> Там же. С. 137.
- <sup>5</sup> *Возгрин В.Е., Шаскольский И.П., Шрадер Т.А.* Грамоты князя Василия Великого III сборщикам дани в Лопской земле // *Вспомогат. ист. дисциплины*. СПб., 1998. Т. 26. С. 126. I сб.
- <sup>6</sup> *Шаскольский И.П.* Сведения об истории Руси ... С. 238.
- <sup>7</sup> *Очерки истории СССР. Период феодализма. Конец XV–начало XVII вв.* М., 1955. С. 651–652.
- <sup>8</sup> *Berg R.* National-building, State Structure and Ethnic Groups: The Scandinavian Sámis 1905–1919 // *Scandinavian Journal of History*. Oslo, 1995. Vol. 20, N. 1. P. 61.
- <sup>9</sup> *Архангельские губернские ведомости (далее Арх. губ. вед.)*. 1877. № 96. С. 6–7.
- <sup>10</sup> РГИА. Ф. 1286. Оп. 31. № 452. Л. 12–62.
- <sup>11</sup> *Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ)*. Т. XXXI. № 24413. СПб., 1810.
- <sup>12</sup> *Арх. губ. вед.* 1877. № 96. С. 7.
- <sup>13</sup> *Andresen A.* Sii'daen som forsvant. Østsamene i Pasvik etter den norsk-russiske grensetreknningen i 1826. Sör-Varanger-Museum. Kirkenes, 1989. S. 35.
- <sup>14</sup> *Ibid.* S. 41, 44, 45.
- <sup>15</sup> *Berg R.* *Op. cit.* S. 62–63.
- <sup>16</sup> РГИА. Ф. 1286. Оп. 20. Д. 1403. Л. 1–31.
- <sup>17</sup> *Niemi E.A.* Oppbrudd og Tilpassing Den Finske flyttingen til Vadsö. 1845–1885. Vadsö kommune, 1977. S. 39.
- <sup>18</sup> *Ibid.* S. 89, 90.
- <sup>19</sup> *Ibid.* S. 95, 96.
- <sup>20</sup> *Ibid.* S. 133, 134.
- <sup>21</sup> *Ibid.* S. 143.
- <sup>22</sup> *Andreassen I.* Ner spreket me tilpasses de naturgitte forholda. Om finske fiskerihushold i Vestre Jakobselv? // *Varanger Erbok*. Vadsö, 1990. S. 99, 100.
- <sup>23</sup> *Norges historie / Red. R. Mykland*. Oslo, 1979. Bd. 11. S. 66, 67.
- <sup>24</sup> РГИА. Ф. 383. Оп. 24. № 37604. Л. 44.
- <sup>25</sup> Там же. Л. 40–42.
- <sup>26</sup> Там же. Л. 73, 74.
- <sup>27</sup> ПСЗ. Т. XLII. Отделение II. 1867 г. Доп. к Т. XXXV Второго собрания законов Российской Империи. № 36122а. СПб., 1860.
- <sup>28</sup> РГИА. Ф. 383. Оп. 24. № 37604. Л. 217.
- <sup>29</sup> Там же. Л. 228, 259.
- <sup>30</sup> Там же. Л. 298, 299.
- <sup>31</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 190. № 286. Л. 176, 177, 178об, 179.
- <sup>32</sup> *Schrader T.* Legislative Aspects of the Norwegian Colonization of Murman (1860–1915) // *In the North My Nest is Made. Studies in the History of the Murman Colonization 1860–1940*. SPb., 2005. P. 81.
- <sup>33</sup> РГИА. Ф. 116. Оп. 1. № 4295. Л. 24, 25.
- <sup>34</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 70. III Отд. 5. Ст. № 221. Л. 5.
- <sup>35</sup> *Сиденспер А.К.* Описание Мурманского побережья. СПб., 1909. С. 62.
- <sup>36</sup> Там же. С. 51.

*T.A. Shrader*

BORDERS AND PEOPLES BEYOND THE POLAR CIRCLE  
OF THE NORTH EUROPE (XIX – BEGINNING OF THE XX CENTURIES)

The representatives of many nationalities — Saami, Finns, Russians, Norwegians, Karelians and others lived during centuries in the polar areas of the northern countries—Sweden, Norway, Finland and Russia, whose inter-ethnic relations bore different character.

In XIX c. the borders in the north areas between the Swedish-Norwegian Kingdom and the Russian Empire, a part of which was the Grand Duchy (Principality) of Finland, were determined.

The author of the presented work on the basis of archive documents and data of Russian and foreign scientific literature analyses how political relations between mentioned states, including the near border northern areas, affected the economic state of national groups and the character of inter-ethnic contacts.

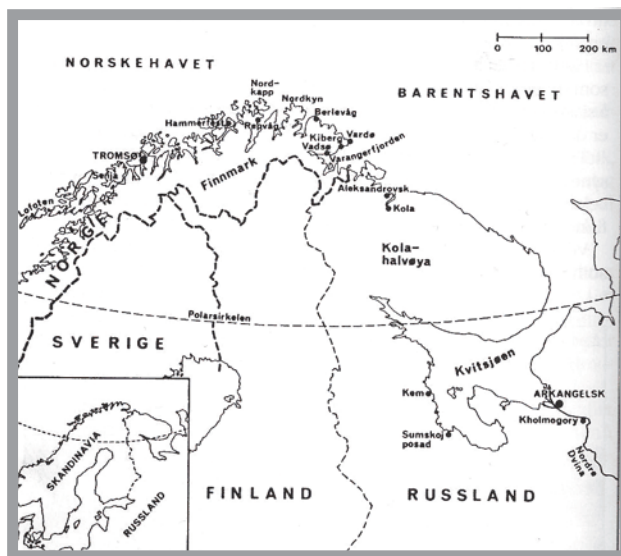


Рис. 1. Северные районы Скандинавских стран и России. Обозначены границы между Норвегией, Швецией, Финляндией и Россией

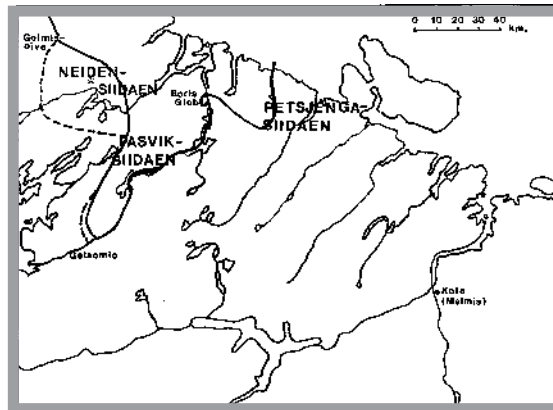


Рис. 2. Граница между Россией и Норвегией и граница между Норвегией и Великим княжеством Финляндским. Пунктирной линией обозначена немаркированная граница до 1826 г. Сплошная линия – маркированная граница после 1826 г.

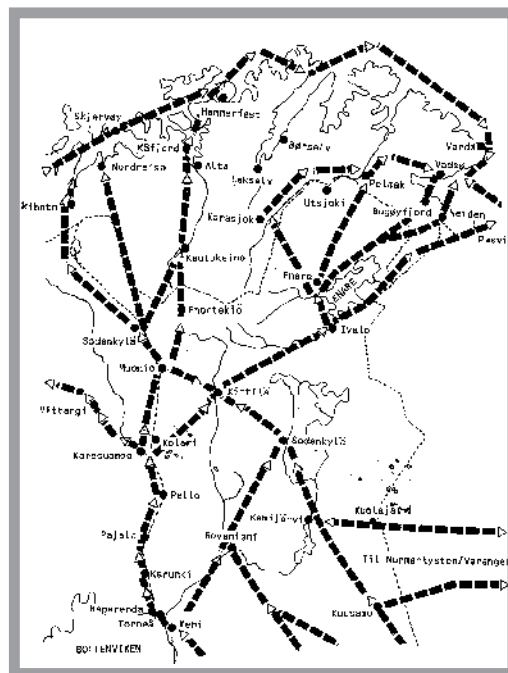
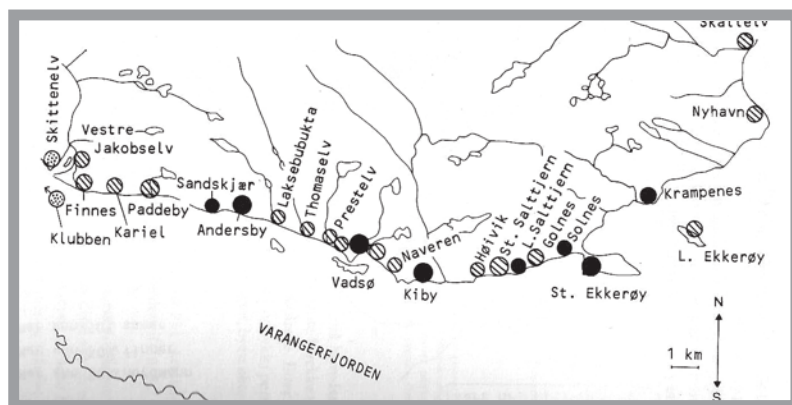


Рис. 3. Миграционные потоки финского населения в северную провинцию Норвегии Финнмарк, в город Вадсё



**Рис. 4.** Населённые пункты с преобладающим норвежским населением (обозначены сплошной заливкой), с преобладающим финским населением (квенов) (обозначены штриховкой), населённые пункты с преобладающим саамским населением (обозначены точками)



**Рис. 5.** Одно из селений колонии Печенга в юго-восточной части Варангерфьорда. Кон. XIX в.



*В.И. Мусаев*

## РУССКО-ЭСТОНСКИЕ ПОГРАНИЧНЫЕ ПРОБЛЕМЫ В 1917–1920 гг.

Проблемы с размежеванием российско-эстонской границы начались еще до того, когда Эстония обрела государственную независимость, и граница из административной превратилась в межгосударственную. Летом 1917 г. был поднят вопрос об территориально-административной принадлежности города Нарва. Исторически принадлежавшая к эстонским землям, Нарва при первом разделении российской территории на губернии в 1708 г. была причислена к Ингерманландской губ., а с 1719 г. — к С.-Петербургской губ., составляя с окружающей территорией, т.н. Нарвскую провинцию. При этом Нарва, в сравнении с другими городами губернии, пользовалась исключительным положением, так как Нарвский магистрат и вся провинция были непосредственно подчинены Правительствующему Сенату и Камер-конторе лифляндских и эстляндских дел и в общий строй губернской администрации не входили. В 1780 г., при проведении губернской реформы в правление Екатерины II, Нарва, с сохранением своей прежней местной администрации и с причислением ее снова к Петербургской губернии, была теснее связана с общими губернскими инстанциями. Также был образован особый, управляемый на основании общеимперских законов Нарвский у., в который входили как части Эстляндской губ., так и части образованных позднее Ямбургского и Гдовского уу. Петербургской губ. В царствование Павла I, в 1797 г., Нарвский у. был упразднен, причем Нарва была изъята в административном отношении от принадлежности к какой-либо губернии. В 1802 г. город снова был причислен к Петербургской губ., но вместе с тем была сохранена подчиненность города в судебном отношении учреждениям Эстляндской губ. На основании Положения о губернских и уездных учреждениях 1 января 1864 г. Нарва как заштатный город Ямбургского у. была привлечена к участию в делах земства по названному уезду, с предоставлением «местным обывателям» избирать в Ямбургское уездное земское собрание четырех гласных (из 26)<sup>1</sup>.

24 июня 1917 г. Нарвская городская управа обратилась в Министерство внутренних дел с прошением, в котором утверждалось, что «установленная законом 1864 г. финансовая зависимость города Нарвы от Ямбургского земства является тяжелым бременем для всего

населения г. Нарвы и что г. Нарва, платя ежегодно громадную сумму на нужды чуждого ему земства, лишается этой суммы на упорядочение своего собственного благоустройства», и что «жизненные интересы города Нарвы требуют, чтобы он был отделен в хозяйственном отношении от Ямбургского уездного земства, с которым никогда ничего общего не имел и не имеет». Управа извещала о намерении провести 2 июля плебисцит по вопросу о том, к какой губернии должна принадлежать Нарва: к Петроградской или Эстляндской (попытка провести плебисцит была предпринята еще 14 мая, однако местный исполнительный комитет совета рабочих и солдатских депутатов настоял на его отмене)<sup>2</sup>. Говоря о Нарве, управа при этом имела в виду также и Ивангород, который, по ее мнению, составлял с Нарвой неразрывное целое (хотя, в отличие от Нарвы, Ивангород находился на исконно русской территории). Это решение вызвало противодействие Ямбургской уездной земской управы, которая в своем обращении к Петроградскому губернскому комиссару утверждала, что «ссылки Нарвской городской управы на отсутствие исторической и экономической связи с Ямбургским уездом, по мнению управы, малоубедительны, — полувековая непрерывная связь города с земством, если бы она не засорялась побуждениями части населения чисто сепаратистского характера, вполне достаточна для совместного участия гор. Нарвы и Ямбургского у. в земском деле, задачи которого, к сожалению, трактуются гор. Нарвой лишь в узко личных интересах и к тому же с большой пристрастностью»<sup>3</sup>. Против проведения плебисцита выступили и представители русского населения Нарвы: в прошении на имя председателя Совета Министров от 29 июня они просили отменить его<sup>4</sup>. Разногласия вокруг статуса Нарвы явили собой один из первых примеров обострения, наряду с социальной, также и национальной напряженности.

Нарва с окрестностями была не единственной территорией, административная принадлежность которой была поставлена под вопрос. 1 июля в только что созданный Земский совет Эстляндской губ. поступило прошение от жителей Сетумаа — четырех пограничных волостей Псковского у. одноименной губернии. В прошении указывалось, что в названных волостях проживают более 20 000 этнических эстонцев и сету, составляющих свыше 80 % всего их населения, и содержалась просьба о присоединении названной территории с городом Печоры к Эстонии. 23 августа Земский совет дал письму ход, и 1 сентября на собрании совета решено было направить его в юридическую комиссию для выработки проекта соответствующего решения<sup>5</sup>.

После событий ноября 1917 г. в вопросе о территориально-административной принадлежности Нарвы и Печор новая российская власть проявила понимание к пожеланиям их эстонского населения. 16 ноября 1917 г. СНК выразил свое принципиальное согласие на передачу

Нарвы в состав Эстляндской губ. Нарвский совет рабочих и солдатских депутатов на своем пленарном заседании 23 ноября 1917 г. также единогласно приветствовал решение демократической городской управы о дальнейшей принадлежности Нарвы и ее окрестностей и постановил всячески содействовать проведению референдума. 21 декабря Исполком Эстляндского губернского Совета объявил город Нарву с окрестностями, включая Ивангород, новым уездом в составе Эстонии<sup>6</sup>. Оккупация Нарвы немецкими войсками в ходе их наступления в феврале 1918 г. отложила фактическое присоединение города к Эстонии, теперь уже независимой, на более позднее время.

В ходе последующих событий военно-политическое руководство независимой Эстонии проявляло определенный интерес к востоку от фактической границы. Оно не имело территориальных претензий к России, обоснованных (подобно финским притязаниям на Восточную Карелию) мотивами племенного родства или соображениями экономической выгоды. Однако у руководителей молодого государства не было уверенности в том, что большевики не попытаются повторить попытку советизации Эстонии, подобную той, которую они предприняли в конце 1918 г., после денонсации Брестского договора и эвакуации немецких войск. Поэтому они рассчитывали создать в Западной Ингерманландии своего рода буфер, который отделил бы Эстонию от непосредственного соприкосновения с Советской Россией. Этим объяснялась готовность эстонских руководителей оказать поддержку ингерманландскому национальному движению: именно на эстонской территории были сформированы первые вооруженные отряды ингерманландцев и созданы руководящие органы. В меморандуме, представленном летом 1919 г. эстонской делегацией на Парижской мирной конференции в качестве предварительно желательной границы называлась линия Копорье—Молосковицы—Псков, уточнить же эту линию должен был референдум<sup>7</sup>. Однако в условиях интервенции и гражданской войны, охвативших весь 1919 г., решить пограничный вопрос не представлялось возможным. Руководители русских антибольшевистских сил отказывались заводить речь о каких-либо территориальных уступках, переговоры же с советским руководством до конца года начать не удалось.

5 декабря начались переговоры о перемирии между Эстонией и Советской Россией. Перед началом переговоров эстонцы заявили находившимся в Эстонии членам Временного комитета управления Западной Ингерманландии о своей готовности отстаивать на переговорах также и ингерманландские интересы и предложили поставить вопрос об образовании ингерманландской автономии на территории от российско-эстонской границы до линии Красная Горка—Гатчина. Этот проект был, таким образом, очередным вариантом создания буферной

зоны. Для самих ингерманландцев, однако, это предложение было не слишком привлекательным, так как на территории предполагаемой автономии ингерманландское население находилось в меньшинстве, основная область расселения ингерманландских финнов — в Центральной и Северной Ингерманландии — оказывалась за пределами предполагаемой автономии. Более приемлемой для них была идея культурной автономии. Собрание ингерманландских беженцев в Нарве-Йыэсуу решило отклонить эстонское предложение и обратиться к эстонским властям с просьбой, чтобы оно ходатайствовало на переговорах об амнистии для беженцев и предоставлении им права свободного возвращения на родину<sup>8</sup>.

Эстонская сторона не отказывалась от попыток добиться от Советской России территориальных уступок. В начале переговоров, 8 декабря, эстонская делегация выдвинула проект проведения эстонско-российской границы, согласно которому к Эстонии отходила значительная часть Петроградской губ. Граница должна была пройти от побережья Финского залива, оставив за Эстонией Сойкинский и Курголовский полуострова, далее через линии Копенского, Глубокого и Бабинского озер, затем вдоль течения р. Луги к Ямбургу и далее к устью р. Каменки в 10 км к северу от Гдова. Таким образом, многие эстонские колонии оказались бы на территории, отходившей к Эстонии. Члены советской делегации охарактеризовали это предложение как «стратегически агрессивное и абсолютно неприемлемое». Первоначальный советский проект границы также не отличался реалистичностью: предложенная линия границы отторгала бы от Эстонии почти всю ее северо-восточную часть (в проекте, впрочем, речь шла не об окончательной границе, а скорее о демаркационной линии). Новый проект государственной границы, предложенный советской делегацией 9 декабря, фактически соответствовал исторической западной границе России. Ее линия должна была проходить по р. Нарве, Чудскому и Псковскому озерам. На следующий день был представлен третий проект, согласно которому граница от Нарвского залива до Чудского озера опять проходила по р. Нарове. Единственное изменение передавало острова на реке во владение Эстонии, с обязательством их полного разоружения и нейтрализации. В остальном граница оставалась прежней. Эстонскую сторону, однако, не удовлетворили эти проекты.<sup>9</sup> В четвертом по счету проекте советской делегации, от 17 декабря, содержались новые уступки: Эстонии уступались правый берег Наровы с Ивангородом и часть территории Сетумаа (5–6 километров пограничной полосы) с древней крепостью Изборск (Печоры, в соответствии с этим проектом, оставались бы на российской стороне границы).<sup>10</sup> До того, как удалось, наконец, достичь компромисса и обговорить окончательные

условия делимитации и демаркации границы, советская сторона допустила еще некоторые уступки.

Уступчивость советской стороны в пограничном вопросе объяснялась тем, что в условиях нараставшего конфликта с Польшей, который грозил вылиться в полномасштабную войну (что в конце концов и произошло), советскому руководству нужно было как можно скорее ликвидировать очаг напряженности на северо-западном направлении, добившись заключения мира с Эстонией и разоружения антисоветских формирований, находившихся на эстонской территории, прежде всего остатков Северо-Западной армии генерала Н.Н. Юденича. Пока не был подписан мир, сохранялась возможность пополнения и переформирования армии на территории Эстонии. В этом случае она сохранялась в качестве потенциальной угрозы для советской власти, чего Москве было крайне важно не допустить.

31 января между Эстонией и РСФСР было подписано перемирие, а 2 февраля 1920 г. в Тарту был заключен мирный договор. Новая граница прошла к западу от Нарвы и Ивангорода, между реками Наровой и Лугой.<sup>11</sup> К Эстонии, таким образом, отошла небольшая часть Ямбургского у. (Выскацкая, Добручинская, Горская и Нарвская вол.), известная в дальнейшем как Эстонская Ингерманландия. Здесь проживали представители различных национальностей, но русские заметно преобладали. Согласно проводившейся в Эстонии в 1922 г. переписи населения, из общего числа населения трех волостей данной области в 7608 чел. русских насчитывалось 6333 чел., эстонцев — 581 чел., прочих (главным образом финнов и ижор) — 694 чел. В городах Нарва и Ивангород тогда же проживали 26 912 чел., из них 17 501 эстонец, 7927 русских и 1267 прочих (немцы, финны, шведы, латыши, евреи)<sup>12</sup>. Уступки были сделаны и на южном участке границы в районе Псковского озера: к Эстонии отошла территория в районе побережья, ранее относившаяся к Псковской губ. (Печорская, Слободская, Паниковская и часть Изборской вол.), с Печорами и Изборском (эстонские названия этих населенных пунктов звучат соответственно как Петсери и Ирбоска). Население уступленных районов также было этнически смешанным: по данным переписи населения 1922 г., здесь насчитывалось 38 206 русских, 15 058 сету и 4354 эстонца<sup>13</sup>.

Территории, уступленные Эстонии по Тартускому договору, были возвращены в состав РСФСР уже после того, как Эстония стала советской республикой, в 1944 г.: в соответствии с указами Президиума Верховного Совета СССР: от 23 августа 1944 г. «Об образовании Псковской области в составе РСФСР» и от 24 ноября 1944 г. «О включении в состав Ленинградской области населенных пунктов, расположенных на восточном берегу реки Нарва». Формально новая административная граница была закреплена 3 октября 1946 г., когда было принято

правительственное постановление «Об установлении границы между Эстонской ССР и РСФСР».

Именно это обстоятельство стало главным препятствием при урегулировании пограничного вопроса между Российской Федерацией и независимой Эстонией в 1990-е гг. Лишь 18 мая 2005 г. министрами иностранных дел двух государств был подписан договор об эстонско-российской государственной границе и договор о разграничении морских пространств в Нарвском и Финском заливах. Договорами утверждался официальный статус существующей линии границы с незначительной корректировкой «на условиях адекватной территориальной компенсации». Эстонский парламент ратифицировал пограничные договоры с Россией 20 июня 2005 г. Однако в преамбулу к тексту договора было включено положение, что парламент, ратифицируя договоры о границе, исходит из юридической правопреемственности провозглашенной 24 февраля 1918 г. Эстонской Республики, как это отражено в Конституции страны, а также из решения Верховного Совета Эстонии от 20 августа 1991 г. «О государственной независимости Эстонии» и декларации парламента от 7 октября 1992 г. «О восстановлении конституционного государственного строя». В преамбуле отсутствовали прямые ссылки на советскую оккупацию и аннексию Эстонии, однако, имелись косвенные ссылки через перечисленные в преамбуле эстонские правовые акты.

В ответ правительство Российской Федерации 11 августа 2005 г. приняло постановление (№ 505) «О представлении Президенту Российской Федерации предложения о направлении эстонской стороне уведомления о намерении Российской Федерации не стать участником договора между Российской Федерацией и Эстонской Республикой о российско-эстонской государственной границе и о разграничении морских пространств в Нарвском и Финском заливах». Тем самым была запущена процедура отзыва подписи России под договорами. 6 сентября Министерство иностранных дел Российской Федерации официально заявило о намерении РФ не становиться участником пограничных договоров с Эстонией. Окончательное разрешение проблемы с заключением договора о границе между Российской Федерацией и Эстонской Республикой оказалось отложенным на неопределенное время.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> ЦГИА СПб. Ф. 259. Оп. 1. Д. 3636. Л. 1–2об. – Докладная записка Нарвской городской управы в Министерство внутренних дел

<sup>2</sup> Там же. Л. 5 об., 9.

<sup>3</sup> Там же. Л. 11.

<sup>4</sup> Там же. Д. 3637. Л. 1 а.

<sup>5</sup> *Маттисен Э.* Эстония – Россия: История границы и ее проблема. Таллинн, 1995. С. 27.

<sup>6</sup> Там же. С. 29.

<sup>7</sup> Там же. С. 33–34.

<sup>8</sup> *Мусаев В.И.* Политическая история Ингерманландии в конце XIX – XX вв. СПб., 2004. С. 146.

<sup>9</sup> Революция, гражданская война и иностранная интервенция в Эстонии (1917–1920 гг.). Таллинн, 1988. С. 684–685.

<sup>10</sup> *Маттисен Э.* Указ. соч. С. 47.

<sup>11</sup> Документы внешней политики СССР. Т. 2. М., 1959. С. 340–343.

<sup>12</sup> *Маттисен Э.* Указ. соч. С. 65.

<sup>13</sup> Там же. 69.

*V.I. Musaev*

RUSSIAN-ESTONIAN BORDER PROBLEMS IN 1917–1920

The desire of the Estland province to reconsider the eastern border appeared for the first time in summer of 1917. It was caused by aspiration to get territory, belonging to Petrograd and Pskov provinces, where ethnic Estonians and related to them Setu lived. After Estonia became an independent state safety considerations added to these aspirations. The border question was solved during peaceful negotiations with Soviet Russia in Tartu in the end of 1919 – beginning of 1920. The Soviet leaders, interested to liquidate as soon as possible the centre of tension in the North-West, made certain territorial concessions. In 1944 the territories ceded in 1920 became a part of the RSFSR. In 1990-s the Estonian leaders, having pretensions of succession with the Estonian Republic between wars, disputed the decision of the USSR government about the border question adopted in 1944 and 1946. Up to date Estonia is the only state neighbouring with the Russian Federation which has not settled formally the border question with Russia.

*В.А. Кокко*

## ИНГЕРМАНЛАНДСКИЕ ФИННЫ: НАРОД, ЖИВУЩИЙ В ДИАСПОРЕ

### *Современная география расселения ингерманландских финнов*

В результате трагических событий XX в. ингерманландские финны, сформировавшиеся во втор. пол. XIX в. в отдельный этнос на территории исторической Ингерманландии, оказались рассеянными по разным регионам нашей страны, нашли новую родину в Эстонии, Финляндии и Швеции.

За последние сто лет общая численность ингерманландских финнов сократилась со 130 тыс. чел., компактно проживавших на территории примерно в 20 тыс. км<sup>2</sup>, до 65 тыс. чел., рассеянных на огромном пространстве от Сибири до Швеции. Примерные данные о численности финнов-ингерманландцев приведены в Таблице 1.

Из таблицы видно, что везде, где сегодня проживают ингерманландские финны, они образуют малочисленное меньшинство. Например, их доля в населении Республики Карелия — 1,6%, Эстонии — 0,8%, а на территории исторической Ингерманландии — всего 0,2%.

В такой демографической ситуации перспектива полной ассимиляции выглядит весьма реалистичной, а задача сохранения национальной идентичности — чрезвычайно сложной. Тем не менее, именно задачу сохранения этнической самобытности финнов-ингерманландцев пытаются решать их общественные объединения, действующие в России, Эстонии, Финляндии и Швеции. Условия для этого в разных странах и регионах существенно варьируют, рассмотрим их подробнее.

### *Условия сохранения этнической самобытности финнов-ингерманландцев в разных странах и регионах*

Разумеется, выживание любого этноса зависит, прежде всего, от его желания выжить. Выражение «Спасение утопающих — дело рук самих утопающих» в данном случае абсолютно справедливо. Будущее народа зависит от силы национальной мотивации каждого его представителя, от уровня его этнической самоорганизации и активности национальных общественных объединений. Однако существенное



**Таблица 1.** Численность ингерманландских финнов в мире (тыс. чел.)<sup>1</sup>.

	Россия (в т.ч. Ингерманландия)	Эстония	Финляндия	Швеция	Другие страны	Всего
1897	130,0- (130,0)	-	-	-	-	<b>130,0</b>
1926	115,0 (115,0)	1,5	3,0	-	-	<b>119,5</b>
1939	132,0 (101,0)	2,0	5,0	-	-	<b>139,0</b>
СССР						
1959	88,0 (23,0)	16,5	3,0	5,5	1,0	<b>97,5</b>
1970	80,5 (24,0)	18,5	3,0	6,0	1,0	<b>90,5</b>
1979	73,0 (21,0)	17,5	2,5	5,5	0,5	<b>81,5</b>
1989	64,0 (17,0)	16,5	2,5	5,0	0,5	<b>72,0</b>
2002	32,5 (11,3)	11,0	16,5	3,5	3,5	<b>67,0</b>

Данные о численности ингерманландских финнов в Финляндии и Швеции — оценочные, в этих странах не ведётся учёт населения по национальности.

влияние оказывают и социальные условия, прежде всего, возможности для реализации своих культурно-языковых и религиозных потребностей.

Научного сравнительного анализа этно-культурных условий проживания ингерманландских финнов в разных странах и регионах ранее не проводилось. Для такого анализа мы выбрали 9 критериев:

- а) наличие официального статуса финского языка в регионе проживания;
- б) возможности изучения финского языка;
- в) возможность развивать традиционную культуру;
- г) доступность финно-язычной прессы, отражающей жизнь финнов-ингерманландцев;
- д) доступность иной финно-язычной культуры (напр., телевидения, театра, художественной литературы);
- е) наличие финно-язычной Церкви;
- ж) наличие материальных памятников ингерманландско-финской культуры;
- з) наличие деятельных национально-культурных объединений;
- и) наличие финансовой поддержки государства.

Рассматривались пять традиционных регионов проживания ингерманландских финнов: историческая Ингерманландия, Карелия, Эсто-

ния, Финляндия, Швеция. Результаты сравнительного анализа представлены в Таблице 2.

**1. В исторической Ингерманландии** количество финнов постоянно снижается из-за естественной ассимиляции и их «репатриации» в Финляндию. **(а)** Финский язык рассматривается здесь как иностранный, а ингерманландские финны, в отличие от ижор и води, не имеют официального статуса коренного малочисленного народа. **(б)** Детям возможность изучать финский язык предоставляют несколько школ Ленинградской области и Санкт-Петербурга, две из которых специализированные, в них финский язык изучается всеми учениками со второго класса как основной иностранный. Взрослые ингерманландцы могут изучать финский язык на курсах при обществе «Инкерин Лиитто». **(в)** Возможность развивать традиционную культуру существует при том же «Инкерин Лиитто». При союзе имеется, например, 3 фольклорных коллектива, мобильный музей, несколько кружков, он проводит традиционный летний праздник «Юханнус». **(г)** Периодическая печать на финском в городе и области не издаётся, газеты из Финляндии отсутствуют в розничной продаже. Исключением является журнал «Церковь Ингрии», выходящий четыре раза в год в двух версиях на финском и русском языках небольшим тиражом. **(д)** Доступ к финноязычной культуре имеется в той мере, в которой культурные мероприятия организует «Инкерин Лиитто», а также в рамках культурного обмена Петербурга с Финляндией. В городе проходит традиционная неделя финского кино, гастролируют финские театральные труппы, ансамбли, работает Институт Финляндии. При этом доступность финской культуры в Петербурге несравненно выше, чем в Ленинградской обл. **(е)** Приходы Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии расположены по всей территории Ингерманландии, однако не во всех идут службы на финском языке, порой из-за того, что финским не владеют пасторы. Иные конфессии (а среди финнов-ингерманландцев в последние десятилетия появилось немало православных!) богослужений на финском не проводят. **(ж)** В исторической Ингерманландии, на своей этнической родине, ингерманландцы имеют немало памятников своей материальной культуры, к сожалению, многие из них, например, старые финские кладбища или руины церквей, находятся в плачевном состоянии. **(з)** Около 2/3 всего финского населения Ингерманландии состоит в приходах Церкви Ингрии и/или Обществе «Инкерин Лиитто». Степень их самоорганизации очень высока, а общество «Инкерин Лиитто» — одно из самых активных национальных объединений Северо-Запада. **(и)** Общество, которому исполнилось 20 лет, в последние годы регулярно пользуется финансовой поддержкой правительства Ленинградской обл. и Санкт-Петербурга. Она, в частности, используется на проведение

традиционного летнего праздника «Юханнус», реализацию отдельных проектов.

**2. В Карелии (а)** финский язык, хотя и не имеет официального статуса, но на основании специального местного закона, пользуется поддержкой государства. **(б)** Его преподают в 34 школах и двух детсадах<sup>2</sup> республики, а углублённо в Финно-угорской школе Петрозаводска. Взрослые могут изучать финский язык в университете или на курсах при Ингерманландском союзе финнов Карелии. **(в)** Этот союз культивирует, весьма в скромных масштабах, традиционную культуру финнов-ингерманландцев. При союзе имеется хороший хор. **(г)** На финском языке, благодаря поддержке республиканского правительства, выходят газета «Karjalan Sanomat», журнал «Carelia», частично на финском печатается детский журнал «Kiriind». Количество экземпляров периодики на финском превышает число финноговорящего населения. **(д)** Издательством «Периодика» в республике ежегодно издаётся несколько книг (художественная литература) на финском языке. На местном телевидении и радио выходят новости и некоторые другие небольшие передачи по-фински. Карелия — единственный регион страны, где можно слушать финноязычные радиопередачи, с апреля 2009 г. даже иновещание радиостанции «Голос России» на финском языке можно слушать только через Интернет. Пьесы на финском языке ставятся в Национальном театре Петрозаводска. Финскую музыку исполняют республиканский ансамбль «Кантеле», фольклорный театр «Карельская горница», университетский молодёжный коллектив «Тойве», профессиональный ансамбль «Саттума». **(е)** Приходы Церкви Ингрии имеются в разных районах Карелии и почти во всех проходят службы на финском языке. Совсем недавно была освящена новая большая лютеранская церковь в столице республики. **(ж)** Несмотря на существенный вклад финнов-ингерманландцев в становление и развитие Республики Карелия, памятников или музейных экспозиций, рассказывающих об их истории и культуре, нет. **(з)** Ингерманландский союз финнов Карелии пользуется авторитетом в республике. **(и)** Поддержка финского языка и финской культуры в Карелии осуществляется за счет республиканского бюджета: субсидирование финноязычных изданий, содержание учебных заведений, финансирование Национального театра и т.п.

**3. В Эстонии (а)** финский язык рассматривается как достаточно привлекательный иностранный. **(б)** Именно как иностранный его можно изучать в нескольких школах страны, в университете г. Тарту. Из-за близости эстонского и финского языков, доступности финских средств массовой информации, оживлённых туристических контактов между Финляндией и Эстонией многие «рядовые граждане» овладевают финским без какого-либо специального обучения. **(в)** Очагами традицион-

ной культуры финнов-ингерманландцев в стране служат принадлежащие Союзу ингерманландских финнов Эстонии многофункциональные центры (в Тарту, Вильянди, Пярну и Йыхви), а также полтора десятка музыкальных коллективов местных отделений союза. Союз ежегодно проводит летний Праздник песни и танца. **(г)** Финские газеты и журналы доступны в розничной торговле в Эстонии. В Тарту на финском языке 10 раз в год выходит газета «Inkeri», пожалуй, лучшее ингерманландское периодическое издание в мире. Её также издаёт Союз ингерманландских финнов Эстонии. **(д)** Финляндия и Эстония осуществляют оживлённый культурный обмен. В стране часто гастролируют финские театральные и музыкальные труппы, финский дизайн и архитектура популярны в Эстонии. В книжных магазинах много переводной и оригинальной финской литературы. **(е)** По крайней мере, в Таллинне и Тарту есть небольшие финноязычные приходы Эстонской евангелическо-лютеранской Церкви, однако в Эстонии, отличающейся высокой степенью секуляризации общества, говорить о серьёзном влиянии Церкви не приходится. **(ж)** В Клооге, на месте фашистского концентрационного лагеря, поставлен мемориальный камень в память умерших здесь в 1943–44 гг. финнах-ингерманландцах. **(з)** По инициативе своего союза, финны-ингерманландцы первыми среди всех национальных меньшинств страны зарегистрировали свою национально-культурную автономию. Союз, по праву считается одним из самых активных национальных объединений Эстонии. **(и)** Национально-культурная автономия ингерманландских финнов получает ежегодно существенную финансовую поддержку от государства.

**4. Финляндия** — единственная страна, в которой число ингерманландских финнов в последние годы росло за счёт их репатриации, главным образом, из России и Эстонии. С 1990 г., когда эта репатриация стала возможной, до 2009 г. этим правом воспользовались около 20 тыс. ингерманландских финнов. Органы местной власти в Финляндии много внимания уделяют облегчению адаптации переселенцев в финское общество, при этом изучение языка рассматривается как один из важнейших инструментов такой адаптации. **(а)** Финский язык в Финляндии, естественно, является государственным и родным примерно для 92% проживающих здесь. **(б)** Лучших условий для изучения финского, чем в Финляндии, разумеется, нет нигде. **(в)** Богатая и разнообразная финноязычная пресса страны часто отражает ингерманландскую тематику, правда, односторонне, заостряя внимание лишь на вопросах репатриации. Собственно ингерманландская периодическая печать представлена одним небольшим журналом. **(г)** Парадоксально, но возможностей развиваться традиционная культура ингерманландских финнов в Финляндии практически не имеет. Не из-за того, что этому что-нибудь препятствует, а в силу позиции переехав-

**Таблица 2.** Положение ингерманландских финнов в районах их проживания. Система оценки: 3 — наилучшие возможности, 0 — отсутствие возможностей

Наличие	Историческая Ингерманландия	Карелия	Эстония	Финляндия	Швеция
Официального статуса у финского языка	0	1	0	3	0
Возможности изучать финский язык	1	2	1	3	0
Финноязычной прессы	0	2	1	3	1
Возможности развивать традиционную культуру	1	1	1	0	0
Доступа к финноязычной культуре	1	1	1	3	1
Финноязычной Церкви	1	1	0	3	1
Памятников ингерманландско-финской культуры	2	0	1	1	0
Активных общественных организаций	2	1	2	1	2
Финансовой государственной поддержки	1	2	2	1	2
Политического влияния	0	0	0	0	0
	<b>9</b>	<b>11</b>	<b>9</b>	<b>18</b>	<b>7</b>

ших в последние годы в страну ингерманландцев. Одна часть из них ориентирована на ассимиляцию и стремится побыстрее забыть всё, «что было в прежней жизни», другая, испытывающая трудности в овладении финским языком, впадает в ностальгию и участвует в работе русских культурных обществ Финляндии. **(д)** Мощная, многогранная финноязычная культура Финляндии действует ассимилирующе по отношению к традиционной культуре ингерманландских финнов. **(е)** На финском языке в Финляндии действуют приходы всех мыслимых конфессий. В столичном регионе и в Лаппеенранте есть лютеранские приходы, обслуживающие репатриантов-ингерманландцев даже на русском языке. **(ж)** В Финляндии есть несколько памятников, посвящённых умершим здесь или погибшим на фронтах финнам-ингерманландцам. **(з)** Общественное движение ингерманландских финнов в Финляндии крайне разобщено, наряду со скромным по масштабам деятельности Ингерманландским союзом Финляндии, имеется ещё два десятка организаций, объединяющих репатриантов и ставящих перед собой весьма различные цели. **(и)** Поддержкой муниципальных властей пользуется действующий в Хельсинки «Инкерикескус», некоторым другим общественным организациям финнов-ингерманландцев

в Финляндии удаётся в своей работе воспользоваться различного рода грантами.

**5. В Швеции** оказались те ингерманландские финны, которые не хотели возвращаться в СССР зимой 1944–45 гг. Их общее число составляло около 5 тысяч человек. Последующие 65 лет их истории — это история их ассимиляции. **(а)** Финский язык в Швеции не имеет никакого официального статуса. Признаваемый в нескольких коммунах долины реки Торнио в качестве местного языка *meiän kieli*, строго говоря, не является литературным финским, а лишь его местным диалектом. **(б)** Законы Швеции обеспечивают право национальных меньшинств на изучение родного языка. Поэтому в Швеции есть детские сады с финноязычными группами и школы с изучением финского языка как языка меньшинства. Профессиональное или высшее образование на финском языке в Швеции получить нельзя. При этом следует учитывать, что возможности изучать финский язык имеются благодаря огромному (ок. 600 тыс. чел.) количеству проживающих здесь с 60-х гг. XX в. финляндских финнов. Среди финнов-ингерманландцев Швеции преобладает мнение о том, что владение финским языком не даёт никаких преимуществ на рынке труда и его изучение бессмысленно. Самым молодым финноговорящим ингерманландцам Швеции уже за пятьдесят. **(в)** Теоретические возможности для развития ингерманландско-финской культуры в Швеции существуют, но ресурсов для этого Ингерманландский союз Швеции более не имеет. **(г)** Пресса и литература на финском языке в Швеции общедоступны. Однако, ингерманландскую тематику затрагивает лишь выходящий четыре раза в год небольшим тиражом на шведском языке (!) журнал «Ingria», издаваемый Ингерманландским союзом. **(д)** Финноязычная культура в Швеции широко представлена как местными финляндскими финнами, так и в рамках культурных обменов между Северными странами. **(е)** В Швеции есть несколько десятков пасторов Евангелическо-лютеранской Церкви Швеции, способных вести службу и проповедовать по-фински, среди них, по крайней мере, два — ингерманландско-финского происхождения. **(ж)** В Швеции имеется один памятный знак в честь ингерманландских финнов в Эребро и мемориальная доска в Хапаранде. **(з)** Из примерно 3,5 тыс. ингерманландских финнов, проживающих в Швеции, почти 1500 состоят в Ингерманландском союзе<sup>3</sup>. История союза и его сегодняшняя деятельность заслуживают всяческого уважения. **(и)** Ингерманландский союз Швеции получает ежегодную финансовую поддержку от правительства страны.

Ни один из ингерманландских союзов не занимается политической деятельностью. Нигде, в том числе в Республике Карелия, представители финнов-ингерманландцев не занимают высоких постов в системе государственного управления, поэтому их политическое влияние близ-

ко к их доле в численности населения означенных регионов, то есть практически нулевое. Участие представителей ингерманландских союзов в консультативных органах при правительствах и администрациях Карелии, Ленинградской обл. и Санкт-Петербурга пока не дали конкретных результатов.

Финны-ингерманландцы, проживающие за пределами Финляндии, однако, имеют возможность отстаивать свои интересы перед правительством этой страны через Парламент зарубежных финнов. Этот уникальный представительный орган действует с 1998 г.<sup>4</sup>

### *Выводы*

1. Приведённое выше сравнение позволяет увидеть, какие условия культурной жизни финнов-ингерманландцев нуждаются в улучшении в ареале их сегодняшнего расселения. В России эти сведения могут быть использованы для формирования эффективной национальной политики, нацеленной на сохранение культурной самобытности этого малочисленного народа.

2. Сравнивая положение ингерманландских финнов в разных странах и регионах их проживания (см. таблицу 2.), отмечаем, что на своей исторической родине финны-ингерманландцы **не находятся** в лучшем, чем в иных районах проживания, положении. То есть ингерманландских финнов на сегодня можно считать народом, целиком проживающим в диаспоре.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Конькова О.И., Кокко В.А.* Ингерманландские финны. Очерки истории и культуры. СПб., 2009. С. 32.

<sup>2</sup> Российские финны — диаспора или коренной народ? // Финляндский торговый путь. 2009. № 12.

<sup>3</sup> *Ingria*. 2007. № 1. S. 3.

<sup>4</sup> Подробнее об этом см.: *В.А. Кокко.* Парламент зарубежных финнов // Национальные диаспоры в истории и культуре Санкт-Петербурга на пороге XXI века: Материалы конф. / Под ред. Т.М. Смирновой. СПб., 2001. С. 109–113.

*W.A. Kokko*

INGRIAN FINNS: THE PEOPLE LIVING IN DISPERSION

Ingrian Finns developed into a nation in the end of 19th century in St. Petersburg province in the Russian Empire are now living dispersed in different regions of Russia and abroad mostly in Finland, Estonia and Sweden. Everywhere they live they compose a small national minority. The prospect of their total assimilation seems to be very real. Only national public organizations of Ingrian Finns acting in different countries are struggling to preserve national identity of this small people accounted up to 67 thousand all together. National surviving is almost up to the people itself, but external

cultural and political conditions for realization of their language, cultural and religious needs are very important.

The author compares these conditions in historical Ingria, Karelia, Estonia, Finland and Sweden. The chosen terms are: (a) The status of the Finnish language, (b) Possibilities to learn Finnish, (c) Possibilities to develop traditional culture, (d) Presence of Finnish newspapers reflecting their way of live, (e) Accessibility of other Finnish cultural sources, e.g. TV, theatre, literature, (f) Presence of Finnish speaking church, (g) Presence of material monuments of Ingrian culture, (h) Presence of active Ingrian Finnish public organizations, (j) Presence of state financial support. He comes to the conclusions that conditions to remain Ingrian Finns are the best in Finland, while this country's great Finnish culture is absorbing special features of Ingrians, who are very close to them by origin. The worst conditions for Ingrian Finns to survive as a nation are in Sweden, Estonia and historical Ingria.

The author comes to the conclusion, that cultural conditions for Ingrian Finns to survive as a nation in historical Ingria are not better than in other regions of their dispersed living. So we can consider this people to be living only in dispersion.

Results of the research could also be used to develop more effective national policy e.g. in Karelia and historical Ingria.



# Конфессиональная история Северо-Запада в прошлом и настоящем: церковная и приходская жизнь, миссионерство, характер и формы религиозности

---

---

*С.Г. Козлов-Струтинский*

## ЛАТЫШИ-КАТОЛИКИ НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ РОССИИ В СВЕТЕ ДАННЫХ ПЕТЕРБУРГСКИХ АРХИВОВ

В настоящей статье будет сделана попытка сведения воедино имеющихся на настоящий момент сведений о латгальцах и латышах католического вероисповедания, проживавших в Петербурге в дореволюционный период. Речь пойдет в первую очередь о пласте приходских документов, а не о персоналиях, благо биографии известнейших деятелей латгальского возрождения, а также священников, связанных с имперской столицей, достаточно подробно исследованы и описаны в литературе.

Указанные сведения содержатся в первую очередь в документах трех крупнейших петербургских архивов — РГИА, ЦГИА СПб., ЦГА СПб.<sup>1</sup> (см. Приложение I). Обработка документов других архивов еще только предстоит.

Приводимые ниже сведения достаточно фрагментарны, и целостной картины латышской католической церковной жизни Петербурга дать не могут (кроме того, в этой статье не было возможности учесть некоторые интересные детали). Это объясняется в первую очередь наличием совсем небольшого числа сохранившихся архивных документов (и особенно — фактическим отсутствием статистик национального и языкового состава приходов; подобного рода сведения, за редкими исключениями, в документах Могилевской римско-католической архиепархии<sup>2</sup> вовсе отсутствуют). В связи с этим, исследователю приходится опираться на сведения, имеющие — так или иначе — косвенный характер (антропонимические сведения, сведения о регионе про-

исхождения, родном языке и проч.). При этом, до образования независимой Латвийской республики многие латгальцы получили польские или русские фамилии, а остальные латыши — немецкие. Употребление в церковных документах (метрических и проч.) в основном унифицированных форм написания имен — обычно русифицированных, отчасти польских, например, в записях в первую очередь встретится имя Иосиф, с меньшей вероятностью — Юзеф, но Езуп / Езупс или Язеп / Язепс также приводит к фактическому занижению числа латышей-католиков при любой попытке статистической оценки, независимо от методики учета. В результате, например по данным метрических книг столичного католического кладбища удалось зарегистрировать только 161 запись о латышах или латгальцах (из 5 731), при том, что выходцев из Витебской, Лифляндской и Курляндской губ. насчитывается 512, и — очевидно — не все, учтенные как поляки или немцы, действительно принадлежали к этим этническим группам<sup>3</sup>.

*Первоначальное переселение в Петербург, первые национально-культурные и церковные начинания*

Первые католики из латгальских регионов Речи Посполитой появляются в Петербурге уже в XVIII в., однако об их этнической принадлежности нет точных сведений. Обычно все они считаются поляками, что не совсем верно. С кон. XIX в. происходит массовая миграция в столицу латгальцев в качестве неквалифицированных сезонных рабочих.

В кон. 1870-х—нач. 1880-х гг. первые разрозненные и отрывочные сведения о латгальцах начинают фиксироваться в приходских документах и корреспонденции митрополитальной Могилевской курии<sup>4</sup>.

В 1879 г. в столице империи была учреждена католическая семинария, вскоре ставшая центром латгальского культурного движения. С 1884 г. в ней преподавался с перерывами и поначалу как факультатив изучался латгальский язык, который преподавали Й. Вишневискис, Ф. Трасун, К. Скрында, Е. Ранцан. Императорская Римско-Католическая Духовная Академия (1-я линия В.О., 52, открыта в Петербурге в 1842—1844 гг.) также была важным центром церковной жизни латгальцев. Многие известные в Латвии католические священники и четыре епископа были выпускниками или преподавателями Могилевской семинарии в Петербурге. В нач. XX в. занятия по латышскому языку стали обязательными для всех воспитанников семинарии — не только латышей<sup>5</sup>, но и литовцев<sup>5</sup>.

В 1903—1913 гг. работало Петербургское музыкальное собрание латышей-латгальцев (устав был утвержден 06.06.1903 г.) — первое латгальское культурно-просветительское объединение Петербурга. В 1917 г. общество ненадолго возобновило свою деятельность. Прав-

ление находилось на Заротной ул. (совр.13-я Красноармейская ул.), 16, в числе членов правления было три священника: Казимир Скринда, Франциск Трасун, Никодим Ранцан<sup>6</sup>.

*Латгальцы в составе приходских общин  
Северо-Запада России в кон. XIX–нач. XX в.*

Разумеется, прежде всего стоит назвать первый по времени основания и неизменно самый многочисленный — приход св. Екатерины (на Невском пр., 32–34).

Косвенным образом на соотношение разных наций среди прихожан церкви указывает статистика венчаний, составленная настоятелем Будкевичем в 1910 г. Всего венчалось 356 чел., в т.ч.: поляков — 201, латышей — 55, литовцев — 53, причем, ок. 25% браков были смешанными в национальном отношении<sup>7</sup>.

Первым приходским документом, содержащим сведения о числе прихожан-латышей (видимо, уже не только латгальцев) стала перепись 1912 года: латышей оказалось 3300 чел. (для сравнения: поляков и белорусов — 15 000, литовцев и «жмудинов» — 2700)<sup>8</sup>.

Начало споров между администрацией церкви, польской частью общины и литовцами, омрачавшее приходскую жизнь достаточно долго, совпало с манифестом императора Николая II от 17.03.1905 г., после которого одновременно три наиболее многочисленные национальные группы прихожан (поляки, литовцы и латыши) старались использовать открывшуюся возможность преподавания Закона Божия на родном языке, а также его факультативного преподавания. Попечитель Санкт-Петербургского учебного округа 01.09.1905 г. разрешал введение преподавания польского, литовского и латышского языков в мужской гимназии при церкви (в 4-х младших классах), с тем, чтобы «вообще преподавание, кроме названных языков и Закона Божия, производилось на русском языке»<sup>9</sup>.

Назначенный в 1906 г. настоятелем свящ. Константин Будкевич, имевший амбициозные планы по переустройству приходской жизни, добился в нарушение обычного порядка избрания синдиков смены администрации прихода, с тем, чтобы на должности церковных старост были избраны молодые и энергичные люди. Но все они оказались поляками, что послужило причиной напряженности внутри прихода и создало оппозицию настоятелю среди прихожан (также некоторых латышей) и части духовенства. Литовцы направляли в МВД многочисленные жалобы на полонизацию, якобы проводимую приходским духовенством<sup>10</sup>.

МВД, преследуя собственные цели: «располячение Костела», противодействие движению русских католиков, поиск «тайных иезуитов», постаралось через образованную в 1909 г. комиссию В.И. Тяжелни-

кова вмешаться в польско-литовское противостояние. Ревизии подверглись все сферы жизни и деятельности прихода, в т.ч. его учебные заведения. Согласно данным комиссии, на 1910 г. в мужской гимназии латыши составляли 5,3% (поляки и литовцы, соответственно: 60 и 19%) и в женской гимназии из 594 учениц гимназии полек было 493, литовок 59, латышек 22, немок 20. В следующем учебном году соответствующее соотношение было следующим: 524 польки, 22 немки, 17 литовок, 8 латышек, 1 француженка. Закон Божий на латышском языке и латинский язык преподавал в мужской гимназии в 1910–1911 г. священ. К. Скринда. Среди преподавателей (гимнастика) был также латыш (латгалец?) Г.Ф. Эглит, выпускник Витебской гимназии и Института Общества телесного воспитания «Богатырь»<sup>11</sup>.

Преподававшие в гимназиях прихода русские, немецкие и французские педагоги отвергли обвинения в попытках полонизации прихожан не-поляков. Притом что из 35 преподавателей поляков было лишь 8.<sup>12</sup>

Латгальцы не приняли активного участия в спорах, но несколько раз просили найти священника, знающего их родной язык. К несчастью, священ. Казимир Калинин, латыш, знавший (по выражению настоятеля) «не-культурное Витебское наречие», но не владевший «латышским культурным языком (Курляндское наречие)»<sup>13</sup>, уже окончил службу при приходе.

В 1906–1912 гг. в женской гимназии латышский язык преподавала А.А. Лавринович, а 16.03.1916 г., по просьбе настоятеля Будкевича, на должность законоучителя для литовских и латышских девочек был назначен священ. Владислав Мажонис. В 1911 г. попечитель учебного округа и министерство народного просвещения потребовали «не допускать, чтобы литовки и латышки изучали Закон Божий на польском языке <...> не допускать изучения литовцами и латышами, кроме родного языка, и польского»<sup>14</sup>.

По разным данным гимназии при церкви св. Екатерины: журналам за 1906–1918 гг., спискам учениц за 1911–1912, 1915 гг., спискам выпускниц, получивших диплом домашней учительницы за 1884, 1889, 1893, 1895, 1898–1899, 1902–1906, 1910 и 1917 гг., спискам пансионеров, не имевших родителей за 1911–1912 гг., а также спискам учениц элементарного училища при приходе за 1887, 1898–1900 и 1902–1903 гг., латышек среди учениц и воспитанниц женских учебных заведений прихода могло быть примерно 8,6% (предположительно, 70 из 818 девочек)<sup>15</sup>.

Закон Божий в гимназии преподавался на немецком (22 часа в неделю), литовском (17 часов), латышском (2 часа), французском (2 часа) и русском языках<sup>16</sup>.

Второго апреля 1915 г. устные экзамены учеников IV–VI классов приходских гимназий принимались в т.ч. на латышском языке, 26 апреля 1916 г. администрация церкви получила предписание направить

на экзамены по латышскому языку священ. Петра Апшиника, капеллана для беженцев-латышей<sup>17</sup>.

В приюте для мальчиков на Кирилловской ул., д. 19, учрежденном по инициативе Слуги Божия священ. Антония Малецкого и содержавшемся за счет средств Римско-католического благотворительного общества при церкви св. Екатерины (это было крупнейшее и самое известное общекатолическое благотворительное начинание), среди воспитанников также были и латгальцы, возможно, в значительной степени ополяченные<sup>18</sup>.

Латгальцы были и в приходе церкви Посещения Пресв. Девой Марией (на Выборгской стороне), активно участвовали в работе местного отделения Римско-католического благотворительного просветительского общества «Просвещение». Так из 9 человек, подписавших прошение об открытии отделения Общества 13.12.1915 г. у двух — латгальские фамилии: И. Кацан, А. Муизеник<sup>19</sup>.

Община церкви Посещения также не избежала конфликта между частью литовцев и остальными соприхожанами. В 1914 г. И. Орынт-Орьянтович и др. от имени 263 прихожан-литовцев направили на имя митрополита несколько жалоб на настоятеля священ. Петра Януковича, в связи с прекращением преподавания литовского языка в приходском училище и отсутствие дополнительных богослужений на литовском и латышском языках. И. Орынт-Орьянтович и другие «делегаты» при этом заявили (по словам декана) посланному к ним для переговоров священнику-литовцу Бульвичу: «пусть лучше не будет ни литовских, ни латышских, ни польских проповедей, чем оставить теперешний порядок».

Остальные прихожане, называя группу Орынта-Орьянтовича «шовинистами», защищали настоятеля Януковича. Среди подписавших обращение к митрополиту были также латыши (12 подписей) и еще один, определивший свою национальную принадлежность так: «родной язык латышский».

Для нас переписка о жалобах литовских прихожан интересна тем, что косвенно указывает на введение в приходе проповеди и песнопений на латышском языке (еще в 1902 г. их не было вовсе, а в 1914 г. соотношение польских, литовских и латышских проповедей составило 2:1:1). Вероятно, это было связано с увеличением числа латышей среди прихожан церкви, хотя, по косвенным данным, поляки по-прежнему преобладали: 184 пары, заключивших брак в приходе были польскими, 23 — латышскими, 21 — литовская; среди 230 учеников училища латыши и литовцы почти не были представлены<sup>20</sup>.

Латгальцы в письме митрополиту от 27.04.1916 г. (216 подписей) просили назначить к приходу, на место викарного священника Адама Вызуля (перемещенного к церкви священника), другого пастыря, который также мог бы окормлять их на родном языке<sup>21</sup>.

Филиальная часовня св. Франциска в Лесном, с 1918 г. — самостоятельная приходская церковь, была освящена 24.06.1912 г. свящ. Иоанном Сенкусом. Среди ее прихожан в основном были поляки, латыши и литовцы<sup>22</sup>. В 1921 г. настоятель М. Бугенис также сообщал, что литовцы и латыши до его назначения не исповедовались, т.к. предыдущий настоятель не владел их языками<sup>23</sup>.

Национальный состав прихожан церкви св. Станислава известен только на 1922 г.: из 1292 прихожан поляков было 733, литовцев — 332, белорусов — 132, латышей — 80, русских — 5, чехов — 4, венгров — 2, англичан — 1. В 1908—1910 гг. при приходе служил снискавший «любовь и уважение» прихожан латышей и поляков свящ. Петр Дзень (Дзенис). В 1916 г., помимо капеллана для литовцев, был назначен и «священник для латышей», А. Вызуль<sup>24</sup>.

Примерно в это же время в приходском училище Сестренцевича было введено преподавание Закона Божия на латышском языке (впрочем, сведения об этом имеют косвенный характер и нуждаются в проверке)<sup>25</sup>.

В 1908 г., после постройки деревянной церкви св. Казимира, был образован одноименный приход для Нарвской стороны. Прося митрополита о назначении настоятеля, местные католики сообщали и о своих требованиях: «должен владеть польским, литовским, латышским языками»<sup>26</sup>. В 1908—1909 гг., по инициативе священников К. Скрынды, А. Около-Кулака и др. на латышском языке издавался католический журнал «Вера и Жизнь». Аналогичное издание на русском языке прекратилось в 1910 г., после чего журнал выходил только на польском языке<sup>27</sup>. В октябре 1910 г. местные прихожане защищали перед митрополитом своего настоятеля П. Дзенья от обвинений со стороны предшественника, свящ. Антония Около-Кулака (из 384 подписей, поставленных под письмом, 102 принадлежали латышам)<sup>28</sup>.

Восьмого марта 1918 г. был канонически образован новый петроградский приход во имя Св. Сердца Иисуса. В этой общине, служившей в основном для окормления промышленных рабочих, изначально было много литовцев и латгальцев. 30.07.1917 г. собрание латышей-католиков (председатель Й. Чевер, секретарь Д. Мыглан) сообщило в архиепархиальную курию, что настоятель свящ. Матулянис согласен был допустить проповедь на латышском языке в каждое третье воскресенье месяца, но свящ. Ляпинский (владевший латышским языком) отказал просителям<sup>29</sup>.

В 1926 (?) г. прихожане-поляки прихода (92 чел.) жаловались на «оскорбительный характер поведения кс. Матуляниса», на его «ненависть к полякам и всему польскому» и проч. Из письма видно, что в приходе дополнительные богослужения совершались на польском, литовском и латышском языках (настоятель несколько лет служил

в латгальских приходах), а проповеди произносились по-польски и по-литовски<sup>30</sup>.

Из Петрограда, а затем из Гатчины священники перед самой революцией ездили также в д. Абрамова Пустошь (ст. Новинка) Глебовской вол. Лужского у., где поселилось ок. 500 латгальцев, купивших землю под постройку молитвенного дома, т.к. на строительство церкви у них не было средств. В д. Абрамова Пустошь в 1910 г. проживало 278 чел., в соседней д. Лысово к 1911 г. — 347 католиков-латгальцев; здесь же существовало и кладбище. К местным католикам ездил свящ. Казимир Скринда. Инициатором открытия молитвенного дома, освященного в 1921 г. епископом Слоскансом, был в 1914 г. крестьянин И. Заран, или Зарин; под обращением на имя губернатора стоят 53 подписи других переселенцев<sup>31</sup>. В 1927 г. по инициативе И. Зарина была образована католическая община из русских крестьян в поселке Абрамов Клин Оредежского р-на Лужского округа. 17.09.1927 г. местные католики подписали петиции заместителю Верховного Прокурора СССР, протестуя против ареста и заключения под стражу Апостольского администратора Могилевского, еп. Болеслава Слосканса. 24.11.1929 г. «за руководство подпольной национал-шовинистической латышской школой на ст. Новинка» был арестован Слуга Божий еп. Теофиль Матулёнис. Приход существовал до сер. 1930-х гг. В 1938 г. И. Зарин и его сын были расстреляны. В наше время на месте молитвенного дома остается лишь несколько кирпичей от фундамента, обе бывшие латгальские деревни — нежилые<sup>32</sup>.

К 1914 г. латыши составляли 15% от общего числа лужских прихожан (всего в приходе состояло 3 000 чел.). Эти данные, приведенные в прессе, могут быть очень неточны. Во всяком случае, когда 09.03.1910 г. лужские прихожане написали в архиепархиальную курию письмо, защищая своего настоятеля свящ. Владислава Хржчоновича «от нападок школьного комитета», из 739 подписей лишь 53 принадлежали латгальцам<sup>33</sup>.

Приблизительно в 1910 г. из общего числа католиков, ходатайствовавших об открытии в Шлиссельбурге католической церкви (331 семья), латгальцев было 82<sup>34</sup>. По некоторым сведениям, к 1917 г. латгальцы составляли уже большинство прихожан, поэтому в 1920 г. капелланом местной церкви был назначен латгальский священник Слуга Божий<sup>35</sup> Болеслав Слосканс.

О поселении латгальцев в Усвятском р-не Псковской обл. (бывшая Витебская губ.) шла речь в докладе автора на предыдущих Шёгреновских чтениях<sup>36</sup>.

В 1914 г., с началом Первой мировой войны, на мгновение у латгальцев появился шанс создать самостоятельный национальный приход. К слову сказать, французы, бельгийцы и часть немцев к тому

времени уже реализовали такую возможность. С момента перехода церкви св. Бонифация (германского прихода) в непосредственное заведование Петроградского декана, этот храм служил всем католикам Петроградской стороны.

МВД настаивало, чтобы заведование церковью было возложено на одного из священников литовцев или латышей, с тем чтобы «церковь предусмотрена была для удовлетворения религиозных нужд этих народов»<sup>37</sup>. Еп. Иоанн Цепляк ответил, что храм должен служить всем вообще католикам, добавляя, что «литовцы и латыши в этой части города немногочисленны», что вполне соответствовало действительности. 119 прихожан также протестовали против передачи храма исключительно литовцам и латышам<sup>38</sup>.

*Беженцы латыши и латгальцы времен Первой мировой войны и организация помощи пострадавшим от военных действий*

В ЦГИА СПб., в первую очередь среди документов Татьянинского комитета<sup>39</sup>, сохранились интересные сведения об организации опеки над беженцами-латышами<sup>40</sup>. По некоторым сведениям, латышское общество «Родина» помогало католическому приходу св. Екатерины содержать интернат для мальчиков беженцев в Петрограде<sup>41</sup>.

Первого февраля 1916 г. при приходе Посещения Пресв. Девы Марии открылось убежище для беженцев, находившееся в приходском доме и содержавшееся польскими организациями. При этом в убежище призрелись не только польские дети (89 чел.), но также литовцы и латыши (25 и 6 соответственно)<sup>42</sup>.

Свящ. Болеслав Кунка, состоявший при часовне Петрозаводска, был командирован в мае 1917 г. для совершения треб католикам, находившимся на линии Олонецкий и Мурманской железных дорог (в т.ч. военнопленным и беженцам) в ноябре 1917 г. нашел в Романове-на-Мурмане более 300 католиков, в т.ч. латышей. На ст. Кизема (Кузема) католиков было «много, более всего латышей»<sup>43</sup>.

В 1915 г. к беженцам латышам был прикомандирован vikарий Прельского прихода свящ. Апшеник, назначенный в ведение Петербургского декана 04.12.1915 г. С 26.01.1916 г. он — законоучитель учебных заведений Латышского Общества несения помощи пострадавшим от войны, а 27.11.1917 г. митрополит назначил его vikарием Балтинавского прихода, но, по просьбе Петроградского латышского католического союза (письмо подписали уполномоченные этой организации, просившие также оставить в Петрограде свящ. Аудара и Стрелевича) был 03.01.1918 возвращен с назначением на должность vikария прихода св. Екатерины. Однако через год, 17.01.1919 г., отбыл в Саркан-



ский приход. По сообщениям латышей, свящ. Апшиник заслужил всеобщее уважение<sup>44</sup>.

Появление значительного числа беженцев из Латвии вызвало необходимость окормления уже не только латгальцев, но и «балтийских латышей». Согласно донесению декана Будкевича в канцелярию митрополита от 20.01.1917 г., в Мальтийской капелле при Пажеском корпусе было начато совершение богослужений для латышей-католиков, выходцев из Курляндии и Риги (постоянных жителей города), которых к тому времени в Петрограде оказалось ок. 1000 чел. По сообщению самих курземцев и рижан, они «легко поддавались влиянию близких по культуре и обычаям лютеран» и «за неимением священников, знающих балтийское наречие, и особых добавочных богослужений» до этого времени имели «довольно слабую связь с церковью» (из 3000 в 1916 г. на пасхальной исповеди — строго обязательной — было ок. 1000 «балтийских латышей»). Еще ок. 2000 «балтийских католиков» поселилось в городе в качестве беженцев. Судя по подписям под прошением об устройстве богослужений на «балтийском наречии» (51 подпись), большинство «балтийских латышей католиков» составляли ассимилированные латгальцы, белорусы и поляки из Латгалии. После начала св. Месс из-за разницы во времени проведения возникли трения у латышей-католиков и католиков восточного обряда («русские католики»), совершавших богослужения в Мальтийской капелле. К марту 1918 г. уже действовал Петроградский латышский католический союз (правление находилось в доме прихода св. Екатерины: Невский пр., д. 32, кв. 51), о котором автору до сих пор не приходилось встречать никаких упоминаний в литературе<sup>45</sup>.

#### *Советский период*

После революции, к сер. 1920-х гг., в результате компании оптации и др. причин, численность латышского населения города (как и других европейских диаспор) резко снизилась. Следующее, катастрофическое, снижение численности представителей балтских диаспор в Ленинграде произошло в 1930-х гг. (многие прошли через репрессии, так, из учтенных в книге М.В. Шкаровского и других 260 мирян-активистов — 18 латышей)<sup>46</sup>.

#### *Приходская жизнь католиков-латгальцев Пыталово (Абрене)*

В 1879 г. католики уроженцы Западного Края (более 100 чел.) приобрели в Островском у. Псковской губ., имение Глемзино. Требы для них совершал настоятель Малновского прихода, но гражданские акты регистрировать отказывался. Католики просили причислить их к Малновскому приходу в Карсавке<sup>47</sup>. 10.11.1888 г. «проживавшие на

станциях Жигово, Пыталово, Пендеры и др. прихожане Псковского костела просили разрешения хоронить умерших на кладбище Балтинского костела». Просьба была удовлетворена МВД<sup>48</sup>.

В 1898–1902 г. дворянин В.А. Морачевский построил семейную часовню на католическом кладбище, принадлежавшего ему с. Боково Островского у. Позднее было получено разрешение на расширение кладбища. Католиков в селе было ок. 30 человек и на фермах 7 семей (ок. 65 чел.) «латышско-литовского племени католического исповедания»<sup>49</sup>. В 1902 г. в имении было позволено поселиться свящ. Иосифу Розгадовскому<sup>50</sup>.

В период независимой Латвии в городе появилась деревянная католическая церковь (фактически — простой барак, внутри храм был украшен иконами в человеческий рост). В документах фонда Рижской архиепископской курии содержатся сведения о постройке Абренской римско-католической церкви во имя Христа Царя в 1928 г. (точная дата окончания постройки и освящения церкви не известны). Церковь находилась на участке между Парковой ул. (ныне ул. Юнкерова) и аллеей Вождя (ныне ул. М. Горького)<sup>51</sup>.

В апреле–июне 1940 г. из Абрене были вывезены и репрессированы десятки семей, в т.ч. местных католиков (поляков, латышей и литовцев). По некоторым сведениям, церковь действовала до прихода советских войск в 1944 г. (или до 1946 г.). Латыши-латгалцы составляли меньшинство в приходе. В 1945 г. (?) церковь горела, после чего была приспособлена под жилой дом (снесена на рубеже 1969 и 1970 гг.). С лета 1994 г. по нач. 2000 г. клиром псковского католического прихода в Пыталово изредка совершались богослужения. Среди местных католиков (ок. 10 чел.) были 1 литовка и 1 латгалка, жившая не в городе, а в одной из деревень района. К настоящему времени в Пыталовском р-не почти не осталось католического населения, при этом, латгалцы-католики переезжали из приграничной части Пыталовского района в Латвию в нач.–сер.1990-х гг.<sup>52</sup>

#### *Период с нач.1990-х гг. по настоящее время*

После закрытия к кон. 1930-х гг. всех, кроме одного, храмов в Ленинграде, и высылки за границу в 1942 г. последнего священника, о. Мишеля Флорана, до 1947 г. католическая община города оставалась без пастыря и богослужений, хотя молитвенная жизнь католиков не прекращалась (церковь на Ковенском пер., 7 не закрывалась). Настоятелями прихода с 1947 г. были: литовец — свящ. Иосиф Казлас, служивший до 1965 г. (в должности настоятеля — до 1963 г.), прекрасно владевший латышским и латгальским языками, много лет прослуживший в Латгалии; латгалец Франц Сидарс (1963–1966 гг.), Иосиф Павилонис (литовец по отцу, латыш по матери, родился и учился

в Риге, служил в приходе в 1966–1991 гг.), латгалец Павел Одиньш (служил до 2002 г.). В 1953–1967 гг. при приходе служил викарный священник Ян Буткевич, также латыш, легендарный пастырь, ставший образцом для помнящих его местных католиков. Все послевоенное время, до 1991 г. приход находился во временной юрисдикции Рижского архиепископа<sup>53</sup>.

19 ноября 1991 г., после Дня независимости Латвии, около 20 латышей-католиков единственный раз за все послереволюционное время собрались в Санкт-Петербурге на Св. Мессу в той же церкви на Ковенском пер., в то время все еще единственной в городе. Богослужение совершил настоятель прихода, свящ. Павел Одиньш. На Мессе присутствовали также фотограф А. Стрипканс из Латвии и известный художник Ю. Сойканс, с 1944 г. живший в ФРГ. В течение следующих четырех месяцев была предпринята попытка возрождения регулярных богослужений на латышском языке. Позже М. Вовка несколько раз пыталась, пользуясь присутствием в городе священника из Латвии, о. Ромуальда Шакальса, возобновить латышскоязычные Св. Мессы, но безуспешно. В настоящее время латыши-католики Петербурга участвуют в богослужениях всех католических приходов города, а некоторые изредка посещают лютеранские богослужения на латышском языке в церкви св. Екатерины на Васильевском острове<sup>54</sup>.

#### ПРИЛОЖЕНИЕ I

Список архивных фондов и единиц хранения, использовавшихся при написании статьи:

**РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 821 (Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД). Оп. 125. Д. 722** — о разрешении владельцу имения «Боково» Островского у., В.А. Морачевскому, устроить кладбище и о запрещении иметь на нем римско-католическую часовню, 1895-1898 гг.; **Д. 1038** — о разрешении устройства в Петербурге римско-католического молитвенного дома св. Казимира (за Нарвской заставой) и об учреждении при нем самостоятельного прихода, 1896–1908 гг.; **Оп. 128. Д. 153** — Римско-Католическая церковь св. Екатерины, Санкт-Петербург, 1910–1915 гг.; **Д. 154** — о германском Римско-Католическом приходе в Санкт-Петербурге, 1910–1915 гг.; **Д. 1346** — немецкий католический костел в Санкт-Петербурге, 1902 г.; **Оп. 128. Д. 54; Ф. 822 (Римско-католическая духовная коллегия МВД). Оп. 5. Д. 20034** — о постройке римско-католической каплицы в Луге, 1895 г.; **Ф. 826 (Канцелярия митрополитов римско-католических церквей). Оп. 1. Д. 224** — Гатчинский костел, 1851 г.; **Д. 1464** — Скрында Бенедикт, 1903 г.; **Д. 3** — каплица св. Иоанна Иерусалимского, 1872–1922 гг.; **Д. 124** — о переводе Псковского настоятеля кс. Микоши, 1850 г.; **Д. 841** — училища (мужское и женское) при римско-католической церкви св. Екатерины в Санкт-Петербурге, 1880 г.; **Д. 885** - Петрозаводск, костел, 1884 г.; **Д. 937** — Санкт-Петербургская каплица в приюте Фихтнера, 1886 г.; **Д. 1027** — Санкт-Петербургский костел св. Екатерины, 1894 г.; **Д. 1373** — Матулянис Феофил, 1902 г.; **Д. 1076** —

Войтекунас Матвей, 1897 г.; Д. 1047 — о разрешении одному из ксендзов церкви св. Станислава совершать богослужения за Нарвской заставой (Санкт-Петербург), в частном доме, 1896 г.; Д. 1611 — Мажановский Владислав, 1906 г.; Д. 1671 — Около-Кулак Антоний, 1906 г.; Д. 1739 — Хржчонович Владислав, 1907 г.; Д. 2014 — Шлиссельбургский костел, 1911 г.; Д. 2060 — Римско-Католическая церковь св. Франциска в Лесном, 1912 г.; Д. 2079 — Вызуль Адам, 1913 г.; Д. 2163 — Апшник Петр, 1915 г.; Д. 2291 — Кунка Болеслав, 1917 г.; Д. 2492 — Адресная книга прихожан церкви св. Станислава в Петрограде, 1922 г.; Оп. 3. Д. 48

ЦГИА СПб. (Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга). Ф. 347 (Петроградская римско-католическая церковь св. Екатерины. 1746-1920). Оп. 1. Д. 3 — Указы Могилевской Римско-Католической Духовной Консистерии за 1881 г., латинский яз.; Ф. 46 (Римско-Католическая Духовная Академия). Оп. 1. Д. 1028 — Диссертации воспитанников за 1911–1912 гг., 1912 г.; Ф. 139 (Канцелярия попечителя Петроградского учебного округа). Оп. 1. Д. 6503 — По вопросу уездных училищных советов Санкт-Петербургского, Петергофского и Ямбургского уездов о том, подлежат ли контролю училищных советов училища: 1) училища, содержимые финскими обществами; 2) существующие при церквях католических и лютеранских, 1869 г. (М); Д. 13800 — Св. Екатерины при римско-католической церкви частная мужская гимназия. Отчет за второе полугодие, 1913–1914 гг. (М); Д. 18518 — Св. Екатерины мужская гимназия при римско-католической церкви — отчет с указанием преподавателей, 1910–1911 гг., часть 1 (М); Д. 19160 — Св. Екатерины училище при римско-католической церкви (гимназическое отделение мужское и женское, реальное училище) — отчеты, списки преподавателей, список учеников, окончивших полный курс и свидетельства римско-католической гимназии св. Екатерины, 1917 г. (М); Ф. 233 (Элементарная школа при Петроградской римско-католической церкви св. Екатерины, 1877–1917 гг.). Оп. 1. Д. 15 — Журнал литовского и латышского языков, 1906–1911 гг.; Д. 66 — Классный журнал младшего отделения, 1913–1914 гг.; Д. 96 — Журнал немецкого яз., 1915–1918 гг.; Ф. 234 (Женская гимназия при Петроградской римско-католической церкви св. Екатерины. 1878–1917 гг.). Оп. 1. Д. 18 — Список учениц, окончивших полный курс наук и выдержавших экзамены на звание домашней учительницы, 1884–1906 гг.; Д. 26 — То же, 2-го кл.; Д. 70 — Общее дело (извлечение из правил гимназии, отчеты по гимназии годовые и проч.), 1914 г.; Д. 141 — Переписка с попечителем Санкт-Петербургского учебного округа, 1906–1917 гг.; Ф. 254 (Петроградское губернское правление). Оп. 1. Д. 9365 — Переписка с Петербургским губернским жандармским управлением о книгах и брошюрах, запрещенных цензурой, уставы обществ, список жителей г. Шлиссельбурга римско-католического вероисповедания, 1903–1905 гг.; Ф. 256 (Строительное отделение Петроградского Губернского Правления). Оп. 32. Д. 389 — По прошению крестьян переселенцев Абрамовой пустоши Лужского у. о разрешении на устройство католического молитвенного дома, 1914–1915 гг., 4 л.; Ф. 261 (Комитет вел. кн. Татьяны Николаевны для оказания временной помощи пострадавшим от военных действий). Оп. 1. Д. 2 — Отчеты общественных и национальных организаций латышской национальности за время с начала деятельности по декабрь 1916 г., 1915–1916 гг.; Д. 3 — Бумаги Беженского отдела, 1915 г.; Д. 49 — О национальных организациях,

оказывающих помощь беженцам Петроградской губ., 1916 г.; Д. 51 — Петроградское Губернское Собрание по устройству беженцев. По заседанию Губернского Собрания 18.11.1916 г. о рассмотрении сметных предположений и другим вопросам устройства беженцев, со списками беженцев по Гатчинскому и Лужскому отделениям, 1916 г.; Д. 147 — Отчеты общественных и национальных организаций латышской национальности за время с ноября 1917 г. по июль 1918 г.; Ф. 287 (Петроградское особое по делам об обществах присутствие). Оп. 1. Д. 127 — О регистрации Римско-католического просветительского общества «Просвещение», 1909—1916 гг., 134 л. (М); Ф. 1822 (Петербургский деканат Римско-Католической Церкви). Оп. 2. Д. 13 — Указы Могилевской Римско-Католической Коллегии и митрополита, 1874—1875 гг.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Данные этого архива обобщены в книге, см.: *М.В. Шкаровский, Н.Ю. Черепенина, А.К. Шикер*. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России. 1917—1945 гг. СПб., 1998.
- <sup>2</sup> К которой в дореволюционный период относилась вся территория современной Российской Федерации, за исключением Калининградской обл.
- <sup>3</sup> См., напр., частично обработанные данные метрических книг кладбищенской церкви: ЦГИА СПб. Ф. 1921. Оп. 1. Д. 1—3, 5—10 за 1887—1893 и 1898—1899 гг.; Козлов-Струтинский С.Г. Бывшее Выборгское римско-католическое кладбище в Санкт-Петербурге и церковь во имя Посещения Пресв. Девой Марией св. Елисаветы // *Материалы к истории римско-католического прихода во имя Посещения Пресв. Девой Марией св. Елисаветы и к истории католического кладбища Выборгской стороны в Санкт-Петербурге: Сб. / Сост. С.Г. Козлов-Струтинский*. Гатчина, 2010. Ч. 1, Приложение на CD-диске.
- <sup>4</sup> В качестве примера можно привести распоряжение о присылке в церковь св. Екатерины «для говения на 4-й неделе Великого Поста» мастерового Пиротехнической артиллерийской школы Юрия Мешкана и проч. (ЦГИА СПб. Ф. 347. Оп. 1. Д. 3. Л. 195).
- <sup>5</sup> *Лейкума Л.* Роль Петербурга в национальном пробуждении Латгалии // *Майронис и духовное пробуждение Литвы (Петербургская перспектива): Материалы междунар. конф., посвящ. Йонасу Мачюлису-Майронису*, 13—15 дек. 2007 г. СПб., С. 43—44; *Латгальская книга в России (1917—1937)*. Каталог выставки / Сост. А.В. Андронов, Л. Лейкума. СПб., 2007. С. 44—46; *Латышский и литовский языки за время обучения в семинарии изучали также некоторые воспитанники, чьим родным языком был польский*. Так, священник Владислав Мажонович писал, что «литовскому научился у друзей в семинарии, основам латышского — там же (у отцов Трасуна и Скрынды)» (РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1611. Л. 96 об.).
- <sup>6</sup> *Лейкума Л.* Указ. соч. С. 44—45; *Смирнова Т.М.* Национальность — питерские. Национальные меньшинства Петербурга и Ленинградской области в XX веке. СПб., 2002. С. 247—248; *Устав С.-Петербургского латышского музыкального собрания*. СПб., 1904. С. 34; ЦГИА СПб. Ф. 46. Оп. 1. Д. 1028. Л. 6.
- <sup>7</sup> ВКУЛ, гкр. 787, к. 57.
- <sup>8</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 937. Л. 64, 67, 72; Д. 1027. Л. 37.
- <sup>9</sup> Там же. Д. 841. Л. 7, 6; ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18518. Л. 3.
- <sup>10</sup> *Чаплицкий Б.О.* Константин Будкевич. 1867—1923. Жизнь и деятельность. СПб., 2004. С. 48—50.

- <sup>11</sup> ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18518. Л. 6, 9–10; Ф. 234. Оп. 1. Д. 70. Л. 172.
- <sup>12</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 154. Л. 11 об., 17, 20; ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18518. Л. 307.
- <sup>13</sup> Там же. Оп. 128. Д. 153. Л. 38.
- <sup>14</sup> ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 13800. Л. 9; Д. 18518. Л. 4; Ф. 234. Оп. 1. Д. 70. Л. 155 об.–158, 165; Д. 141. Л. 85, 88, 129–130; РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 841. Л. 356, 380, 384 об. В ЦГИА СПб. сохранились «Журналы латышского и литовского языков при римско-католической церкви св. Екатерины» за 1906–1911 уч. гг. (перечислены фамилии 15 (?), в 1912–1913 гг. – 22 (?), в 1914 г. – 7 учениц-латышек (ЦГИА СПб. Ф. 233. Оп. 1. Д. 15, 66; Д. 70. Л. 207–207 об.). За 1915 г. сохранились списки литовок и латышек, учившихся в гимназии и программа по предмету «Закон Божий» на латышском языке (Ф. 234. Оп. 1. Д. 70. Л. 303).
- <sup>15</sup> ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 19160. Л. 125; Ф. 234. Оп. 1. Д. 18; Д. 26. Л. 22, 48–52, 54–58, 82–83; Д. 70. Л. 171–171 об. При этом, еще в 1875 г. среди 194 учениц приходского женского училища совсем не было ни литовок, ни латышек (19 французенок, 9 немок, 1 итальянка, остальные – польки) (ЦГИА СПб. Ф. 1822. Оп. 2. Д. 13. Л. 125–129).
- <sup>16</sup> ЦГИА СПб. Ф. 234. Оп. 1. Д. 70. Л. 181 об., 196.
- <sup>17</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 841. Л. 356, 380, 384 об.; ЦГИА СПб. Ф. 234. Оп. 1. Д. 141. Л. 219.
- <sup>18</sup> На это, в частности, указывают фамилии воспитанников (всего 10 (?)) из 234, учтенных за период 1899–1911 гг.) – *Poiarski K. Nieziemny Pasterz w Rosji Siuga Boiy biskup Antoni Malecki (1861–1935)*. Warszawa, 2010. S. 71, 72, 75, 76, 78, 128–130.
- <sup>19</sup> ЦГИА СПб. Ф. 287. Оп. 1. Д. 127. Л. 115.
- <sup>20</sup> Козлов-Струтинский С.Г. Указ. соч. С. 50–52.
- <sup>21</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 2079. Л. 49–53 об.
- <sup>22</sup> Там же. Д. 2060. Л. 1, 4–5, 9–10.
- <sup>23</sup> ВКУЛ, гкр. 787, к. 261, 269 (по: Чаплицкий Б. Указ. соч. С. 137).
- <sup>24</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1563. Л. 74–76, 79–80; Д. 2492. Л. 1–66.
- <sup>25</sup> ЦГИА. Ф. 139. Оп. 1. Д. 6503. Л. 86.
- <sup>26</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 1038. Л. 1–3, 4–5, 17–18, 28; Ф. 826. Оп. 1. Д. 1047 (пагинация отсутствует).
- <sup>27</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 54. Л. 9.
- <sup>28</sup> Там же. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1671. Л. 229–230, 230 сл.
- <sup>29</sup> Там же. Ф. 468. Оп. 26. Д. 173. Л. 7, 85.
- <sup>30</sup> Там же. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1373. Л. 73–75.
- <sup>31</sup> ЦГИА СПб. Ф. 256. Оп. 32. Д. 389. Л. 1–1 об., 5.
- <sup>32</sup> РГИА. Ф. 822. Оп. 5. Д. 20034. Л. 127; Ф. 826. Оп. 1. Д. 224. Л. 133 об.; Д. 2014. Л. 32 сл.; *Dzwonkowski R. Losy duchowiestwa katolickiego w ZSSR. 1917–1939. Martyrologium*. Lublin: TN KUL, 1998, S. 442; *Шкаровский М.В. и др.* Указ. соч. С. 60, 230, 245–246.
- <sup>33</sup> Лужский листок. Луга, 1910. № 27. 3 июля; 1913. № 40. 30 июля; РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1739. Л. 55–56.
- <sup>34</sup> ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 9365. Л. 294–300.
- <sup>35</sup> Слуга Божий – титул, присваиваемый при начале процесса беатификации.
- <sup>36</sup> *Козлов-Струтинский С.Г.* К истории римско-католических общин юга Псковской области в первой трети XVII–середине XX вв. // *Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий-2. Третьи шёгреновские чтения: Сб. ст. / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2009. С. 68.*

- <sup>37</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 154. Л. 122.
- <sup>38</sup> Там же. Д. 154; Д. 1346. Л. 110, 116.
- <sup>39</sup> ЦГИА СПб. Ф. 261. Оп. 1. Д. 2. Л. 155, 180 об.; Д. 3. Л. 8, 13, 28–28 об., 46, 156 об., 181; Д. 49. Л. 8; Д. 51. Л. 180–180 об.; Д. 147. Л. 4.
- <sup>40</sup> Документов о деятельности Латгальского общества помощи жертвам войны (адрес правления: Вознесенский пр., д. 24, 10, затем Английский пр., д. 45, 54), основанного ок. 1915 г. и действовавшего до 1917 г., среди них нет.
- <sup>41</sup> Чаплицкий Б. Католическая благотворительность в России в 1860–1918 гг. Гатчина, С. 289.
- <sup>42</sup> Козлов-Струтинский С.Г. Указ. соч. С. 60.
- <sup>43</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 885. Л. 101–105; Д. 2291. Л. 1, 3.
- <sup>44</sup> Там же. Д. 885.; Д. 2163. Л. 4–5, 25, 28–29, 31–34, 40.
- <sup>45</sup> Там же. Ф. 826. Оп. 1. Д. 3. Л. 221, 222–229.
- <sup>46</sup> Смирнова Т.М. Указ. соч. С. 65, 70, 72, 81, 82, 86, 129; Шкаровский М.В. и др. Указ. соч. С. 248–290.
- <sup>47</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 124. Л. 8.
- <sup>48</sup> Там же. Ф. 821. Оп. 125. Д. 1076. Л. 1.
- <sup>49</sup> Там же. Д. 722. Л. 1, 3, 6, 7; Ф. 826. Оп. 1. Д. 124. Л. 53.
- <sup>50</sup> Там же. Ф. 826. Оп. 3. Д. 48. Л. 575.
- <sup>51</sup> Цветков Н.А. Пыталово. Село-полустанок-город. Пыталово, 2003. С. 9; копия архивной справки Латвийского государственного исторического архива от 16.07.1997 г. предоставлена сотрудниками Пыталовского историко-краеведческого музея 31.07.2003 г.
- <sup>52</sup> Сведения предоставлены 31.07.2003 г. сотрудниками Пыталовского музея; устные сообщения В.В. Ульяновой, священ. В. Тимошенко (23.07.1994 г. и 12.09.2001 г. соответственно); архив автора. См. также: Галиона В.А. Этническая карта приграничного региона Пыталово / Абрене: полевые исследования 2006 года и данные Э.А. Вольтера 1918 года // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий: Вторые Шёгреновские чтения. Сб. докл. / Ред.-сост. О.М. Фишман, С.Б. Коренева. СПб., 2008. С. 214–215.
- <sup>53</sup> Шикер А. 100-летие освящения храма Лурдской Божией Матери в Петербурге // Gazeta Petersburska. 2009. № 9 (111); Шкаровский М.В. и др. Указ. соч. С. 216–217.
- <sup>54</sup> Архив автора, электронное письмо М. Вовка от 07.06.2010 г.

*S.G. Kozlov-Strutinskiy*

LETTISH-CATHOLICS IN THE NORTH-WEST OF RUSSIA FROM THE POINT  
OF VIEW OF DATA FROM PETERSBURG ARCHIVES

An attempt is taken in this article to summarize documents from three Petersburg archives — RSHI, CSHI SPb (in the latter case the author used already published data), that are concerned with the life of Latvians-Catholics in the North-West of Russia.

From the end of the XIX c. mass migration of Latgalians took place to the capital (as unqualified season workers). In 1879 a Catholic seminary was opened in the city, which became a centre of Latgalian cultural movement. The Latgalians formed a substantial percentage of the parish of 7 churches of the Saint Petersburg province. Additional divine services, sermon and motet in the Latgalian language were introduced in the parishes.

A community of Latgalians has existed in the village of Abramova Pustosh of the Luga district since 1910. By 1921 it had got its own house of worship.

In 1914–1917, as a result of refugees influx to Saint Petersburg, the community of Latvians–Catholics appeared in the city (about 3 000), who spoke the “Baltian” language (i.e., not Latgalian). Since 1917 the divine services for the community were performed in the Maltese chapel of the Page Corps, by 1918 the Petersburg Latvian Catholic Union had been formed.

By the end of 1930-s all organized forms of church life of Latvians–Catholics stopped their existence. The Catholic church functioned in 1927–1946 (?) only in the town of Pytalovo (Abrene) that belonged to independent Latvia. The Latgalian catholic population remained in the territory of the Pytalovo area till the middle of 1990-s.

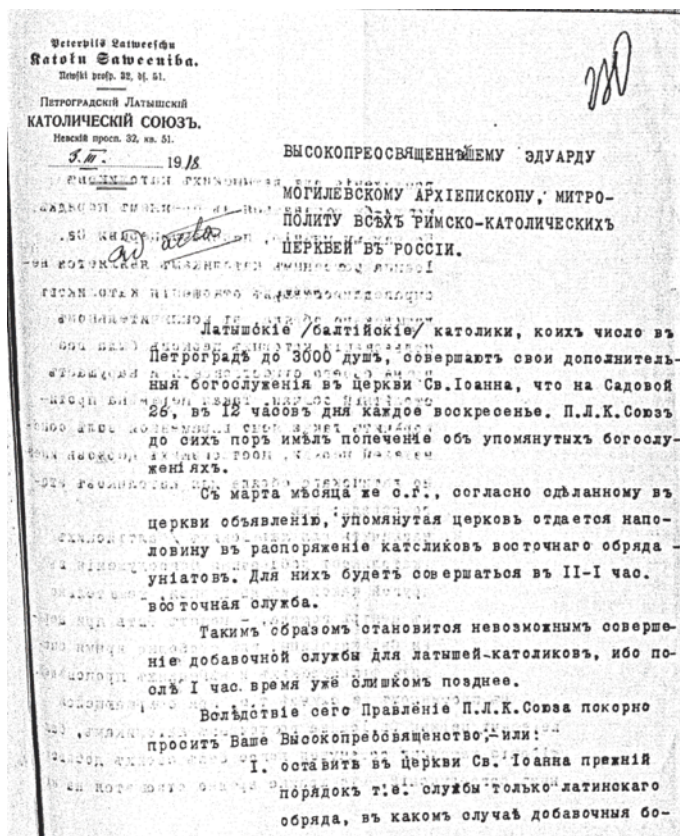
After 1947, in spite of the guidance of the only at that time parish (Leningrad, 7, Kovensky lane) by the priests who spoke the Lettish language, there was no separate Lettish Catholic community. The only divine service in the Lettish language was on 19.11.1991. At present Lettish-Catholics are practically unnoticeable in the life of the Catholic community of the North-West of Russia.



**Рис. 1.** Семинарист Антон Вызуль.  
Фотоателье К. Буллы. 1913 г.  
ЦГА КФФД СПб



**Рис. 2.** Семинарист Болеслав Слосканс (4-й справа, нижний ряд) – воспитанник богословского курса Могилевской римско-католической духовной семинарии в СПб. Фото. 1910-е гг.



**Рис. 3.** Прошение Петроградского латышского католического союза на имя митрополита Могилевского Э. фон дер Роппа, от 03.03.1918 г., о богослужениях в Мальтийской капелле (угловой штамп, печать Союза). РГИА

*М.В. Шкаровский*

## ШВЕДСКИЕ ОБЩИНЫ НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ РОССИИ

Шведские лютеранские общины на Северо-Западе России имеют четырехвековую историю. Принято считать, что первый лютеранский приход на этих землях, в число прихожан которого входили шведы, был основан в 1590 г. в старинном городе-крепости Копорье. Широкое же распространение нового вероучения началось после заключения в 1617 г. Столбовского мирного договора, по которому Россия отдала Швеции южное побережье Финского залива, Карельский перешеек и Северное Приладожье. Вся эта территория в договоре была названа Ингерманландией, что терминологически соответствовало финскому «Инкери» и русским «Ингрия», «Ижорская земля». Вскоре после этого Швеция, стремясь закрепиться на новых землях, опустошенных войной и сильно обезлюдивших, начинает поощрять переселение туда финских крестьян, в первую очередь освобождением их от военной службы и налогов. Для лютеран на завоеванной территории сначала действовали лишь армейские пасторы, находившиеся при гарнизонах и в городах. Но с ростом числа переселенцев-крестьян появилась необходимость организации сельских приходов. В 1623 г. шведский король Густав II Адольф приказал разделить территорию Ингрии на приходы, направить туда священников и построить церкви. Рост лютеранских церквей и приходов шел быстро, правда подавляющее число прихожан составляли не шведы, а финны. В 1630 г. в Ингрии было всего 8 церквей (в которых служили 6 пасторов), а к 1655 г. насчитывалось уже 58 приходов, 36 церквей и 42 пастора (позже число приходов сократилось за счет их укрупнения). Приходы объединялись в два пропства: западное (Ивангородское) и восточное (Неванлинское). В 1642 г. их выделили в отдельную епархию, которую возглавил суперинтендент Х. Стахель (Стахелиус), занимавший до этого пост ассессора Нарвской консистории. Для успешной деятельности Лютеранской Церкви в Ингерманландии была создана прочная экономическая база: треть всех податей, которые взимала на этой территории шведская казна, шла на нужды церкви<sup>1</sup>.

В самом нач. XVIII в. Ингрия была освобождена русскими войсками, в 1708 г. ее территория стала самостоятельной Ингерманландской губернией, а с 1710 г. вошла в состав Санкт-Петербургской. Когда

заключенный в 1721 г. Ништадтский мирный договор закрепил права России на эти земли, на них осталось проживать многотысячное финское население, а большинство шведов уехало. Новая столица Российского государства — Санкт-Петербург был основан в мае 1703 г., но уже с 1640 г. на будущей территории города существовал лютеранский приход в шведской крепости Ниеншанц. И после взятия и разрушения этой крепости приход не прекратил своего существования, еще несколько лет его продолжал возглавлять все тот же шведский пастор Якоб Мейделин. Согласно же другим данным первый лютеранский шведско-финский приход появился в Петербурге в 1703 г., через несколько месяцев после основания города. Петр I активно привлекал на русскую службу военных, моряков, инженеров, архитекторов из различных стран Европы. Иностранцам даровалось право публично проводить богослужения со всеми таинствами и обрядами, а также строить собственные церкви. Первая деревянная лютеранская церковь была построена в Петропавловской крепости — сердце нового города в 1703 г.<sup>2</sup>

В 1730-е гг. при императрице Анне Иоанновне шведской общине был выделен участок земли на Малой Конюшенной улице, где вскоре была построена деревянная лютеранская церковь Св. Анны, освященная 19 мая 1734 г. В этом же месте в 1767–1769 гг. была построена небольшая каменная церковь, а в 1863–1865 гг. по проекту архитектора К. Андерсена новый каменный храм Св. Екатерины на 1200 человек.

Шведская лютеранская община была относительно небольшой по численности, но в XIX в. она превратилась в своеобразный культурный скандинавский центр в Петербурге. Пасторы сообщали прихожанам новости из Швеции и Финляндии, привозили оттуда газеты. При церкви Св. Екатерины действовало три школы: для мальчиков, девочек, и воскресная, два приюта и богадельня. В них уделялось значительное внимание пению и музыке, а в 1911 г. при церкви был образован певческий союз. В число прихожан входило много известных деятелей культуры и искусства: архитектор Ф. Лидваль, балетный танцовщик П. Юхансон, поэтесса Э. Седеген, ювелиры А. Тилландер, Э. Будлин и др.<sup>3</sup>

К 1917 г. на нынешней территории северо-западного региона России имелось три общины, в состав прихожан которых входили шведы — эстонско-финско-шведский приход Св. Николая в Кронштадте (в 1905 г. из 2009 его членов 88 являлись шведами), немецко-шведский приход Свв. Апостолов Петра и Павла в Выборге (с 1918 г. по 1940 г. находившийся на территории независимой Финляндии) и главный шведский приход в Российской империи — Св. Екатерины в Петербурге. Численность прихожан последнего, в том числе и некоторого количества финнов, на 1 января 1915 г. составляла около шести тысяч

человек. С 1 февраля 1913 г. пастором петербургской церкви служил Артур Малин. Ему пришлось столкнуться с большими трудностями, так как во время Первой мировой войны численность прихожан сильно сократилась, и приток денежных средств уменьшился. В связи с начавшимся в столице голодом приюты для детей и престарелых были эвакуированы в Финляндию. Туда же после достижения независимости направлялись и многие эмигранты. Сам Малин в июле 1918 г. также уехал в Финляндию и стал служить там военным пастором<sup>4</sup>.

С этого времени пасторское окормление прихожан почти 20 лет являлось одной из самых острых проблем. Первоначально Малина заменил приглашенный из Петрозаводска шведский священник Оскар Линдберг, однако, в 1919 г. он был арестован ЧК и после освобождения вернулся в Карелию. Позднее Линдберг лишь периодически приезжал в Петроградскую губернию, где и скончался 29 апреля 1921 г. Похожая судьба постигла финского пастора Лаури Йокинена, в 1910-е гг. служившего в кронштадтской церкви Св. Николая, а затем сменившего Линдберга в храме Св. Екатерины. В 1920 г. Йокинен подвергся аресту ЧК, а в 1923 г. эмигрировал в Финляндию. И с 1920 г. около 4 лет по просьбе шведских прихожан их церковь обслуживал главный пастор соседней Петрикирхе Вильгельм Ферман. Каждую третью субботу в месяце он проводил богослужения на немецком и иногда на русском языке. Их посещаемость прихожанами из-за отсутствия шведского языка была не очень высокой. Долгое время оставался неясным формальный статус А. Малина, который считал, что он лишь временно покинул Петроград. Но когда генерал-суперинтендант Мальмгрен попросил шведского пастора внести ясность, тот 21 июня 1920 г. направил в Петроградский ВЦС просьбу официально освободить его от службы в церкви Св. Екатерины, что и было сделано на следующий день. Лишь однажды, в июне 1921 г. Малин еще раз ненадолго приехал в Петроград и служил в шведском храме. Скончался он 6 февраля 1939 г. в Хельсинки<sup>5</sup>.

В соответствии с советскими законами церковное имущество и само здание кирхи было национализировано, и 25 декабря 1919 г. верующие заключили договор на их использование. Состоявшееся 25 января 1920 г. общеприходское собрание выбрало церковный совет из 5 человек во главе с А. Тигезеном, а 12 декабря 1920 г. была образована требуемая властями двадцатка. Ежегодный отчет за 1921 г. наглядно показал дальнейшее ухудшение положения общины, в которой оставалось все меньше членов. 314 человек уехало в Финляндию и Швецию, за год конфирмацию прошли лишь 15 молодых людей. Еще в 1920 г. приходской совет включил общину в Петроградскую немецкую консисторию и попросил временно представлять его интересы генерал-суперинтенданта Мальмгрена. Это особое доверие было оказано последнему, так как он проис-

ходил из шведского рода. Позднее членом Петроградской консистории (ВЦС) стал шведский инженер И. Тунельд. 29 октября 1922 г. он послал Мальмгрену письменное предложение об основании отдельного шведского пропства, которое бы включало общины шведов в украинском селе Альт-Шведендорф, Москве и на Северо-Западе России. Однако эти планы не были реализованы<sup>6</sup>.

В дальнейшем Тунельд, избранный председателем приходского совета, стал играть главную роль в судьбе прихода Св. Екатерины. В период голода 1921–22 гг. он являлся представителем Шведского Красного Креста в Петрограде и Москве и активно способствовал получению из Швеции продовольствия и лекарств на сумму около 7 миллионов крон, благодаря чему была спасена от смерти значительная часть населения Самарской губернии, и все ленинградские больницы и детские дома имели возможность беспрепятственно работать в это трудное время. Церковь Швеции в лице архиепископа Натана Седерблема и отделений Густав-Адольф-Союза в Гетеборге, Лунде и Стокгольме оказывала помощь и шведским общинам в СССР, однако, в начале 1920-х гг. не удалось, как планировалось, направить в Петроград нового пастора из Швеции<sup>7</sup>.

После смерти Фермана 4 апреля 1924 г. церковь Св. Екатерины около трех лет обслуживал епископ Артур Мальмгрен, затем латышский пастор Александр Мигле, а в 1929–34 гг. финский пропст С. Лауриkkalа. Кронштадтская церковь Св. Николая была закрыта еще в августе 1926 г., постоянно сокращалось и число прихожан ленинградской кирхи. В феврале 1933 г. помещение церковной канцелярии было передано местной жилконторе, 15 июля 1933 г. двадцатке запретили пользоваться колокольным звоном, а с лета 1934 г. прекратились регулярные ежемесячные богослужения. В начале следующего года уже появились ходатайства различных организаций — Ленпроектпути, Образцового показательного универмага и других о передаче им церковного здания. Власти требовали от приходского совета провести дорогостоящий ремонт в размере 20 тыс. рублей. Таких денег у верующих не было, но Тунельду после длительных переговоров со Швецией удалось осенью 1935 г. получить необходимые средства, переданные в распоряжение консульства в Ленинграде. Правда, деньги дали с условием, чтобы здание было в будущем гарантировано для использования общиной и управление церковными делами и средствами поручено тройке из служащих Шведского консульства<sup>8</sup>.

Ленинградские власти медлили с ответом на поставленные условия, а в феврале 1936 г. выставили требование в кратчайший срок провести ремонт уже на сумму 60 тыс. рублей. Переехавший к тому времени жить на родину в г. Лунд Тунельд от имени шведской стороны 14 марта был вынужден отказаться от содержания храма. В его

письме «заведующему культотделом в Смольном» говорилось: «Когда в Швеции теперь решили не пользоваться шведской церковью в Ленинграде, этот шаг был сделан с тяжелым сердцем, так как отчасти отпускается старинная традиция со времени еще до Петра I; <...> и, кроме того, в Швеции продолжают питать надежду, что еще придет время, когда шведы как раньше опять будут иметь возможность в связи с развитием коммерческих отношений начать свою деятельность в Ленинграде, и тогда им понадобится шведская церковь. В этой надежде заключается желание, чтобы здание, которое теперь переходит в советское употребление, по возможности будет сохраняться архитектурно, с расчетом, чтобы здание без значительных перестроек вновь могло бы служить церковью». 16 мая 1936 г. Президиум Леноблисполкома и Ленсовет приняли решение о закрытии храма, что и было выполнено 6 июня. Здание передали Комитету по делам физкультуры и спорта для организации в нем городского гимнастического и тяжелоатлетического спортклуба. В 1937–38 гг. многие из прихожан были подвергнуты репрессиям, временно оказалось ликвидировано и Шведское консульство в Ленинграде. После этого документы прихода, переданные в 1936 г. Тунельдом сотрудникам консульства, были переданы в Стокгольм и почти сразу поступили в Государственный архив Швеции. Упомянутая немецко-шведская церковь в г. Выборге временно престала действовать в 1940 г. после первого взятия города советскими войсками, а окончательно — в 1944 г.<sup>9</sup>

Возрождение прихода церкви Св. Екатерины произошло только в конце 1991 г. Официальная регистрация общины состоялась 6 декабря, а 15 декабря 1991 г. было проведено первое богослужение. Первоначально приход образовали 30 членов шведского клуба, затем численность прихожан возросла до 100 человек. 3 октября 1992 г. было подписано решение о передаче общине здания церкви, правда, выполнение его затянулось. Но в одном из залов храма дважды в месяц совершаются богослужения, существуют церковная школа, хор, клуб. На протяжении 1990-х гг. эта единственная в стране шведская община являлась самостоятельной, а в 1999 г. вступила в Евангелическо-Лютеранскую Церковь в России, в Украине, в Казахстане и Средней Азии<sup>10</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Казьмина О.Е., Шлыгина Н.В. Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии и ее роль в жизни финнов-ингерманландцев // ЭО. 1999. № 4. С. 107; Шлыгина Н.В. Возникновение финских поселений на территории Ингрии // ЭО. 1996. № 5; Максимов А. Они не дети его // Der Vote. 2000. № 2. С. 18.

<sup>2</sup> Людвигс Ф. Шведский приход Св. Екатерины и его архив // Шведы на берегах Невы: Сб. ст. Стокгольм, 1998. С. 101; Шведский приход Св. Екатерины в Санкт-Петербурге // Der Vote. 2000. № 3. С. 29; Таценко Т.Н. Немецкие евангелическо-лютеранские общины в Санкт-Петербурге в XVIII–XX вв. //

Немцы в России. Петербургские немцы. СПб., 1999. С. 245; *Архимандрит Августин (Никитин)*. Немецкая евангелическо-лютеранская церковь Св. Петра // Там же. С. 281.

<sup>3</sup> *Людвигс Ф.* Указ. соч. С. 102–109; *Таценко Т. Н.* Указ. соч. С. 272–275.

<sup>4</sup> *Людвигс Ф.* Указ. соч. С. 104; *Михайлов А.* Из истории прихода шведской церкви Св. Екатерины в Петербурге // Церковь Ингрии. 1993. № 3–4 (8). С. 10.

<sup>5</sup> *Kahle W.* Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion, 1917–1938. Leiden, 1974. S. 239–240; *Михайлов А.* Указ. соч. С. 10.

<sup>6</sup> ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4. Л. 213; *Kahle W., a.a.O.*, S. 243–245.

<sup>7</sup> *Ebenda S.* 240–241; ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 53. Л. 11–12.

<sup>8</sup> Там же. Д. 7. Л. 3–4; Д. 155. Л. 24–25, 34–35; Д. 53. Л. 9–10.

<sup>9</sup> Там же. Д. 155. Л. 41–44; Д. 53. Л. 11, 52–55; Ф. 9620. Оп. 1. Д. 4. Л. 13; *Людвигс Ф.* Указ. соч. С. 101.

<sup>10</sup> *Курило О.В.* Очерки по истории лютеран в России. М., 1996. С. 161; *Михайлов А.* Указ. соч. С. 10.

*M.V. Shkarovskiy*

#### SWEDISH COMMUNITIES IN THE NORTH-WEST OF RUSSIA

The history of Swedish Lutheran communities in the North-West of Russia is four centuries old. The first Lutheran parish in these lands was founded in 1590 in the town-fortress of Koporie. Since 1640 the Lutheran parish existed in the Swedish fortress Nyenskans in the future territory of Petersburg. After it had been taken by the Russian forces the parish did not cease its existence. According to other data the first Swedish-Finnish parish appeared in 1703 in Petersburg. In 1730-s in the reign of the Empress Anna Ioannovna the Swedish community was given a plot of land in the Malaya Konushennaya street, where the wooden Lutheran church of St. Ann was built and consecrated in 1734. A small stone church was built in 1767-1769 in the same place, and in 1863–1865 — the new stone temple of St. Catherine. By 1917 there had been three communities in the North-West of Russia where the Swedes were a part of parishioners — the Estonian-Finnish-Swedish parish of St. Nicholas in Kronstadt, the German-Swedish parish of St. Peter and Paul in Byborg and the main Swedish parish of the Russian Empire — of St. Catherine in Petersburg. The Kronshtadt church of St. Nicholas was closed in 1926 and the number of parishioners of the Leningrad Lutheran church was constantly decreasing. On the 16 of May 1936 the Presidium of the Executive Committee of the Leningrad region and Leningrad city council took a decision to close the temple which was realized on 6 of June. In 1937-38 many parishioners were subject to repressions. The German-Swedish church in Byborg finally stopped functioning in 1944. The rebirth of the parish of St. Catherine's church took place in 1991. In 1990-s this community had been independent and in 1999 it joined the Evangelical-Lutheran Church in Russia, in the Ukraine, in Kazakhstan and Central Asia.

*А.Н. Старицын*

## СТАРОВЕРЧЕСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ КАРГОПОЛЬЯ КОНЦА XVII–НАЧАЛА XVIII в.

Природно-географические условия Русского Севера воспрепятствовали быстрому распространению в данном регионе исправленных богослужебных книг и введению новых обрядов. Только в 70-х гг. XVII в. реформаторы окончательно одержали верх в большинстве городов и монастырей Новгородской епархии. Народное сопротивление реформе переместилось в сельские районы и сопровождалось появлением новых форм протеста, таких как уход в леса или труднодоступные места. Создаваемые там староверами поселения получали самоназвания не всегда адекватно отвечающие своей сути: «пустыни», «пристанища», «скиты», «общежительства», а сами себя поселенцы именовали «братия». Представителями светских и церковных властей XVII в. давались другие названия: «воровские пристанища», «станы», «скопы», «зборища», отражавшие негативное восприятие такой формы протеста. В переписных книгах нач. XVIII в. чиновники более сдержанно называли уже официально разрешенные поселения: «пустыни», «общежительства», «избы», а их обитателей — «общежительники», «жители», «крестьяне». Первоначально в леса уходили монахи, поселения которых вполне соответствовали их названиям — «скиты» и «пустыни». Когда уход в леса принял массовый характер среди крестьян, названия поселений сохранили прежнюю монастырскую терминологию, но применительно к другой реальности. Крестьянские по своей природе поселения организовывались по монастырскому принципу. Новые условия существования требовали новых форм организации жизни. И в названиях, и в структуре организации ранних староверческих поселений отразились традиции крестьянско-монастырской колонизации в сочетании со сложившимися эсхатологическими взглядами на мир. М.Л. Соколовская, пытавшаяся определить сущность понятия «старообрядческое общежительство», пришла к выводу об имевшей место своеобразной идеологической микрии<sup>1</sup>. Поселения с некоторыми атрибутами монастырской жизни создавались по образцу традиционных крестьянских деревень, состоящих из нескольких изб, иногда с часовней. Типологически М.Л. Соколовская характеризует поселения, сложившиеся к 40-м гг. XVIII в. на Выгу и в окрестностях, как малодворные северные деревни с различными формами долевого хозяйства<sup>2</sup>.



Представим обзор таких крестьянских поселений в Каргопольском уезде с начала появления до 30-х гг. XVIII в., когда большинство их уже прекратило свое существование. Источниками для нашего исследования послужили дела о сыске и розыске каргопольских старообрядцев 80-х гг. XVII в.<sup>3</sup> и о тайных старообрядцах нач. XVIII в., материалы переписей 1712–1713 гг., 1718–1719 гг. и старообрядческие синодики, содержащие сведения о числе жителей и позволяющие локализовать многие поселения.

Самые ранние поселения зафиксированы в следственных документах кон. XVII в. В них упомянуты топонимы Доры, Янгоры и Великие озера. Рассмотрим в первую очередь поселения в местности, получившей название Доры по способу, применяемому крестьянами при обработке земли в лесной зоне. Под Дорами подразумевали не одну деревню, а группу деревень, разбросанных на различном расстоянии друг от друга в бассейнах рек Большая и Малая Порма. Заселяться эта территория стала в кон. 70-х — нач. 80-х гг. XVII в. по мере усиления идеологического и административного прессинга со стороны церковных и светских властей. Впервые митрополиту Корнилию донесли о существовании в Каргопольском у. многочисленных старообрядческих поселений в 1682 г. К этому году они уже представляли собой полноценные крестьянские хозяйства с отвоеванными у леса и распашанными земельными угодьями<sup>4</sup>. Чтобы максимально точнее локализовать местонахождение дорских деревень проследим маршрут, по которому ездили в Доры посланные митрополитом духовные лица в феврале 1683 г., каргопольские подьячие в июне 1683 г. и стрелецкий полуполковник Федосей Козин в феврале 1684 г. И зимой, и летом путь лежал через Заднедубровскую вол. по дороге вдоль болот Жаровский, Дубровский и Каргозерский Мхи, через реку Чаженгу, за которой уже начиналась область Дор. Первые Доры, как они названы в документе, находились между реками Чаженгой и Малой Пормой и состояли из деревни в семь изб и отстоявшего от неё на три версты починка из одной избы и амбара. Численность жителей первых или ближних Дор составляла около 80 чел.<sup>5</sup> Чтобы попасть в дальние Доры, нужно было миновать пространство между болотами Кенгозерским и Чамкуньей либо мимо Палозерского Мха обогнуть с юга болото Кенгозерское. Дальние или задние Доры состояли из нескольких деревень с центром в самой крупной из 12 изб (такое число успели заметить каргопольские подьячие; возможно, изб было больше), где была поставлена часовня. Эта деревня по нашим расчетам находилась в среднем течении реки Большая Порма, недалеко от впадения в неё речки Охтонги или Вохтомицы. Здесь проживало около 200 чел. Другие деревни располагались на различном расстоянии от нее: 30 верст вверх по реке — 5 человек; на неизвестном расстоянии вниз по реке — около

50 человек; 20 верст от Дор на речке Вохтомице в нескольких избах — около 50 чел.<sup>6</sup> С деревней на Вохтомице можно отождествить упомянутое в «Синодике Выгорецком» селение в горах на Охтомке<sup>7</sup>. Ф. Козин в своей отписке пишет, что избы были сделаны в горах и ему никого не удалось из них вытащить — все сгорели<sup>8</sup>. Всего по сведениям понятых — окрестных крестьян Заднедубровской волости, в Дорах насчитывалось 48 изб<sup>9</sup>. Во время разрушения деревень погибло около 270 чел. В «Синодике Выгорецком» отмечены пострадавшие в Дорах Михаил, Иоанн и прочие<sup>10</sup>. И. Филиппов в «Истории Выговской пустыни» также упоминает эти имена наряду с духовными руководителями иноками Иосифом и Андроником<sup>11</sup>. Изложенная выговским писателем последовательность событий Дорской гари полностью совпадает с документальными материалами и не позволяет сомневаться в его осведомленности. Однако в документах среди предводителей дорских старообрядцев ни Михаил, ни Иоанн не фигурируют. Из другого документа известно о гибели в 1688 г. поселения в Олонецком у. за Салмозером и за Корбозером, основанного каргопольцами Михаилом Кушниковым и Иваном Серым<sup>12</sup>. В «Синодике» нет статьи о погибших на Салмозере, но говорится о пострадавших в Дорах с упоминанием имен Михаила и Иоанна. Вероятно, в выговских произведениях эти два события наложились одно на другое. В росписи принесших покаяние дорских старообрядцев, составленной в Холмогорах в 1684 г., названы 83 человека. Большинство из них были вытаснены из огня в дальних Дорах. Некоторые захвачены в других деревнях, как дорских, так и иных волостей. Например, Васка Вараксин, взятый в деревне Колотовской Надпорожской вол., или в Черном лесу Савка Игнатьев, крестьянин Луговской вол., который назван в росписи Савкой Ивановым сыном Истоминым<sup>13</sup>. По отписке Ф. Козина в дальних Дорах стрельцы вытащили 153 чел. (59 из них не ожили), отправлено на Двину 90 чел., для сыска оставили четверых. По отписке двинского воеводы Н.К. Стрешнева на Двину отправлено 100 чел., из которых 17 умерли по дороге<sup>14</sup>. Получается, 10 человек были приписаны из других мест, объединенных общим названием Доры. Местность была хорошо освоена крестьянами. После уничтожения построек каратели Ф. Козина обнаружили большие хлебные запасы, заготовленные жителями<sup>15</sup>. На очищенные от леса и распаханные земли, оставшиеся после старообрядцев, претендовали и крестьяне соседних волостей, и Крестный монастырь, архимандрит которого Паисий приложил руку к уничтожению дорских селений, и само государство, намеревавшееся отдать готовые угодья на оброк<sup>16</sup>. Паисий дальновидно предупреждал, что нельзя отдавать земли окрестным крестьянам, т.к. из них же были организовавшие здесь поселение старообрядцы. По уверению архимандрита именно поэтому в будущем эти места снова заселятся старообрядцами.

Действительно, дорские поселенцы были в основном из крестьян Каргопольского у. Больше всего было выходцев из Нименской вол. — 29 чел. Роспись отмечает также уроженцев и других уездов — Олонецкого — 1 чел., Холмогорского — 1 чел., Белозерского — 4 чел., Чаронской округи — 3 чел., что составляет около 5% от общего числа поселенцев. Архимандрит Паисий, как отметила Е.М. Юхименко, оказался прав.

В июне 1710 г. в районе Дор на реке Чаженге выгорецкие старообрядцы основали скит<sup>17</sup>. Земли, взятые на оброк выговцами, простирались на 16 верст на восток за рекой Лельмой и на 15 верст на север от дорской дороги, занимая пустые земли и леса в урочищах по рекам Чаженге, Ожме, Лельме и Оле<sup>18</sup>. По переписи 1712–1713 гг. скит представлял собой 7 жилых изб, которые выговские поселенцы в своих сказках называли кельями. В числе постоянных обитателей были названы всего 11 мужчин. Из временных обитателей — 24 сезонных рабочих. В скиту также проживало 14 женщин — две старицы и 12 белиц. Женщины жили отдельно от мужчин. Общее число зафиксированных переписью насельников — 35 мужчин и 14 женщин, всего 49 чел.<sup>19</sup>. Временные рабочие, приезжавшие из Выговской пустыни, занимались пашенной, хлебной и сенокосной работами. О разведении скота (от самого основания скита в 1710 г.) упоминает И. Филиппов<sup>20</sup>. Об этом может также свидетельствовать наличие в скиту женщин, обычно работающих на монастырских скотных дворах. Во главе скита стояли 25-летний Никифор Семенов и 50-летний Лука Федоров<sup>21</sup>. Лица хорошо известные на Выгу<sup>22</sup>. Последний участвовал в поиске плодородных земель в Каргопольском у. и в числе прочих первым осматривал Чаженгские земли<sup>23</sup>. Григорий Яковлев утверждал, что первоначально чаженгскими старообрядцами руководил Семен Денисов, затем его сменил Никифор Семенов<sup>24</sup>. По данным переписи 1718–1719 гг. в трех кельях проживало 20 мужчин, а в остальных келиях (число которых не установлено) — 10 женщин. Среди построек упоминается скотный двор<sup>25</sup>. Возглавлял Чаженгский скит в 1719 г. небезызвестный Иван Филиппов<sup>26</sup>.

И не только на Чаженге обосновались старообрядцы в 1710 г. На самой Порме, предположительно на том же самом месте, где находились дальние Доры, перепись 1712–1713 гг. фиксирует новопостроенную пустынь: «В ней живут в разных же избах той же вере, что олонецкие общежительники»<sup>27</sup>. Несмотря на то, что перепись называет вновь возникшее поселение пустынью, оно представляло собой такое же типичное крестьянское поселение мирского характера, как и дорские деревни кон. XVII в. Здесь в отличие от Чаженгского скита совместно проживали мужчины и женщины, в большинстве случаев семьями. Всего названо 72 человека — 39 мужчин и 33 женщины. Из общего числа поселенцев 33, то есть около половины, — это старики и дети.

Пормское общежитие составилось из шести человек Андомского, двух — Вытегорского и четырех — Шуйского погостов Олонецкого у., четырех человек — Ладожского у., пяти человек из Каргополя, четырнадцати человек Архангельской вол., двух — Надпорожской вол., десяти человек Троицкой, четырех — Нименской, тринадцати человек Плесской, пяти — Лядинской вол. Каргопольского у. и трёх человек Белозерского у.<sup>28</sup>. Всего из Каргополя и Каргопольского у. — 53 чел., из Олонецкого — 12 чел., из Ладожского — 4 чел., из Белозерского — 3. Каргопольцев по-прежнему большинство, однако география насельников расширилась в западную сторону. Среди новопоселенцев отмечен один участник Дорской гари 1683 г. — крестьянин Нименской вол. Козма Дементьев сын Наумов. После ложного раскаяния в Холмогорах в 1684 г. он был сослан в один из северных монастырей и спустя какое-то время освобожден<sup>29</sup>. Его повторное участие в заселении знакомых мест на реке Порме указывает на генетическую связь Дорского 1683 г. и Пормского 1713 г. поселений. Взяв на оброк земли между реками Чаженгой и Лельмой, выговцы завели хозяйство и благодаря своему законному статусу открыли доступ к землям на Порме другим единоверцам. Очевидно, что старые места на Порме вновь заселялись одновременно с основанием Чаженгского скита. По данным переписи 1718—1719 гг. картина мало изменилась. Поселение в эти годы состояло из 14 жилых и 9 пустых изб. В жилых избах семьями совместно проживали мужчины и женщины с детьми — 42 чел. За прошедшие шесть лет число жителей уменьшилось на 30 человек, которые, вероятно, занимали пустующие девять изб<sup>30</sup>.

П.С. Смирнов утверждал, что Пормское поселение входило в число скитов подчинявшихся Выговскому общежителю, сославшись на Григория Яковлева, но не привел каких-либо доказательств сказанному<sup>31</sup>. Яковлев в своем извете 1748 г. неопределенно выразился относительно подчиненности Пормского поселения выговцам. Также неопределенно он относил последователей согласия девки Прасковьи Гостыиной то к филипповцам, т.е. уже отделившимся от выговцев, то к выговцам, то выделял в самостоятельный толк<sup>32</sup>. О других согласиях или толках, существовавших на Порме, он не упомянул. Между тем в доношении судьи Новгородского Разряда архимандрита Андроника о потаенных раскольниках в Каргопольском у. от 19 сентября 1730 г. сообщается о трех толках в жительстве на реке Порме: «Чаженского с начальником Федором Ивановым Ишкиным (перекрещивает и в монахи постригает у них неведомый монах), Гостыина с начальницею беглою девкою Парасковьею Гостинных и толка Ивана Александрова»<sup>33</sup>. По нашему предположению речь идет о трех разных деревнях на реке Порме. Федор Иванов упоминался в числе чаженгских жителей в 1713 и 1719 г.<sup>34</sup>. Иван Александров — уроженец деревни Потылицыной

Плесской волости, зафиксирован переписью и в 1713, и в 1719 гг. среди насельников Пормской пустыни<sup>35</sup>. Вероятно, оба являлись большаками, причем, первый — в деревне тесно связанной с Выговским общежитием, а второй — в независимом селении. Прасковья Гостыина ни в одной переписи не упомянута. По всей видимости, именно поселение Ивана Александрова, отмеченное переписями, погибло в 1734 г. в результате доноса. «Синодик Выгорецкий» уточняет дату трагедии — 28 апреля и называет поименно 230 погибших староверов<sup>36</sup>. Большинство имен из переписной книги встречается в синодике. Филиппов сообщает, что донос последовал в Каргопольскую канцелярию в 1734 г. и тогда же была организована посылка, чтобы привести скovaných жителей в Каргополь<sup>37</sup>. В соответствии с законодательством всех арестованных ждала каторга, а их жилища подлежали уничтожению<sup>38</sup>. Пормские жители предпочли погибнуть в огне. Но, видимо, не все пормские деревни были уничтожены в 1734 г. Упоминание Яковлевым в 1748 г. поселения на Порме возглавляемого девкой Прасковьей Гостыиной подтверждает данное предположение.

Сведения о поселениях в Янгорах и на Великих озерах, находившихся в 40 верстах от Кенской вол., появляются у митрополита Корнилия 2 марта 1683 г. Посылка была организована 2 июня 1683 г. Но посланные каргопольским воеводой В. Волконским подьячие приказной избы Ефрем Прокошев, Михаил Поздеев и Афонасий Кожевников не доехали до указанного места. Они опросили земского судейку, церковного старосту, десятских и крестьян Кенской вол. про Янгоры и Великие озера. Те под присягой ответили, что таких мест за Кенской вол. нет, и о раскольниках они ничего не слышали<sup>39</sup>. Таким образом, поселения в Янгорах и на Великих озерах уцелели в период розыска 1683–1684 гг. Они были разорены несколько позднее, так как о самосожжении в Янгорах говорится в Огразительном писании Евфросина, написанном в 1691 г.<sup>40</sup> Х.М. Лопарев, на наш взгляд, справедливо отождествил с Янгорами Вонгоры, о которых сказано в старообрядческих синодиках, как о месте, где сгорели благочестия ради 220 чел.<sup>41</sup> О вновь возникших на пепелищах староверческих поселениях сообщает перепись 1718–1719 гг. На земле Юрьегорского монастыря в неопределенном месте были зафиксированы четыре избы, из которых жилая только одна и в ней жили двое мужчин и одна женщина. В местечке Кривой пояс — пять жилых изб с населением 26 чел., из них 6 женщин, и три избы пустые, в которых жили 4 чел. В местности на реке Токше и у Великих озер были записаны 4 пустые избы, все жители которых (5 чел.) сошли в мир в 1716–1717 гг.<sup>42</sup> Спустя десять лет в 1729 г. в Янгорах был схвачен крестьянин — старообрядец, который на допросе в Духовном правлении поведал о поселениях в Кривом поясе, Янгорах и на Порме. Крестьянин назвался Ерофеем Андреевым, вы-

ходцем из деревни Телицына гора Кенозерской вол., 20-ти лет от роду. Полугодовалым его и старшего брата Якова вывезли их родители Андрей Гаврилов и Анастасия Александрова в Янгоры и Кривой пояс<sup>43</sup>. Как видим, указанная местность вновь заселялась одновременно с землями на Чаженге и Порме, т. е. приблизительно в 1710 г. В Янгорах было несколько деревень. В одной, где жил Ерофей Андреев, проживало 65 чел., руководил ими старец Иов Матарыга, жена и дочь которого жили там же старицами. В другой деревне была построена часовня, там было 45 чел., руководителями были грамотная девушка Ирина и два старца Александр и Иона<sup>44</sup>. Показания крестьянина легли в основу упоминавшегося выше доношения архимандрита Андроника. В доношении приводится любопытная информация о почитании старообрядцами мест, где произошли самосожжения. Когда такие места зарастали лесом, их огораживали оградами и называли «погорелками». «Погорелки» по сообщению архимандрита Андроника имелись в Янгорах, в Кривом поясе и на Порме<sup>45</sup>. «Синодик Выгорецкий» сообщает о «погорелке» на Порме, где сгорело 50 чел.<sup>46</sup> Староверческие деревни в Янгорах и Кривом поясе дожили до 1837 г., когда по решению епархиального начальства в этой местности был создан православный Кривопоясно-Янгорский приход. Сюда был определен причт и через три года в 1840 г. построена Введенская церковь, а существовавшая у старообрядцев моленная была уничтожена<sup>47</sup>.

Легко заметить, что на месте уничтоженных в результате карательных акций правительства в конце XVII столетия селений вновь возникает жизнь в нач. XVIII в. Благодаря удачному стечению обстоятельств поселения на реке Выг не подверглись разорению. Во главе их оказались выдающиеся организаторы сумевшие добиться официального статуса в 1705 г.<sup>48</sup>. Надо признать, что, несмотря на провозглашенную Петром I, по словам П.С. Смирнова, веротерпимость в 1702 г., российское законодательство оставалось крайне жестоким в отношении старообрядцев<sup>49</sup>. Веротерпимость по-петровски имела двойной стандарт. Манифест от 16 апреля 1702 г., о котором идет речь, назывался «О вызове иностранцев в Россию с обещанием им свободы вероисповедания» и никак не касался положения русских старообрядцев<sup>50</sup>. Руководители Выговского общежительства заключили с администрацией Олонецких заводов договор о поиске и добыче железной руды так необходимой для нужд государства. Полученные выговцами льготы по указам 1710, 1711 и 1714 гг. носили частный характер и не распространялись на всех староверов в России<sup>51</sup>. Тем не менее, благодаря усилиям выговских руководителей, был создан прецедент, позволивший законно существовать поселениям официально позиционирующим себя как староверческие. Вокруг Выговского суземка стали вновь возникать старообрядческие селения. В Каргопольском у. это поселения на

Порме, Чаженге, Токше, в Янгорах и Кривом поясе. Государство вскоре нашло способ извлекать выгоду из создавшейся ситуации. Указом от 8 февраля 1716 г. был введен двойной оклад для старообрядцев и с этого года законодательство становится все жестче и беспощаднее в отношении инакомыслящих<sup>52</sup>. Выговцы, как могли, уклонялись от налога и оттягивали срок платежа. Но бесконечно это продолжаться не могло. В 1723 г. Даниил Викулов объявил записанными в двойной оклад 300 чел., при этом не учитывались жители скитов<sup>53</sup>. Вопрос о двойном обложении, как видим, долго не давал о себе знать, и поселенцы жили спокойно. Но спокойствие было только кажущимся. Уклонение от двойного оклада жестоко наказывалось. Виновные после взыскания двойного штрафа отсылались на каторгу и в монастыри «под начал», их жилища разорялись, имущество продавалось с торгов<sup>54</sup>. Доносить о тайных приверженцах старого обряда под страхом жестокого наказания обязаны были все, включая записных старообрядцев. Так, из-за доноса погибло поселение на Порме в 1734 г.

Таким образом, на примере существования староверческих поселений в Каргопольском у. можно проследить, как менялась политика государства по отношению к старообрядцам. В кон. XVII столетия местные власти обязаны были отыскивать и уничтожать тайные староверческие деревни. В нач. XVIII в. наблюдается недолгий период льгот и уступок благодаря покровительству, оказываемому Выговскому обществу администрацией Олонецких заводов. После 1716 г. существование поселений зависело либо от уплаты двойного налога, либо от слабой информированности местных властей.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Соколовская М.Л. Северное раскольничье общежитие первой половины XVIII века и структуры его земель // История СССР. 1978. № 1. С. 167.
- <sup>2</sup> Там же.
- <sup>3</sup> «Дело о каргопольских старообрядцах» опубликовано в приложении к статье Е.М. Юхименко Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. (К проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России XVII–XVIII вв.). М., 1994. С. 85–119. (Далее – Дело о каргопольских старообрядцах).
- <sup>4</sup> Юхименко Е.М. Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. С. 78.
- <sup>5</sup> Дело о каргопольских старообрядцах. С. 85–86.
- <sup>6</sup> Там же. С. 103–104.
- <sup>7</sup> ОР РГБ. Ф. 178. № 698. Л. 188.
- <sup>8</sup> Дело о каргопольских старообрядцах. С. 103–104.
- <sup>9</sup> Там же. С. 87.
- <sup>10</sup> ОР РГБ. Ф. 178. № 698. Л. 77.
- <sup>11</sup> Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. М., 2005. С. 79.
- <sup>12</sup> Юхименко Е.М. Указ. соч. С. 75.
- <sup>13</sup> Дело о каргопольских старообрядцах. С. 105, 108–109.

- <sup>14</sup> Там же. С. 104, 112.
- <sup>15</sup> Юхименко Е.М. Указ. соч. С. 76.
- <sup>16</sup> Там же. С. 78.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Докучаев-Басков К.А. Чаженский раскольнический скит (1710–1854 гг.) // ЧОИДР. 1912 год. М., 1912. Кн. 1. V. Смесь. С. 49.
- <sup>19</sup> РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 168. Л. 162–162 об.
- <sup>20</sup> Филиппов И. Указ. соч. С. 132.
- <sup>21</sup> РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 168. Л. 162.
- <sup>22</sup> Подробнее о них см.: Юхименко Е.М. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежития. М., 2008. Т. 1. С. 496, 523.
- <sup>23</sup> Филиппов И. Указ. соч. С. 132.
- <sup>24</sup> Яковлев Г. Бывшего беспоповца Григория Яковлева извещение праведное о расколе беспоповщины. М., 1888. С. 76, 82.
- <sup>25</sup> РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 169. Л. 1029.
- <sup>26</sup> Факт его биографии, отраженный в «Житии». См.: Гурьянова Н.С. «Житие» Ивана Филиппова // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 249.
- <sup>27</sup> РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 167. Л. 802.
- <sup>28</sup> Там же. Л. 802–803 об.
- <sup>29</sup> Дело о каргопольских старообрядцах. С. 108, 116.
- <sup>30</sup> РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 168. Л. 1027–1028.
- <sup>31</sup> Смирнов П.С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 30.
- <sup>32</sup> Яковлев Г. Указ. соч. С. 49, 117, 142.
- <sup>33</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 10. С. 632. (Далее — Описание документов и дел Синода)
- <sup>34</sup> РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 168. Л. 162; Д. 169. Л. 1029.
- <sup>35</sup> Там же. Д. 167. Л. 803; Д. 169. Л. 1027.
- <sup>36</sup> ОР РГБ. Ф. 178. Д. 698. Л. 189 об.–191.
- <sup>37</sup> Филиппов И. Указ. соч. С. 85.
- <sup>38</sup> Смирнов П.С. Указ. соч. С. 5.
- <sup>39</sup> Дело о каргопольских старообрядцах. С. 95.
- <sup>40</sup> Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения, 1691 года / Сообщение Х. Лопарева. СПб., 1895. С. 89. (Далее — Отразительное писание).
- <sup>41</sup> Лопарев Х. Предисловие // Отразительное писание. С. 056–057; ОР РГБ. Ф. 218. Д. 1034. Л. 168; Там же. Ф. 178. Д. 698. Л. 76 об.
- <sup>42</sup> РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 169. Л. 1024–1026 об.
- <sup>43</sup> Описание документов и дел Синода. Т. 10. С. 630.
- <sup>44</sup> Там же. С. 631.
- <sup>45</sup> Там же. С. 632.
- <sup>46</sup> ОР РГБ. Ф. 178. Д. 698. Л. 188.
- <sup>47</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 450. Оп. 1. Д. 704. Л. 35; Д. 698. Л. 29–29 об.
- <sup>48</sup> Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 41.
- <sup>49</sup> Смирнов П.С. Указ. соч. С. 3.
- <sup>50</sup> Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. СПб. 1830. Т. IV. № 1910. (Далее — ПСЗ).



<sup>51</sup> Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь С. 41.

<sup>52</sup> ПСЗ. Т. V. № 2991.

<sup>53</sup> Яковлев Г. Указ. соч. С. 71; Филиппов И. Указ. соч. С. 70.

<sup>54</sup> Смирнов П.С. Указ. соч. С. 5.

*A.N. Staritsyn*

OLD BELIEF SETTLEMENTS OF KARGOPOL'E  
OF THE END OF THE XVII — BEGINNING OF THE XVIII c.

A new form of protest against the church reform — leaving to difficult of access places and creation of settlements there not obeying secular and church powers spread among peasants in the Russian North in the end of the XVII c. The state policy regarding such settlements was guided by the existing legislative basis and changed in accordance with the changes in legislation. If in the XVII century local powers were obliged to find and destroy secret Old Belief villages, in the beginning of the XVIII c. there was a possibility for Old Believers to exist legally. This is connected with the activity of leaders of Vyg cohabitation, who concluded with the administration of the Olonetsk plants an agreement about exploring and mining of iron ore. Due to the agreement Old Belief settlements at Vyg got an official status. In 1710 Vyg Old Believers founded a skit (monastic-type community) in the Kargopol' district. Soon Old Believers inhabited again those places in the nearest neighbourhood where their settlements had already existed in the XVII c. and had been then destroyed by powers. The matter concerns settlements in Porma, Chazhenga, Toksha, in Yangory and Krivoi poyas. In 1716 a double pay was introduced for Old Believers, and those who evaded tax discharge were sent to hard labour. Everybody without exception had to inform about secret Old Believers and secret Old Belief settlements. The changes in legislation led to re-destruction of many Old Belief settlements in the Kargopol' district which have never been restored.

*А.А. Чувьуров*

## СКОПЦЫ В НОВГОРОДСКОЙ, ПСКОВСКОЙ И ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИЯХ (по материалам судебно-следственных дел XIX в.)

По гостинодворским преданиям в малом Гостином ряду, или в Ямшиковых лавках <...> нередко видели в начале нынешнего столетия довольно тучного, вялого, семидесятилетнего старика, известного распространителя скопческой ереси, Кондратия Селиванова; по рассказам, его всегда сопровождал Солодовников, в то время еще приказчик богатого купца-сектанта Сидора Ненастьева...

*Пыляев М.* Старый Петербург.  
Рассказы из былой жизни столицы.  
Смоленск, 2004. С. 288.

В скопческих легендах и преданиях Петербургу отводится особая роль<sup>1</sup>. В.И. Кельсиев в предисловии к работе Н.И. Надеждина «Исследование о скопческой ереси», говоря о месте Петербурга в идеологии скопцов, пишет следующее: «Петр III был до того законным русским государем, что ему даже простили Петербург, в котором большинство раскольников даже бывать считает грехом. Петербург сделался Иерусалимом ради народного царя! Хороша, между прочим, участь этой Северной Пальмиры, сгнивающей от нечищенных со времен Анны Иоанновны сточных труб, — насильно прорубленное в Европу окно, город императоров становится столицей скопцов!!!»<sup>2</sup>.

Литература по скопцам весьма обширна. Подробная историография 150-летней истории изучения скопчества приводится в обстоятельной монографии А.А. Панченко, посвященной фольклору, ритуалам и идеологии хлыстовщины и скопчества, генезису и эволюции этих религиозных движений<sup>3</sup>. Ему же принадлежит небольшая статья «Петербург как столица скопцов», посвященная образу Петербурга в скопческом фольклоре<sup>4</sup>. Непосредственная же история скопчества Северо-Запада России рассматривается в ряде общих работ по скопчеству (Н.И. Надеждин, К. Кутепов и др.), но специальных исследований, посвященных этому региону пока что не было. В настоящей работе на основе архивных материалов судебно-следственных процессов по скопцам, а также сведений из литературы, предпринята попыт-

ка характеристики социального и этнического состава скопчества на территории трех северо-западных епархий РПЦ: Новгородской, Псковской и Петербургской.

Скопчество как массовое религиозное движение впервые появляется в судебно-следственных документах в 70-е гг. XVIII в., хотя единичные факты скопчества известны и более ранние периоды. Так, в 1721 г. за оскопление самого себя был осужден иеромонах Кожозерского монастыря Новгородской епархии Иосаф<sup>5</sup>.

Впервые же скопчество как массовое религиозное явление было зафиксировано в 1772 г., в Орловском уезде (рис. 1). В ходе расследования было выяснено, что основателями скопческого движения были трое крестьян: нищие бродяги Андрей Блохин и Кондратий Никифоров (в следственных документах его также называют Трифоновым и Трофимовым), а также хлыстовский «учитель веры» Михайла Никулин из Орловского уезда. Всего следствием было выявлено 60 скопцов, 33 из которых были задержаны. Кондратий Никифоров избежал ареста. По мнению исследователей под этой фамилией скрывался духовный лидер и основатель скопчества Кондратий Селиванов, которого скопцы называли «Христом» и «государем Петром Федоровичем».

Селиванов продолжил свою проповедь в Тульской и Тамбовской губ. В это время его сподвижниками были нищий Мартын (Мартин) Родионович, а также крестьянин Александр Иванович Шилов, прославивший впоследствии «скопческим предтечей» и «графом Чернышевым». Весной 1775 г. Кондратий Селиванов был арестован. Его отвезли в Тулу, затем в Тамбов и, наконец, в д. Сосновку, где жило большинство тамбовских последователей скопчества. Там он был подвергнут публичному истязанию, а затем отправлен в Нерчинск. Около десяти человек (и в их числе и Александр Шилов) после соответствующих наказаний были сосланы в Ригу<sup>7</sup>.

Все эти карательные меры, однако, не остановили распространения скопчества. При этом дело не ограничилось центральными губерниями. Сектантская община появилась в Риге (здесь ею руководил Александр Шилов); скопцы обосновались и в южных пригородах Петербурга.

Около 1797 г. в Европейскую Россию из Сибири возвратился Селиванов. По данным некоторых источников в том же в 1797 г. с лидерами скопчества А. Шиловым и К. Селивановым встречался император Павел I. Содержание этих бесед неизвестно, однако вскоре шесть скопцов, включая Шилова, были заключены в Шлиссельбургскую крепость, а Селиванова в качестве «секретного арестанта» поместили в Обуховский смиренный дом в Санкт-Петербурге. В январе 1799 г. Шилов скончался и был погребен в Шлиссельбурге<sup>8</sup>.

С началом правления Александра I жесткие меры преследования скопцов были отменены. В 1801 г. из Шлиссельбургской крепости были

освобождены скопцы, арестованные еще по первому скопческому процессу 1772–1775 гг. Они были сосланы в монастыри Новгородской и Санкт-Петербургской епархий, где им впоследствии было разрешено вступать в монашество<sup>9</sup>. 6 марта 1802 г., после посещения императором Александром I Обуховской больницы Селиванова определили в богадельню при Смольном монастыре, откуда он вскоре был уволен по прошению «польского дворянина» А.М. Еленского, проживавшего в Александрово-Невской лавре<sup>10</sup>.

Первоначально Селиванов жил в доме купца Ненастьева, в Басковом переулке, позднее переселился в дом купца Михаила Назаровича Солодовникова в Ковенском переулке. Как правило скопцы, подобно хлыстам, собирались на общественные моления в дни православных христианских праздников. Рядовые собрания проводились еженедельно, в ночь с субботы на воскресенье. На Рождество Христово, Пасху и Троицу скопцы приезжали в Петербург из разных мест и проводили службы в течение несколько дней<sup>11</sup>.

Отсутствие жесткого контроля со стороны правительства, позволило скопцам распространить свое влияние среди различных слоев петербургского общества. Селиванов пользовался поддержкой таких влиятельных петербургских купцов, как С. Ненастев, И. Ненастев, М.Н. Солодовников.

Однако к кон. 1810-х гг. отношение к скопцам в правительственных кругах постепенно меняется. Причиной тому стали некоторые новые факты, связанные с деятельностью скопцов в столице.

В апреле 1818 г. квартальный поручик Барадулин, в связи со следственно-розыскными мероприятиями о фальшивых ассигнациях, при обыске в доме купца Васильева, обнаружил потаенную каморку, в которой находился мужчина, с еще не зажившими ранами от оскотления, произведенного, по мнению Барадулина, два дня назад. В связи с этим квартальный поручик произвел осмотр прислуги купца Васильева на предмет выявления у них следов скопчества. В результате было выявлено еще три оскотленных, в том числе один отставной солдат<sup>12</sup>. Об этом происшествии Барадулин доложил Обер-полицеймейстеру Петербурга, от которого он вскоре получил поручение собрать дополнительные сведения о деятельности скопцов в доме купца Васильева. Однако, когда спустя несколько дней Барадулин явился к Обер-полицеймейстеру с подробным донесением, тот ему сообщил, что дело уже закрыто и никаких дальнейших расследований по этому делу более предприниматься не будет, а находящиеся под арестом скопцы освобождены на поруки<sup>13</sup>.

Через год, 1819 г., деятельностью скопцов в Петербурге заинтересовался петербургский генерал-губернатор А.М. Милорадович. Дело в том, как выяснилось, два двоюродных племянника Милорадовича по-

сещают Селиванова, причем один из них (подпоручик Семеновского полка А.Г. Милорадович) якобы даже соглашался оскопиться. Кроме того, выяснилось, что скопческая секта активно распространяется в столице, и что в нее вступают, принимая оскопление, матросы и нижние чины гвардейских полков<sup>14</sup>.

Вследствие этих обстоятельств, М.А. Милорадович обратился с письмом к министру духовных дел и народного просвещения князю А.Н. Голицыну, с просьбой «о необходимости принять «деятельные меры к укрощению сей вредной секты»<sup>15</sup>.

В ответном письме Голицын сообщал, что полностью согласен с мнением графа, подчеркнув, что ранее, вместе с губернатором Петербурга графом П.А. Толстым, он «по повелению государя императора посещал моленную скопцов, где скопцам объявили высочайшую волю, дабы они прекратили оскопление друг друга, а со старика, называемого скопцами искупителем, взяли обещание, под угрозой ссылки в Сибирь, не позволять своим единомышленникам и самому не производить ни над кем операции оскопления»<sup>16</sup>. Однако, как отмечается в письме, скопцы, несмотря на данное Голицыным разъяснение, продолжали свою активную деятельность по дальнейшему распространению своего учения среди жителей Петербурга. Руководителями секты скопцов в Петербурге, по сведениям Голицына, являлись придворный лакей Кобелев и мещане Кирилл Григорьев и Исай Ильин. По имеющимся у Голицына сведениям, операции по оскоплению, по распоряжению Кирилла Григорьева, проводил Ильин. Именно Кирилл Григорьев, по мнению Голицына, являлся фактическим руководителем скопческой общины — имел связи со скопцами в отдаленнейших краях России<sup>17</sup>. Распространителем скопческих слухов признавался придворный лакей Кобелев. Чтобы еще более утвердить скопцов в этом мнении, Кобелев, в присутствии других скопцов, передавал поклоны Селиванову от лица Государя-императора, приглашал на беседу с Селивановым молодых гвардейских офицеров<sup>18</sup>.

По мнению Голицына, благоразумной мерой в этом случае будет высылка в удаленные, уединенные монастыри главных руководителей скопцов в Петербурге: Кобелева, Ильина и Григорьева<sup>19</sup>. Что касается Селиванова, то, по мнению Голицына, «старик, по дряхлости своей и слабости здоровья, не может, сам собою оказывать никакой деятельности в распространении вредного сего заблуждения, а служит орудием токмо других действующих под его именем, поэтому старика следует оставить в покое: пускай он молится и пусть у него собираются для молитвы, но Искупителем бы только его не называли и отнюдь не принимали бы солдат в свое общество»<sup>20</sup>. Эти предложения Голицына были представлены графом Милорадовичем на Высочайшее усмотрение Александру I, которым было дано распоряжение привести в ис-

полнение прошение Милорадовича. 13 июня 1819 г., с соблюдением особых мер предосторожности, скопцы Кобелев, Ильин и Григорьев были взяты под стражу и отосланы в Соловецкий монастырь<sup>21</sup>.

Кроме того, Милорадович предпринял собственное расследование. Он поручил одному из подчиненных чиновников вновь вернуться к следственным материалам, собранным квартальным поручиком Барадулиным и провести по этому делу дополнительные расследования. Согласно данному распоряжению были проведены повторные допросы подозреваемых по следственному делу 1818 г., в частности солдата Петрова. На основании этих повторных допросов, а также дополнительных сведений, собранных в ходе инициированного Милорадовичем расследования, Барадулиным была составлена особая записка, в которой приводились подробные сведения о скопцах в Петербурге. В этой записке, среди прочего, сообщалось, что скопцами «наполнены многие дома в Петербурге, в частности дома купцов Солодовникова и Васильева, смежные между собой». В последнем, по собранным Барадулиным сведениям, проживает наставница скопчих, «девица редкой красоты», называемая скопцами «Богородицей», которой, сообщается в записке, скопцы воздают божеские почести. В доме Солодовникова, в Ковенском переулке, отмечалось в документе, проживает Селиванов, которого скопцы почитают за «Искупителя», и в нем проводятся еженедельные скопческие радения. Однако и на этот раз по материалам данного следствия каких-либо судебных решений в отношении скопцов не последовало<sup>22</sup>. Не была проведена также проверка, сообщаемых Барадулиным сведений о скопческой богородице, проживающей, как указывалось выше, в доме купца Васильева. Лишь позднее, при расследовании новых выявленных фактов скопчества в Петербурге, были получены дополнительные сведения об этой «девице редкой красоты», приехавшей из Москвы. О себе она сообщала, что она никто иная, как великая княгиня Анна Федоровна, супруга цесаревича Константина Павловича. В Петербург ее будто бы пригласил сам Селиванов, пожелавший лично с нею увидеться. Вернувшись из Петербурга в Москву, она вскорости стала одной из руководительниц местных скопцов и, как сообщает Надеждин, в один из дней исчезла в неизвестном направлении, захватив с собой общественную казну московских скопцов<sup>23</sup>. По мнению Надеждина, фигурирующая в следственных делах конца 1820-х гг., некая беглянка, содержащаяся в остроге в Раненбурге, в Рязанской губ., является той самой сбежавшей с общественной казной наставницей скопчих. Об арестантке из Раненбурга Надеждин сообщает, что она была фальшиво приписана к Московскому обществу под именем мешанки Елены Павловой. В действительности же, отмечает Надеждин, она являлась жительницей города Лебедяни Тамбовской губ., и была разведена по суду с мужем за рас-

путное поведение. Позднее, прикрываясь двойным самозванством, божией матери и великой княгини Анны Федоровны, она разъезжала по разным местам<sup>24</sup>.

Так как деятельность скопцов, несмотря на высылку трех наиболее активных членов петербургской общины, не уменьшилась, то правительством было принято решение об изоляции Селиванова. 17 июля 1820 г. Селиванов в сопровождении Санкт-Петербургского следственного пристава Путвинского и владимирского частного пристава Преображенского был доставлен в Спасо-Ефимовский монастырь<sup>25</sup>. Настоятелю монастыря архимандриту Парфению сопровождающими была передана инструкция, составленная митрополитом Новгородским и Санкт-Петербургским Михаилом, в котором давались подробные разъяснения относительно содержания секретного арестанта<sup>26</sup>.

Духовником Кондратию Селиванову был определен суздальский благочинный священник Петр Виноградов<sup>27</sup>. Сам настоятель монастыря архимандрит Парфений также регулярно посещал арестанта. Кондратий Селиванов, по свидетельству архимандрита Парфения, держался просто и откровенно. Во время одной из бесед, он, в частности, сообщил настоятелю монастыря, что «оскопился он на четырнадцатом году от рождения своего, в царствование императрицы Анны Иоанновны. Сам оскопил более ста человек, у исповеди и святого причастия не был уже осемнадцать лет (с 1802 г. — *А. Ч.*)»<sup>28</sup>. Данное свидетельство о времени оскопления Кондратия Селиванова, с поправкой на его возраст в момент смерти (в 1832 г. ему, согласно донесения архимандрита Парфения было 112 лет), позволяет установить примерные сроки возникновения скопчества: период царствование императрицы Анны Иоанновны (1734 г.).

Были предприняты самые строгие меры, чтобы изолировать Селиванова от контакта со своими «единоверцами», но несмотря на это, его соратники предпринимали новые попытки. Так, в донесении архимандрита Парфения, от 1 декабря 1820 г., отмечается, что 15 августа (1820 г.) с Макарьевской ярмарки заезжали в город Суздаль Санкт-Петербургский второй гильдии купец Михайла Солодовников, а спустя несколько дней, 20 августа, купец третьей гильдии Михайлов с каким-то крестьянином. Под видом богомольцев они посетили Спасо-Ефимовский монастырь и обратились архимандриту Парфению, чтобы он «разрешил им осмотреть арестантов и раздать им милостыню поручно». Архимандрит Парфений не допустил их до арестантской, полагая, что они пришли в монастырь, чтобы узнать местопребывание Селиванова, и приказал выслать их из монастыря. О случившемся факте он известил также суздальского городничего, которому министром внутренних дел было дано предписание высылать из города скопцов, намеревающихся встретиться с Селивановым. После данно-

го инцидента скопцы более не возобновляли попыток напрямую встретиться с Селивановым<sup>29</sup>.

В Спасо-Ефимовском монастыре Селиванов содержался 12 лет. В ночь с 19 на 20 февраля 1832 г. Селиванов умер в возрасте 112 лет, о чем архимандритом Парфением было сообщено обер-прокурору Синода князю П.С. Мещерякову<sup>30</sup>.

Между тем, последователи учения скопцов появились и Новгородской губ. В 1821 г. была обнаружена секта скопцов в Эглинской вотчине Боровичского у. Новгородской губ. В ходе следственных мероприятий, проводимых Новгородской уголовной палатой, в данной волости было выявлено 12 скопцов. По словам задержанных, они были оскоплены жителем этой же волости Козьминым, который, как оказалось, умер в 1818 г. В действительности, по мнению следователей Новгородской уголовной палаты, образование общины скопцов в Эглинской вол. связано с деятельностью двух отставных солдат, Лискина и Зимина, которые ранее, в 1811 г., уже привлекались к уголовной ответственности за принадлежность к скопчеству. Девять человек, из числа задержанных по этому следственному делу в Эглинской вол. скопцов, были отданы в солдаты, а трое — по малолетству возраста были отосланы военно-сиротское отделение<sup>31</sup>. Однако, спустя двадцать лет, в этой местности вновь была открыта секта скопцов<sup>32</sup>.

В 1829 г. скопцы были выявлены в соседней Псковской губ., в Опочевецком у. Опочевецкие скопцы, как выяснило следствие, состояли в тесном контакте с петербургскими скопцами, с Михаилом Назаровичем Солодовниковым, который после заключения Селиванова в Спасо-Ефимовский монастырь практически осуществлял руководство над общиной петербургских скопцов<sup>33</sup>.

Деятельность скопцов в Петербурге с высылкой Селиванова не прекратилась. В 1843 г. в Петербурге, в доме купца Глазунова, была обнаружена моленная скопцов. Одиннадцать членов общины были заключены в Петропавловскую крепость. Руководил этой общиной домоправитель купца Глазунова Никифор Царев<sup>34</sup>. В ходе следствия 1843 г. там были обнаружены различные скопческие культовые предметы: картины и портреты («Всевидящее Око»; портреты Селиванова и Шилова); священные сухари; радельные рубашки, свинцовые и железные вериги<sup>35</sup>.

В 1839 г. была выявлена община скопцов в Кронштадте, которая состояла из военных чинов. Возглавлял общину подпоручик 3-го ластового экипажа Федор Царенко<sup>36</sup>. В материалах следственного дела говорится, что Царенко в качестве причастия раздавал своим единоверцам кусочки хлеба и калачики («барашки»), которые, как подчеркивается в этом документе, «освящались через опущение в могилу Александра Ивановича Шилова, находящуюся в Шлиссербурге, где нарочно для этого сверху могильной плиты имелось отверстие»<sup>37</sup>.



В результате осмотра могилы А.И. Шилова, которое по поручению МВД производил Д.С. Липранди, выяснилось, что в могильной плите Шилова, действительно имеются два круглых просверленных насквозь отверстия, одно в два, другое в полтора вершка в поперечнике. Кроме того, снег возле могилы был вытопан, что, по мнению Липранди, свидетельствует о том, что к могиле Шилова совершается паломничество петербургских скопцов<sup>38</sup>.

Слухи о паломничестве скопцов на могилу Шилова продолжали поступать и в последующие годы. Так, 7 ноября 1852 г. графу Н.А. Протасову было направлено письмо из МВД, в котором последнему поручалось провести расследование, в связи с дошедшими слухами, что в Шлиссельбурге, возле церкви Преображения Господня, около могилы Шилова, скопцы устраивают моления и совершают свои обряды<sup>39</sup>.

Через 11 дней (18 ноября), в ответ на данное письмо от благочинного Шлиссельбургской Благовещенской церкви священника Иоанна Студийского, было получено донесение, в котором сообщалось, что по его наблюдениям никаких молений возле могилы А.И. Шилова не производится. Это подтвердили и опрошенные им жители, равно как и то, что рядом с могилой не были замечены какие-либо посторонние, подозрительные лица<sup>40</sup>.

Точные статистические сведения о количестве скопцов в Петербурге отсутствовали. Так, Надеждин отмечает, что в 1843 г. в Санкт-Петербурге значилось 174 скопца, между тем, учрежденная в том же году при МВД комиссия, в течение трех месяцев без всяких усиленных розысков выявила еще 53 скопца совершенно неизвестных ранее местной полиции (том числе 3 чиновника и 2 купца первой гильдии)<sup>41</sup>.

В 1854 г. секта скопцов была выявлена среди ингерманландских финнов, приписанных к Ропшинской бумажной фабрике. Секта во многом была обнаружена случайно. В октябре 1853 г. в Ропшинский лазарет обратилась некая Дарья Власова, жительница деревни Липицы, которая с 1845 г. числилась в бегах. Власова была задержана и помещена в Ропшинский приказ. По решению Санкт-Петербургской уголовной палаты крестьянка Власова за самовольные отлучки из Ропшинского имения была наказана Петергофским уездным судом 10 ударами розог, а также по распоряжению Духовного Начальства была предана церковному покаянию за отсутствие в течение длительного времени на исповеди и Святом Причастии. На решение суда о возвращении на прежнее место жительства Дарья Власова ответила отказом. Власова была препровождена на сельский сход жителей деревни Липицы, в которой проживал ее муж Михаил Власов. Управляющий Красносельской удельной конторой лично попытался переубедить Власову подчиниться решению суда, но она заявила, что жить с мужем не хочет. О данном происшествии Г.С. Зубинский, в чьем ведении находилась

Ропшинская бумажная фабрика, специальным рапортом известил департамент уделов<sup>42</sup>. В рапорте также сообщалось, что ранее Дарья Власова участвовала в секте скакунов. По словам жителей деревни Липицы, присутствующих на сельском сходе, «секта скакунов распространена только между чухнами, исповедующими лютеранскую религию». Опасаясь, что в случае освобождения из-под стражи Власова сразу же скроется, по распоряжению управляющего Красносельской удельной конторой, она была оставлена под стражею, в Ропшинском приказе<sup>43</sup>.

В ответ на данный рапорт от министра уделов Веневитина поступило предписание, в котором давалось указание провести тщательное расследование по факту обнаружения секты скакунов среди финского населения, приписанного к Ропшинской фабрике<sup>44</sup>. В ответном рапорте, Г.С. Зубинский сообщал, что по сведениям полученным от пасторов лютеранских кирок — Дудергофской, Гитьмянской и Ропшинской, к чьим приходам относились работающие на Ропшинской фабрике ингерманладские финны, приверженцев к секте скакунов среди них не имеется. В то же время, по показаниям некоторых крестьян Ропшинского имения, отмечалось в рапорте, кроме крестьянки Дарьи Власовой, к секте скакунов принадлежит житель дер. Ильино Юган Миккелев, который, чтобы не попасть в рекрутский набор, уехал из деревни<sup>45</sup>.

К этому рапорту прилагалась докладная записка, в которой давалась историческая справка относительно появления секты скакунов среди ингерманландских финнов. Согласно этому документу, секта возникла среди мастеровых Ропшинской фабрики и крестьян соседних деревень в 1820 г. Для расследования учения данной религиозной группы в 1825 г. был учрежден особый комитет, который поручил сбор данных евангелическому епископу Сигнеусу. Информация, полученная епископом Сигнеусом, достаточно туманно излагала особенности учения сектантов. Так, характеризуя их, епископ Сигнеус отмечал следующее: «по правилам их (скакунов — А.Ч.) величайшее благочестие их состоит в громких воздыханиях и сетованиях, в сильных телесных потрясениях; паданиях на землю, вспрыгивании и пляски, — какого рода сборища признают они необходимыми для поддержания истинного благоверия»<sup>46</sup>. Богослужения у сектантов мог проводить любой верующий и для этого не обязательно было наличие духовного сана. По мнению сектантов, подчеркивалось в отчете Сигнеуса, если те или иные предписания различных должностных лиц противоречат Священному Писанию, то они вправе были не исполнять эти указания, на том основании, что «повиноватися подобает Богу паче, нежели человекам»<sup>47</sup>. Не обошлось в отчете Сигнеуса и без традиционных для подобного рода документов обвинений сектантов в свальном грехе. Так, описывая взгляды скакунов на брак, Сигнеус следующим обра-

зом характеризует их: «Брак почитают противным религии, и оный по их мнению, ни мало не препятствует находящимся в супружестве лицу питать пламенную любовь к другому, имеющему с ним одинаковые чувствования, каковое согласие чувств не приписывают они ни физическим, ни нравственным причинам, но сверхъестественному действию. По сему в соборных их допусках их допускается распутное обращение лиц обоего пола»<sup>48</sup>.

На основании донесения епископа Сигнеуса особый комитет, под председательством графа Аракчеева, в июне 1825 г. принял следующее постановление: «1) представляемых упорными и главными зачинщиками, в числе 23-х отдать в крепостные работы, а женщин в числе 6-ти, в рабочие дома всех на 5 лет; 2) 4-х выслать в Финляндию, а 12 оставить здесь, взяв от них подписку, что они ни в сем, ни в другом подобном сему обществу участвовать не будут»<sup>49</sup>. Часть сектантов, находящаяся в заключении в крепостях Ревеле и Кронштадте, а также в Санкт-Петербургском рабочем доме, публично раскаялась в своих заблуждениях и пообещала впредь удерживаться от подобных заблуждений. Они обратились к императору, чтобы им по освобождении было разрешено под руководством пастора собираться в церкви помимо воскресных дней в другие дни недели. На основании доклада адмирала Шишкова, в котором излагалось прошение находящихся в заключении финнов, последовало высочайшее распоряжение, согласно которому они были освобождены из-под стражи. Тюремному начальству было поручено довести до сведения получивших амнистию скакунов, что «если кто-то из них вновь будет замечен в подобном заблуждении и будет к тому склонять других, то того уже вечно отдадут в крепостное арестантство, а женщины будут сосланы в Сибирь»<sup>50</sup>. Кроме того, было принято постановление, что духовное попечение над желающими обосноваться в Петербурге амнистированными сектантами будет поручено пастору шведской лютеранской церкви Эрстрему. Для них в Петербургской Шведской церкви были установлены особые вечерние богослужения: по воскресеньям и средам, под наблюдением пастора Эрстрема<sup>51</sup>.

Между тем, согласно исторической справке предоставленной управляющим Ропшинской бумажной фабрикой, в 1829 г. среди крестьян Ропшинского имения вновь была выявлена группа сектантов-скакунов. О данном факте было сообщено управляющему духовными делами иностранных исповеданий Блудову. На основании данного обращения Санкт-Петербургскому протестантскому консисториальному заседанию было дано распоряжение о разрешении ингермаландским финнам, прихожанам Ропшинской Евангелической церкви, собираться в церкви не только в воскресные, но и другие дни под руководством пастора, по примеру петербургской шведской лютеранской

церкви<sup>52</sup>. Также им было дано разъяснение относительно последствий, которые их ожидают в случае нарушения предписанных консисторией решений: «если и за сим они осмелятся иметь еще иныя сборища и вообще предаваться каким-либо религиозным мечтам и заблуждениям или же склонять к тому других, то мужчины на основании Высочайшего повеления отданы будут вечно в крепостные работники, а женщины сошлются в Сибирь»<sup>53</sup>.

В заключение докладной записки управляющего Ропшинской бумажной фабрикой сообщается, что в последующие годы, после 1829 г., каких-либо сведений о существовании секты скакунов среди работников фабрики, ингерманландских финнов, не имеется.

Вследствие вновь открывшихся фактов было решено продолжить сбор сведений о сектантах среди ингерманландских финнов, работников Ропшинской фабрики. 22 мая 1854 г. г. Эрнстом, управляющим фабрикою, было получено секретное отношение от пристава 1-го стана Петергофского уезда, в котором он просил «принять все возможные меры к совершенному искоренению секты скакунов на фабрике и если они есть, то удалять их в Петергофский земский суд для поступления с ними по законам, ибо об истреблении этой секты последовало строгое приказание господина Начальника губернии, основанное на Высочайшем Его Императорского Величества повелении»<sup>54</sup>.

Спустя несколько дней (26 мая) Эрнстом был отправлен рапорт на имя управляющего Красносельской удельной конторой, в котором сообщал, что в ночь с 9 на 10 мая из Ропшинского имения в неизвестном направлении ушла жена мастерового Ропшинской фабрики Анна Адамова, придерживающаяся секты скакунов. Вернулась Анна Адамова, отмечается в рапорте, 24-го мая. На допросе она рассказала, что в течение всего периода она пребывала одна в близлежащем возле фабрики лесу, питалась хлебом, который взяла из дому. А уединялась она, по словам самой допрошенной, исключительно для того, чтобы пребыть в молитве и в уединении<sup>55</sup>. После допроса Адамова была отправлена в Петергофский земский суд. Кроме того, управляющему Эрнсту стало известно, что кроме Адамовой на Ропшинской фабрике есть еще несколько человек (мужчин и женщин), принадлежащих к секте скакунов, но «они сборищ на фабрике не устраивают, а по слухам известно что они для молений собираются в лесу возле деревни Волосова, верстах 7-ми от фабрики, также в близлежащих деревнях»<sup>56</sup>. За проживающими на территории Ропшинского имения скакунами по распоряжению Эрнста был установлен строгий надзор.

Дальнейший ход расследования привел к открытию скопцов среди мастеровых данной фабрики. Всего было выявлено 25 рабочих и членов их семей. Пять человек из них (семья Матвея Левдине) были отправлены в Петербург, в Литовскую тюрьму, остальные помещены

в Петергофскую городскую тюрьму. Все выявленные скопцы являлись ингерманладскими финнами, прихожанами лютеранских церквей. Двадцать три человека из двадцати пяти в прошлом принадлежали к секте скакунов<sup>57</sup>.

Кроме того, скопцы были выявлены среди крестьян, приписанных к Ропшинскому и Стрельнинскому имениям. Всего в деревнях этих двух имений было выявлено 22 скопца: д. Хабоны — Андрей и Осип Адамовы, Евва Миккелева; д. Румболи — Андрей Абрамов, Адам Андреев, Мария Андреева, Катерина Абрамова; д. Ильино — Юган Моисев Миккелев; Михайло Иванов, Андрей Адамов, Анна Семенова, Катерина Алексева, Катерина Гендрикова, Авдотья Адамова, Анна Миккелева; д. Большое Узигонде<sup>58</sup> (Стрельнинское имение) — Мария Адамова, Катерина Гендрикова. Помимо них в Ропшинском имении были задержаны оскопленные Выборгские работники — Андерс Пуранен, Андерс Юган Кериксон; крестьянки помещицы Зубовой — Матрена Алексева, Сусанна Андреева и петербургская мещанка Татьяна Иванова<sup>59</sup>.

Дальнейшее расследование выявило еще шесть человек подозреваемых — Яков Павлов, Катерина Павлова, Анна Павлова, Миккель Гендриков Ерги, Миккель Петров Баборыга и слепая старуха вдова Марья Адамова. Все они по требованию Петергофского суда были препровождены в Петергоф для освидетельствования в принадлежности к секте скопцов, что и было проведено доктором Фельдтом. Пятеро из подозреваемых (Яков Павлов, Катерина Павлова, Анна Павлова, Миккель Гендриков Ерги, Миккель Петров Баборыга), согласно врачебному заключению, не имели каких-либо следов оскопления. Все они, после врачебного осмотра, были возвращены на фабрику. Шестая из подозреваемых, Марья Адамова, при освидетельствовании которой были выявлены признаки оскопления, была оставлена под стражей<sup>60</sup>. Она была освобождена через пять с половиной месяцев по результатам повторного медицинского освидетельствования. По решению Санкт-Петербургского губернского правления Адамовой были выданы кормовые деньги в размере 6, 5 коп. серебром и билет для проезда по месту жительства. Сразу после возвращения домой Адамова была помещена в лазарет в связи с болезнью, где в тот же день — 24 октября 1857 г. умерла<sup>61</sup>.

В мае 1857 г. был выявлен еще один факт оскопления среди ингерманладских финнов, работников Ропшинской фабрики. Данный факт был выявлен при следующих обстоятельствах. В контору Ропшинской фабрики 22 мая 1857 г. обратился работник фабрики Юган Юганов Конторщик, который сообщил, что его 19-летний сын Моисей Юганов, несколько дней назад, 16 мая, оскопил сам себя. При осмотре Моисея Конторщика оказалось, что он действительно оскоплен и что

раны еще не зажили и потому он сразу же, после обнаружения увечья, был помещен в Ропшинский лазарет. О данном происшествии было сообщено приставу 1-го стана Петергофского уезда. Управляющий фабрикой, в присутствии пастора и станового пристава, провел 28 мая допрос Моисея Конторщика. Который рассказал следующее: «накануне праздника Вознесения Господня (15мая), он вечером отправился в мызу Жаюино к своей замужней сестре. По дороге он встретил некоего человека, с которым он провел в лесу всю ночь, разговаривая о спасении души. В ходе этой беседы незнакомец с помощью различных доводов, сумел привести Моисея Конторщика к убеждению, что единственный путь к спасению — это оскотление. Убежденный словами незнакомца, Моисей Конторщик, согласился на оскотление. Незнакомый оскотил его, а потом они расстались: незнакомец пошел по дороге к городу Ямбургу, а он, Моисей Конторщик, возвратился домой». Так как каких-то иных сведений о скопцах от него получить не удалось, его задержали для дальнейшего расследования данного факта<sup>62</sup>.

В 1857 г. по приговору Санкт-Петербургской палаты уголовного суда в Туруханский край Енисейской губ. были отправлены 14 осужденных за скопчество крестьян принадлежащих императорской фамилии Ропшинского и Стрельнинского имений, о которых шла речь ранее<sup>63</sup>.

Вместе с ними в Туруханский край были отправлены 19 человек из числа 25 работников Ропшинской фабрики, ранее задержанных (1854 г.) за принадлежность к секте скопцов, а также вышеупомянутая крестьянка д. Липицы Дарья Власова, у которой в ходе следствия были также обнаружены признаки оскотления и была доказана ее принадлежность к секте скопцов<sup>64</sup>.

Малолетние дочери мастерового Матвея Левдине — Мария и Амалия, были возвращены на фабрику и поселены у своего деда, Моисея Бохвала, под надзор местных полицейских и представителей Санкт-Петербургской евангелическо-лютеранской духовной консистории. Трое мастеровых из осужденных — Александр Конторщиков, Марья Паппо и Адам Рольщиков были лишены всех прав и состояния и отправлены в ссылку в северный округ Западной Сибири. Двое работников фабрики, задержанные за принадлежность к секте скопцов (Вильгельмина Левере и Елисавета Нужды), умерли в заключении<sup>65</sup>. Мужьям и женам скопцов, отправленных в ссылку, на основании гражданского законодательства Российской империи было разрешено вступить в новые браки<sup>66</sup>.

В том же 1854 г. была выявлена еще одна группа скопцов среди государственных крестьян, — в Гдовском имении. 11 октября в Святейший Синод поступил рапорт от митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Никанора, в котором сообщалось, что в дерев-

не Карино Старопольской вол. Гдовского у. приставом 1-го стана обнаружена секта скопцов (было выявлено 17 человек разного возраста, некоторые находились «в бегах»).

Для бесед с сектантами был приглашен свящ. Пенинского погоста Санкт-Петербургской епархии Феодор Скроботов. Согласно воззрениям местных скопцев, спасение можно достичь только через оскотление, так как «плоть и кровь царствия Божия не наследуют». На увещевания священника они отвечали, что «им много придется терпеть и страдать, но что они готовы перенести все страдания для спасения своей души». Также безуспешными оказались попытки пристава узнать имя и фамилию руководителя секты: оскотленные указывали на некую умершую девку или же местного крестьянина Евлампия, находящегося в бегах. По свидетельству свящ. Феодора Скроботова, «сектанты раньше тайно собирались в одном из домов дер. Карино, где Евлампий читал им различные божественные книги и толковал прочитанное, утверждая, что за плотской грех Адам и Ева были изгнаны из рая и что спасение можно достичь только через оскотление». О факте обнаружения скопцов среди жителей дер. Карино митрополита Никанор сообщил Санкт-Петербургскому гражданскому губернатору<sup>67</sup>.

Данный рапорт митрополита Никанора был обсужден на заседании Святейшего Синода 13 октября 1854 г., и было принято постановление, чтобы изложенные в рапорте материалы обер-прокурором Святейшего Синода были доведены до сведения министра внутренних дел, а митрополиту Никанору уведомить Святейший Синод о результатах его предыдущего обращения по данному вопросу к Санкт-Петербургскому Гражданскому губернатору<sup>68</sup>.

8 декабря 1854 г. в Святейший Синод поступил рапорт от митрополита Никанора, в котором он сообщал, что по его обращению на имя Санкт-Петербургского Гражданского губернатора, последним дано распоряжение о проведении тщательного расследования по данному факту. Проведение расследования возложено на чиновника особых поручений Немчинова, «которому вменено в неременную обязанность принять самые деятельные меры к раскрытию не только случаев оскотления и числа оскотленных, но и самого корня этой зловердной секты, по окончании же этого следствия, оно передано будет в надлежащее судебное место, для поступления сектаторами по закону»<sup>69</sup>.

Результаты этого расследования были переданы в Сенат, по решению которого оскотленные жители деревни Карино были высланы в северные округа Западной Сибири<sup>70</sup>.

Таким образом, анализируя судебно-следственные дела XIX в. по скопцам Новгородской, Псковской и Петербургской епархий, можно сделать вывод о достаточно широком социальном слое скопчества. Появившись в окрестностях Петербурга в кон. XVIII в., во многом

благодаря находящимся здесь не заключенным под стражей скопцам, в XIX в. это религиозное движение уже охватывает различные социальные слои городского и сельского населения: дворянство, мещане, купцы, мастеровые, крестьяне. В этническом и конфессиональном плане скопчество вышло за рамки распространения среди русского православного населения, утвердившись и среди финнов-лютеран Петербургской губ. Безусловно, эти две ветви скопчества: русско-православное и финско-лютеранское различались. Представляется сложным вопрос о генезисе скопчества среди ингерманландских финнов: связано ли его появление с деятельностью русских скопцов или же оно развивалось параллельно, истоки чего нужно искать в религиозных представлениях ингерманландских финнов (в частности, в особенностях гендерной традиции).

Следует заметить, что история скопчества в этом регионе не заканчивается в XIX в. Несмотря на принимаемые правительством меры, скопчество в Петербурге и в близлежащих губерниях просуществовало до перв. четв. XX в. Последний большой судебный процесс по скопцам Северо-Запада России относится к 1920-м гг. и проходил уже в Советской России. Любопытно, что топография скопческих моленных совпадала с дореволюционными. Было выявлено 6 скопческих групп: две группы в Ленинградской обл. (ст. Сиверская — руководитель торговец Петров; д. Волосово и Муратово) и четыре группы в самом городе. В д. Волосово и Муратово членами скопческой общины были ингерманландские финны-лютеране. Эта секта как и другие была обнаружена случайно. В милицию обратился 16-летний подросток Андрей Пивдунен, который сообщил, что до недавнего времени проживал в семье дяди, Петра Пивдунена. Дядя, сообщил Андрей Пивдунен, пообещал ему, что если он, Андрей Пивдунен, оскопится, то он станет полноправным членом его семьи и в последующем будет наследником всего имущества. Однако, по словам потерпевшего, никаких «льгот» после оскопления он не получил, даже более того, спустя некоторое время за какую-то провинность его выгнали из дома<sup>71</sup>. По данному заявлению было начато следствие и всего по данному делу было выявлено 40 скопцов. Руководителями общины ингерманландских скопцов были И.П. Хусс и П. Пивдунен<sup>72</sup>.

Спустя некоторое время были обнаружены скопческие общины в самом Ленинграде. Одна из групп собиралась по адресу Ковенский пер., д. 10, в той самой Литейной части города, в которой в прошлом находилось несколько «скопческих кораблей», в домах петербургских купцов С. Ненастьева, Кострова, Васильева, М.Н. Солодовникова — в Баском и Ковенском переулках. Руководили этой группой Тупикова и Марков. На Петроградской стороне находились три группы. Одна в доме 14 по Малому пр., где проживали работницы



фабрики им. Желябова, а её руководителем был дворник Ковров. Другая — на Съезжинской улице, д. 5; руководитель — Анна Казакова и третья — в Институтском пер., д. 6 (руководитель — бывший владелец Ювелирного магазина в Гостином дворе — Алексеев). Общее кураторство над этими группами скопцов осуществлял московский торговец Д. Ломоносов<sup>73</sup>.

Процесс по делу ленинградских скопцов широко освещался в периодической печати, а также в различных популярных изданиях. В соответствии с духом времени в этих публикациях показывалась изощренность сектантов (скопцов) по вовлечению людей в свою секту, подчеркивалась антисоветская направленность их деятельности. Приведем несколько примеров, характеризующих советскую пропагандистскую публицистику. Так, Е. Горский в своей брошюрке «Изуверы», характеризуя методы привлечения неопитов, приводит такую историю: «Многих упорствующих задабривали подарками. Характерный случай произошел с одним из Пивдуниных. Он долго и упорно не поддавался агитации сектантов. Не могли на него подействовать ни посулы царства небесного, ни возможность через оскпление приблизиться к господу богу. Пивдунина уговорили поехать в город. Здесь за его обработку взялись городские проповедники. Для подкрепления агитации ему купили новый костюм и ботинки, дали немного денег. Только после этого Пивдунин согласился на операцию. **Скрипучие штiblеты и синяя пара Ленинградодежды решили судьбу молодого и здорового парня** (выделено мною — А. Ч.)»<sup>74</sup>. Оценивая деятельность скопцов как антисоветскую, тот же автор пишет: «Скопческая организация, прикрываясь религиозными целями, укрываясь за щитом креста и евангелия, занималась активной антисоветской агитацией. Обычно на всех собраниях во время радений, упоминалось о существующем советском строе, доказывалась его злобность и негодность богу, предсказывалось скорое падение советской власти. Эти предсказания всегда носили глубоко контрреволюционный характер, с ярко выраженной монархической окраской. Вот что говорили руководители секты на собраниях корабля Петроградской стороны: скоро будет царь, воссядет со славой на престол российский, будет творить волю господню и творить только по повелению его. Даст он верующим и имущим царство небесное и полную свободу. Советская власть не от бога, а от антихриста, и властвовать ей дано очень короткое время»<sup>75</sup>. Кроме того, Е. Горский подчеркивал, что на квартирах руководителей скопцов имелись многочисленные царские портреты, памятки и кубки, выпущенные к 300-летию дома Романовых, стяги с надписями «Боже, царя храни»<sup>76</sup>.

Руководителям скопческих групп, на основании проведенного следствия, были предъявлены обвинения: 1. Распространение религиоз-

ных суеверий, связанных с материальными выгодами (статья № 123. 17 УК РФ); 2. Умышленные и вредные телесные повреждения, причиненные мучительным способом (142. 4.2 УК РФ)<sup>77</sup>. На основании этих статей руководители волосовской группы скопцов — Хусс, Пардонен и Пивдунен были приговорены к лишению свободы на четыре года, с конфискацией половины своего имущества<sup>78</sup>. Д. Ломоносов был приговорен к 10-ти годам лишения свободы, Алексеев и Петров — к 8-ми годам, Тупикова к 2-м годам, с полной конфискацией имущества. Были осуждены также члены скопческих групп Петроградской стороны: Ковров приговорен к 7-ми годам заключения; Жаркова, Будинова и Марков — лишены свободы на 2 года, с последующей высылкой за пределы Ленинградской обл. на 3 года<sup>79</sup>.

После 1929 г. каких-либо сведений о скопцах не встречается. Сложно сказать, было ли изжито это явление российской религиозной жизни окончательно, или же оно продолжало функционировать в катакомбных условиях, не привлекая внимания государственных структур. На основании материалов следственного дела 1929 г., можно видеть, что скопчество постепенно эволюционировало. Так, в скопческом корабле в Ковенском пер. допускалось, в частности, духовное скопчество, когда прием в общину (в виде исключения) производился без физического оскпления, на основании лишь обета целомудрия новичка. Такой духовной скопчихой была и руководительница корабля на Тупикова<sup>80</sup>. Аналогичные правила существовали в практике ингерманландских финнов-скопцов. Так, когда жительница д. Волосово Евдокия Колесова решила вступить в общину скопцов и обратилась к старикам-скопцам с просьбой ее оскопить, ей ответили, что операции делают только молодым, а с нее будет достаточно молитв и участия в религиозных собраниях<sup>81</sup>.

В таком виде скопчество вполне могло дожить и до наших дней, но каких-либо сведений, подтверждающих такое предположение, нет.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Надеждин Н.И.* Последование о скопческой ереси. СПб., 1845. С. 101–110.

<sup>2</sup> *Кельсиев В.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. III. Лондон, 1862. Введение, С. XVI.

<sup>3</sup> *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 14–43.

<sup>4</sup> *Панченко А.А.* Петербург как столица скопцов // Отечественные записки. 2004, №2. — То же [Электронный ресурс]. Режим доступа: [www.strana-oz.ru](http://www.strana-oz.ru).

<sup>5</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 3 (1721–1722) — Об осуждении за скопчество иеромонаха Кожозерского монастыря Новгородской епархии Иосафа и о его побеге из заключения. Л. 1–2.

<sup>6</sup> Основание для самокастрации скопцы находили в новозаветных текстах: «Есть скопцы, которые из чрева материнского родились так. Есть скопцы, которые оскплены людьми. И есть скопцы, которые сами себя оскпили

Царствия ради Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мат. 19. 12); «А я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем. Если же правый глаз соблазняет тебя, вырви его и брось от себя; и если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и: брось от себя. Ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело было ввержено в геенну (Мат. 5. 28–30) и др. Сама операция оскопления у скопцов первоначально производилась отжиганием раскаленным железом яичек, так называемое «огневое крещение». Впоследствии, «сниходя к слабости человеческой», скопцы, столь мучительную операцию заменили обрезанием мошонки. Удаление одних яичек, по позднейшим воззрениям скопцов, не гарантировало окончательного убиения лютого змия лепостью, поэтому впоследствии скопцы стали отрубать также и ствол. По воззрениям скопцов, мужские половые органы появились в результате грехопадения, как некая эмблема греха, которые формой напоминали яблоко и ствол дерева. Яички скопцы называли «картошками», «удесными близнецами»; ствол же — «ключом бездны», понимая под «бездной» женский половой орган.

<sup>7</sup> Панченко А.А. Христовщина и скопчество С. 175.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Надеждин Н.И. Указ. соч. С. 71–72.

<sup>10</sup> Панченко А.А. Указ. соч. С. 175.

<sup>11</sup> Надеждин Н.И. Указ. соч. С. 228.

<sup>12</sup> Там же. С. 88.

<sup>13</sup> Там же. С. 88–89.

<sup>14</sup> Панченко А.А. Указ. соч. С. 185.

<sup>15</sup> Надеждин Н.И. Указ. Соч. С. 79–81.

<sup>16</sup> Там же. С. 81.

<sup>17</sup> Там же. С. 81.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 82.

<sup>20</sup> Там же. С. 81.

<sup>21</sup> Там же. С. 82.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же. С. 174–175.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 824 — О помещении и содержании в Суздальском монастыре старика начальника секты скопцов. Л. 7.

<sup>26</sup> Там же. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12668 (1824–1832 г.) — О содержащемся в Спасо-Ефимском монастыре начальнике скопцов. Л. 6–6об.

<sup>27</sup> Там же. Ф. 815. Оп. 16. Д. 824. Л. 3об.

<sup>28</sup> Там же. Л. 3об.–4.

<sup>29</sup> Там же. Л. 7об.–8.

<sup>30</sup> Там же. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12668. Л. 87–88.

<sup>31</sup> Там же. Ф. 1263. Оп. 1. Д. 241. Л. 229об.–230об.

<sup>32</sup> Там же. Ф. 381. Оп. 1. Д. 23113 (1841 г.) — О подозреваемых принадлежности к скопческой секте крестьянах Еглинской вотчины Боровичского уезда Новгородской губернии. Л. 1–12.

<sup>33</sup> Надеждин Н.И. Указ. соч. С. 236.

<sup>34</sup> Н.И. Надеждин пишет о Цареве следующее: «Никифор Васильевич Царев — прежде бывший Калужской губернии Тарусского уезда сельца Юратина дворовый человек помещика Плещеева» — цитата по публикации моногра-

- фии Надеждина В.И. Кельсиевым — *Кельсиев В.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Выпуск III. Лондон, 1862, Введение. С. 173.
- <sup>35</sup> *Надеждин Н.И.* Указ. соч. С. 259–260; *Чувьуров А.А.* Коллекции предметов из «раскольнического кабинета» МВД в фондах РЭМ // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий-2. Третьи Шёгрен-новские чтения / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2009. С. 225–253.
- <sup>36</sup> *Надеждин Н.И.* Указ. соч. С. 119.
- <sup>37</sup> Там же. С. 257.
- <sup>38</sup> Там же. С. 259.
- <sup>39</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 22. Отд. 1. ст. 2. Д. 247 (1852 г.) — О сборищах С.-Петербургских скопцов на могиле скопца Шилова в Шлиссельбургском уезде для молений. Л. 1–10б.
- <sup>40</sup> Там же. Л. 3.
- <sup>41</sup> *Надеждин Н.И.* Указ. соч. С. 325.
- <sup>42</sup> РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 1992 — По Красносельскому, Ропшинскому и Гдовскому имениям: о скопцах. Л. 1–2.
- <sup>43</sup> Там же. Л. 2.
- <sup>44</sup> Там же. Л. 4.
- <sup>45</sup> Там же. Л. 4об.
- <sup>46</sup> Там же. Л. 5об.
- <sup>47</sup> Там же.
- <sup>48</sup> Там же.
- <sup>49</sup> Там же.
- <sup>50</sup> Там же. Л. 6.
- <sup>51</sup> Там же.
- <sup>52</sup> Там же. Л. 6–6об.
- <sup>53</sup> Там же. Л. 6об.
- <sup>54</sup> Там же. Л. 15–15об.
- <sup>55</sup> Там же. Л. 14об.–15об.
- <sup>56</sup> Там же. Л. 16–16об.
- <sup>57</sup> Там же. Л. 21–21об.
- <sup>58</sup> Нрзб — Большая Узигонка?
- <sup>59</sup> РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 1992. Л. 14об.–15об.
- <sup>60</sup> Там же. Л. 45–45об.
- <sup>61</sup> Там же. Л. 56–57об.
- <sup>62</sup> Там же. Л. 46–47об.
- <sup>63</sup> Там же. Л. 48–49. Д. Хабоны — Андрей Адамов, Евва Миккелева; д. Румболи — Андрей Абрамов, Юган Моисьев, Екатерина Алексеева; д. Ильино — Михайло Иванов, Андрей Адамов, Анна Семенова, Екатерина Гендрикова; Авдотья Адамова; д. Малые Горки — Софья Михайлова; д. Большое Узигонде (Стрельнинское имение) — Марья Адамова, Екатерина Гендрикова; д. Рудомиллы (Стрельнинское имение) — Екатерина Абрамова
- <sup>64</sup> Там же. Л. 55.
- <sup>65</sup> Там же. Л. 59–60.
- <sup>66</sup> Там же. Л. 48, 55.
- <sup>67</sup> Там же. Ф. 796. Оп. 135. Д. 1654 (1854 г.) — О появившихся в деревне Карино Гдовского уезда секте скопцов (1854 г.). Л. 1–2об.
- <sup>68</sup> Там же. Л. 3–3об.
- <sup>69</sup> Там же.
- <sup>70</sup> Там же. Ф. 515. Оп. 8. Д. 1992. Л. 64–64 об.
- <sup>71</sup> *Горский Е.* Изуверы // Безбожник. М., 1930. С. 15.

<sup>72</sup> Горский Е. Указ. соч. С. 6.

<sup>73</sup> ГМИР. Ф. 2. Оп. 5. Д. 166. — Обвинительное заключение по делу Ломоносова и др. от 29 декабря 1929 г. (скопцы). Рук. № 44113. С. 1–2.

<sup>74</sup> Горский Е. Указ. соч. С. 16.

<sup>75</sup> Там же. С. 18.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Моторин Н. Невероятный пережиток // Парработник. 1929. № 12. С. 28.

<sup>78</sup> Горский Е. Указ. соч. С. 38.

<sup>79</sup> Там же. С. 39.

<sup>80</sup> Там же. С. 11.

<sup>81</sup> Там же.

*A .A. Chuv'urov*

SKOPTSY IN NOVGOROD, PSKOV AND PETERSBURG EPARCHIES  
(ACCORDING TO THE MATERIALS OF COURT-INVESTIGATION CASES OF THE XIX c.)

The article is devoted to the history of Skoptsism in Novgorod, Pskov and Petersburg eparchies in XVIII–XIX c. On the basis of materials of the court and investigation processes concerning Skoptsy of the XIX c., as well data from literature, an attempt is taken in the article to characterize social and ethnic structure of Skoptsism in the territory of these north-western eparchies of the ROC: Novgorod, Pskov and Petersburg.



**Рис. 1.** Оскопление. Из книги В. Кельсиева. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Выпуск III. Приложение

*П.В. Крылов*

## ЭЛЕМЕНТЫ ЯЗЫЧЕСТВА В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ И КУЛЬТОВЫХ ПРАКТИКАХ РОССИЙСКИХ ИНГРО-ФИННОВ

Во время комплексного исследования интеграционных и ассимиляционных процессов, переживаемых в настоящее время российскими финнами-инкери<sup>1</sup>, в том числе, в области религиозности, результаты которых были частично представлены в предшествующих сборниках материалов Шёгреновских чтений<sup>2</sup>, был собран и обобщён разнообразный материал. Он позволяет говорить о наличии некоторых нехристианских представлений и культовых практик, относящихся к области повседневной и праздничной религиозности. Согласно принятой в религиоведении традиции, их можно назвать языческими.

Впрочем, рассматривая элементы язычества в религиозности современных ингро-финнов, необходимо принимать во внимание несколько важных обстоятельств.

Во-первых, в их среде не сохранилось сколь-нибудь прочной языческой традиции, что отличает их не только от восточно-финских народов, но и от ближайших соседей — ижоры и води.

Во-вторых, распространение западного христианства у прибалтийских финнов, в том числе, ингерманландских, было, хотя и относительно поздним (XIII в.), но весьма активным и настойчивым, не ограничивающимся только поголовным крещением и храмовым строительством. Программа церковных реформ по лютеранскому образцу, принятая Швецией в правление Густава I Вазы (1523–1560) на Вестеросском риксдаге 1527 г. и осуществлённая в течение XVI в., закрепила акцент на катехизацию, распространение христианского учения и его внедрение в сознание, среди максимально широких народных масс. Её вполне успешному осуществлению способствовало создание финским реформатором и просветителем, выпускником Виттенбергского университета и епископом Микаэлем Агриколой (ок. 1510–1557) специальной программы, подготовленной им на финском языке. Она состояла из молитвенника, сборника духовных песнопений и переводов некоторых библейских текстов. Ученики и последователи Агриколы дополнили её полным переводом Священного Писания на финский. Ежегодно накануне церемонии конфирмации, достигшие совершеннолетия прихожане должны были в течение двух недель изучать

азы чтения, письма и христианского учения под руководством пастора. Так, церковно-приходское образование было важнейшим инструментом в деле искоренения дохристианских верований и практик. Впоследствии, уже в XIX в., оно приобрело на территории Ингрии особую популярность. Воскресные школы в то время выделились в особый околоцерковный институт, обладавший собственными зданиями, учебными программами, штатом педагогов и учительской семинарией для их подготовки. С момента открытия первой отдельной приходской школы в общине Хиетамяки (совр. Аннино, Райкузи, Горбунки) в 1839 г. до 1912 г. было построено около 500 школ, в которых трудились около 1800 учителей.

В-третьих, в отличие от соседней Эстонии, где христианство воспринималось как религия господствующих общественных страт: евангелическое лютеранство — как религия немецких баронов, а православие — религия русских императоров, чиновников и военных из числа этнических великороссов, положение и в Ингрии, и в Финляндии было совершенно иным. Финны воспринимали лютеранскую Церковь как свою, «народную», говорившую с ними на их языке. Совершенно неслучайно губаницкая церковь Св. Иоанна была построена в 1861 г. на деньги местных крестьян, собранных ими, чтобы отблагодарить Господа за отмену крепостного права. В результате, в числе исторических и культурных ориентиров национального движения среди финской и ингро-финской интеллигенции, получившего развитие в сер. XIX в., языческая древность занимала совсем не столь значимое место, как у интеллигенции эстонской. В итоге, часть активных прихожан Церкви Ингрии из числа ингро-финнов и сегодня весьма настороженно относятся и к «Калевале» Элиаса Лённрота, и к пению калевальских текстов в калевальской мелодике и метрике, считая это исполнение нехристианским и неподобающим для воцерковленного верующего. Впрочем, существует и противоположная тенденция, ярким представителем которой является этнограф и пастор Арво Сурво, сочинивший литургию «Чашобная месса» (*Korpimessu*) с использованием калевальского распева.

В-четвёртых, на ингерманландско-финской почве нет более-менее значимых экспериментов в духе склоняющегося к язычеству этнофутуризма, довольно обильно представленных не только среди восточных финнов, но и в Карелии. Реализованный там в 2009 г. проект «Диалоги Платона», вдохновлённый идеей «мистического» объединения древнегреческого и древнекалевальского язычества, в среде ингерманландских финнов Ленинградской обл. прошёл совершенно незамеченным. Музыкальные коллективы, использующие языческие песенные и поэтические мотивы в своём творчестве: карельские “Myllärit” и “Sattuma”, Санкт-Петербургские «Минус Трели», «Бестиарий», «Ко-

нец лет» пользуются популярностью скорее среди городской молодёжи, причисляющей себя к русским или не имеющей выраженного этнического самоопределения, или предпочитающей региональную самоидентификацию вместо этнонациональной. Творчество означенных групп почти неизвестно среди немногочисленной ингро-финской молодёжи Ленинградской обл., полностью разделяющей культурные ориентиры и пристрастия большинства.

Единственной в Санкт-Петербурге творческой организацией, активно участвующей в культурной жизни города, которая использует традиционные финские языческие мотивы, является «Сампо-центр», занимающийся изготовлением украшений, копирующих известные археологические находки. Каждое украшение сопровождается описанием его магического значения в древнекалевальской языческой религии. Однако эстетическая и отчасти коммерческая мотивация здесь явным образом превалирует над религиозной. Характерно, что «Сампо-центр» активно сотрудничает с Церковью Ингрии, что едва ли было бы возможно для обеих сторон в случае серьёзных языческих интересов или тем более убеждений его участников.

В-пятых, не просматривается никаких связей российских ингро-финнов с финскими *luonnonuskovaiset*-неоязычниками из общества «Lehto». Равным образом, не обнаруживается никакого интереса последних ни к Ингрии, ни к местным финнам, ни к перспективам «языческого миссионерства» на российской территории.

Наконец, традиционные народные праздники, не утратившие связи с дохристианским прошлым — Масленица (*Laskiaissunnuntai*), отмечаемая в воскресенье накануне Великого Поста, и Иванов день (*Juhannus*) — в ближайшую субботу ко дню летнего солнцестояния, воспринимаются, либо как важные дни церковного календаря, либо как дни народного гуляния. Сожжение чучела Масленицы или костра в ночь на Юханнус совершается «по привычке», без какой бы то ни было выраженной религиозной коннотации. При этом необходимо отметить, что празднование Дня Святой Вальпургии (*Vappu*) в ночь на 1 мая, восходящее к древнекельтскому празднику Бельтейн, популярное в Финляндии, среди ингро-финнов совершенно неизвестно.

Впрочем, несмотря на отсутствие собственной языческой традиции, каких бы то ни было попыток её реконструкции или создания заново, а также все прочие упомянутые выше обстоятельства, препятствующие распространению у современных ингро-финнов элементов языческих представлений и практик, последние встречаются в их среде в количестве весьма существенном. После прекращения деятельности евангелическо-лютеранских приходов в 1938 г. и вплоть до нач. 1990-х гг., когда на территории России возобновилась систематическая работа Церкви Ингрии, народ оказался в духовном



плане предоставлен самому себе. В отсутствии регулярной церковной проповеди и конфирмационного обучения молодёжи, в условиях дисперсного проживания в ссылке среди этнического большинства, придерживавшегося православия, однако, также лишённого систематического духовного окормления со стороны РПЦ, ингро-финны оказались весьма восприимчивыми к массовой советской, а потом и постсоветской духовной культуре, в том числе, к её элементам, восходящим к народному православию и дохристианским верованиям. Так, получает распространение отношение к церковному обряду (крещению, причастию, конфирмации), как к магическому ритуалу, что приводит к просьбам об освящении нательных крестов, платков перед операцией, поминальной земли, автомобилей. Требник Евангелиско-лютеранской Церкви Ингрии никаких подобных чинопоследований не предполагает, поскольку они не вполне соответствуют её учению, однако, у верующих есть желание совершать указанные требы, что является явным свидетельством влияния православного окружения. Как элементы язычества в погребальной обрядности можно рассматривать использование елового лапника, который разбрасывают по ходу погребальной процессии, переворачивание табуреток, на которых был перед тем установлен гроб, бросание денег в могилу, поминальная тризна с использованием кутьи и водки. Могильное место после установки памятников нередко обносится оградкой. При этом, в качестве причины, влекущей использование всех этих обрядов, называется необходимость «сделать всё правильно». Скрытого магического смысла за совершаемыми обрядовыми действиями собеседники не видят, объясняя, что «все так делают».

Кроме того, среди ингро-финнов встречается вера в целительские способности народных знахарок — «бабок», якобы подтверждаемых советами дипломированных врачей, вера в колдовскую силу порчи и сглаза. Из советской и постсоветской духовной поп-культуры посредством средств массовой информации пришла вера в астрологию.

Таким образом, языческие элементы, которые в настоящее время присутствуют в религиозной культуре российских ингро-финнов, не могут считаться следствием сохранения или «возгонки» собственно финского, калевальского язычества представителями народа, этноактивистов или национальной интеллигенции. Будучи в равной мере характерными и для этнического большинства, в среде которого живут сегодня российские финны, разделяемые ими дохристианские и нехристианские религиозные проявления служат превосходным свидетельством конфессиональной и культурной ассимиляции, процесс которой испытывает на себе этот небольшой по численности этнос.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Крылов П.В.* Социальные трансформации 1990-х–2000х гг. в судьбах ингерманландских финнов Ленинградской области: проблемы адаптации // *Миноритарные этнические группы в России в эпоху перемен: стратегии и способы адаптации.* СПб., 2008. С. 118–142.

<sup>2</sup> *Крылов П.В.* Религиозность ингерманландско-финского населения Ленинградской области в 1990-е–2000-е гг. // *Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий. Вторые Шёгренские чтения: Сб. ст. / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман.* СПб., 2008. С. 245–250; *Он же.* Православные влияния на финское лютеранство в Ингерманландии // *Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий-2. Третьи Шёгренские чтения: Сб. ст. / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман.* СПб., 2009. С. 292–299.

*P.V. Krylov*

ELEMENTS OF PAGANISM IN THE RELIGIOUS CONCEPTIONS  
AND CULT PRACTICES OF RUSSIAN INGRO-FINNS

Demonstrations of non-Christian conceptions and religious practices, relating to the field of everyday and festive religiousness of modern Ingro-Finns are considered in the article. In the absence of own lasting pagan tradition, which distinguishes them from many other Ugro-Finnish nations, as well interest to pagan ethno-futurism, one can trace adoption of pagan relics from ethnic Russians by means of folk Orthodoxy, for example, in funeral ceremonial rites or magic perception of the church cult. Another way of their adoption is mass media which promote penetration of such phenomenon of late Soviet and post Soviet mass spiritual culture as healing, astrology and extrasensory perception. Being equally typical as well for ethnic majority, in the environment of which Russian Finns live today, shared by them pre-Christian and non-Christian religious manifestations serve as an excellent evidence of confessional and cultural assimilation, the process of which experiences this not large in number ethnos.

*А.Б.Островский, А.А. Чувьюров*

**СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ ОБРЯДНОСТИ  
НОВГОРОДСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ-ФЕДОСЕЕВЦЕВ  
(по материалам полевых исследований)**

Настоящая статья представляет собой предварительное обобщение материалов этнографической экспедиции РЭМ 2009 г. в Новгородскую область. Исследование проводилось в г. Старая Русса и Старорусском р-не — дд. Бахмутово, Отока, Псижа, Ионово, Валтошино; в Поддорском р-не — пос. Белебелка и в Волотовском р-не — пос. Волот, дд. Жизлино, Городцы и Сельцо. Главной задачей было изучение специфики крестильной и похоронно-поминальной обрядности и межконфессионального общения в локальных группах русского старообрядческого населения данного региона<sup>1</sup>.

Новгородские земли в самом начале церковного раскола стали оплотом староверия. В конце XVII в. здесь (а также в соседних областях — псковских и в зарубежных шведских и польских пределах) происходило формирование одного из крупнейших беспоповских направлений — федосеевского согласия<sup>2</sup>. Его основатель — дьяк Крестецкого Яма Феодосий Васильев, выступивший одним из руководителей новгородской старообрядческой общины и новгородских Соборов 1692 и 1694 гг., которые определили окончательное исчезновение истинного священства. На этих соборах были сформулированы основные положения учения федосеевцев. Так подчеркивалась необходимость уклонения от всех форм общения с отпадшими от истинного православного учения — с таковыми «ни пити, ни ясти, ни на молитве стояти, и не в чем сообщения не имети»<sup>3</sup>. Также подчеркивалось неприятие браков в свете учения федосеевцев о воцарении в мире духовного антихриста. Браки так называемых «новоженов» (т.е. тех, кто заключил браки уже после раскола) приравнивались к незаконному сожителству, и им необходимо было развестись; от «староженов» брали обещание чистого жития. «Новожены», продолжающие состоять в незаконном сожителстве, не допускались на совместное моление, и было постановлено, чтобы их «на ядение не пускать»<sup>4</sup>. В отношении тех, кто оставит без внимания эти соборные решения новгородских «духовных учителей» и будет продолжать находиться в незаконном брачном сожителстве, а также совершит венчание в «еретической» (никонианской) церкви, в соборных решениях 1692 г. предусматривались особые наказания:

подчеркивалось, что если они («новожены») «духовного отца призывать станут в дома своя, или крестить детей своих», то «духовного дела отнюдь не творить, и детей их не крестить, ни молитвы не давать, и с ними ни пити, не ясти, ни на молитве стояти, и на службе к себе не пускати»<sup>5</sup>.

Особые пункты Собора 1694 г. касались пищевых предписаний и продуктов, которые покупались у «иноверных»: «Христианам пищу в домах своих устраивать, и сим питатися: аще по нужде от иноверных доспетое на торгу покупает кто, и за то полагают поклонов 100 до земли при соборе»<sup>6</sup>.

Средоточием беспоповских общин (поморцы и федосеевцы) в Новгородской губ. во втор. пол. XIX в. являлись Старорусский у. и город Старая Русса<sup>7</sup> — Должинская, Белебельская и Поддорская вол. Последователями федосеевского согласия в Старорусском у. были члены общин дд. Белебелка, Лоси, Прилучье<sup>8</sup>.

В настоящее время старообрядцы, проживающие в обследованных нами населенных пунктах Старорусского и Поддорского р-на, принадлежат к поморскому согласию. Во время постов эти деревни навещает наставник поморской общины г. Старая Русса Григорий Иванович Косолапов<sup>9</sup>.

В Волотовском р-не существуют несколько общин старообрядцев-беспоповцев — в пос. Волот, дд. Жизлино, Городцы и Сельцо. Все они относятся к поморскому приходу, возглавляемому отцом духовным Г.И. Косолаповым, настоятелем церкви в г. Старая Русса, регулярно посещающим эти места во время Великого поста для совершения таинства исповеди. В Сельце и Городцах регулярно в отсутствие наставника совместными усилиями проводятся отпевания и поминальные службы. Сейчас лишь по несколько человек из выше названных селений способны совершить необходимый богослужебный чин.

Информация о конфессиональном прошлом среди старообрядцев Старорусского и Поддорского р-на размыта: информанты, как правило, не могут точно указать, к какому толку или согласию относились староверы данной местности. Информанты отмечают, что в настоящее время они получают календари Поморской старообрядческой церкви. Некоторые из пожилых информантов отмечают, что в их местности не бытовало самоназвание *поморцы*. Так, одна из информантов из Белебелки ответила, что назывались просто «христиане». Другой информант из д. Валтошино отметил, что у них в деревне были «старожены», в то время как в Псиже «новожены».

Аналогичная ситуация в Волотовском р-не. Надо отметить, что и здесь отнюдь не все беспоповцы относят себя к поморцам. Опрошены были семь человек, в том числе шесть старообрядцев и один православный РПЦ (все — пожилые женщины, местные). Лишь один информант в д. Жизлино отнес себя к поморцам, сославшись на бывшего

там ранее наставника, а трое (в Волоте, Жизлино, Городцах) уверенно сказали о себе, что они «не поморцы» и прежде называли себя *христиане*. Брачения в моленных никогда не было; вместе с тем, наставник в Жизлино в кон. 1930-х гг. благословлял поморцев на создание семьи. Еще несколько десятилетий назад сохранялись категории, описывающие разную степень благочестия старообрядцев: *рабные* (от «раб Божий» — пояснение информанта) и *мирские* (те, что пребывают в замирщении). Посуда *рабных* хранилась отдельно. В этих же местностях прежде на двери помещались две скобы: верхняя для *рабных*, а нижняя — для прочих.

Наиболее полная информация о федосеевском согласии в Старорусском р-не прошлом сохранилась в д. Валтошино. По словам информантов, службы происходили в частных домах: *Молились по домам. За рекой частный дом был, в одной половине сами хозяева жили (Шабаровы), а во второй моленная была. А руководила бабка с соседней деревни, баба Катя, с Отоки*. Службу проводили клирошане. На клиросе, по словам информантов, могли находиться только неженатые и незамужние.

Женитьба или замужество автоматически означали исключение из числа клирошан: *«Мой дедушка Павел Васильевич Архипков был отцом духовным. Он уже настоящим был. Он сначала на крылос ходил, пел, а потом он женился, а у нас как женился или замуж вышел, уже на крылос не берут. То есть стоять должен был сзади. Он начал детей учить.*

*У нас вот Псижа, там моленная тоже была, там тоже староверы были. Вот они назывались новоженые. Так у них все в общем молились. А у нас в деревне уже по-другому. Только неженатые и незамужние на крылосе стояли. А вот если замуж вышел или женился, ты стой, вместе с людьми, которые неженатые и незамужние, не молись. Стоят, руки сложены, не молятся. Не разрешали молиться вместе».*

Только после смерти жены, дед, по словам информанта, вновь стал проводить службы и мог находиться на крылосе: *«Когда жена у дедушки умерла, ему дали пост отнестъ. Год поста. Год постничал. Потом год прошел и вот отцом поставили. Он уже как отец духовный был».*

Крещение<sup>10</sup> и различные требы погребально-поминального цикла, в прошлом «по нужде» совершались пожилыми людьми [*баба Катя* в Валтошино, *дед Стакан* (Стаканов) в Белебелке], умеющими читать на церковно-славянском. В прошлом в летнее время крестили в реке, а зимой — в купели: в железной (д. Валтошино) или деревянной (д. Белебелка) бочке, которая использовалась только для крещения.

Крестили на третий день (*Как три дня пройдет, сразу у нас крестили*). Крестные тоже должны были быть неженатые или вдовы, поэтому часто крестными брали детей (*мы еще дети были, но все равно крестными были*).

При крещении ставили три свечки на купели и свечу перед иконами. Крестили в холодной воде: *«Вот я крестила, через дорогу вот мой*

крестник, двоюродной сестры, он в январе родился. И вот три дня прошло, его и крестили. Ледяная вода была. Я была крестной. Мне тогда одиннадцать лет было. Крестный тоже, помоложе меня еще был, мальчонка. Мы и крестили. Большие таких и брали, маленьких.

Баба Катя что-то спрашивает перед крещением (“Отрицание”, “Обещание” — А.О., А.Ч.), мы отвечаем и кланяемся. Девочку крестная берет (после того как вытащат с купели) и мальчика — крестный берет. Нужен был крестик, пояс и все, чтобы одежда чистенькая была, новенькая. Ненадеванное. Все чтобы новое было. Крестик и пояс сама баба Катя готовила. Воду под забор выливали (в Белебелке — на дерево — А.О., А.Ч.), чтобы под эту воду не ходили. Кадило у нее было, кадилом покадит купель».

Если другого младенца в тот же день крестили, то прежнюю воду выливали и набирали новую: *это не разрешается, в этой воде крестить.*

Специфика федосеевцев еще более проявлялась в похоронно-поминальной обрядности.

В похоронно-поминальной обрядности *христиан* встречается ряд семантически связанных черт, отличающих эту конфессию и от православных РПЦ, и, возможно, от поморцев. Перечислим эти черты: покойника обмывают не используя мыла; при отпевании на бортиках гроба ставятся не четыре зажженные свечи, как у поморцев, а восемь (три у головы, по две по бокам на уровне рук и одна у ног) — так же и в д. Валтошино Старорусского р-на — или же всего шесть, тогда у головы одна; огарки от свечей в гроб не кладутся, их сохраняют для поминальных служб; прощание с покойным происходит до того, как завершат петь *Погребение*, причем без целования медной иконы, лежащей на груди усопшего; кутья в день похорон не подается, а лишь начиная с девятого дня.

Информанты сразу же прокомментировали, почему в день похорон кутья не должна изготавливаться: *Если тело — кутьи не надо; В день похорон нет кутьи: покойник лежит.* Кутья готовится из пропаренных зерен пшеницы в количестве сорока (отмечено информантом в Жизлино), с добавлением небольшого количества меда и колодезной некипяченой воды. Пока поется «Панихида» (в девятый, сороковой дни, в годины и позднее), кутья в чашке стоит на столе в переднем углу. В д. Сельцо эту чашку помещают на квадратную деревянную подставку, по углам которой прилепляют четыре длинные катаные свечи, а пятая ставится к иконам в божницу; так же делается и в случае заочного отпевания. Кутью и прежде, и в настоящее время вкушают по три ложечки, причем не все присутствующие на поминальной службе, а только те, кто ее исполняет — *невчье*. К поминальной службе допускаются известные своим благочестивым поведением пожилые женщины.

Некоторые из информантов (д. Белебелка) отмечают, что *в критические дни женщине нельзя прикасаться ко гробу. В критические дни во время отпевания она не подходит к гробу.* Также отмечается, что свечки (свечи) давали всем, кто стоял на отпевании (своим по вере).

В похоронах староверов принимали участие, как староверы, так и мирские (представители РПЦ), при этом придерживались бытующих среди беспоповцев предписаний, касающихся трапезы со своей посуды. Так, одна из информантов-женщин отметила:

*«На похороны приходили мирские и староверы, и после похорон кормили всех, староверов и мирских. Стол один, но посуда отдельная, мирская для мирских. Я помню, у нас хорошенькая латочка была, фарфоровая и чашечка чайная. Это для мирских, так и хранилась. У нас много разного роду бывало, нищие и все ночевали у нас. Мирские могли и на отпевании стоять, но только не молились. И сейчас Григорий Иванович увидит, сразу говорит: не молись, стой так».*

В прошлом, как отмечали информанты, не отпевали тех, кто умрет в бане, и мужчин без бороды:

*«Если у нас человек умрет в бане, его уже не отпевали. Если без бороды тоже не отпевали. Только вселенную, панахидой. А сейчас у нас всех мужиков вселенную отпевают / Во время похорон, по бокам и в ноги ставили свечи, по две, восемь».*

Семантика всех выше перечисленных особенностей похоронно-поминальной обрядности восходит к противоположению тело / душа, иначе говоря, к разделению и физическому, и метафизическому бренного мертвого тела и вечной, провожаемой к Богу, души. Наиболее отчетливо это проявлено в бинарной оппозиции покойник / кутья и в символике чисел 9 и 40. По сохраняющимся представлениям, зафиксированным в д. Псижа, душа на 9-й день отправляется к Богу (так же полагают и в д. Городцы), затем она птичкой возвращается и до 40-го дня может находиться в доме покойного; если же покойник не отпет, на 9-й день его гроб трясут черти, душу вытрясают. Зеркала, фотографии завешиваются не только до погребения, а вплоть до 9-го дня.

Подчеркнем, что у православных РПЦ в тех же местностях, а также в Валдайском и Маловишерском р-нах Новгородской обл. (материалы экспедиции Островского, 2000 г.) кутья непременно готовится в день похорон, ее несут на кладбище и сразу после погребения предлагают всем участникам проводов. Во многих случаях кутья, приготавливаемая только в первый день, служит, таким образом, символическим завершением погребального обряда (дд. Брод, Серганиха Валдайского р-на; дд. Карпина гора, Виниха, Горки Маловишерского р-на).<sup>11</sup>

У старообрядцев-беспоповцев д. Китово Крестецкого р-на кутью готовили только на 40-й день. В Крестецком р-не в 2000 г. зафиксированы еще два варианта: либо, как и в Волотовском р-не, начиная с 9-го

дня — *только когда понафида* (пос. Крестцы, поморцы брачные), либо наоборот: в 9-й день кутью не готовили, а только в день похорон и 40-й день (д. Локотско); ее предлагали вкусить только *рабным*<sup>12</sup>. В д. Горки Маловишерского р-на беспоповцы, посещавшие в начале 1950-х гг. поморскую церковь в д. Дубки, готовили кутью только на 40-й день, и они тоже предлагали ее на поминках только тем, кто сидел за столом *для рабных* (второй стол, в той же или другой комнате, предназначался для *мирских*, в категорию которых входили и замиренные староверы)<sup>13</sup>.

Итак, особая увязка кутьи если не с девятинами, то с сороковинами — этапами перехода души от земного к вечному пребыванию — свойственна и поморцам Новгородчины. Сходное отношение к символике кутьи было обнаружено ранее, в 1996 г. А.Б. Островским у федосеевцев Нижегородской обл. В Тонкинском р-не этой области в одних и тех же селениях проживают нередко старообрядцы сразу нескольких конфессий, и в их отношении к кутье выявляются отличия. У тех, кто принадлежал к «австрийскому согласию» (старообрядцы, приемлющие Белокриницкую иерархию), кутья готовилась и в день похорон, и в 9-й, 40-й дни (д. Китанино). У поморцев — только начиная с 9-го дня (дд. Китанино, Большие Зеленые Луга)<sup>14</sup>. В д. Двоглазово филипповцы готовили кутью начиная со дня похорон, а федосеевцы — только начиная с 9-го дня<sup>15</sup>. В д. Большое Сидорово и беглопововцы, и *христианская вера* в кутью клали 40 зерен пшеницы, и так же поступали филипповцы и федосеевцы в Двоглазово и поморцы в Китанино. В д. Фомино, где староверы считали себя принадлежащими одновременно и к «поморской вере», и «христианской вере», кутью, приготовленную в 40-й день, относили на могилу и там поливали ею крестообразно<sup>16</sup>. Во всех конфессиональных группах кутью вкушали только благочестивые люди, не имевшие весьма длительное время половых отношений (у поповцев — хотя бы шесть дней).

Итак, нижегородские беспоповцы — поморцы и федосеевцы — увязывают символику кутьи с переходом от земного к вечному пребыванию. Эта символическая связь проявлена следующими признаками: кутья готовится только начиная с 9-го дня, ее основу составляют 40 зерен пшеницы, ее вкушают только «рабы Божьи», в 40-й день ее несут на могилу усопшего. Все эти признаки, кроме последнего, присутствуют и у новгородских федосеевцев. По-видимому, в Новгородской обл. именно федосеевцы в большей мере и более строго, чем другие православные конфессии, сохранили медиаторную функцию кутьи в этом ритуале перехода.



ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> В дореволюционном административном делении вся эта территория входила в состав Старорусского уезда Новгородской губернии.
- <sup>2</sup> *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. С. 37.
- <sup>3</sup> Журавлев А.И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. М., 1890. С. 76.
- <sup>4</sup> *Журавлев А.И.* Указ. соч. С. 77.
- <sup>5</sup> Там же. С. 78.
- <sup>6</sup> Там же. С. 127.
- <sup>7</sup> *Воскресенская Т.А.* Новгородские староверы-беспоповцы в XIX–XX вв.: течения, численный состав и расселение // Новгородское староверие. История, культура, традиции в прошлом и настоящем. М., 2009. С. 85, 87; *Федорук Н.С.* Старообрядцы Новгородской губернии в XIX в. // Там же. С. 70, 72, 74.
- <sup>8</sup> *Фишман О.М.* Указ. соч. С. 53–54; .
- <sup>9</sup> О современном состоянии поморских старообрядческих общин в Новгородской области см.: *Шамарин В.В.* Староверие в Новгородской области // Новгородское староверие... С. 122–129.
- <sup>10</sup> О таинстве крещения новгородских старообрядцев-беспоповцев см.: *Воскресенская Т.А.* Таинство крещения у новгородских старообрядцев-беспоповцев // Новгородское староверие... С. 146–155.
- <sup>11</sup> АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 113. Л. 18, 32 об., 48 об., 67 об., 69 об., 71 об. – Экспедиция А.Б. Островского в Новгородскую обл. (Валдайский, Крестецкий и Маловишерский р-ны) в 2000 г.
- <sup>12</sup> Там же. Л. 50, 55 об., 56 об.
- <sup>13</sup> Там же. Л. 75.
- <sup>14</sup> Там же. Д. 85. Л. 67 об., 75, 76. — Экспедиция А.Б. Островского в Нижегородскую обл. (Ветлужский, Уренский, Тонкинский р-ны) в 1996 г.
- <sup>15</sup> Там же. Л. 90, 90 об.
- <sup>16</sup> Там же. Л. 79.

*A.B. Ostrovskiy, A.A. Chuv'urov*  
PECULIAR FEATURES OF CEREMONIAL RITES  
OF NOVGOROD OLD BELIEVERS-FEDOSEJEVTSY  
(ACCORDING TO FIELD RESEARCH MATERIALS)

The preliminary results of the study of christening and funeral-last ceremonial rites at priestless (Bespopovtsy) Old Believers — of Staraya Rus, Poddorsk and Volotovo areas of the Novgorod region are presented in the article (field materials of 2009). Though confessional self-consciousness of many informants is indistinct, it is possible to determine that formerly, already in the first half of the XX century communities of Bespopovtsy-Fedosejevtsy functioned in some places of each of these areas (on the bases of: requirements of the celibacy norm and self-name “Khistiyane”). Confessional and regional specific features of ceremonial rites were revealed: putting of three not four candles on the font when christening; preparation of boiled rice with raising and honey only starting from the 9-th day (the latter is peculiar, with the similar grounds, to Fedosejevtsy of the Tonkinsky area of the Nizhniy Novgorod region).

*В.М. Махтина*

## ЭСТОНСКИЙ ЛЮТЕРАНСКИЙ ПРИХОД СВ. ИОАННА В ПЕТЕРБУРГЕ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Поводом для пристального изучения истории эстонского лютеранского прихода в Петербурге, и непосредственно церкви Св. Иоанна, послужил долгожданный для петербургских эстонцев процесс — начавшаяся реконструкция здания храма. Возвращение на наших глазах на современную этноконфессиональную карту Петербурга эстонского лютеранского храма в его первоначальном виде, безусловно, обогатит ее и создаст новые благоприятные условия для выстраивания культурных и религиозных связей Петербурга и Эстонии.

Результаты исследования со ссылками на источники были изложены автором в нескольких публикациях<sup>12</sup>. Однако это вовсе не означает, что данную тему можно считать исчерпанной. Напротив, это лишь начало исследовательского пути. В данном материале хочется остановиться вкратце на основных хронологических вехах прошлого и событиях последних лет в жизни прихода и храма.

С Петербургом и его окрестностями связана жизнь нескольких поколений эстонцев. Ни один город в мире за пределами Эстонии не оказал такого же значительного влияния на развитие эстонской истории и культуры. Эстонцы появились в городе на Неве уже в XVIII в., и еще задолго до строительства своей церкви объединились на основе единой языковой и конфессиональной принадлежности. Известно, что с 1755 г. в финском приходе Св. Марии проводились отдельные богослужения на смешанном финско-эстонском языке, а с 1787 г. при церкви Первого кадетского корпуса на Васильевском острове стали проходить постоянные службы на эстонском языке.

Самостоятельный эстонский приход Св. Иоанна был образован в 1842 г. Примечательно, что петербургские эстонцы облюбовали район Малой Коломны. Здесь, в Дровяном переулке, поначалу снималось помещение для богослужений, а затем в 1860 г. была выстроена церковь Св. Иоанна (Яановская церковь, Jaani kirik) на Офицерской улице (ныне ул. Декабристов, 54 А).

Проект храма и церковнослужительского дома был утвержден в 1858 г. Сам проект, к сожалению, остался не подписан, поэтому его возведение пока связывается с именами двух архитекторов —

Г.А. Боссе и К.К. Циглера фон Шафгаузена. Средства на строительство собирались в петербургских и эстонских приходах, но львиную долю, все же, составили деньги из государственной казны. Закладка камня в основание храма состоялась 24 июня (по старому стилю) 1859 г., а 27 ноября 1860 г. уже прошло его торжественное освящение.

Кирпичное здание в духе романской архитектуры с высокой колокольной было хорошо видно с нескольких направлений и стало украшением Коломны. Помимо церковнослужительского дома, построенного одновременно с храмом, со временем на участке образовался целый комплекс зданий, находившихся в ведении прихода. Так, в 1893 г. во дворе было возведено новое каменное здание для приюта и школы (ныне ул. Декабристов, 54 В, дворовый корпус), а в 1909–1911 гг. отстроили доходный дом (ныне ул. Декабристов, 54 Б, Мастерская ул., 1).

В нач. XX в. эстонский приход насчитывал около 20 тысяч человек, став крупнейшей лютеранской общиной города. Храм был центром религиозной, культурной и общественной жизни не только для петербургских эстонцев, но и для эстонской общины всего Северо-Западного региона. Приход вел активную благотворительную и просветительскую деятельность, в храме регулярно проходили концерты.

С церковью Св. Иоанна связано имя выдающегося эстонского фольклориста и общественного деятеля Якоба Хурта, служившего здесь пастором более 20 лет. В разное время в церкви служили такие видные деятели эстонского национального движения как Рудольф Каллас и Виллем Рейман, а также Якоб Кукк, ставший впоследствии первым эстонцем, занявшим пост архиепископа Эстонской Евангелической Лютеранской Церкви. Первые профессиональные эстонские композиторы и музыканты, учившиеся в Петербургской консерватории (Рудольф Тобиас, Михкель Людиг, Йоханнес Каппель) работали здесь органистами. Учителем рисования в церковной школе был выдающийся эстонский художник Аугуст Яансен.

Свою миссию храм выполнял не только в дореволюционной столице, но и в довоенном Ленинграде вплоть до закрытия и разорения церкви в начале 1930-х гг. Все хранившиеся в банке церковные сбережения были конфискованы, ценности из храма изъяты, принадлежащие общине здания национализированы. Церковный орган был перенесен в 1931 г. частично в оперный театр Ростова-на-Дону, частично в Ленинградскую консерваторию. Сам облик храма был изменен до неузнаваемости: колокольня и портал разобраны, к лицевому фасаду была пристроена полукруглая лестничная клетка, пробиты новые оконные проемы. Межэтажные перекрытия разделили некогда единое пространство церкви на три этажа. Изначально здание было передано Эстонскому дому просвещения. После войны в здании размещалось ремесленное училище, а в 1980–1990-е гг. — 20-й строительный трест.

Впервые после долгого перерыва эстонское богослужение состоялось в лютеранской церкви в Колтушах 19 декабря 1993 г. В 1994 г. возобновилась деятельность Эстонского Евангелическо-лютеранского прихода Св. Иоанна в Петербурге. В 1997 г. здание церкви Св. Иоанна было передано эстонскому приходу в безвозмездное пользование. В 1999 г. правительством Эстонской Республики были выделены средства на выполнение эскизного проекта, был создан Благотворительный фонд церкви Св. Иоанна под руководством дипломата г-на Юри Трея, начали проводиться первые мероприятия по восстановлению церкви.

Изначально в планы входило размещение на трех этажах здания помещений для церкви и эстонского культурного центра. Эстонская диаспора хотела иметь в городе свою крышу над головой, поскольку все эти годы для проведения различных мероприятий приходилось искать и арендовать помещения. Тем временем, в 2000 г. здание церкви было признано вновь выявленным объектом культурного наследия, и, согласно требованиям Комитета по государственному контролю, использованию и охране памятников (КГИОП), ему необходимо было вернуть первоначальный облик, а по договору с КУГИ использовать здание только под религиозные и культурные цели. Для осуществления реконструкции пришлось несколько лет искать инвестора.

Первое богослужение в возвращенном здании состоялось 25 ноября 2000 г. — спустя 140 лет после освящения церкви и через 70 после ее закрытия. В здании на тот момент не было воды и отопления, удалось восстановить только электроснабжение. Тем не менее, в здании регулярно проводились богослужения, концерты и занятия курсов эстонского языка, вплоть до 2004 г., когда начались подготовительные работы к реконструкции.

В 2003 г., после переговоров с тогдашним министром культуры Эстонии Урмасом Паэтом, на правительственном уровне было принято решение выделить средства на восстановление эстонской церкви в Санкт-Петербурге. В связи с тем, что министерство не имело права напрямую финансировать реставрацию, правительство уполномочило государственное концертное учреждение «Eesti Kontsert» заниматься вопросами восстановления здания церкви и финансирования. Еще несколько лет ушло на различные согласования. Проект реконструкции подготовил НИИ «Спецпроектреставрация». В конце 2008 г. рабочий проект прошел государственную экспертизу. Тендер выиграла эстонская строительная фирма АО «Fasio Ehitus» (подрядные работы осуществляет петербургская фирма «Армо-СПб»).

Работы, наконец, начались в 2009 г., и храм с каждым днем все больше обретает свой прежний облик: стены облицовываются кирпичом, максимально близким к оригинальному, возвращен прежний лицевой фасад с великолепным парадным порталом, восстановлен зад-

ний фасад. На возрожденной колокольне установлен крест, изготовленный благодаря пожертвованиям эстонцев, учившихся в Ленинграде-Петербурге. Уже в декабре 2010 г. строительные работы должны быть завершены. Полностью реконструкцию здания планируется закончить к 24 февраля 2011 г. — годовщине Эстонской Республики.

Надеемся, что на этнокультурной и этноконфессиональной карте нашего города эстонский лютеранский приход церкви Св. Иоанна в ближайшем будущем займет свое достойное место и вновь станет центром эстонской культуры в Петербурге.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Mahtina V.* Eesti Jaani kirik Peterburis = Эстонская церковь Св. Иоанна в Петербурге. Tallinn, 2009; *Махтина В.М.* История лютеранской церкви Св. Иоанна // Коломенские чтения-2008: Альманах. СПб., 2009. № 3. С. 99–126.

*V.M. Makhtina*  
THE ESTONIAN LUTHERAN PARISH OF ST. JOHN  
IN PETERSBURG IN THE PAST AND PRESENT

The article shortly touches upon the history of formation of the Estonian Lutheran community in Petersburg from the end of the XVIII c., formation of the independent parish and the development of church life of Estonians in Kolomna (from the first church premises to the construction of a separate place of worship). The attention is paid to the personnel connected with the Church of St. John. Besides, the latest history of the revival of the Estonian parish in Petersburg is reflected as well as present church life and reconstruction of the church building at 54 A, Dekabristov Street.

*В.П. Кудрявцева*

## ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКАЯ ЖИЗНЬ ДЕРЕВНИ СЯБЕРО / ПОДЛЕДИЕ

Сяберо — одно из селений Лужского р-на Ленинградской обл. Полуостров, на котором расположена деревня, разделяет озеро Сяберо на два плёса. В XVI в. у деревни на островке озера возник монастырь с церковью. По преданию на этом месте чудесным образом появилась — икона, на которой был изображен лик Спасителя.

На протяжении своей истории название деревни несколько раз менялось: Подледие — Сяберо. Из Новгородских Писцовых книг за 1571 г. известно, что «В Белском погосте на Сябе[ро] озере Спас Нерукотворенный Образ монастырь, и государские писцы дали Спасу в убогое место монастырю деревню Подледие», состоящую из одного двора, «...а живет попъ Мина»<sup>1</sup>. Спасо-Сяберский мужской монастырь «с семью кельями»<sup>2</sup>, находился «в С.-Петербургской губернии, в 60 верстах к западу — северо-западу от Луги»<sup>3</sup>, «от Глова в 35 верстах»<sup>4</sup>. В 1581 г. монастырь был «от литовских людей воёван. А в нём храм Спас Нерукотворённый Образ, древен клецки»<sup>5</sup>. К кон. XVII в. в деревне Подледие насчитывалось шесть дворов и около сотни жителей, из них — 44 мужского пола<sup>6</sup>. В 1684 г. крестьяне деревни Подледие «в заручном своем челобитьи» жаловались митрополиту Великого Новгорода и Великих Лук Корнилию, что в Сяберском монастыре «строителя и священника нет, и царское и наше богомолие стоит без пения церковного, и монастырь, де разоряется и пустеет и их крестьян оборонять некому»<sup>7</sup>. Митрополит Корнилий послал грамоту к «сыну и сослужебнику нашего смирения» игумену Боголепу, настоятелю Новгородского Николо-Вяжецкого монастыря, поручая ему взять опустевшую обитель под свое покровительство, «чтобы Спаско-Сяберскому монастырю вечно в пусте не быть, и им крестьянам от обид врозь не разбрестись»<sup>8</sup>.

За время своего существования Сяберский монастырь неоднократно перестраивался при игуменах: Ионе (1641), Мисаиле (1668) и Тарасии (1713)<sup>9</sup>. Из перечня богослужебных книг 1737 г. известно, что в монастырской библиотеке числилось 22 книги: из них 16 печатных и 6 рукописных<sup>10</sup>. В 1764 г. после упразднения монастыря была составлена опись монастырского имущества<sup>11</sup>. Древний монастырь окружали рубленные стены. На западной стороне, слева от Святых ворот, находились две келии: настоятельская и братская. За церковью был скот-

ный двор и две монашеские келии. Церковь состояла из пяти срубов. Купол был увенчан главкой в виде луковицы. Колокольня завершалась восьмигранным шатром с маленькой главкой. В числе храмовых икон были: Воскресения Христова с двенадцатью праздниками; Знамение Пресвятой Богородицы; Святого пророка и крестителя Иоанна Предтечи, Святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, Святых славных, всехвальных и первоверховных апостолов Петра и Павла; Святителя Николая, епископа Мир Ликийских Чудотворца, Святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста; Святой мученицы Параскевы, Святого великомученика и целителя Пантелеимона, Святого преподобного Саввы Освященного, Святого мученика Власия и другие иконы.

После упразднения монастырской обители образовался Спасский погост. По штату 1842 г. причт состоял из священника, дьячка и пономаря. В сяберской церкви совершали Божественную литургию Антип Сергеев, Никита Антонов, Стефан Захаров, Федор Опольский, Александр Светлов и другие священнослужители. Спасский приход составили соседние деревни и села: Сяберо, Лядинки, Дубровицы, Засобье, Вёрдуга, Завердужье, Затрубичье, Смородина, Ивановка, Ложок, Семиручье, Большие и Малые Житковицы, Козлово, Пустое и Жилое Горнешно, Пажино, Большие и Малые Сабицы, Элешно и Ключки<sup>12</sup>. В пер. пол. XIX в. деревня Сяберо, состоящая из 21 двора с населением 164 чел. обоего пола крестьян<sup>13</sup>, перешла во владение великого князя Михаила Павловича<sup>14</sup>. Для его жены великой княгини Елены Павловны в лесу, недалеко от озера Сяберо, была построена дача<sup>15</sup>. В деревне сохранилось предание, что когда великие княгини Елена Павловна и Екатерина Михайловна, приехав в деревню, выходили из кареты, то перед ними до входа в церковь расстилали самые лучшие половики.

В 1847 г. в одном из домов деревни Сяберо Ораниенбаумское дворянское правление открыло школу. В XIX в. в селах Спасского погоста действовало семь школ, одна из них земская — в Сабицах, одна министерская — в Пажине и пять церковных: в Сяберо, Горнешно, Вердуге, Житковичах и Смородине<sup>16</sup>. Жители Спасского прихода были связаны между собой семейными узами и были прихожанами Спасо-Сяберской церкви. Каждый день крестьяне начинали и провожали молитвой перед иконами. В христианском контексте дом является подобием храма, а «икона считается умозрением в красках и древней формой богословия»<sup>17</sup>. Религиозная жизнь крестьян была сконцентрирована вокруг приходской церкви. Храм находился на высокой горе на острове, как бы защищенном со всех сторон озером, отделяющим ее от всего суетного мира. Церковь — сакральное место, где присутствует сам Господь Бог, куда прихожане несли и несут свои беды и радости, где люди крестятся, венчаются и здесь же их отпевают.

К сер. XIX в. монастырская ветхая церковь стала разрушаться. Прихожане собрали 5 тыс. рублей серебром на новый храм. 29 июня 1850 г. в Императорскую особенную канцелярию поступило прошение митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Никанора (Клементьеского) о постройке новой церкви в деревне Сяберо<sup>18</sup>. 30 декабря того же года проект собственноручно утвердил император Николай I. В 1852 г. недалеко от старой монастырской церкви плотник Иван Петров построил новую церковь, освященную 29 января 1853 г. лужским протоиереем Андреем Ласкиным с соучастием сяберского священника Михаила Ильинского. В 1867 г. в храме возвели новый иконостас. Наиболее почитаемая древняя икона Спасителя «писанная на дереве, по золотому фону, украшенная <...> серебряною ризою»<sup>19</sup> находилась над Царскими вратами.

В течение некоторого времени на острове стояли две церкви во имя иконы Спасо-Нерукотворенного Образа. В 1880-е гг. вместо ветхой монастырской церкви построили часовню в память Святых бессребренников и чудотворцев Козьмы и Дамиана. Кроме этой часовни в деревнях Спасского прихода стояли еще четыре: в Сабицах и Завердужье — во имя Святителя Николая, епископа Мир Ликийских Чудотворца, в Жилом Горнешне — в день празднования иконы Покрова Пресвятой Богородицы и у села Вердуга — во имя Святой мученицы Параскевы Пятницы<sup>20</sup>. В Спасском приходе была самая почитаемая древняя часовня во имя Святой Параскевы Пятницы с целебным камнем, упоминаемая в Новгородских Писцовых книгах в 1571 г.<sup>21</sup>. Она была построена на поляне, где в древние времена проводились ярмарки. Святая мученица Параскева почиталась на Руси как помощница в торговых делах. Сохранились предания жителей Спасского погоста о почитаемом месте: «Икона явилась у камня — там камень был — Пятница-матушка» / «На тое место явилась Божья Мать и поставили там часовенку»<sup>22</sup>. Некогда «нечистая сила» преследовала здесь «мужа и жену» и превратила его в озеро, а ее — в камень<sup>23</sup>, исцеляющий от всех болезней. Недалеко от часовни со временем построили колодец над родником, куда ходили крестным ходом со священником за святой водой.

По клировым ведомостям 1883 г. в деревнях Спасского прихода к этому времени был 281 двор<sup>24</sup>, а прихожан числилось 1514 чел., в том числе мужчин 704, женщин 811<sup>25</sup>, а в 1899 г. — 1865 жителей, из них 881 мужчин и 984 женщин.

После Октябрьской революции связь прихожан с церковью была нарушена. Местные жители разделились на верующих и атеистов. В 1937 г. церковь закрыли, а священника арестовали. В 1939 г. комсомолец Иван Ильич Алексеев из деревни Подледие и житель деревни Затрубичье вынесли из храма иконы, скинули их с высокой горы и сожгли. Церковь хотели приспособить под склад, но спасло местопо-



ложение на кладбище и неудобный подъезд к островку. Во время Второй Мировой войны фашистские оккупанты устроили в церкви клуб, где заставляли местных жителей смотреть немецкие хроники. Отступая, они увезли с собой церковные колокола. После войны крещение жителей деревни совершал мой дедушка, Николай Алексеевич Дмитриев, служивший раньше в церкви. Его арестовали и увезли в неизвестном направлении. Все церковные богослужебные книги хранились у моей бабушки, Анны Ивановны Дмитриевой. Бабушка рассказала мне, что передала книги лужскому священнику и он увез их в Лугу.

В 1950-е гг. значительная часть молодежи из деревни уехала жить в Ленинград, в Лугу и другие города. Сначала они приезжали в гости к своим близким в родную деревню, а со временем стали дачниками и прихожанками сяберской церкви. Жители деревни и дачницы приходили к храму и на паперти церкви устанавливали свои домашние иконы. Прерванная духовная связь с Богом стала постепенно восстанавливаться. Молились без определенной последовательности по принципу «кто что знает». Пели «Отче наш», «Символ Веры», «Богородица, Дево, радуйся» и другие молитвы, а также величания избранным святым, в частности, «Святой угодниче Николае, моли Бога о нас». Молитвы исполняли в традициях Московского Синодального пения. Эти традиции жительницами деревни передавались из поколения в поколение. Однажды, с северной стороны церкви, некоторым прихожанкам удалось открыть входную дверь. После этого они стали тайком проникать в храм и там молиться.

В последнюю пятницу июля люди продолжали ходить крестным ходом в лес, к часовне святой мученицы Параскевы. На почитаемом месте они зажигали свечи и пели молитвы. В этот день никто не ходил на работу. Председатель совхоза Анатолий Словягин приказал спалить часовню и закидать торфом колодец. Часовня сгорела, но на пепелище, на чтимом целебном камне, до сих пор лежит обугленный восьмиконечный православный крест. Прихожане почистили колодец и продолжали ходить к нему за водой.

В 1975 г. деревенская часовня в деревне в память Святых бессребренников и чудотворцев Козьмы и Дамиана сгорела по вине туристоторыбаков. В том же году из города Гатчины в деревню Подледие приехала на дачу семья Потеряевых: иконописец Валерий с женой Ольгой и дочерью Марией. Они вместе с прихожанами стали приходить к храму молиться. В 1990 г. жители деревни открыли церковь, вынесли мусор, вымыли и разместили домашние иконы и повесили на них вышитые полотенца. В 1991 г. Ольга Потеряева обратилась письменно к митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Иоанну (Снычеву) с просьбой о регистрации церкви во имя Спасо-Нерукотворенного Образа и включении ее в состав Санкт-Петербургской епархии. Ольга

передала митрополиту собранные жителями деревни материалы об истории своей деревни и получила от него благословение на воссоздание церковного прихода. В назначенный день в присутствии благочинного Лужского округа протоиерея Николая (Денисенко) в деревне было проведено собрание прихожан храма. На собрании выбрали приходской совет из трех человек: Зои Тимофеевны Феофановой, Лидии Петровны Хоревской и Любови Ивановны Лебедевой, которую выбрали старостой. Ольге Потеряевой поручили выполнение обязанностей казначея. Приходской совет вместе с прихожанами решил в большие праздники самостоятельно открывать церковь и молиться. Иногда прихожане собирались в храм для пения акафиста избранным святым, например, Святому Илье Пророку. С 2000 по 2003 г. Ольга Потеряева училась на Свято-Иоанновских богословско-педагогических курсах при Александро-Невской Лавре и в 2003 г. стала регентом Сяберского церковно-приходского хора.

7 апреля 2002 г. в Сяbero из Тихвинского монастыря переселился монах Варлаам (Владимир Костромской). С 2003 года монах Варлаам стал старостой церкви. В деревенской церкви служба стала совершаться мирским чином. В церкви служатся изобразительные (обеденница) часы. Хором поются антифоны, молитва «Святой Боже». Монах Варлаам читает Апостол и Евангелие и помянник о живых и усопших. Прихожанами церкви поются молитвы: «Символ Веры» и «Отче наш», кондак праздника, «33-й псалом» и «Достойно есть». После этого совершается отпуст мирским чином и монах Варлаам говорит краткую проповедь.

В настоящее время в деревне Сяbero более ста домов. В основном в них живут дачники. Зимой народ в храм не ходит. Монах Варлаам служит в храме один. Летом в церковь на службу приходят по большим праздникам не более десяти — двадцати человек. В престольный праздник, 29 августа, совершается крестный ход. Деревню обходят с хоругвями и иконами. В Вербное Воскресенье освящают вербу. В ночь на Пасху освящаются яйца и куличи, совершается крестный ход вокруг церкви. В Святую Троицу и в яблочный Спас освящаются яблоки. В пятницу и субботу перед Святой Троицей жители деревни приводят в порядок могилы усопших родственников. В русском быту поминовение родственников и посещение кладбищ всегда были обязательны.

Выполнение обряда погребения и поминки рассматриваются людьми как особые события, контролируемые общественным мнением, и убеждением, что душа покойника может их наказать. На похороны собирается большинство жителей деревни. Погребальный обряд состоит из мытья и одевания покойника, положения в гроб и выноса его из дома. Отпевание совершается в церкви мирским чином. После прощания в церкви на кладбище отправляется чин погребения. Поминки

после погребения проводятся несколько раз: в день похорон, на сороковой день, через год после смерти и в день Святой Троицы. В эти дни родственники приходят в церковь, чтобы помолиться об усопшем.

В 2003 г. в архивах Санкт-Петербурга мною были обнаружены материалы по истории Спасо-Сяберского монастыря и Спасского погоста. В том же году в сяберской церкви открыли выставку фотографий и ксерокопий архивных документов, заметок и статей дореволюционных и современных исследователей. Выставка была приурочена к 150-летию постройки ныне существующей церкви во имя Спасо-Нерукотворенного Образа. Экспозиция была открыта в конце июля, в Ильинскую Пятницу, когда на службу собирается наибольшее количество прихожан.

Каждый год в этот день проводится Божественная литургия или происходит таинство крещение. В этот день в разные года приезжали: благочинный Лужского округа протоиерей Николай (Денисенко), протоиерей Валериан (Дячина), иерей Виктор (Мужиков), иерей Михаил (Преображенский), иерей Александр (Веденкин). Иногда приезжали священники и из других церквей, например, иерей Григорий (Чайка) из садоводства Мшинская, протоиерей Игорь (Аладьин) вместе с семьей из Зеленогорска и другие священнослужители.

В день Ильинской Пятницы в церкви собираются не только жители Сяберо, но и других окрестных деревень: Затрубичья, Сабиц, Вердуги и т.д. Также приезжают паломники из Луги, Гатчины и Санкт-Петербурга. В церковь приносят две иконы Святой мученицы Параскевы. Одну из деревни Вердуга. Другую — из деревни Сяберо, написанную иконописцем Валерием Потеряевым. В этот день, раз в году, для прихожан совершается Божественная Литургия. Люди исповедуются и приобщаются Христовых Тайн. После службы все прихожане вместе со священниками и монахом Варлаамом идут крестным ходом по центральной улице деревни. Несут крест и хоругви, Спасо-Нерукотворный Образ Господа нашего Иисуса Христа, икону Казанской Пресвятой Богородицы и одну из чтимых икон Святой мученицы Параскевы Пятницы, украшенную лентами. За иконой идет священник и окропляет прихожан святой водой. За ним следуют священник, диакон, певчие и прихожане. Во время крестного хода поются величания избранным святым: «Святой угодниче Божий Николае, моли Бога о нас», «Святая великомученица Параскева, моли Бога о нас», «Все Святые, молитесь Бога о нас» и другие. Когда крестный ход доходит до въезда в деревню, то совершается обряд, по мнению ученых, «моделирующий границу между профанным и сакральным мирами, — пролезание под чтимой иконой»<sup>26</sup>. После этого священники, певчие и прихожане едут в автобусе или в машинах в лес к чтимой часовне. На этом месте прихожане ставят свечи у иконы в импровизированные подсвеч-

ники, наполненные песком и оставляют здесь свои «заветы» (деньги и цветы). После молебна о здравии прихожан, один из священников совершает освящение воды в колодце и прихожане поют тропарь креста: «Спаси, Господи, люди Твоя...» Затем священник встает около чтимой иконы. Прихожане, набрав в емкости святую воду из колодца, подходят к иконе и прикладываются к ней. Они проходят под иконой и прикладываются к кресту, который держит в руках священник. Он окропляет прихожан святой водой. После окончания праздника Ильинской Пятницы священников и прихожан приглашают на трапезу к столам, расставленным на горе над озером Муж.

В 2003 г. на должность казначея приходской совет избрал дачника Александра Александровича Тимофеева. В настоящее время происходит восстановление церкви и часовен Сяберского прихода.

В 1990-х гг. в церкви была икона Святой мученицы Параскевы Пятницы, написанная в XIX в. Художник Виктор Громов отреставрировал икону, после чего её украли из церкви. Вместо старой художник написал для храма новую икону. С 2006 г. иконописец монументально–церковного искусства Ирина Кузьмина<sup>27</sup> начала писать две иконы в технике яичной темперы для сяберской церкви. На одной иконе изображены Илья Пророк, Священномученик Харалампий и Святой мученик Власий Кесарийский. На другой — Святой мученик Иоанн Воин, Святой мученик Трифон Апамейский (Никейский) и Святитель Спиридон, епископ Тримифунтский, чудотворец. К обещанному сроку иконы были закончены, освящены иереем Сергием Гончаровым в церкви Святого Благоверного князя Александра Невского в Шува-лово 25 июля 2010 г. и в этот же день привезены Валентиной Кудрявцевой в Сяbero. Сейчас они находятся в сяберском храме.

В 2008 г. за обеспечение церкви колоколами был награжден медалью Святого апостола Петра спонсор и казначей церкви Александр Александрович Тимофеев. Ее вручил лично митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Владимир.

В 2009 г. на месте сгоревшей часовни во имя Святой мученицы Параскевы Пятницы была построена новая часовня у целебного камня. Со временем, недалеко от Сяберской церкви, на месте сгоревшей часовни, собираются построить новую часовню в память Святых бессребренников и чудотворцев Косьмы и Дамиана. В настоящее время заканчивается реставрация сяберской церкви. Крышу колокольни и церкви с пятью куполами обшили листовым железом. Под тремя портиками заменили колонны. В церкви вставили новые окна, возвели деревянный иконостас. Продолжает работать над иконами в праздничном и деисусном ряду иконописец Валерий Потеряев. Над Царскими вратами красуется икона Спаса Вседержителя. В нижнем ряду расположены иконы: Царских новомученников, Тихвинской Божьей Матери, Спасо-

Нерукотворного Образа и Святого благоверного князя Александра Невского на коне. Еще одна икона чтимому святому находится с правой стороны от иконостаса. С левой стороны от иконостаса — иконы Святой преподобной Марии Магдалины и Святой блаженной Ксении Петербургской. У жителей деревни существует предание, что князь Александр Ярославович (Невский), отправляясь в поход к Чудскому озеру, останавливался у часовни Святой мученицы Параскевы Пятницы.

Кроме того, в церкви находятся иконы Святителя Николая, чудотворца с житием и Святой мученицы Параскева. Они особо почитаются прихожанами как покровители путешественников по суше и плавающих по морю.

Со временем предполагается на окраине деревни построить дома для приема паломников. Живописное место, исстари намоленное монахами, располагает людей для общей молитвы к Богу, к нашему Спасителю.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

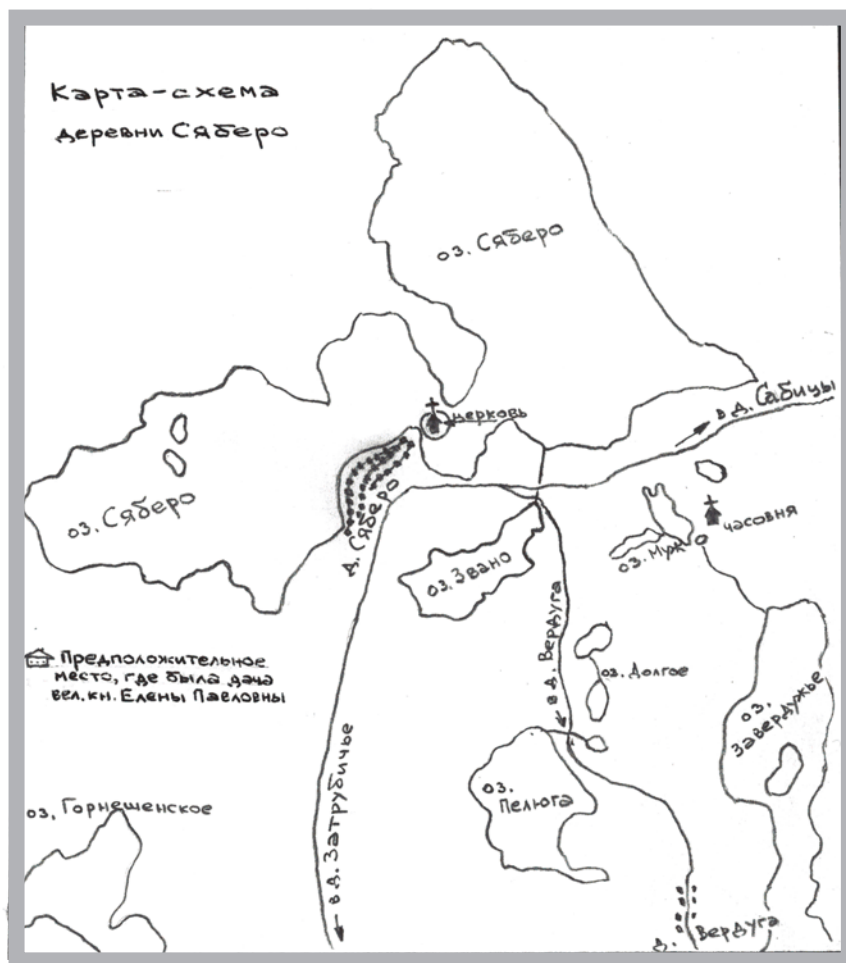
- <sup>1</sup> Новгородские Писцовые книги, изданные Археологической комиссией / Ред. П. Савваитов. СПб., 1905. Т. V: 1571. Книги Шелонской пятины / пригот. к печати С.К. Богоявленским. VI. Стб. 529.
- <sup>2</sup> Макарий Булгаков М.П., архим. История русской церкви. М., 1894. Кн. IV, ч. 1. С. 219.
- <sup>3</sup> Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. II. Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 годов // Сост. и изд. В.В. Зверинский. СПб., 1892. С. 343–344.
- <sup>4</sup> Строев П.М. Списки иерархов и настоятелей. СПб., 1877. С. 406, № 40.
- <sup>5</sup> Неволин К.А. О пятинах и погостах Новгородских. СПб., 1853. Т. 8. Прил. III. С. 93.
- <sup>6</sup> Воробьев В.М., Дегтярев А.Я. Русское феодальное землевладение от «смутного времени» до кануна петровской реформ. Л., 1986. С. 58, табл. 17.
- <sup>7</sup> Амросий, архим. История Российской иерархии. М., 1811. Ч. 3. С. 654–656. Грамота хранится в архиве СПб. Ин-та истории РАН: Ф. 172. Оп. 1. Д. 426.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> Строев П.М. Указ. соч. С. 406, № 40.
- <sup>10</sup> Первалов В.А. Библиотеки Вяжицкого и Сяберского монастырей в первой половине XVIII в. // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Тез. докл. и сообщ. науч. конф. 12–14 нояб. 1996 г. Новгород, 1996. С. 93–100, табл. 3.
- <sup>11</sup> РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2456 — Описи и ведомости упраздненных монастырей Новгородской епархии. Л. 117–120: Спасо-Сяберский монастырь.
- <sup>12</sup> Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1884. Вып. 9. С. 462.
- <sup>13</sup> Географическо-статистический словарь Российской империи / Сост. П. Семёнов. СПб., 1873. Т. IV. С. 55.
- <sup>14</sup> После упразднения монастыря деревня вместе с крестьянами стала собственностью императрицы Екатерины II, а затем — императора Павла I. Впоследствии деревня перешла в дар от императора Николая I к его брату Михаилу Павловичу.

- <sup>15</sup> 1854 году Ораниенбаумское дворцовое правление отделило от Спасского погоста участок земли юго-западнее озера Сяберо для постройки дачи. Эта схема хранится в ЦГИА: Ф. 262. Оп. 101. Д. 2506.
- <sup>16</sup> Историко-статистические сведения С. 462–464.
- <sup>17</sup> *Пермиловская А.Б.* Крестьянский дом в культуре Русского Севера (XX–начало XX века). Архангельск, 2005. С. 60–62.
- <sup>18</sup> РГИА. Ф. 218. Оп. 3. Д. 1329. — Дело о постройке новой деревянной церкви в Сяберском монастыре в деревне Подледие Лужского уезда Петербургской епархии.
- <sup>19</sup> Историко-статистические сведения С. 463.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> Новгородские Писцовые книги ... Стб. 529.
- <sup>22</sup> *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 119–120.
- <sup>23</sup> Там же. С.130–131.
- <sup>24</sup> Памятная книжка по С.-Петербургской епархии // Сост. Н.М. Кутепов. СПб., 1899. Ст. 458.
- <sup>25</sup> Историко-статистические сведения С. 462–464.
- <sup>26</sup> *Панченко А.А.* Указ. соч. С. 254–255.
- <sup>27</sup> Ирина Борисовна Кузьмина преподаёт в Санкт-Петербургском государственном академическом институте живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е. Репина, Санкт-Петербургской государственной академии театрального искусства и в Отделе религиозного образования на курсах «Основы церковно-изобразительного искусства» Санкт-Петербургского Епархиального управления.

*V.P. Kudryavtseva*

PARISH LIFE OF THE VILLAGE OF SJABERO (PODLEDIJE)

In 1571 the village has been attributed to the Spaso-Sjabersky monastery. In 1764 after monastery abolition there was a Spassky country churchyard with the church for the sake of the icon of the Image of the Savoir Not-Made-By-Hands. Inhabitants of nearby villages became parishioners of the temple. In 1852 the parish had erected a new church in Spassky, and in 1880-s instead of the shabby monastic church constructed a chapel in the memory of Saints Silverless Wonderworkers Kosmas and Damian. The chapel has burnt down in 1975, but it is going to be restored. Now the Sjabero church is repaired, and service is made in it by a secular rank. In the wood, near the village of Verduga, a new chapel for the sake of Saint Martyr Paraskeva Pyatnitsa has been constructed on a place of the burnt chapel. Religious processions are annually made to his chapel on the last Friday of July.



Этноконфессиональные,  
этнолингвистические, этнофольклорные  
карты Северо-Запада  
и сопредельных территорий

---

---

*О.А. Красникова*

**КАРТОГРАФИЧЕСКИЕ ДОКУМЕНТЫ 1727–1734 гг.  
КАК ИСТОЧНИК ПО ТОПОНИМИКЕ  
И НАСЕЛЕНИЮ НОВГОРОДСКОЙ ЗЕМЛИ:  
НОВЫЕ НАХОДКИ**

Возрождая Шегреновские чтения, организаторы одной из главных задач поставили составление «Этноконфессиональной карты Ленинградской области и сопредельных территорий» в широком смысле слова — отнюдь не как отдельно взятого картографического произведения, а как целостной, развернутой картины формирования этнического, социального, конфессионального, экономического и пр. своеобразия Северо-Западного региона России. В источниковедческой базе такого исследования определенное место заняли и непосредственно картографические произведения — этнические, этнографические, демографические, археологические карты как ранние, XVIII–XIX вв., давно используемые учеными и специалистами, так и современные, составленные по результатам полевых исследований.

Совершенно очевидно, что этническое своеобразие проявляется, едва ли не в первую очередь, в названиях географических объектов и населенных пунктов<sup>1</sup>. Карты и чертежи оказываются при этом одними из самых информативных источников. И здесь следует вспомнить об отечественных картах перв. трети XVIII в. — самых ранних результатах первой геодезической съемки нашей страны. Небольшая часть их была награвирована, выпущена в свет, и в научной литературе известна, как карты И.К. Кирилова.<sup>2</sup> Подавляющее число карт-документов первой геодезической съемки осталось в рукописном виде. Они могли сохраниться в фондах центральных и областных российских архивов и биб-



лиотек, и в настоящее время известно о местонахождении значительной их части. По-новому взглянуть на эти карты позволили недавние находки в парижских архивах<sup>3</sup>. В данной статье акцент будет сделан на вновь выявленных картографических документах Северо-Западного региона перв. трети XVIII в.

Первые государственные съемки, охватившие значительную часть территории России, выполнявшиеся гражданскими топографами, были проведены в период 1715–1752 гг. По данным Адмиралтейств-коллегии, возглавлявшей обучение геодезистов, наиболее подготовленные для практики воспитанники уже в конце второго десятилетия XVIII в. были посланы «ради описания мест и сочинения ландкарт» в самые различные места России. Систематическое проведение топографо-геодезических работ могло начаться лишь тогда, когда для этого было подготовлено достаточное число хорошо обученных геодезистов. Начало первой государственной съемки в России официально было зафиксировано указом Петра I, объявленным от Сената 9 декабря 1722 г.: «Великий Государь указал: которые в Санктпетербургской Академии Геодезию и Географию обучили, тех посылать в Губернии для сочинения ландкарт, а жалованья оным давать тех губерний из доходов, против других их братий, по 6 рублей человеку на месяц»<sup>4</sup>. И хотя этот указ являлся декларативным и не затрагивал организационных вопросов этого масштабного предприятия, сразу же, 14 декабря 1720 г. последовало «доношение» обер-прокурора Сената и начальника Морской академии Г.Г. Скорнякова-Писарева<sup>5</sup> о назначении геодезистов в Архангелогородскую (А. Герасимов и Я. Филисов), Казанскую (И. Крапивин и С. Кучин), Киевскую (Б. Батурин и И. Хрушов), Московскую (С. Игнатьев и Т. Лодыженский), Нижегородскую (С. Орликов и И. Шехонский) и Рижскую губернии (Ф. Кучин и В. Яковлев). Следующим указом Петра I, от 22 декабря 1720 г., все съемочные и картографические работы непосредственно подчинялись высшему государственному органу страны — Сенату. Тогда же, при указе 1720 г., из Петербурга рассылался геодезистам образец оформления ландкарт.<sup>6</sup>

В 1721 г. геодезии подмастерье А. Клешнин со своим учеником А. Жихмановым были направлены, при бригадире и обер-коменданте Выборгской провинции И.М. Шувалове-Старшем и полковнике Стрелкове для разграничения земель между Россией и Швецией по Ништадтскому миру. В 1723 г. для съемочных работ и составления карт обширного пространства на севере Европейской части страны были посланы те же Клешнин и Жихманов, завершившие незадолго до этого работу по составлению карты границы России со Швецией. В 1724 г. для составления карты Ингерманландии были отправлены геодезисты И. Елагин, Д. Мордвинов, М. Пестриков и И. Ханьков.

Всеми этими работами руководил обер-секретарь Сената Иван Кириллович Кирилов (?–1737). В его ведении находились все поступающие рукописные картографические документы, он вел учет территорий, где производились съемки, давал назначения геодезистам и составлял для них инструкции. Кирилов, последователь идей Петра I, решил воплотить в жизнь его замысел — составить на основе поступающих в Сенат карт Атлас Российской империи и Генеральную карту страны. По плану Кирилова, Атлас должен был состоять из трех томов по 120 карт каждый, содержащие: первый — все карты северной части России, от моря Балтийского до Белого, второй — карты Южной части, «украинския и низовския», и третий — карты «сибирских и закавказских земель». Кроме того, в будущем Кирилов намеревался добавить к третьему тому исторические и экономические карты.

Однако для своего времени это был слишком смелый замысел. Задуманный как общедоступное издание Атлас был в период 1731–1734 гг. выпущен в свет в весьма ограниченном количестве экземпляров, состав карт в которых варьировался от 10 до 14. В эти же годы были также награвированы и отпечатаны ограниченным тиражом еще немногим более десятка карт, подготовленных для Атласа, но не вошедших в его состав. Карты были награвированы и изданы на личные средства Кирилова. Он же готовил к изданию и сами карты: из поступавших в Сенат рукописных картографических документов отбирал самые точные, проверяя содержание и совершенствуя оформление, сочинял титул карт, где указывал имена составителя, гравера и свое — как издателя.

Эти карты чрезвычайно редко использовались, как исторический источник. Виной тому было, отчасти, то, что они давно уже стали библиографической редкостью<sup>7</sup>. Кроме того, специалисты еще в XVIII в. негативно отзывались о точности математической основы этих карт. Немаловажно и то, что почти сразу же Атлас Кирилова оказался в тени вышедшего вскоре, в 1745 г., более совершенного академического Атласа Российского государства (также, в свою очередь, не свободного от недостатков).

Между тем, карты Кирилова, при всем их несовершенстве, представляют огромный интерес. Это первые печатные карты административных образований Российского государства, крупномасштабные,<sup>8</sup> и уже поэтому имеющие более богатое географическое содержание.

Общее количество известных на сегодня рукописных и печатных карт, которые можно отнести к картографическому наследию Кирилова — около 40. Из них можно выделить несколько документов, относящихся к территории Северо-Запада. Это печатные карты Выборгского у., Ингерманландии, а также Кексгольмского, Олонецкого и Белозерского уездов. За исключением Ингерманландии, основой для

которой стала хорошо известная сейчас карта 1704 г. А. Шхонебека,<sup>9</sup> выполненная, в свою очередь, на основе шведских источников, остальные карты являются совершенно оригинальными, составленными по результатам непосредственно произведенных съемок. Судя по картам, эти земли были довольно густо заселены, на многих территориях сосуществовали финские и русские названия сел, деревень, рек. На нескольких картах показана территория, недавно присоединенная к России по результатам мирного соглашения между Россией и Швецией. Так, например, на карте Олонецкого у. отмечена пограничная «Шведского государства часть Кексгольмского уезда», граница Швеции с Россией и часть Кексгольмского у. уже в пределах России. Можно заметить, как быстро русские названия вытесняют финские, особенно это заметно на карте Ингерманландии 1727 г., где основная часть топонимов уже русские, в то время как на карте 1704–1705 гг. Шхонебека почти все — финские.

Важным дополнением к этим картам служат карты, которые удалось отыскать в Париже, в Историческом архиве Военно-морского министерства<sup>10</sup>. Прежде всего, это уникальная находка — гравированная карта Новгородского у., подготовленная и изданная И.К. Кириловым, единственный известный на сегодня экземпляр карты,<sup>11</sup> и рукописные карты Псковской провинции и Белозерского уезда<sup>12</sup>. Обратимся к этим документам.

*Карта Новгородского уезда, 1732 г.* Гравированная, иллюминированная. Севернее от Новгородского у. — Ладожское озеро и часть Олонецкого уезда.

Титул карты в современной орфографии: «Карта Новгородского уезда, в который назначенные в 1723 году для поселения полков квартиры, также реки, озеро Ильмень: села, деревни и прочая показано ныне для сообщения в российской атлас. Напечатана в Москве 1732 г. Иждивением частопомянутого Ивана Кирилова. Грыдорвал Алексей Зубов»<sup>13</sup>.

На карте подписано более сотни географических названий. Отмеченные административные единицы — уезды, пятины.

*Карта Псковской провинции, 1734 г.* Рукописная, иллюминированная. Изображена территория между Лифляндией, Ингерманландией и Новгородским уездом.

Титул карты в современной орфографии: «1734го году месяца ноября 20 дня Псковской провинции Пусторжевский и Поченский (Опоченский — О.К.), Островной и Барской (Изборский — О.К.), Гдовской уездов новая ланткарта обдержимая в себе города, пригороды, пустые пригороды, монастыри, слободы, села, погосты, деревни, реки, речки и на реках мельницы, озера, болота, знатные горы, большие проезжие дороги и леса. Подлинную сочиняли геодезисты

Федор Трофимов, Степан Арсеньев, а копировал с подлинной геодезист Степан Арсеньев»<sup>14</sup>.

На карте подписано более двухсот географических наименований, а там, где вписать их было невозможно, проставлены цифровые обозначения. Таблица к ним дана справа, на зарамочном поле, сведения приведены по уездам. Так, для Пусторжевского у. указано дополнительно 101 наименование населенных пунктов. Административные единицы, показанные на карте — уезды и «засады».

*Карта Белозерской провинции, 1729.* Рукописная, иллюминированы границы. Показана территория между Олонецким и Новгородским уездами на западе и Вологодским на востоке.

Титул карты в современной орфографии: «Ланткарта сия имеет в себе Белозерской, Чарондской и Устюжской Железопольской уезды. Сочинил и рисовал и подписал сию ланткарту геодезии подмастер Аким Клешнин на Беле озере декабря 12 дня 1729 года»<sup>15</sup>.

На карте подписано около трехсот географических названий, обозначены административные единицы — уезды Белозерский, Устюжно-Железнопольский, Чарондский, станы в Белозерском уезде, «трети» — в Чарондском. Почти все свободное от картографического изображения поле листа занято таблицами, в которых перечислены волости, населенные пункты и находящиеся в непосредственной близости от них монастыри.

В левом верхнем углу листа помещены таблицы (названия даны в современной орфографии — *О.К.*):

[1] «Имеющиеся в ланткарте волости, села и деревни, имеет деревни в самой крайней близости в Чарондском уезде» (более 200 наименований); [2] «Чарондского ж уезда волости и деревни» (более 20 наименований); [3] «Устюжского Железопольского уезда села, сельца, деревни в номерах» (30 наименований).

Таблицы в правом нижнем углу листа:

[1] «Устюжского Железопольского уезда имеющиеся в сей ланткарте волости, села, сельца, деревни, монастыри имеет в самой крайней близости сельца и деревни: а именно» (около 100 наименований); [2] «Белозерского уезду Заозерского стану волости, села, сельца, деревни, монастыри, пустыни: имеющиеся в сей ланткарте волости, села, сельца, деревни, имеет в самой крайней близости села, сельца и деревни» (около 300 наименований); [3] «Заозерского ж стану волости, села, сельца, деревни» (около 60 наименований); [4] «Белозерского уезду Суцкого стану волости, села, сельца, деревни, монастыри и пустыни: Имеющиеся в сей ланткарте волости, села, сельца, деревни, имеет в самой крайней близости села, сельца, деревни монастыри» (около 300 наименований); [5] «Реестрь Белозерского уезду Надпорожского стану волостям, селам, сельцам, деревням и монастырям: [а] Имею-

щиеся волости, села. Сельца, деревни, монастыри в номерах сей ланткарты» (164 наименования); [б] «Имеющиеся в сей ланткарте волости, села, сельца, деревни, монастыри имеет в самой крайней близости села, сельца, деревни» (около 200 наименований).

Стоит отметить, что на известной гравированной карте Белозерского у. нет этих сведений. Понятно, что награвировать все эти сведения было очень трудно, почти невозможно: шрифт получился бы слишком мелким и трудночитаемым, а сама работа отняла бы очень много времени. Поэтому на месте этих таблиц помещены: в левом верхнем углу листа — масштабные линейки, а в правом нижнем — титул карты, который занимает мало места, оставляя пустым большое пространство внизу. Уникальная возможность сравнить рукописный авторский оригинал и окончательный гравированный экземпляр позволяет убедиться в том, что Кирилов, готовя карты к изданию, оставлял без изменения их географическую основу, и трудился, в основном, над совершенствованием оформления.

Напомним, что о важности содержательной стороны вновь составляемых картографических произведений говорилось еще в «Генеральном регламенте» 1720 г. — документе, определявшем порядок государственного управления. Он включал специальную главу «О ландкартах или чертежах государевых»: «И дабы каждый коллегий о состоянии государства и о принадлежащих ко оному провинциях подлинную ведомость и известие получать мог, того ради надлежит в каждом коллегии иметь генеральные и партикулярные ландкарты <...> именно: *описать все границы, реки, города, местечки, церкви, деревни, леса и прочее*»<sup>16</sup> (курсив автора — О.К.).

Богатство географического и социального содержания карт было в значительной мере обеспечено заботами самого И.К. Кирилова. Порядок проведения работ и требования к содержанию карт описывались в инструкциях, которые составлял и совершенствовал для геодезистов Кирилов. В 1723 г., через два года после выхода первой общей инструкции, он составил дополнение к ней, озаглавленное «Реэстр, что при сочинении и пополнку (дополнении? — О.К) описывать и примечать надлежит, то чего в присланных картах не находится...»<sup>17</sup>. Геодезистам предписывалось помещать на карты проезжие и большие дороги, крепости, мельницы, шлюзы, каналы, болота, степи, горы и др., и сопровождать карты алфавитными каталогами «обретающимся в ландкарте городам, пригородам, селам и деревням».

В правительственном указе от 2 августа 1728 г. о продолжении топографо-картографических работ содержались важные дополнения к инструкциям 1721 и 1723 гг.<sup>18</sup>. Прежде всего, геодезистам предписывалось располагать карты «на одном листу, дабы годились в переплет одной книги»,<sup>19</sup> подобно составленной А.Ф. Клешниним в 1727 г.

карте Кексгольмского у.<sup>20</sup> Экземпляры именно этой карты даже были разосланы всем геодезистам в качестве образца, которого следовало придерживаться при оформлении карт. В то же время Кирилов рекомендовал сопровождать каждую карту текстом географо-экономического содержания, чтобы таким образом подготовить основу для полного описания всего Российского государства. Именно поэтому он, первоначально в этом же указе от 2 августа 1728 г., а затем в нескольких инструкциях, данных им геодезистам в последующие годы, настоятельно указывал на необходимость описывать, какие народы и какого вероисповедания проживают в описываемых ими территориях, какие промыслы, заводы и какая торговля ведется в пригородах, деревнях и селах, каменные или деревянные постройки в городах и др.<sup>21</sup> Кроме того, Кирилов считал чрезвычайно важным, чтобы геодезисты тщательно вели полевые журналы, отражающие ход проведения съемочных работ, потому что по ним можно будет впоследствии судить о точности составленных карт и обнаруживать погрешности<sup>22</sup>.

Нередко Кирилов старался включить прямо в титул карты насыщенную географическую, социально-экономическую и историческую характеристику изображаемой территории. Так, в титуле карты Каргопольского у. содержится информация о составе его населения — только государственные и приписанные к монастырям крестьяне, а крепостных крестьян, принадлежащих помещикам, нет, и даже «не бывало»: «никаких шляхетных маестностей не бывало и нет, но все государственные крестьяне и несколько тамошних монастырей вотчин». Сведения об экономике уездов также помещались Кириловым или в титуле карт, или в составленных здесь таблицах. В титуле того же Каргопольского у. сказано, что «сей уезд для севера хлебом скуден, но рыбою доволен. Также соляные варницы близ моря имеет», о Белозерском у. сказано, что «хлебородием недоволен но рыбных ловель, железных руд (хотя небогатые) изобильно», Олонецкий у. изображен «со описанием города Олонца, монастырей, погостов, заводов железных, медных, деревень, рек, озера Онежского и других многих и часть Ладожского озера» и пр. Источником этих сведений для Кирилова нередко служили выполненные геодезистами экономико-географические описания.

Хотелось бы еще раз подчеркнуть, насколько мы обязаны именно Кирилову тем, что карты первой геодезической съемки стали источником интересных сведений по топонимике, составе населения и экономике Северо-Запада нашей страны. Причины, побудившие Кирилова предпринять составление атласа Российской империи, были изложены им позднее в «Покорнейшем объявлении об Атласе Российском»: «меня принудил впервые зачать географическая российския карты в один Атлас собрать тот недостаток, которого я в чужестранных картах

терпеть не мог». Кирилов, по-видимому, очень хорошо был знаком с иностранными картами России, выпущенными в предыдущие столетия и годы, в частности, ведущими картографами и издателями в Нидерландах — Г. Меркатором, А. Ортелием, И. Массой, Г. Герритсом, фирмой В. и Я. Блау и др., и не мог не отметить, что на этих картах многие местности России были показаны незаселенными — «пустыми землями». «И хотя правда, — добавлял он в «Покорнейшем объявлении...», — похвалитися не можем частым везде и во всей обширности селением, но не постыдят же нас партикулярные<sup>23</sup> губернския и провинциальныя и каждого уезду карты, в которых вместо показываемой пустоты во многих частое селение немалых местечек, сел, деревень, заводов и протчаго усмотрено будет»<sup>24</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> *Васильев В.Л.* Древнебалтийская топонимия в регионе Новгородской земли // Новгород и Новгородская Земля. История и археология: материлы науч. конф. / Отв. ред. В.Л.Янин. Великий Новгород, 2007. Вып. 21. — То же [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.bibliotekar.ru/rusNovgorod/169.htm> От себя добавим, что именно поэтому новые власти прежде всего занимаются переименованием на вновь присоединенных территориях.
- <sup>2</sup> ФА РАН. Ф. 804. *Берг Л.С.* Оп. 1. № 271. — Об атласе И.К.Кирилова; *Берг Л.С.* Всероссийский атлас Ивана Кирилова (1726–1734) // Тез. докл. к Совещанию по истории естествознания 24–26 декабря 1946 г. М., 1946. С. 93; Он же. Всероссийский атлас Ивана Кирилова (1726–1734) // Труды Совещания по истории естествознания 24–26 декабря 1946 г. / Под ред. Х.С. Коштыянца. М.; Л., 1948. С. 363–364.
- <sup>3</sup> *Постников А.В.* Новые данные о российских картографических материалах первой половины XVIII в., вывезенных Ж.-Н. Делилем во Францию // ВИЕТ. 2005. № 3. С. 21.
- <sup>4</sup> ПСЗ. Собр. 1-е. СПб., 1830. Т. VI. № 3682; *Фель С.Е.* Государственная съемка России 1715–1744 годов // Сборник научно-технических и производственных статей по геодезии, картографии, топографии, аэросъемке и гравиметрии. 1949. Вып. XXV. С. 26.
- <sup>5</sup> РГАДА. Ф. Сената. № 248. Книга №1/1201. № 2; *Фель С.Е.* Указ. соч. С. 26.
- <sup>6</sup> *Постников А.В.* Развитие крупномасштабной картографии в России. М., 1989. С. 39.
- <sup>7</sup> Положение лишь немного исправилось, когда в 1956 г. было осуществлено издание карт Кирилова в форме фоторепродукций, также известное, в основном, историкам картографии.
- <sup>8</sup> Даже по сравнению с картами академического атласа 1745 г., где каждая карта показывает несколько губерний, а кириловские — отдельные уезды.
- <sup>9</sup> В титуле карты об этом прямо сказано: «яже все собрано о селениях, дорогах и каналах по новому и 1726 году описанию учиненному чрез российских геодезистов, а реки и озера с ланткарты печатанной». Единственной печатной картой Ингерманландии к этому моменту была лишь карта, гравированная А. Шхонебеком «Географский чертеж над Ижерскою землей».
- <sup>10</sup> Подробности о том, как русские карты оказались в коллекциях парижских архивов, см.: *Салищев К.А.* Собрание русских карт первой половины XVIII в.

в Париже (коллекция академика И.Н. Делиля) // Изв. АН СССР. Сер. геогр. 1960. № 4. С. 107; *Утин Г.Н.* Новое о собраниях русских карт первой половины XVIII в. в Париже // Изв. АН СССР. Сер. геогр. 1981. № 2. С. 127–128; *Постников А.В.* Новые данные С. 17–38.

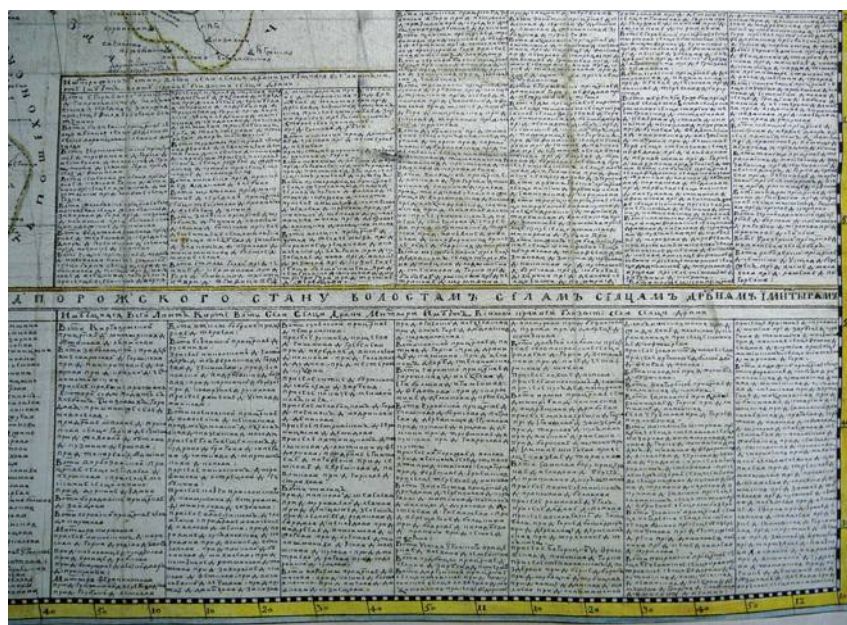
- <sup>11</sup> Карту упоминает академик, астроном Х.Н. Винсгейм в своем ответе на вопросы анкеты Нюрнбергского Космографического общества о географических работах в России (*Глуцева В.Ф.* Географический департамент Академии наук XVIII века. М.; Л., 1946. С. 159–160). Вероятно, ни в один из экземпляров Атласа она не вошла, потому что уже в 1761 г. Г.Ф. Миллер, давая первое описание экземпляра «Атласа Кирилова, состоящего из 14 специальных карт и одной генеральной» в своей работе, посвященной картографической обеспеченности Российского государства, о ней не говорит. Карту упоминает А.В. Постников в статье «Новые данные о российских картографических материалах» (ВИЕТ. 2005. № 3. С. 21), не отмечая, впрочем, ее уникальности.
- <sup>12</sup> Впервые кратко упомянута А.В. Постниковым в уже цитировавшейся выше статье «Новые данные о российских картографических материалах» (ВИЕТ. 2005. № 3. С. 22).
- <sup>13</sup> Service historique de la Marine (Vincennes). Bibliotheque du depot des cartes et Plans de la Marine. R 54. № 13.
- <sup>14</sup> Ibid. № 76.
- <sup>15</sup> Ibid. № 10.
- <sup>16</sup> Его Императорского Величества Генеральный регламент или устав, по которому государственные коллегии, тако ж и все оных принадлежащих к ним канцелярий и контор служители, не токмо во внешних и ввнутренних учреждениях, но и во отправлении своего чина подданнейше поступать имеют. 1720. Глава 48. (Цит. по: Реформы Петра I: сб. док. / Сост. В.И. Лебедев. М., 1937).
- <sup>17</sup> РГАДА. Ф. Сената. Кн. 1201. Л. 52 – Черновик инструкции, составленной Кириловым, автограф; *Новлянская М.Г.* Иван Кириллович Кирилов, географ XVIII века. М.; Л., 1964. С. 41; *Постников А.В.* Развитие крупномасштабной картографии в России... С. 40.
- <sup>18</sup> И указ, и дополнения были также составлены Кириловым.
- <sup>19</sup> ПСЗ. Собр. 1-е. СПб., 1830. Т. VIII. № 5320.
- <sup>20</sup> РГАДА. Ф. Сената. Кн. 1201. Л. 433; *Новлянская М.Г.* И. К. Кирилов и его Атлас Всероссийской империи. М.; Л., 1958. С. 11.
- <sup>21</sup> Инструкция Кирилова геодезистам Ф. Ежевскому и Ф. Воробьеву, составлявшим с 23 июля 1731 г. карту берегов Москвы-реки до ее впадения в р. Оку (РГАДА. Ф. Сената. Кн. 1201. Л. 619); инструкция от 25 июля 1731 г. геодезистам А. Жихманову и М. Сметьеву. (РГАДА. Ф. Сената. Кн. 1201. Л. 617–618); *Новлянская М.Г.* И. К. Кирилов и его Атлас Всероссийской империи. М.; Л., 1958. С. 11–12.
- <sup>22</sup> Указ от июля 1733 г. РГАДА. Ф. Госархив. Разр. XVII. Д. 55. Л. 9–9об; *Новлянская М.Г.* И.К. Кирилов и его Атлас С. 12.
- <sup>23</sup> Партикулярными или частными назывались карты отдельных территорий, в то время как название «генеральные» относилось к картам целой страны, материка, моря и др.
- <sup>24</sup> Покорнейшее объявление о Атласе Российском. 1734 // *Свенске К.К.* Материалы для истории составления Атласа Российской империи, изданного Императорскою Академиею наук в 1745 г. СПб., 1866. С. 23. – (Записки Императорской Академии наук. Т. IX. Прил. № 2); *Новлянская М.Г.* Иван Кириллович Кирилов С. 53.



*O.A. Krasnikova*

CARTOGRAPHIC DOCUMENTS OF 1727–1734 – THE INITIAL STAGE OF THE FIRST GEODETIC SURVEY OF THE RUSSIAN STATE UNDER THE GUIDANCE OF I.K. KIRILLOV AS A SOURCE OF DATA ABOUT TOPONYMY AND POPULATION OF THE NOVGOROD LAND: NEW FINDINGS

Cartographic works occupy a highly important place in the source study base of the work on the creation of integral, detailed picture of formation of ethnic, social, confessional, economic and other peculiarity of the North-Western region of Russia. The early maps are a mirror of ethnic peculiarity that is shown in the names of geographic objects and settlements. That is why cartographic documents of the first Russian geodetic survey of the first third of the XVIII century are one of the most valuable sources for the Novgorod land. Together with engraved maps, known as maps by I.K. Kirillov, new findings in the Paris archive — a unique engraved map of the Novgorod district and handwritten maps of the Pskov province and Belozersk district are considered. For the first time preliminary estimation of the number of toponyms mentioned in the tables in the map of the Belozersk district is made — more than 1000 toponyms.



**Рис. 1.** Фрагмент рукописной карты Белозерского уезда, 1729 г. Таблица «Имеющиеся в сей ландкарте волости, села, сельца, деревни, монастыри...». Хранится в Париже, Service historique de la Marine (Vincennes). Bibliothèque du dépôt des cartes et Plans de la Marine

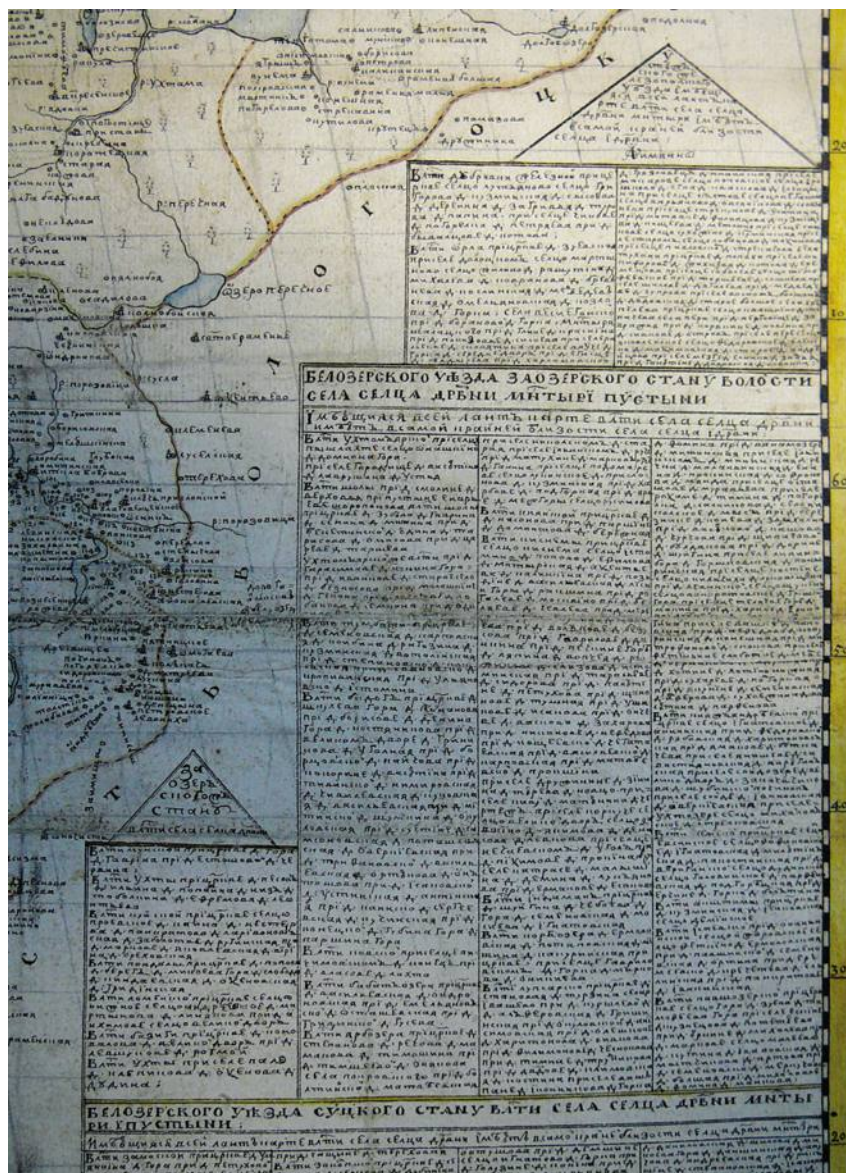


Рис. 2. Фрагмент рукописной карты Белозерского уезда, 1729 г.  
Таблица «Белозерского уезда Заозерского стану волости, села, сельца, деревни, монастыри, пустыни...». Хранится в Париж, Service historique de la Marine (Vincennes). Bibliothèque du dépôt des cartes et Plans de la Marine

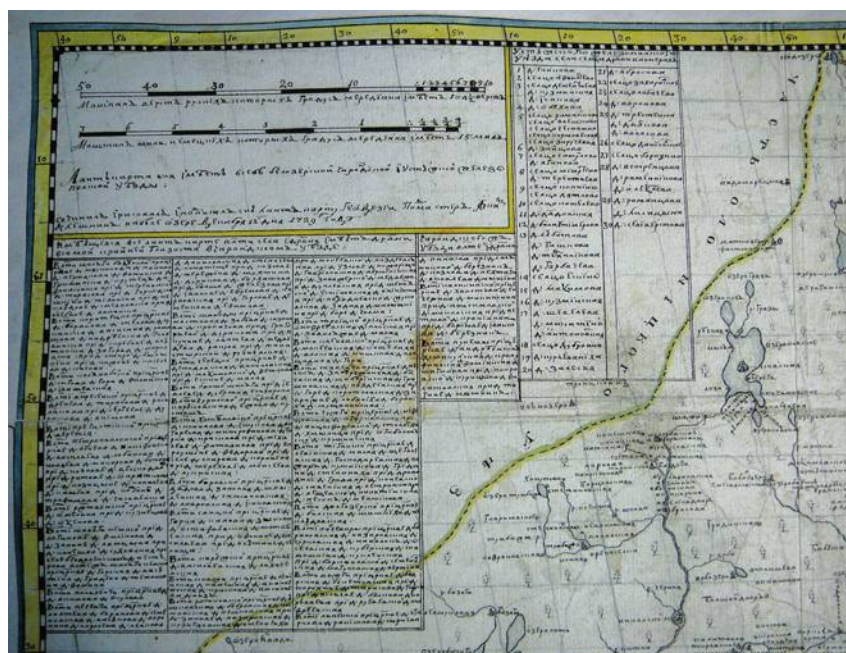


Рис. 3. Фрагмент рукописной карты Белозерского уезда: титул — «Ландкарта сия имеет в себе Белозерской, Чарондской и Устюжско-железопольской уезды. Сочинил и рисовал и подписал сию ландкарту геодезии подмастер Аким Клешинин на Беле озере декабря 12 дня 1729 года» и таблицы населенных пунктов Чарондского уезда. Хранится в Париже, Service historique de la Marine (Vincennes). Bibliothèque du dépôt des cartes et Plans de la Marine

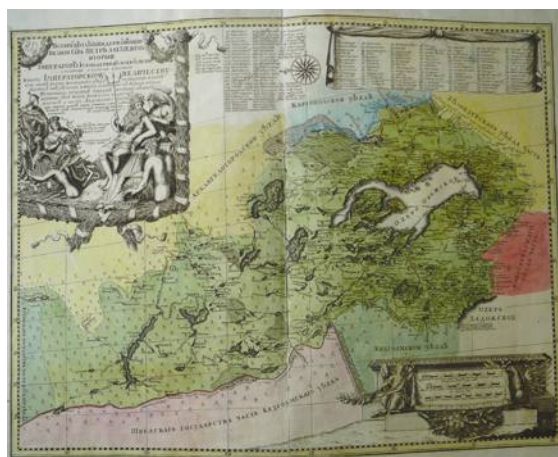


Рис. 4. Карта Олонецкого уезда, 1728 г. Гравюра, иллюстр. акварелью. Хранится в Библиотеке РАН, Сектор картографии ОФО



Рис. 5. Карта Белозерского уезда, 1731 г. Гравюра, илюм. акварелью.  
Хранится в Библиотеке РАН. Сектор картографии ОФО

И.И. Муллонен

## ЛЮДИКИ НА ТОПОНИМИЧЕСКОЙ КАРТЕ КАРЕЛИИ\*

Карелы-людики — одно из подразделений карельского этноса, проживающие в Прионежье, в восточной части Онежско-Ладожского перешейка. Территория тянется примерно на 200 км с севера на юг, от реки Суны до реки Свири, в меридиальном же направлении протяженность людиковского ареала не превышает 50 км. К числу наиболее известных центров людиковской территории принадлежат города Петрозаводск и Кондопога, которые сейчас оба являются русскими, но непосредственно граничат с людиковскими поселениями. Еще в довоенное время людиковские деревни начинались сразу за границами этих городов. Людиковская территория граничит на западе с ливвиковской, где говорят на олонецком или ливвиковском диалекте карельского языка, на севере с собственно карельской, на востоке с русской, начало формирования которой относится к первым векам второго тысячелетия н.э. и связано с новгородским освоением. На юге граница проходит по русской Свири.

Считается, что этноним \**lyydi* (людик. *lyydikoi*, вепс. *lydilain'e*) имеет русские истоки и восходит к др.-рус. *люди*, *людин* 'свободный человек'<sup>1</sup>. При этом такие же истоки имеет и название другой группы карелов — ливвики (карел.-олон. *livvi*, *livviköi*), населяющей западную часть Онежско-Ладожского водораздела. В результате действия собственных олонецкому диалекту карельского языка фонетических особенностей основа *lyydi* перешла в *livvi*<sup>2</sup>. Кроме этого, людиками называют себя и часть вепсского населения — т.н. северные (прионежские) вепсы и часть представителей средневепсского диалекта. Территориально этноним людики тяготеет к Свири, располагаясь на ее северных и южных притоках. При этом в более отдаленных от Свири местностях, как на юг, так и на север, бытует этноним *vepsä* 'вепсы'. На юге он привязан к живому вепсскому населению. На севере же вепсами называют своих южных соседей людиков сегозерские карелы. Он закрепился также в целом ряде топонимов на людиковско-собственно-карельской границе (*Vepsäjärvi*, *Vepsänmoa*, *Vepsänpolvi*, *Vepsiguba* или

\*Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 09-04-12119в (Создание географической информационно-аналитической системы «Электронный архив людиковской топонимии»).

*Vepsilahti*). Такая ареальная дистрибуция имеет, по-видимому, историческую подоплеку. Можно полагать, что этноним *lyudi* распространился по Свирь вместе с новгородским освоением и называл местных вепсов, которые в то время (первые века второго тысячелетия) были основным населением как южного, так и северного Присвирья. Самоназвание *вепсы* сохранилось только в отдаленных от Свирского побережья местностях, как на севере, так и на юге<sup>3</sup>. Иначе говоря, русское освоение разделило единый ареал, в то время вепсский, на север и юг. В дальнейшем в ходе продвижения в северное Присвирье карельского освоения из Северо-Западного Приладожья происходила постепенная карелизация вепсского северного Присвирья, и этноним начинает со временем обозначать здесь карелизованных вепсов — ливвиков и людиков. В своем изначальном значении, т.е. в качестве названия вепсского населения, он продолжает функционировать у северных вепсов в Прионежье и на северной окраине средневепсского ареала, в южном Присвирье. Предложенная интерпретация этнонимической карты не противоречит языковым свидетельствам, согласно которым ливвиковский и особенно людиковский диалекты карельского языка содержат значительный вепсский субстрат. Будучи по самосознанию карелами, людики сохраняют значительный вепсский элемент на всех языковых уровнях — в фонетике, грамматике, лексике.

Топонимия подтверждает буферный вепско-карельский характер формирования людиковского ареала. В топонимии Карелии проявляется ареальное противостояние топооснов-синонимов *Palte* (< \*palteg < \*palttek) и *Rinne* / *Rindie* (< \*rinäeh < \*rinteh) 'склон, косяк', из которых первый известен как вепсским, так и карельским говорам, второй — только карельским. В топонимии основа *Palte* может рассматриваться в качестве дифференцирующей вепсской модели, поскольку представлена на вепсской, а также смежной ливвиковско-людиковской территории, сформировавшейся в ходе карело-вепсского языкового контактирования. Модель бытует также в русском Обонежье, в том числе восточном, чаще всего в виде *Палтега*, подтверждающая вепсское прошлое этой территории. В собственно карельском ареале однозначно господствует основа *Rinne*. В виде *Rindu*, *Rindie* она фиксируется в ливвиковско-людиковском ареале, причем, в тех местах, где отмечены и некоторые другие собственно карельские черты в топонимии (рис. 1, 2). Эти же карты свидетельствуют о неоднородности людиковского ареала. Карельская топооснова представлена прежде всего у северных людиков и отсутствует у средних и южных, что свойственно и целому ряду других собственно карельских моделей. Многие из них не достигли южных пределов людиковской территории.

Топонимия проясняет, как сложились границы людиковской территории и почему они прошли именно там, где прошли.

Как сформировалась западная граница, разделившая людиков и ливвиков? Известно, что при формировании этнических территорий и их границ принципиально важны были водные пути. Для освоения территории Карелии исключительную роль играл на протяжении столетий транзитный водно-волоковой путь, соединяющий Присвирье через Онежское озеро с Белым морем. По северному участку этой дороги в XX в. прошел Беломоро-Балтийский канал. Южный же участок совпадает с ливвиковско-людиковской границей. Видимо, уже в период активного карельского освоения Онежско-Ладожского перешейка продолжалось проникновение вепсов на эту территорию, причем, использовался названный уже путь. Среднее и верхнее течение Свири изобилует порогами, поэтому издревле был известен путь вдоль северного притока Свири реки Важинки через водораздел в Святозеро и далее на реку Шую. Именно его реконструирует ареал вепсской метафорической модели *Kukoinhar'j* 'Петушиный Гребень', которая использовалась для называния незначительных возвышенностей. Модель является, очевидно, довольно поздней, поскольку не охватывает весь вепсский ареал, да и привязана исключительно к недолговечным по времени существования микротопонимам. Карта показывает, что она четко коррелирует с упомянутой уже водной дорогой на север и одновременно людиковско-ливвиковской границей. Здесь отмечены урочище *Kukuoinhard'* в Мошничье на реке Важинке, поле *Kukuinhard'a* в старинном людиковском селе Святозеро, урочище *Kukoiharja* на восточном берегу озера Сямозеро. Этот ряд замыкается на севере названием расположенной на болоте песчаной возвышенности *Петушиный Гребень* (с. Шайдома), которое, по всей видимости, является переводной калькой вепсского оригинала (Рис. 3). Очевидно, выход вепсов вдоль этого водного пути на север, в частности, на реку Шую, препятствовал в определенной степени поступательному движению карелов с запада на восток по Шую, и в результате к востоку от вепсского пути сформировалась людиковская территория, где вепсский компонент значительно более мощен, чем в западном олонецком или ливвиковском диалекте.

Северная граница людиковской территории проходит примерно по низовьям реки Суны. Почему она сформировалась именно здесь? Известно, что исходным фактором рождения культурных границ являются природно-климатические и ландшафтно-географические составляющие. Видимо, именно они сыграли решающее значение и в данном случае. Показательно, что диалектная граница повторяет очертания северной границы зоны среднетаежных сосновых лесов, а также южной климатической зоны<sup>4</sup>. При этом важно, что природная граница оказывается и культурной, отделяющей территорию, наиболее благоприятную для ведения земледелия в северных условиях от районов, где

такое малоэффективно. Этот вывод поддерживается результатами картографирования топонимов, сложившихся на основе прибалтийско-финской лексемы *niini* ‘липа’ (*Niinisel’gy*, *Nin’sel’g*, *Нисельга* ‘Липовая сельга’, *Nisar* ‘Липовый остров’, *Niin’oja* ‘Липовый ручей’ и др.) и соответственно русской *липа* (*Липовец*, *Липняги*, *Липовая сельга*, *Липовый бор* и др.) В данном случае принципиальное значение для картографирования имеют не языковые истоки топоосновы, а ареал ее бытования в топонимии, отражающий реальные границы территории произрастания дерева. Липа, как известно, растет на более богатых почвах, и к местам ее произрастания приурочены сельскохозяйственные угодья. Липа представлена в южной Карелии до линии Вяртсиля—оз. Сямозеро—д. Шуньга. К востоку от Онежского озера она редка и произрастает здесь прежде всего в долине рек Водлы и Колоды<sup>5</sup>. Именно эта северная граница вырисовывается и по данным топонимии (рис. 4), подтверждая тем самым сельскохозяйственные приоритеты создатель топониимной модели.

То, что северная граница людиков совпадает с северной границей произрастания липы, должно, видимо, толковаться таким образом, что людики, точнее, тот вепский этнический компонент, который входит в их состав, был представлен земледельческим населением, и именно эта особенность экономики определяла границы территории обитания. Известно, что продвинувшиеся из Северного Приладожья карелы колонизовали обширные севернотаежные территории и не были так прочно связаны с земледелием. Основу их экономической жизни составляла промысловая культура и обложение данью местных лопарей.

При формировании восточной границы решающую роль сыграло, очевидно, контактирование с соседними этносами. В прошлом людиковская территория простиралась дальше на восток. Многие из поселений западного берега Онежского озера, известные ныне как русские, еще сто лет назад были людиковскими. Такова входящая ныне в состав Петрозаводска бывшая дер. Сулажгора, которая в списках населенных мест 1873 г. названа карельской деревней. Во время Второй мировой войны образцы людиковской речи записаны в дер. Логморучей, которая сейчас тоже является частью Петрозаводска. При этом местные жители рассказывали Аймо Турунену, что большинство окрестных деревень были в нач. XX в. людиковскими<sup>6</sup>. В конце прошлого века в одной из этих деревень под названием Суйсарь мои информанты 60–70-лет вспоминали, что их родители, особенно матери, еще говорили по-карельски. При этом сами мои собеседники считали себя русскими, добавляя нередко, что являются потомками новгородцев. Традиционное население Суйсари — наглядный пример того, как в течение двух поколений произошла смена этнического самосознания с карельского на русское. Примерно половина из 250 топонимов Суй-



сари имеет явные карельские истоки. Приведу из них только один, поскольку этимология его не попала в свое время в книгу о Суйсари<sup>7</sup>. Это название большого камня Тобот, расположенного за домами деревни. Деревенская молодежь собиралась к камню встречать лето. Жгли костер, через который прыгали и на котором варили кашу, съедаемую вместе с пирогами, приносимыми из дому. Название камня карельское, в его основе людиковское прилагательное *tobd'* < *tobj* (*karj. tobie*) 'большой', т.е. *Тобот* — большой камень. Кстати, эта топооснова должна быть признана сугубо людиковской. Дело в том, что хотя само прилагательное известно в той или иной мере всем карельским диалектам, именно на северно-людиковской территории оно воплотилось в топонимии (рис. 5). При этом ареал топоосновы выходит за восточные пределы современного людиковского ареала, где может рассматриваться как маркер былого людиковского присутствия. В топонимии острова Кижы в южном Заонежье отмечен *Тобий ручей* (< *tobj* 'большой'), в совокупности с рядом других людиковских признаков в топонимии свидетельствующий о безусловных людиковских связях данной местности и в целом западной части Заонежского полуострова. Впрочем, людиковская составляющая практически не выходит за пределы западных заливов-губ Заонежского полуострова — Лижемской, Уницкой и Великой. Восточное Заонежье формировалось в притяжении Заонежского залива, омывающего полуостров с востока и приносившего на протяжении столетий сюда вепсское, а затем и русское население.

Южной границей людиковской территории была река Свирь, служившая основной дорогой для русского освоения Карелии. Людиковские поселения еще в недавнем прошлом существовали на северных притоках Свири — реках Усланке и Важине<sup>8</sup>. Надо полагать, что карелы продвигались по названным рекам от верховий к низовьям, через водоразделы, разделяющие их с бассейном реки Шуи и притоками Ладожского озера, по которым на протяжении столетий распространялось карельское освоение Онежско-Ладожского перешейка. Здесь они вступали в контакт с местными вепсами, что приводило к формированию особой группы карельского этноса — людиков. Интересно, что устойчивые карельские следы обнаруживаются и к востоку от Важины, например, на реке Ивине и даже на юго-западном побережье Онежского озера, в зоне расселения северных вепсов. К примеру, в составе с. Ладва на верхней Ивине есть деревня с названием *Иломанча*, которое, видимо, могло быть принесено переселенцами карелами из северно-западного Приладожья, где существовало село Иломанси и соответствующий погост. Однако здесь карельский элемент в составе населения не был столь силен, чтобы сформировать людиковскую языковую среду. К тому же, в низовьях Ивины рано возник т.н. Остречинский погост, бывший

проводником русского языкового и культурного влияния вдоль по Ивинке на север, так что карело-вепсское контактирование было на Ивине опосредовано русским этноязыковым компонентом.

Топонимическое картографирование свидетельствует, таким образом, о том, что людиковская территория сформировалась в карело-вепсском пограничье, причем ее распространению на юг и восток препятствовало русское освоение территории по Свири и Онежскому озеру.

Топонимическое ареализирование демонстрирует, как уже упоминалось, неоднородность людиковской территории. Действительно, довольно затруднительно выделить некие дистрибутивные людиковские топонимные модели, которые, с одной стороны, покрывали бы всю людиковскую территорию, с другой, не выходили бы за ее пределы в иноэтничный ареал. Так, четко вычленяется северная часть, которая на основе ряда топонимных моделей объединяется в единое целое с собственно карельским ареалом (см. *Jylmäkkö*, *Kyäö* и др. топоосновы). С другой стороны, в ареале расселения средних людиков присутствуют модели, объединяющие эту часть людиковской территории со смежной ливвиковской (напр., ойконимия — I-ового типа), точно так же, как в южнолюдиковском ареале обнаруживаются безусловные вепсские вторжения. По-видимому, это свидетельство определенной недооформленности людиковского этноязыкового ареала в единое целое и некоторой аморфности самого понятия «людиковскость».

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. 1–3. SKST 556. Helsinki 1992–2000.

<sup>2</sup> Grünthal R. Livvistä liiviin. Itämerensuomalaiset etnonymit. Castrenianumin toimitteita 51. Helsinki, 1997. N. 75–78.

<sup>3</sup> Муллонен И.И. Территория расселения и этнонимы вепсов в XIX–XX вв. // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 345–346.

<sup>4</sup> Карелия. Энциклопедия. Том 1. А–Й. Петрозаводск, 2007.

<sup>5</sup> Кравченко А.В. Конспект флоры Карелии. Петрозаводск, 2007. С. 135.

<sup>6</sup> Turunen A. Lyydiläisten murresaarekkeet Karjalan tasavallan venäjänkielisellä alueella // Neuvostoliitto-instituutin vuosikirja 25. Kielen ja kulttuurin kentälätä. Helsinki, 1977.

<sup>7</sup> Село Суйсарь: история, быт, культура. Петрозаводск, 1997.

<sup>8</sup> Turunen A. Lyydiläisten murresaarekkeet Karjalan tasavallan venäjänkielisellä alueella // Neuvostoliitto-instituutin vuosikirja 25. Kielen ja kulttuurin kentälätä. Helsinki, 1977.

*I.I. Mullonen*

## LUDIKS IN THE TOPONYMIC MAP OF KARELIA

The process of Ludiks — a local group of Karelian population — formation is reconstructed in the article using toponymic material. It is proved that the territory of Ludiks was formed in the course of active Vepsian-Karelian contacting, and its borders are determined first of all by landscape and geographic factors (climate and connected with the landscape peculiarities routes of transit water-portage ways). A part of Ludiks population in the South and East of the area formed a part of Russian Trans-Onega (Zaonezh'e) and near Svir' (Prisvir'e) regions. The character of Ludiks' toponymic models (binding to micro-objects, absence of bright toponymic markers) points out chronologically late formation of the Ludiks group.

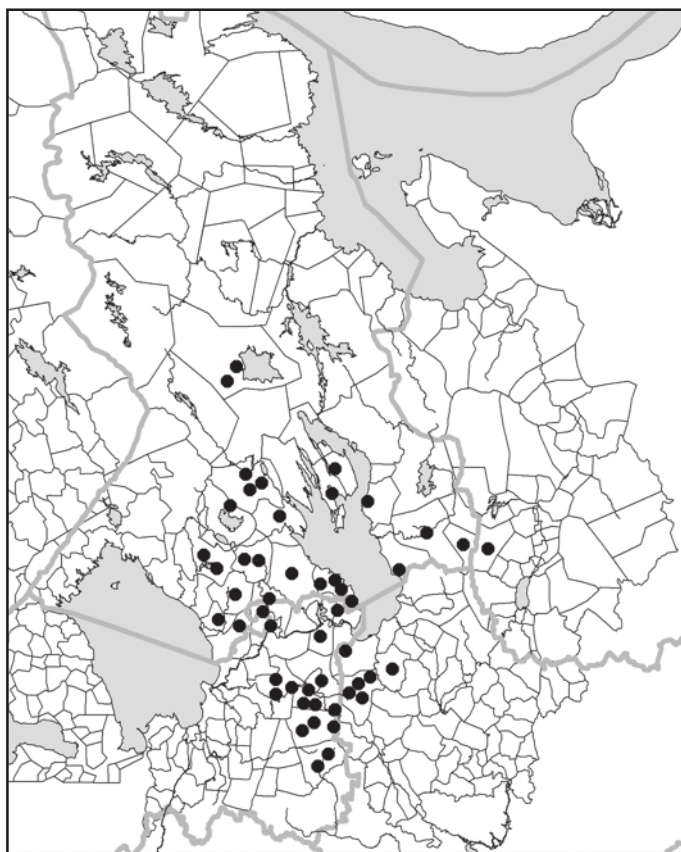


Рис. 1. Ареал топоосновы Palte

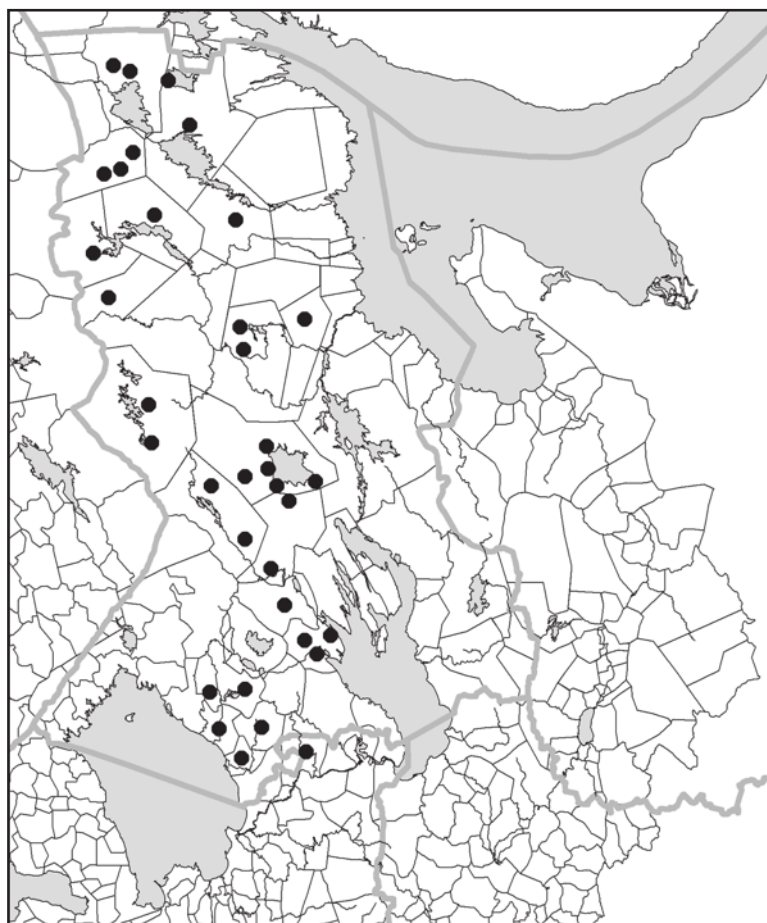


Рис. 2. Ареал топонимы Rinne /Rindie

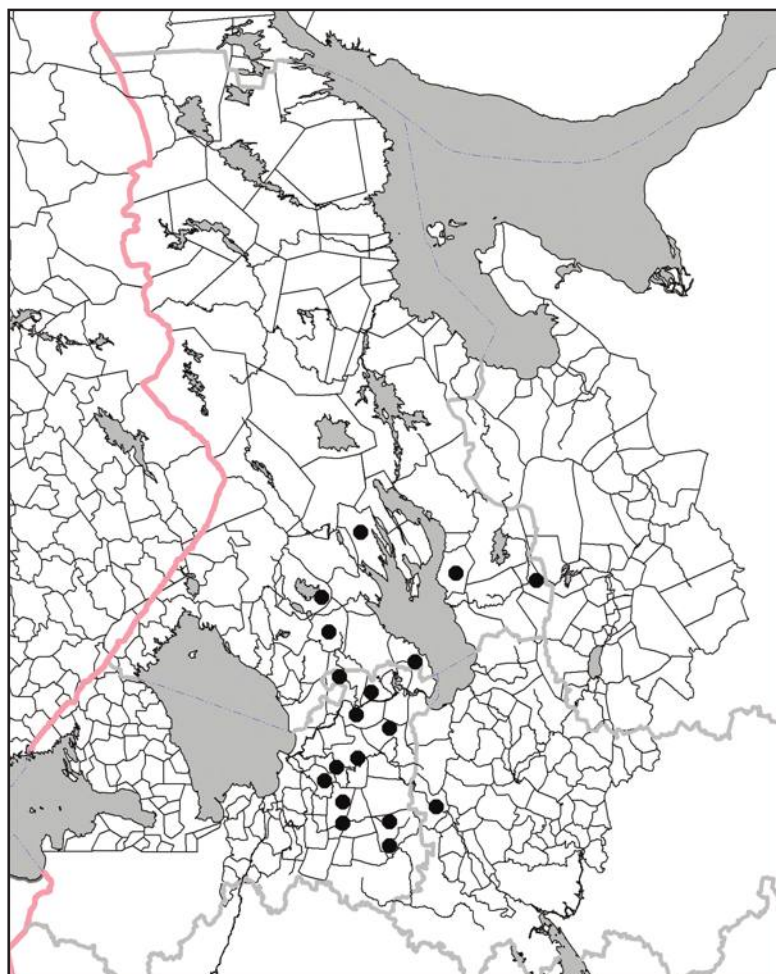


Рис. 3. Вепсская топонимная модель Kukoinharj

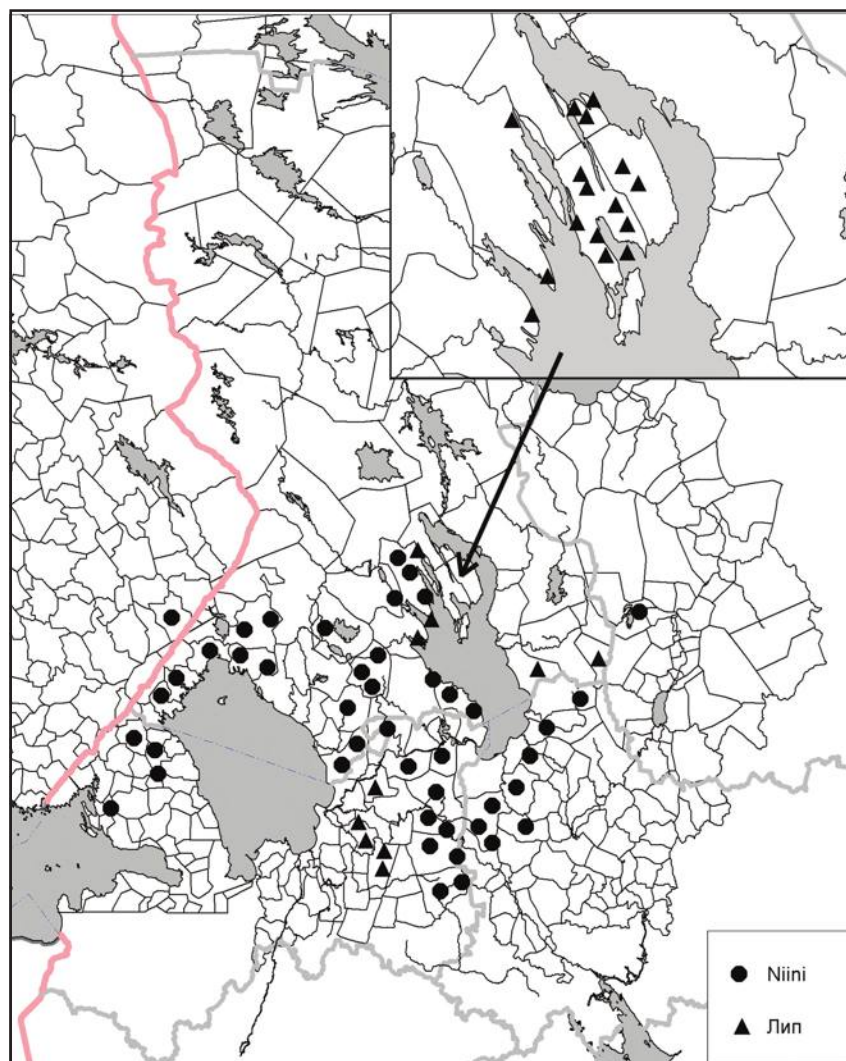


Рис. 4. Топооснова Niini- /Лип- в Карелии

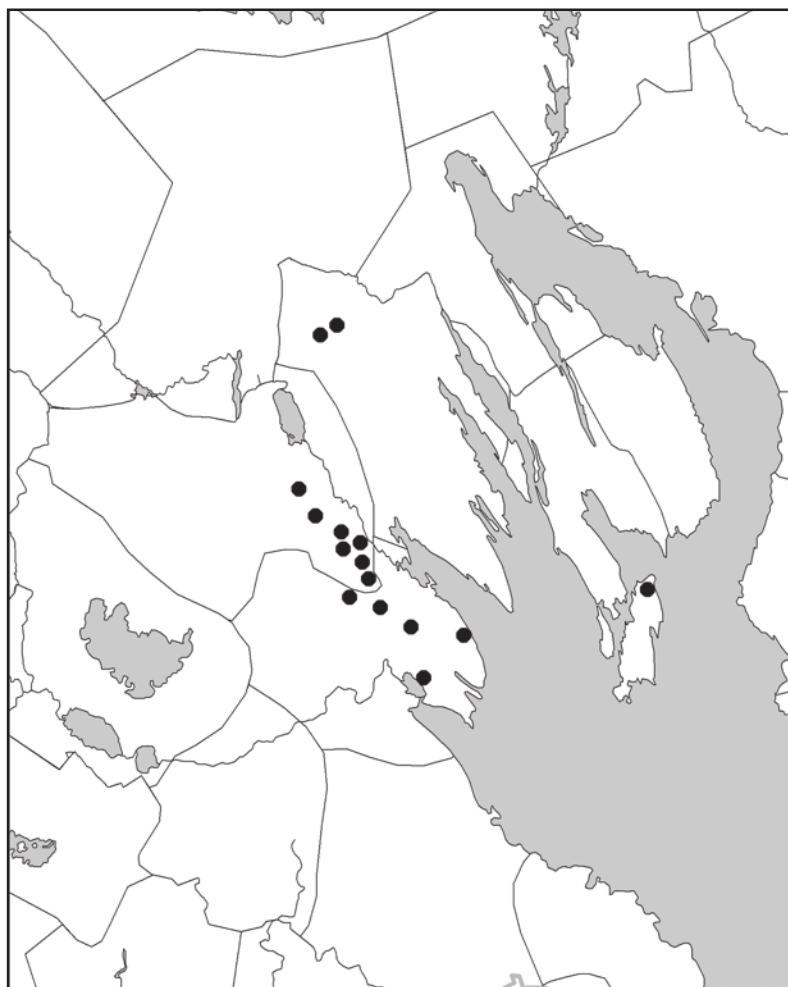


Рис. 5. Ареал людиковской топоосновы *Tobd*'-.

С.А. Мызников

## О ЛЕКСИКЕ МАРИЙСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В ВЕТЛУЖСКОМ КРАЕ

Ветлужская земля расположена на границе западных контактов с мари́йцами, а исторически являлась территорией с автохтонным мари́йским населением. Город Ветлуга берет своё начало от деревни Шулепниково, первое упоминание о которой в истории относится к 1686 г., позднее в нач. XVIII в. переименовано в село Верхнее Воскресенское. С 1779 г. Ветлужский у. один из обширнейших уездов Костромской губ. В него входили следующие современные административно-территориальные образования: Пыщугский, Шарьинский, Поназыревский р-ны Костромской обл., Тоншаевский, Шахунский, Ветлужский и часть Варнавинского р-на Нижегородской обл. С 1922 г. город Ветлужский район является составной частью Горьковской обл.

По историческим данным часть мари́йского этноса занимала территорию междуречья Ветлуги и Вятки, бассейны рек Большой и Малой Кокшаги, Илети и Юшута. В XIX в. типичными для обозначения групп луговых мари́йцев стали названия — *шернур мари́й*, *торгьял мари́й*, *ронго мари́й*, *ярань мари́й*, *морко мари́й*. Соседями мари́йцев были русские, которые в XIX в. со стороны севера и северо-востока (вятские, яранские, санчурские, уржумские) активно проникали в мари́йские земли.

Русские, заселяя данную территорию, вступали в сложные взаимоотношения с местным населением. Имеются свидетельства об ассимиляции финно-угорского населения как русскими, так и тюрками. Татары отступали под натиском русской колонизации Среднего Поволжья на территории, занятые другими этносами. Имеются сведения об отатаривании мари́йцев ряда деревень Казанского и Лаишевского уу. (Смолякова, 1977, 105). Об очувашивании мари́йцев в южной и западной частях Козмодемьянского у. свидетельствует Селищев (Селищев, 1927, 63). Длительное сосуществование на одной территории чувашского и мари́йского этносов отразилось и на уровне лексики. Вероятно, вследствие этого в Словаре Даля *чувашки* и *черемисы* даются как «одноколенные народы, одноплеменные». Не случайно русские источники нач. XVI в. не различают чувашей и черемисов, используя этноним — *черемисы* (Мадуров, 2004, 134).

Для этого региона характерно наличие на одной и той же территории субстрата общеприбалтийско-финского типа и различных диффе-



ренцированных финно-угорских типов. Задача их различения и разграничения была поставлена еще в работе О.В. Вострикова, который анализируемые обширные данные русских говоров Волго-Двинского междуречья объяснял с привлечением материалов волжско-финских, пермских, прибалтийско-финских и саамского языков (Востриков, 1981, 3–45).

В смежных русских говорах Приветлужья (Варнавинский, Ветлужский уу. Костромской губ.) Селищев (Селищев, 1927, 37) отмечал слова черемисского (марийского) происхождения: **валгажо'вой** 'белый', ср. мар. *волгалташ* 'блестеть' (МРС, 15); **вашкетно** 'скоро', ср. мар. *вашке* 'быстро' (МРС, 395); **вид** 'вода' ср. мар. *вуд* 'вода' (МРС, 34); **ербизёнок** 'ребенок', ср. мар. *изи рвезе* 'мальчик' (МРС, 167); **имля** 'кобыла', ср. мар. *имне* 'лошадь' (МРС, 163); **кокур** 'два', ср. мар. *кокыр* 'полкопейки, грош' (МРС, 72); **мишкур** 'брюхо', ср. мар. *мўкыр* 'живот, утроба' (МРС, 127).

В проведенном нами исследовании русских говоров на территории Марий Эл, было зафиксировано несколько десятков слов марийского происхождения, а в ряде случаев были скорректированы этимологические версии, так например, для лексемы **вара'ш** была предложена марийская этимология: **Вара'ш** 'ястреб' Совет. (Фокино). Килемар. (Водозерье). Мари-Турек. (Хлебниково). Мари-Турек. (Алексеевское) (Марий Эл, 2004). **Вара'ш** 'ястреб' Уржум. Вят., 1882 (СРНГ, 4, 45). **Вора'ш** Вят. (Васнецов; СРНГ, 5, 98). **Варашо'к** Уржум. Вят. (Магницкий, 1884). Ранее для этого слова имелись только данные по Вятской губ. (см.), однако по последним полевым данным география заимствования значительно расширилась. И.Г. Иванов предлагает марийскую этимологию, ср. мар. *вараш* 'ястреб' (Иванов, 1969, 106). Я. Калима возводит данные Васнецова к коми *varış* 'ястреб' (Kalima, 1927, 20; см. также Фасмер, 1, 351). Авторы КЭСЛЯ говорят о заимствовании из пермских языков в русские говоры: коми *варыш*, удм. *варыш*, мар. *вараш*, *вараш* 'ястреб', при манс. *vōrēs* 'хищная птица' (КЭСЛЯ, 47), но, исходя из вокализма более предпочтительна марийская этимология. Ср. также мар. *варош*, *вараш* 'ястреб', *каля вараш* 'ястреб-мышатник', *орави вараш* 'воробьиный ястреб', *вараш цывы* 'ястреб-цыплятник', *кадыр вараш* 'ястреб-тетеревятник' (Петров, 1988, 129), мар. *кугывараш* 'коршун', *сурвараш* 'лушь полевой', мар. горн. *алавараш* 'ястреб-тетеревятник', *йудвараш* 'козодой', *чыве вараш* 'красный коршун', *мардеж йушю вараш* 'сарыч', *колявараш*, *кудывараш* 'ястреб-перепелятник' (Васильев, 1982, 102, 103). Серебренников также говорит о мар. *вараш*, как возможном источнике для русского слова (Серебренников, 1962, 31). Следует отметить, что чуваш. *варакиш* 'ястреб-тетеревятник', зафиксированное в говорах верхового диалекта, рассматривается как марийское заимствование (Петров, 1988, 129).

Отмечается лексика сельскохозяйственной сферы.

**Шокша'рины** 'подпорки к центральной жерди в кладке сена' Кужен. (Мари Кугунур). **Шакша'рина** «срубленные елочки, поставленные к овину для того, чтобы держалась солома» Куженер. Мар. АССР (Иванов, 1969, 112). **Шопша'ры** 'составленные в козлы жерди для просушки в поле гороха' Яран. Вят. Сопоставляется с мар. *шопшар* 'сделанная из ветвистых сухих еловых сучьев изгородь' (Иванов, 1969, 112).

В костромских говорах отмечается **ши'ма** «верхний сноп на копне, на бабке, крестце, сулоне; крыша, покрывка» (Костром., Даль, 4, 652), при фиксации сходных данных в шима'х 'пучок конских волос' (Р. Индигирка, Чикачев, 1990, 166), **Ши'ма** «прозвище» (Черепов., Герасимов, 1910), **расшимо'тить** 'растрепать (волосы)' (Курбск., ЯОС, 1989, 128), на **шима'к** 'к черту' (Онеж., КСРГК). Первоначально это трактовалось нами как субстрат мерянского (мари) типа (см. Мызников, 2004, 138), однако, вероятно, для костромских данных можно привести другой этимон, который в функциональном плане довольно близок значению «верхний сноп на бабке», ср. мар. *шымакш* 'головной убор марийских женщин в виде прямоугольного куска холста, один конец которого сшивался в виде конуса, закреплявшийся на голове с помощью деревянного, берестяного или войлочного колпачка' (см. также Молотова, 1992, 35). Исходя из описания, скорее всего, сюда же относится лексема **шамшу'ра** 'старинный женский головной убор — шапочка, надеваемая под платок' Вохом., Октябр. (ККОСР), хотя следует отметить, что имелись еще мар. *шурка* 'каркасный остроконечный головной убор' (Молотова, 1992, 34).

**Имно'шка** «лошаденка, клячонка» Козьмодемьян., Ядрин. Казан., 1849 (СРНГ, 12, 194; Даль). Ср. мар. *имне* 'лошадь' (РМС, 163). См. также Фасмер, 2, 129.

**Шкала** 'корова' Ветл., Костром. (Марков). **Шкалу'ха** 'корова' (Громов, 2000, 33), Нейск. Костром. (Попов, 1964, 448). Попов, рассматривая жгонское **шкалуха** 'корова', приводит морд. *скал*, мар. горн. *шкал*, луг. *ушкал*, причем, по его мнению, наиболее вероятно в качестве источника мар. горн. *шкал*, при удмурт. *скал* (Попов, 1964, 448).

Единично встречаются наименования животных: КЭСЯ **мара'нга** 'заяц' Ветл. Костром. (СРНГ, 17, 369), 'кошка' Ветл. Костром. (СРНГ, 17, 369). Восходит к мар. горн. *морен*, мар. луг. *мерап* 'заяц', которое рассматривается совместно с чувашскими данными, ср. чуваш. *морен* 'заяц-русак', *морян*, *мйрен* 'заяц' (Ашмарин, 8, 273, 275, 317), мар. \* *мў* 'поле' + чуваш. *хорян*, *хурян* (Егоров, ЭСЧЯ, 122; Федотов, ЭСЧЯ, 2, 318; Федотов, 1, 360).

Отмечается лексика, относящаяся к сфере религии, народной духовной культуры и т.п.

**Локти'ть** 'гадать' Уржум. Вят. восходит к мар. *локташ* 'заколдовать' (Иванов, 1969, 109).

**Ю'ма (И)** 'Бог' Ветл. Костром. (Марков). «Главное черемисское божество» Ветл. Костром. (Марков). 'Икона' Ветл. Костром. (Марков). 'Праздник' Ветл. Костром. (Марков). **Юма'к** 'верующий в Бога человеком' Ветл. Костром. (Марков). «Последователь Бога Юма» Ветл. Костром. (Марков). **Юма'чить** 'молиться' Ветл. Костром. (Марков). **Юма'-шиться** 'молиться' Ветл. Костром. (Марков). **Отъюма'шить** 'отмолить' Ветл. Костром. (Марков, 1916). 'Отпраздновать; отпраздноваться' Ветл. Костром. (Марков, 1916). **Отъюма'шивать** Ветл. Костром. (Марков, 1916; СРНГ, 25, 14). **Отъюма'шиться** 'отмолиться' Ветл. Костром. (Марков, 1916). 'Отпраздноваться' Ветл. Костром. (Марков, 1916). **Отъюма'шиваться** Ветл. Костром. (Марков, 1916; СРНГ, 25, 14). В марийском пантеоне божеств главное место принадлежит *юма*, *юмо* (Ахметьянов, 1981, 51). По-видимому, приведенный материал связан с марийским влиянием, ср. мар. *юмо* 'бог' (МРС, 16), фин., кар. *jumala*, вепс. *g'umal*, ливв. *jumalu* 'бог', морд. *Jumi*, *jumishipas* 'мордовский бог', удм. урж. *jüte* 'бог' (SKES, 122). Ср. коми *ёма*, *juma* 'ведьма, баба-яга' из прибалтийско-финского (КЭСКЯ, 100).

**Ирха'** 'злая женщина' Ветл. Костром. (Иванов, 1969, 106). Иванов считает, что слово происходит от марийского собственного имени *Ирга*. «По одной марийской легенде, записанной примерно в тех же краях, Ирга — гордая, смелая, свободолюбивая девушка, отдавшая свою жизнь за свободу родного народа в борьбе с царскими колонизаторами. Для русских это имя превратилось впоследствии в нарицательное и стало синонимом всех злых, нехороших женщин» (Иванов, 1969, 106).

В ряде случаев лексика, имеющая соответствия в марийском языке, фиксируется также более широко на финно-угорской почве, так например, **ке'мы** 'сапоги' Ветл. Костром. (СРНГ, 13, 180), при сопоставлении с мар. *кем* 'сапог, сапоги' (МРС, 65), *кем* 'кожаная обувь' (СЭК-ФУ, 76), можно также соотнести с коми *ним* 'сапог с высокими голенищами из оленьей шкуры', являющееся источником, вероятно, и для севернорусского **нимы** в этом же значении. Хотя традиционно в коми языке эта единица рассматривается в контексте коми-ненецких контактов (КЭСКЯ, 321).

Лексема **перт** 'изба, дом'. Ветл. Костром. (Марков, 1933; СРНГ, 26, 294) соотносится с мар. *пёрт* 'изба'; следует учитывать, что в севернорусских говорах отмечается **перть** 'жилая изба' (Кем. Арх., Подвысоцкий), возводимое к иным прибалтийско-финским источникам, ср. кар. *pirtti*, вепс. *pert'* 'дом, изба'.

Большинство приведенных выше заимствованных данных имеют сходную семантику с единицами языка-источника. В одном слове,

при явных фонетических параллелях, такое соответствие отсутствует: **кербас** ‘пила’ Ветл. Костром. (СРНГ, 13, 183). Вероятно, следует сопоставлять с **кирбяс** ‘топор’ Углич. Яросл. (Свешников). Ткаченко рассматривает **кирбяс** как результат мерянского влияния (Ткаченко, 1985, 150). Ср. сходные прибалтийско-финские данные: фин. *kirves* ‘топор’, ливв. *kirves*, вепс. *kirvez* ‘топор’, которые, в свою очередь — балтийского происхождения, ср. литов. *kiuvis*, латыш. *smrvis* ‘топор’ (SKES, 200).

В ряде случаев, при фиксации на территории Поветлужья лексические данные соотносятся на данный момент исследования только с прибалтийско-финскими источниками. **Ю’па’к** ‘Сапог’ Ветл. Костром. (Марков, 1933; КСРНГ). **Упа’ки** ‘валенки’ Ветл. Костром. (Марков). Нейск., Мантур., Макарьев., Костром. (Востриков, 1981, 13). Слово известно в памятниках письменности: **упоки** «мягкие сапоги с разрезом (сзади), обычно с короткими голенищами, без каблуков и подметок, иногда с загнутыми сверху носками» Приход.-расход. кн. Онеж. мон. 1661, (Вахрос, 1959, 183). **Упаки** — *Явиль вытегорець Антипъ Васильевъ сынъ 9-ры упаки*. Там. кн. Тихв. мон. 1663 (Вахрос, 1959, 183). «В Петровское время такие сапоги носили в качестве рабочей обуви нижние чины пехотных гарнизонных полков: «чулки белые, и, независимо от башмаков, длинные до колен рабочие сапоги или упаки из нечерненной кожи» (Висковатов, 2, 35). Ср. также **у’поки** «род просто-народной обуви» (Слов. Акад. 1847). **Упаки** «обутки из сырой кожи» Устюг Великий (Симонии, 1757). Калима полагает, что для русского слова первоисточником послужило фин. *huorokas*, pl. *huorokkaat* ‘валенок, валенки’, а фин. *uropakas* ‘широкий башмак, сапог без голенища’ является обратным заимствованием из русского; причем из русского языка слово вошло в коми, ср. коми-перм. *uropki* ‘праздничная обувь’, коми удор. *ikapri* ‘валенок’ (Kalima, 1915, 233). Вахрос, говоря о заимствовании данного типа обуви русскими, полагает, что наименование этой обуви вошло в русский язык из финского (Вахрос, 1959, 184). Еще в Ухтинском крае (1930 г.) основной обувью местного населения были «**упаки** — высокие сапоги, шьющиеся из мягкой юхты, без всяких каблуков и набоек, на подошве, с поднимающимися вверх носками» (Золотарев, 1930, 13–14). В кон. XIX в. **упоки** были распространены в Шенкурском у. Архангельской губ.: «По покрою похожи на лапы с голенищами» (Ефименко, 1877, 56). В прибалтийско-финских языках это гнездо широко распространено, ср. фин. *uropakas* ‘сапог, обувь без каблука’, ‘вид саамской обуви, сапог без голенища’, *uropikas* ‘саамский сапог с загнутым носком’, ливв. *uropakko* ‘саамский сапог с загнутым носком’, ‘стоптанный башмак’, вепс. южн. *uropak* ‘сапог’, ‘лапоть с голенищем’, *uropid* / ‘сапоги из бересты’, ‘лапти с голенищами’, водск. *uropakka* ‘вид женской обуви’ (SKES, 1543), вепс. *uropid* ‘берестяные башмаки, лапти с голенищами’ (СВЯ, 603), вепс. исаев. *uropakot* ‘валенки’

(Basilier, 1890, 66). Basilier отмечает, что в качестве отхожего промысла у исаевских вепсов было распространено катание валенок и изготовление сапог. Они из Исаевской волости ходили через Вытегру на р. Оять и Белое озеро, а также по Вологодской, Ярославской и Тверской губ. (Basilier, 1890, 66). Ср. в этой связи коми удар. *упаки*, *циръя упаки*, *укапи* 'валенки', удар. *ной упаки* 'зимняя обувь, состоящая из валеных головок и пришитых суконных или холщевых голенищ' (ССКЗД, 393) и ярославские, тверские (**выпуки**) данные.

Некоторые лексемы имеют довольно широкий ареал бытования в Среднем Поволжье, так, например: **куба** 'черемиска или русская, имеющая сходство с черемиской' Ядрин., Козьмодемьян. Казан., 1849. Казан. (СРНГ, 15, 376); **ку'ба** 'толстая женщина или девочка; толстуха' Нерехт. Костром. (Диев). Влад., 1820. Яросл., Калуж. (СРНГ, 15, 375). Отмечается также дериват **кубё'нка** 'девочка черемиска' Ядрин., Козьмодемьян. Казан. (СРНГ, 15, 381). Одно слово (относящееся, вероятно, сюда же) трактуется В.Д. Бондалетовым как угличский арготизм: **кубафя** «баба» Углич. Яросл. (Бондалетов, 1980, 27). Ткаченко пытается разделить два варианта **куба** 'черемиска' и **ку'ба** 'женщина' как результат марийского и мерянского воздействия (Ткаченко, 1985, 158). Однако их можно сопоставить с мар. *куба* 'старуха, женщина пожилого возраста', 'жена, супруга' (СМЯ, 3, 69). Фасмер приводит в качестве источника мар. горн. *кивиц* 'теща' (Фасмер, 2, 394).

В ряде случаев лексика марийского происхождения получает словообразовательное освоение: **кербасить** 'пилить' Ветл. Костром., **ке'рбаситься** 'пилиться' (о дровах и т. д.) Ветл. Костром. (СРНГ, 13, 183), **ке'рбасовый** 'относящийся к пиле' Ветл. Костром. (СРНГ, 13, 183), от **кербас** (см. выше); **перт пе'ртить** «дом домить». Ветл. Костром. (Марков, 1933; СРНГ, 26, 294), **пе'ртный** 'домашний' Ветл. Костром. (Марков, 1933; СРНГ, 26, 294), от **перть** (см. выше); **юпа'шить** 'сапожничать' Ветл. Костром. (Марков, 1933; КСРНГ), **юпа'шной** 'сапожный' Ветл. Костром. (Марков, 1933; КСРНГ), от **юпак** (см. выше).

Иногда в русской лексеме удается выделить иноязычный корень, при безаффиксальной лексеме в русских говорах: **поты'лить** 'сжечь' (Ветл. Костр., СРНГ, 30, 321). Ср. мар. горн. *тыл* 'огонь' (СМЯ, 7, 239).

Ранее ареал бытования марийского этноса был значительно продвинут на запад, имеются данные о распространении марийцев в Ивановской, Костромской, Нижегородской обл., что заставляет несколько иначе смотреть проблему мерянского субстрата на этих же территориях. При том, что территория Поволжья давно уже рассматривается как пространство, связанное с марийским этногенезом, а некоторые топонимы, такие как *-энер*, *-энгер*, *-инер*, *-ингир*, зафиксированные на территории Ярославской, Костромской, Нижегородской, Вятской губ. соотносятся с марийскими данными на территории Марий Эл.

## СОКРАЩЕНИЯ ИСТОЧНИКОВ

- Ахметьянов, 1981 — Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. 144 с.
- Бондалетов, 1980 — Бондалетов В.Д. Условные языки на территории Калининской и Ярославской областей и их изучение // Лексика и фразеология севернорусских говоров. Вологда, 1980. С. 26–32.
- Васильев, 1982 — Васильев В.Н. Названия птиц в марийском языке // СФУ. 1982. Т. XVIII, № 2. С. 101–104.
- Васнецов — Васнецов Н. М. Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907. 357 с.
- Вахрос, 1959 — Вахрос И. С. Наименования обуви в русском языке. 1. Древнейшие наименования до петровской эпохи. Хельсинки, 1959. 271 с.
- Востриков, 1981 — Востриков О. В. Финно-угорские лексические элементы в русских говорах Волго-Двинского междуречья // Этимологические исследования. Свердловск, 1981. С. 3–45.
- Даль — Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд., испр. и значительно умножен. по рукоп. авт. М.; СПб., 1880–1882. Тт. 1–4
- Егоров, ЭСЧЯ — Егоров В. Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964. 355 с.
- Ефименко, 1877 — Ефименко П.С. Материалы, по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименком. М., 1877.
- Золотарев, 1930 — Золотарев Д.А. В северо-западной Карелии // Труды Комиссии по изучению племенного состава населения ССР и сопредельных стран. Л., 1930. Вып. 16.
- Иванов — Иванов И.Г. Марийские лексические заимствования в русских говорах Вятского края // СФУ. 1969. Т. V, № 1. С. 105–113.
- ККОСР — Краткий костромской областной словарь (рукопись).
- КСРГК — Картотека «Словаря русских говоров Карелии и сопредельных областей» (хранится в Словарном кабинете им. Б.А. Ларина СПбГУ).
- КСРГН — Картотека «Словаря русских народных говоров» (хранится в ИЛИ РАН).
- КЭСКЯ — Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999. 430 с.
- Магницкий, 1884 — Магницкий В.К. Особенности русского говора в Ужумском уезде Вятской губернии // Изв. Казанск. общ. археол., инст. и этногр. 1884. Т. V. С. 1–73.
- Мадуров, 2004 — Мадуров Д.Ф. К вопросу о средневековых металлических украшениях марийско-чувашского Поволжья // Взаимодействие культур в Среднем Поволжье в древности и в средневековье. Йошкар-Ола, 2004. С. 134–140.
- Марков — Марков Д.А. Слова, записанные в Ветлужском уезде // Изв. Общ. археол. ист. и этногр. 1907. Т. XXIII, вып. 2. С. 132–135. Марков, 1916, 1933 — Марков Д.А. Лексические материалы по Ветлужскому уезду в Картотеке «Словаря русских народных говоров» (хранятся в ИЛИ РАН).
- Молотова, 1992 — Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. 112 с.
- МРС — Васильев В.М., Учаев З.В. Марийско-русский словарь. Йошкар-Ола, 2003. 296 с.
- Мызников, 2004 — Мызников С.А. Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах Северо-Запада: Этимологический и лингвогеографический анализ. СПб., 2004.

- Петров, 1988 — Петров Л.П. Чувашские орнитонимы марийского происхождения // Межъязыковое взаимодействие в Волго-Камье. Чебоксары, 1988. С. 127–130.
- Попов, 1964 — Попов А.И. Финно-угорские языки и лексика русских говоров // *Studia slavica. A magyar tudományos Akadémia nyelv- és irodalomtudományi osztályának közlemé.* Budapest, 1964. Fasc. 3–4. №. 445–449.
- РМС — Учаев З.В., Захарова В.С. Русско-марийский словарь. Йошкар-Ола, 1999.
- СВЯ — Зайцева М.И., Муллонен М.И. Словарь вепского языка. Л., 1972.
- Селищев, 1927 — Селищев А.М. Русские говоры Казанского края и русский язык у чуваш и черемис. (К изучению культурно-языковых взаимоотношений в Среднем Поволжье) // Уч. зап. Института языка и литературы РАНИОН (Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук). М., 1927. Т. 1. С. 36–72.
- Симонии, 1757 — Симони П.К. Словарь областных слов, употребляемых в г. Устюге Великом (по записи 1757 г.) // Живая старина. 1898. Вып. III–IV. С. 443–448.
- Слов. Акад. 1847 — Словарь церковнославянского и русского языка, сост. Вторым отд. Акад. наук. СПб., 1847. Тт. I–IV.
- Смолякова, 1977 — Смолякова Л.П. Формирование фонетической системы русских говоров Волго-Камья. М., 1977. 191 с.
- СМЯ — Словарь марийского языка. Йошкар-Ола, 1990–2003. Т. 1–8.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., СПб., 1965–2007. Тт. 1–41.
- ССКЗД — Сравнительный словарь коми зырянских диалектов. Сыктывкар, 1961. 489 с.
- СЭКФУ — Современная этническая культура финно-угров Поволжья и Приуралья / Отв. ред. Н.Ф. Мокшин. Йошкар-Ола, 2002. 140 с.
- Ткаченко, 1985 — Ткаченко О.Б. Мерянский язык. Киев, 1985. 207 с.
- Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Тт. 1–4.
- Федотов, ЭСЧЯ — Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1996. Тт. 1–2.
- ЯОС — Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.
- Basilier, 1890 — Basilier HJ. Vepsäläiset Isaijevan voolestissa // *Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja.* 1890. VIII. S. 43–84.
- Kalima, 1915 — *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. Helsingfors, 1915. S. 118.
- Kalima, 1927 — *Kalima J.* Syrjänisches Lehngut im Russischen // *FUF.* Helsinki, 1927. Bd. XVIII. S. 1–56.
- SKES — Suomen kielen etymologinen sanakirja. Helsinki, 1955–1981. O. 1–7.

*S.A. Myznikov*

ABOUT LEXICAL DATA OF MARI ORIGIN IN THE VETLUGA-RIVER BASIN

The article deals with the problem of the Mari loanwords in Russian dialects in the Vetluga basin. According to historical data the part of Mari ethnos occupied the basin of the Vetluga and Vyatka rivers. The lexicon related to the sphere of religion, national spiritual culture is marked. We can find in the same territory deferent strata of Baltic-Finnish origin and various differentiated Finno-Ugric types in this region. In some cases the lexical data correspond only with the Baltic-Finnish sources. A number of lexemes considered as Mari correspond with Mari sources.

*Н.А. Морозова*

## СТАРОВЕРЫ ЛИТВЫ: МЕСТА КОМПАКТНОГО ПРОЖИВАНИЯ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Фактически сразу же после начала реформ патриарха Николая, во втор. пол. XVII в., староверы преимущественно северо-западных регионов России (Псковской, Тверской, Смоленской, Новгородской губерний) устремились на запад — в Речь Посполиту, вассалом которой была также Курляндия, и восточно-балтийские владения Швеции. В кон. XVIII в. староверы поселились в Сувалкско-Сейненском регионе современной Польши. В результате непрекращающегося наплыва эмигрантов из России в течение всего XVIII в. количество русского населения в балтийском регионе резко возросло. К кон. XVIII в. только на территории современной Литвы насчитывалось не менее 17 старообрядческих общин. Основные центры русского старообрядческого населения в Северо-Восточной, отчасти Центральной и Южной Литве (в Рокишкском, Зарасайском, Аникщяйском, а также в Йонавском, Тракайском и Кайшядорском р-нах, которые существовали до недавнего времени или существуют до сих пор), сформировались в 1770–1790-е гг. По подсчетам Г. Поташенко, старообрядцев на балтийских и польских землях к 1820-м гг. могло быть приблизительно от 75 до 85 тысяч человек.

Общая история староверия в Литве достаточно подробно описана в работах Г. Поташенко<sup>1</sup>, поэтому в данной работе будет представлена ситуация, сложившаяся к середине XX в.

Общее представление о расселении старообрядцев в сельских местностях и, следовательно, о распространении старообрядческих говоров на территории послевоенной Литвы дает карта-схема 1, составленная по данным карты «Размещение и национальный состав населения»<sup>2</sup>, отражающей сведения переписи 1979 г. о русском сельском населении республики. Поскольку группы населения численностью менее 50 чел. на этой карте не отмечены, то на ней не указаны смешанные деревни, в которых старообрядцы проживали совместно с католиками и/или составляли меньшие по численности группы; в то же время, насколько нам известно сейчас, такие группы существовали в большинстве районов Литвы<sup>3</sup>.

Как можно судить по карте-схеме 1, русское сельское население — предположительно, старообрядческое — к 1979 г. было сосредоточено



в основном в Йонавском, Рокишкском, Зарасайском, Игналинском и Швенчёнском р-нах; меньшие по количеству жителей островки находим в Вильнюсском, Утенском, Молетском, Радвилишкском и Кельмеском р-нах. Сравнение данных этой карты с данными карты-схемы А. Станкевича<sup>4</sup>, а также картой В.Н. Немченко показывает, что ареалы его концентрации остались такими же, как и в нач. XX в.

В 1996–2002 гг. во время многочисленных диалектологических экспедиций удалось посетить абсолютное большинство сохранившихся деревень в Рокишкском, Зарасайском, Игналинском, Швенчёнском, Йонавском, Кельмеском и Радвилишкском р-нах на территории Литвы, а также в прилегающих районах Латвии и Беларуси, а в обследованных деревнях получить информацию практически от всех их жителей<sup>5</sup>. Кроме того, предварительные записи были сделаны в целом ряде населенных пунктов Вильнюсского и Шальчининкского р-нов.

Эти исследования показали, что сельское старообрядческое население Литвы многократно уменьшилось с 1979 г., многие деревни и целые группы деревень перестали существовать, но **общая конфигурация основных демографических ареалов расселения старообрядцев, сформировавшихся к нач. XX в., сохраняется до настоящего времени** (здесь и далее выделено автором — *Н.М.*). По рассказам местных жителей, массовый исход сельского старообрядческого населения в города начался в послевоенные годы, а сселение в «перспективные поселки», сопровождавшееся уничтожением десятков и сотен мелких населенных пунктов, осуществлялось одновременно с созданием укрупненных совхозов и мелиорацией, которая проводилась с размахом и с огромным пренебрежением к традиционному местному ландшафту<sup>6</sup>.

На основании приведенных выше историко-демографических сведений и данных, собранных к настоящему времени, можно говорить о существовании в Литве и сопредельных районах Беларуси и Латвии **Рокишкской, Зарасайской, Йонавской, Игналинско-Видзовской и Швенчёнско-Лынтупской зон**, а также **Вильнюсского, Радвилишкского и Кельмеского** ареалов распространения старообрядческого населения (карта-схема 3). Естественной структурной единицей этих зон и ареалов является сельский церковный приход. Далее вкратце описываются границы перечисленных зон и ареалов, которые на карте-схеме 3 обозначены приблизительно, без указания деревень, не являющихся центрами приходов.

**Рокишкская зона** является самой большой по территории; основными в ней были приходы в дд. Манёевка (лит. *Mainėivos*<sup>7</sup>) и Милонцы/Милюнай (лит. *Miliūnai*). Одним из самых больших и густонаселенных был в свое время Сипайлишкский приход, однако д. Сипайлишки (лит. *Sipailiškis*), расположенная почти на границе с Латвией, обезлюдела, ее недействующая моленная разрушается, а население

сохранившихся деревень посещают моленные в городах Зарасай и Рокишкис. Милюнский и Манеевский приходы, а также бывший приход с центром в д. Буткўны/Буткўнай (лит. Butkūnai, моленная сгорела только несколько лет тому назад) вместе с Сипалишкским образуют северную окраину Рокишкской зоны.

Федоришкский приход (моленная в д. Федоришки, лит. Kvedariškis) находится уже на территории соседнего с Рокишкским Биржайского р-на. К югу от Федоришек, на территории совр. Купишкского р-на, расположена д. Богдāнцы (лит. Bagdonys) — центр небольшого прихода из трех деревень. Эти приходы составляют северо-западную часть Рокишкской зоны.

Приблизительно в 20 км почти к югу от Богданцев — на территории совр. Аникшайского р-на — расположена д. Поезёрцы (лит. Paežeriai), центр многолюдного в прошлом прихода, который можно было бы рассматривать и как самостоятельный ареал. Учитывая то, что между жителями Богданского и Поезерского приходов существовали довольно устойчивые конфессионально-эндогамные связи, мы сочли возможным считать последний частью именно Рокишкской зоны.

На самом юго-западе этой зоны находится Бобришкский приход (д. Бббришки, лит. Bobriškis) — наследник первого на территории Литвы староверского прихода, основанного, по сообщению «Дегуцкого летописца», в 1710 г. в д. Пуца (совр. лит. Rupertos)<sup>8</sup>; сама д. Бобришки уже фактически не существует, церковь практически не действует.

По данным А. Станкевича, несколько южнее Бобришек в нач. XX в. была приходская деревня Калбутишки (лит. Kalbutiškės), прекратившая свое существование в 1950-е гг.

**Зарасайская зона** расположена на территории нынешнего Зарасайского р-на и охватывает также северную часть Игналинского р-на, включая окрестности городского поселения Дукштас (что приблизительно соответствует административному делению до 1914 г.). Ее образуют Руданский, Рестайнишкский, Поливаркский, Миновский, Рустейкский и Ауктакальнский приходы, а южную окраину составлял в прошлом приход с центром в д. Шеймуты (лит. šeimatis, Утенского р-на)<sup>9</sup>.

От д. Поливарок (лит. Polivarkas) осталось несколько домов, большая часть территории деревни затоплена новым озером-водохранилищем. Церкви в Рудāнцах (лит. Rudėnai), Аукштакбљни (лит. Aukštakalniai) и Мiновке (лит. Mineikiškės, теперь окраина г. Зарасай) недействующие. Деревня Руданцы обезлюдела, ее церковь разрушается. В Рестайнишках церковь разрушена, большинство верующих этого прихода проживает в д. Дегуци (лит. Degučiai). В Аукштакальне под Дукштасом в кон. 90-х гг. XX в. проживало всего несколько человек — семья из двух стариков и молодая женщина с детьми. Запустение и обезлюдение всех этих приходов произошло в последние десятилетия прошлого века.

Наиболее посещаемыми в настоящее время стали моленные в г. Зарасай и городском поселении Дукштас, которые формально являются центрами городских общин.

Утенский ареал как юго-западная окраина Зарасайской зоны перестал существовать в послевоенные годы. В нач. XX в., по данным А. Станкевича, самыми большими деревнями здесь были с. Столянишки (53 чел.) и д. Черновщизна (33 чел.). Большинство старообрядческих деревень на территории Утенского р-на было сожжено литовскими партизанами в кон. 40 — нач. 50-х гг., поэтому они уже не упоминаются в переписи 1959 г. В кон. 90-х гг. XX в. в Столянишках (лит. Stalnionipkis) проживали две старообрядческие семьи — совершенно олитовившиеся, в бывшей д. Черновщизна (лит. Juodiškis) сейчас живут только литовцы.

Старообрядческое население на территории Латгалии, примыкающей к Рокишкской и Зарасайской зонам, — это в абсолютном большинстве переселенцы из нынешних Рокишкского, Зарасайского и Утенского р-нов Литвы, обосновавшиеся здесь в XX в. Это касается прежде всего прихожан Сѹбатского и Мѹдумского приходов с центрами в дд. Сѹбачи (лат. Subate) и Мѹдуми (лат. Medumi) соответственно. Старообрядцы, проживающие в Елѹвке/Эглбѹне (лат. Eglaine), традиционно принадлежали к Сипайлишкскому приходу (см. выше); в Эглайне их предки начали селиться с нач. XX в., когда этот населенный пункт стал станционным поселком. Учитывая сказанное, узкую полосу Латгалии вдоль границы с Литвой — фактически Субатский, Эглайнский и Медумский приходы — можно считать северо-восточной окраиной Рокишкской и Зарасайской зон, тем более, что до Первой мировой войны они входили в состав одного Илукстского у.

Старообрядческие деревни центральной части Игналинского р-на и Видзовского р-на на территории Беларуси объединены в единую **Игналинско-Видзовскую зону**, поскольку оба эти ареала являются тесно взаимосвязанными в течение длительного времени.

Игналинский ареал образуют Михаловский, Довидинский и Лукашовский приходы [центры их — дд. Михалѹво (лит. Mykalavas), Довидѹны (лит. Davedynos) и Лукашѹвка (лит. Lukošišk)]]. Деревня Довидины снесена во время мелиорации в 70–80-е годы XX в., на ее месте сохранилось два дома; церковь сгорела, скорее всего, не случайно. Часть уроженцев этой деревни проживает в соседних Мейкштах (лит. Meikštai) — бывшем центре имения, впоследствии центре совхоза, разросшемся за счет переселения жителей из соседних неперспективных деревень и поселков. С некоторыми уроженцами Довидин удалось побеседовать не только в Мейкштах, но и, например, в д. Блажишки под Видзами.

Давним и очень авторитетным центром многолюдного в прошлом Видзовского ареала является городское поселение Видзы Браславского р-на Беларуси<sup>10</sup>.

Для старообрядцев, проживающих в соседнем Игналинском р-не Литвы, Видзы традиционно были важным конфессиональным, культурным и экономическим центром. На территории собственно Видзовского ареала в межвоенное время существовала моленная в д. Астравьшки, которая одновременно с деревней была разрушена либо во время войны, либо сразу по ее окончании. В настоящее время приходским центром для всех старообрядцев ареала остается Видзы.

**Швенчёнско-Лынтупскую зону** образуют Юргелишкский приход (с центром в д. Виргильшки/Юргельшки/Юргелишки, лит. Jurgeliškė), большой по территории и количеству верующих Швенчёнский приход (моленная в г. Швенчёнис) на территории Литвы и два прихода, примыкающие по территории к Юргелишкскому, в Белоруссии — Апидомский (с моленной в д. Апидамы) и Куклянский (с центром в д. Кукляны); оба прихода расположены на территории Лынтупского с/с Поставского района Беларуси.

На первом этапе исследований Юргелишкский и Швенчёнский приходы рассматривались как часть Игналинского ареала, но потом выяснилось, что, во-первых, между приходами Игналинского и Швенчёнского р-нов практически нет и не было в прошлом интенсивных связей, а во-вторых, старообрядцы Юргелишкского прихода практически являются частью населения, традиционно принадлежавшего к Апидомскому либо Куклянскому приходам. Из двух последних самым старым в регионе является первый, а самым большим по количеству деревень и территории — Куклянский; церковь в Куклянах была построена в межвоенные годы.

Старообрядческое население Юргелишек также начало формироваться давно, о чем свидетельствует сам факт существования в окрестностях деревни четырех кладбищ, три из которых являются очень старыми.

**Ядро Йонавской зоны** составляют приходы Рымковский/Римковский, Паскутишкский и Балтромишкский.

Моленная в д. Рымки/Римки (лит. Rimkai) принадлежит к числу самых известных среди старообрядцев Литвы. К сер. XIX в. эта деревня была одной из наиболее крупных по численности во всей Ковенской губ., в настоящее время она стала фактически частью разросшегося за годы советской власти районного центра г. Йонавы (в прошлом Яново).

На месте д. Паскутишки (лит. Paskutipkiai) на момент наших экспедиций оставалось три дома, ее жители переселены в православную д. Засбьльцы/Ужусалай (лит. Užusaliai, дореволюционная Александровская слобода), где они старались построиться кучно, в результате чего возникло несколько улиц, на которых живут почти исключительно

старообрядцы. Паскутишкская моленная сгорела в послевоенные годы по небрежности наставника.

В межвоенные годы существовал также небольшой приход с центром в д. Ишбры (лит. Išogai, в 5 км от Ужусалай, расположена у шоссе Каунас—Йонава).

Деревня Балтромишки (лит. Baltromiškl) существует до сих пор, моленная в ней действующая, но исконных жителей в деревне уже не осталось.

На северо-западной окраине Йонавской зоны находится Ибянский приход с действующим храмом в д. Большие Ибяны (лит. Didieji Ibėnai, до революции Никольская слобода); в настоящее время по количеству жителей эта старообрядческая деревня является одной из самых крупных в Литве.

Деревня Перелозы на юге Йонавской зоны (лит. Perelozai) совсем опустела, постоянно в ней никто не живет, огромная деревянная моленная, которая долгое время стояла без присмотра, в последние годы отремонтирована староверами-энтузиастами.

На северной окраине Йонавской зоны еще в 40–60-е гг. XX в. был небольшой приход с центром в ныне несуществующей д. Нарбутишки рядом с городским поселением Шета (лит. Šėta Кедайнского р-на); все оставшиеся на месте старообрядцы проживают ныне в этом городском поселке, как и в Ужусалай — на одной улице.

Кельмеский ареал представлен в настоящее время двумя деревнями — Леонэвка (приходской центр, лит. Lygšilis) и Покупильки (лит. Pakupelkis); население бывшего приходского центра д. Коханишки (в двух км к югу от Кельме, лит. Kakoniškkl) практически ассимилировано, а остальные деревни этого прихода просто опустели.

Радвилишский ареал был обследован во время экспедиции 2002 г. Небольшое село Двэрцы/Двэржище (лит. Dvairiškės), в котором еще в 1959 г. проживало 44 чел., перестало существовать лет десять тому назад, на его месте сохранились лишь развалины моленной и одно хозяйство, владельцем которого является литовец. В большом с. Сидбры (лит. Sidariai) с населением 148 чел. в 1959 г., в настоящее время лишь 5 — старожилы. Большинство старообрядцев района проживает ныне в городском поселении Радвилишкис и д. Илгочи (лит. Ilgočiai), находящейся в полутора километрах от этого районного центра.

Термин *Вильнюсский ареал* используется для обозначения территории, на которой в различное время сформировалось несколько небольших приходов — Гайский, Жемайтельский, Гайлюнский и Кулинский. Их жители редко или вообще не контактируют между собой и не контактировали в прошлом. Фактическим центром всего этого ареала является Вильнюс. Старейшим в этом ареале является Данилишкский приход, который, по имеющимся сведениям, существует с перв. четв. XVIII в.<sup>11</sup>

По официальным данным, Жемайтельский приход возник во втор. четв. XIX в., а по рассказам местных жителей, моленная в д. Жемайтели (лит. Žemaitėliai) была построена в межвоенное время; Гайский (с центром в д. Гай, лит. Gojus) приход, по преданию, возник еще в кон. XVIII в., Гайлюнский (с моленной в д. Гайлюны, лит. Gailiūnai) приход возник, очевидно, в нач. XX в. Население деревень всех трех приходов окончательно сформировалось, скорее всего, в посл. четв. XIX в. Относительно старой является приходская д. Кулинцы (лит. Kuliniai) Молетского р-на, которую можно считать окраинной на севере Вильнюсского ареала.

Нетрудно заметить, что выделенные выше зоны и ареалы расселения старообрядцев Литвы отражают конфигурацию районов сосредоточения старообрядческого населения и в нач. XX в., и в послевоенное время. При этом они могут рассматриваться как один из способов описания исторически сложившихся регионов наибольшей концентрации старообрядческого населения Литвы.

Принятая терминология и классификация регионов расселения старообрядцев (и их говоров) содержит несколько существенных элементов, которые являются важными для понимания проводимых полевых исследований в целом — как выполненных в послевоенные годы, так и осуществляемых в настоящее время.

Во-первых, как следует из приведенных выше кратких демографических сведений, зоны и ареалы, очерченные на карте-схеме 3, являются в большей мере реконструкцией послевоенного состояния, чем констатацией ситуации в настоящее время. Я сочла возможным говорить о них как о реалиях наших дней потому, что в ходе исследований 1996–2002 гг. удалось найти и опросить носителей традиционных говоров соответствующих местностей — проживающих как по местам своего рождения, так и где-либо в соседних населенных пунктах. Восстановить же в полной мере этноязыковую ситуацию во всех местностях, где ранее (например, по данным А. Станкевича) проживали старообрядцы, в настоящее время либо не представляется возможным, либо во многих случаях приходится заниматься остатками русских говоров в различной степени литуанизированного старообрядческого населения.

Во-вторых, судя по известным историческим и собранным в полевых условиях данным, указанные ареалы расселения старообрядцев, а значит, и ареалы (не зоны!) распространения старообрядческих говоров окончательно сформировались во втор. пол. XIX в. в результате т. н. вторичной, внутренней миграции старообрядческого населения, происходившей после отмены крепостного права и во многом обусловленной земельной политикой администрации Северо-Западного края<sup>12</sup>. К сожалению, местные предания не сохраняют сведений о том, откуда пришли предки старообрядцев, ныне проживающих в этих аре-

алах, выяснить это возможно только по архивным данным (если таковые существуют). О фактах относительно недавних переселений свидетельствуют: а) отсутствие старинных кладбищ, б) упоминания о том, что родители или деды самых старших местных жителей покупали землю, и в) упоминания о *мятеже* как причине появления русских в данной местности<sup>13</sup>. Судя по этим сведениям, Кельмеский и Радвилишский ареалы несомненно сформировались только во втор. пол. XIX или даже в нач. XX вв.; в то время, например, на территории Рокишкской, Зарасайской, Йонавской и Швенчёнско-Лынтупской зон, где старообрядцы обосновались, скорее всего, к сер. XVIII в., кладбища обычно многослойные (с памятниками, иногда датированными нач. XIX в.), а о *мятеже* там могут помнить лишь в отдельных деревнях, образовавшихся во втор. пол. XIX в., после восстания 1863 г.

Во время экспедиций собрано большое количество сведений, позволяющих утверждать, что при аренде и покупке земель, а также в поисках надельной земли старообрядцы старались не уходить далеко от мест своего рождения. Это было обусловлено, прежде всего, их стремлением *хорониться* (т.е. быть похороненными) на кладбищах, где покоятся их предки, в конечном итоге, стремлением не отрываться от родных могил, от родни, от общины. Разумеется, отдельные лица и семьи переселялись и на относительно большие расстояния — на территорию других зон и ареалов, или вообще селились в среде иноверцев — везде, где удавалось купить землю, но, судя всему, происходило это довольно редко.

Наконец, самое важное. Географическое и историко-демографическое измерения являются главными внешними характеристиками основных зон и ареалов; наши наблюдения позволяют говорить также о существовании определенных внутренних — этно-социальных характеристик / параметров.

Этнографически это деревни одного брачного круга / ареала — молодые люди этих населенных пунктов ищут и находят себе жён прежде всего на территории той зоны, где они проживают. Своего рода «смотр невест» обычно происходил на ежегодных храмовых праздниках как в своем приходе, так и в соседних. Понятно, что в небольших и замкнутых сообществах всегда реальной является угроза породниться с близкими родственниками, а старообрядцы строго следили за тем, чтобы избежать браков между родственниками *до шестого колена*. По этим причинам для старообрядцев всегда актуальным был поиск невест «на стороне». Широкие возможности для знакомств предоставляли регулярные ярмарки-*кирмаши* в социальных и экономических центрах — в Йонаве, Рокишкисе, Зарасае, Швенчёнисе, Видзах.

Еще одна характерная черта самосознания староверов древнейших литовских центров заключается в том, что в каждом из них уверены,

что именно они (сами люди, их приходы и храмы) являются центром всего староверия Литвы.

Таким образом, внешние культурные (в широком смысле) контакты старообрядческого населения оказались изоморфными их брачным контактам. Многие жители в каждой из зон знают названия и расположение большинства деревень на их территории и нередко — фамилии их обитателей, которые часто являются их очень далекими родственниками. В то же время чем дальше зоны удалены друг от друга, чем меньше старообрядцы о них информированы. Так, наиболее тесно связаны в указанном смысле Рокишкская и Зарасайская зоны — не только потому, что они являются географически смежными, но и потому, что общим и очень важным конфессиональным, культурным и экономическим центром для них является Двинск/Даугавпилс.

Игналинские старообрядцы ориентированы на связи со Швенчёнисом и Видзами; жены из Зарасайской зоны здесь редкость, а уроженок из рокишкских приходов вообще не было и нет.

Во всех четырех зонах все наши информаторы знали о проживании старообрядцев даже в отдаленных населенных пунктах на территории этих зон, но под Видзами, например, ничего конкретного уже нельзя было услышать о приходах Рокишкской зоны. Точно так же на всей территории северо-восточного угла Литвы мало кто знает и/или слышал о старообрядцах, проживающих в центре республики, о старинной и авторитетной моленной в Рымках/Римках могут знать лишь отдельные лица и т.д. В свою очередь, как мы неоднократно убеждались, в Йонавском ареале никто ничего не знает о старообрядцах, проживающих на территории Игналинского и Швенчёнского р-нов (не говоря уже о населении приходов в соседней Белоруссии).

Наличие такого рода внутренних связей является чрезвычайно важным как для понимания особенностей социолингвистической ситуации в старообрядческих говорах, так и для их истории в целом.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См., напр.: *Поташенко Г.* Староверие в Литве: вторая половина XVII — начало XIX вв. Исследования, документы и материалы. Vilnius, 2006.

<sup>2</sup> Атлас Литовской ССР. М., 1981. С. 128–129.

<sup>3</sup> Карту расселения русских по районам (независимо от вероисповедания и времени переселения в Литву) по данным переписи 1959 г. опубликовал В.Н. Немченко, см.: *Немченко В.Н.* Русские старожилы Литвы и их говоры // *Kalbotyra*. VII. 1963. С. 72 (комментарии к ней на с. 70–78). Приводимые в его статье данные имеют особую ценность, поскольку они основаны на рукописных материалах Центрального статистического управления Литовской ССР, см. сноску 31 в указ. работе. Очень приблизительно и схематически некоторые ареалы концентрации старообрядческого населения на территории Литвы указаны на картах-схемах в статье В. Руке-Дравини (*Rūke-Dravima V.* Die Untersuchungen der russischen Mundarten im Baltikum und ihre



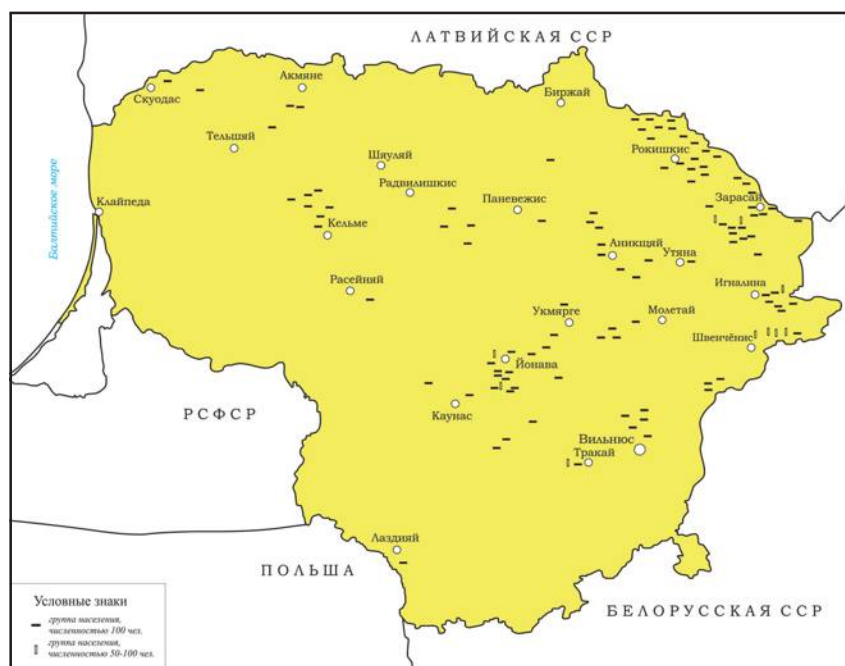
Bedeutung für die allgemeine Dialektologie // Scando-Slavica. 1965. Vol. XI. S. 198–209) и в монографии К. Штайнке (*Steinke K.* Die russischen Sprachinseln in Bulgarien. Heidelberg, 1990. S. 19); оба автора, судя по всему, публикации В.Н. Немченко не знали.

- <sup>4</sup> *Станкевич А.* Русские поселения Ковенской губернии // Виленский временник. Кн. 4. Вильна, 1909.
- <sup>5</sup> В этих экспедициях, кроме автора настоящей статьи, в разное время принимали участие проф. Ю. Новиков, проф. С. Темчин, студенты Р. Еленските, М. Романова, В. Дьячкова. Неизменным руководителем экспедиций был проф. В. Чекмонас.
- <sup>6</sup> Последствия этих преобразований на примере Вильнюсского, Швенчёнского и Игналинского районов подробно описаны в книгах известного литовского географа, ученого-краеведа и общественного деятеля Ч. Кудобы: *Kudaba Č.* Ignalinos apylinkės. Vilnius, 1975; *Idem.* Švenčionių rajonas. Vilnius, 1983; *Idem.* Ignalinos rajonas. Vilnius, 1987.
- <sup>7</sup> Русские названия населенных пунктов приводятся так, как они зафиксированы в говорах староверов Литвы; литовские названия соответствующих деревень подаются в соответствии с: *Noreika Z., Stravinskis V.* Lietuvos TSR administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas. Vilnius, 1976. Т. 2.
- <sup>8</sup> См. *Маркелов Г.В.* Дегуцкий летописец // Древлехранилище Пушкинского Дома. Материалы и исследования. Л., 1990. С. 190. Летом 2010 г. около Бобришкского храма установлен памятный крест в память об основании первой старообрядческой общины на территории Литвы.
- <sup>9</sup> На карте А. Станкевича это д. Шемюты; ее можно считать также окраиной Утенского ареала. Кстати, старообрядческая церковь в уже полностью литовской д. eimatis отремонтирована, кладбище присматривается, но в ее окрестностях — в глухом лесу, почти в километре от дороги — в начале 2000-х гг. проживал только один старообрядец-старожил, чудом уцелевший после войны.
- <sup>10</sup> Он может рассматриваться как окраинная часть Браславско-Красногорской зоны старообрядческого населения, являющейся связующим звеном между территориями расселения старообрядцев в Латгалии и современной Витебской обл. Белоруссии. Говоры старообрядческого населения здесь остаются неизученными.
- <sup>11</sup> *Поташенко Г.* Данилишкская община // *Барановский В., Поташенко Г.* Староверие Балтии и Польши: Крат. ист. и биограф. слов. Вильнюс. 2005. С. 127–128.
- <sup>12</sup> Подробнее об этом см., напр.: *Сивицкене М.* Из истории русского старожильского населения Литвы // *Slavistica Vilnensis.* 1997: Язык. История. Культура: Сб. ст., посвящ. 60-летию проф. В.Н. Чекмонаса. Vilnius, 1998. С. 153–164. [Kalbotyra 46 (2)].
- <sup>13</sup> При этом информаторы, как правило, не знают значения слова *мятеж*, см. *Морозова Н., Чекмонас В.* О мифологизации событий прошлого в устной традиции старообрядцев Литвы // *Senoji Lietuvos literatūra.* Vilnius, 1998. Т. 6: Senosios raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrinė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės patirtis. P. 105–113.

*N. Morozova*

OLD BELIEVERS OF LITHUANIA: PLACES OF COMPACT HABITATION  
IN THE PAST AND PRESENT

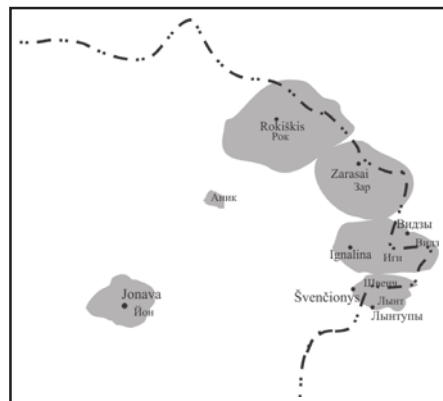
The rural Old Belief population of Lithuania decreased many times during the XX c., many villages and the whole groups of villages stopped to exist, but the general configuration of main demographic areas of Old Believers settlement, that had been formed by the beginning of the XX c., remains to present day. On the basis of historical and demographic information and data, collected by now in numerous expeditions, one can speak about the existence in Lithuania and neighbouring areas of Belarus and Latvia of Rokishkis, Zarasai, Jonava, Ignalina-Vidzy, Shvenchirnis-Lyntupy zones, as well as Vilnius, Radvilishkis and Kelme areas of distribution of Old Belief population. A natural structural unit of these zones and areas is a rural parish. A brief characteristic of each zone is given in the article the material is illustrated by several maps and diagrams.



**Карта-схема 1.** Русское сельское население Литвы по данным переписи 1979 г. (на карте-схеме обозначены только районы, на территории которых во время переписи проживали старообрядцы)



Карта-схема 2. Старообрядческие общины на территории Литвы. Данные приведены по состоянию на 2008 г.



Карта-схема 3. Зоны и ареалы расселения старообрядцев во втор. пол. XX в. Границы зон и ареалов указаны приблизительно

*Л.В. Королькова*

## СТАРООБРЯДЦЫ ЗАПАДНОГО ПРИИЛЬМЕНЬЯ И ВЕРХНЕГО ПОВОЛХОВЬЯ В XIX ВЕКЕ

История «раскола», существовавшего на территории Новгородской губ., привлекла к себе внимание исследователей лишь в последние десятилетия. В настоящее время, опубликован ряд серьезных исследований, в которых эта проблема достаточно полно и всесторонне освещена по ряду локальных групп старообрядцев: тихвинские карелы, русские старообрядцы, проживавшие в Крестецком и Поддорском р-нах Новгородской области. Также, имеется ряд отдельных статей, освещающих историю старообрядчества и его современное состояние в рассматриваемом регионе (русские старообрядцы, проживавшие в верховьях р. Тихвинка, старорусские старообрядцы)<sup>1</sup>.

Наряду с вышесказанным, на этноконфессиональной карте Новгородской земли остается ещё много территориальных и хронологических лакун. Заполнению одной из них посвящена данная статья. Объектом исследования, были выбраны районы, прилегающие с юго-востока к бывшей границе Санкт-Петербургской губ. — часть Новгородского у., а также погосты по р. Мшага, ранее входившие в состав Лужского у. Географически это западное Приильменья и верхнее Поволховье (левобережное).

В качестве источников для написания работы были использованы материалы РГИА: фонд Священного Синода, фонды Министерства внутренних дел и Главного управления уделов, фонд Министерства земледелия, а также издания Санкт-Петербургской и Новгородской епархий.

Известно, что «раскол» в Новгородской епархии существовал со времени его появления в России и «представлял здесь устойчивую среду» вплоть до начала XX в., несмотря на активную миссионерскую и пастырскую деятельность, направленную на возвращение староверов в лоно Православной церкви. Согласно статистическим данным Новгородской епархии к 1896 г. на её территории числилось 27 784 старообрядца<sup>2</sup>. Причиной значительного числа приверженцев старой веры, по мнению деятелей церкви, было то, что «раскол длительное время таился от взоров правительства, духовенства и исследователей»<sup>3</sup>. До сер. XIX в. практически не предпринималось никаких результативных мер по «искоренению раскола» и уточнению расселения новгородских старообрядцев в пределах епархии. Репрессивные меры, которые использова-

лись до 1860-х гг., приносили лишь временные результаты. И как только на уровне государства принимались законы, расширяющие права сторонников старой веры, количество старообрядцев сразу же увеличивалось и они ещё более утверждались в правоте своей веры<sup>4</sup>.

Первым, кто обратил серьезное внимание на состояние «раскола» в Новгородской епархии, был митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский Никанор (в миру Николай Стефанович Клементьевский), вступивший в сан в 1848 г. С этого времени действия Православной церкви по «искоренению» старообрядчества в епархии стали носить систематический характер, и наметилась тенденция к переходу приверженцев старой веры к единоверию и православию<sup>5</sup>. Эту ситуацию хорошо демонстрируют данные статистики. Так, в 1826 г. в Новгородской губ. было зафиксировано всего четыре случая обращения раскольников в православие, в 1829 г. — три, в 1831 г. — четырнадцать, в 1836 г. — девяносто, а в период с 1854 по 1855 гг. — 1737 старообрядцев примкнули к официальной церкви<sup>6</sup>.

Следует отметить, что приходские священники всё время скрывали истинное количество сторонников старообрядчества. Причины, по которым они так поступали, были различны. На принятие решений влияли этические установки, принятые в крестьянской общине, боязнь потерять приход за истинную статистику, а также материальная заинтересованность священников (старообрядцы «откупались» от них деньгами). Известно, что во времена активных репрессивных мер против старообрядцев, скрывание истинного количества староверов спасло многие семьи от ссылки и каторги (священники указывали в книгах фамилии старообрядцев как исповедовавшихся в Православной церкви и приходивших к святому причастию, доказывая, что «бывшие» староверы примкнули к православной церкви)<sup>7</sup>.

Истинная картина состояния старообрядчества в епархии вскрылась только в середине XIX века. По статистике раскола, собранной чиновником по особым поручениям Ю.К. Арсеньевым, в Новгородской епархии к 1856 г. было 69 339 старообрядцев, а по статистике церковной в этот же период времени значилось только 10 522 чел.<sup>8</sup>.

Наиболее достоверные сведения о раскольниках, проживавших в Новгородском у., появились в середине 1850-х гг. По данным церковной статистики численность старообрядцев в уезде в 1854 г. составила 7413 чел (3091 мужчина и 4322 женщины); из них 2353 старообрядца были государственными крестьянами, 3691 — удельными и 1336 человек помещичьими крестьянами. Иную картину дают материалы Министерства внутренних дел. Согласно им в Новгородском у. в это время проживало 10 661 старовер. Вместе с православными они населяли 119 сел и деревень уезда (1855 г.)<sup>9</sup>.

На рассматриваемой в данной публикации территории, старооб-

рядческие деревни располагались в следующих местах: по течению р. Волхов, в верховьях р. Кересть, и в бассейне р. Мшага. В сер. XIX в. на левом берегу Волхова старообрядцы проживали в двух соседних приходах. В приходе церкви Святой Троицы (с. Спасская Полисть) числилось 290 староверов беспоповцев федосеевского согласия: в д. Большое Почивалово (4 мужчин и 7 женщин), д. Глушица (36 мужчин и 51 женщина), д. Малое Почивалово (4 мужчины и 7 женщин), с. Михалево (4 мужчины и 8 женщин), с. Спасская Полисть (49 мужчин и 56 женщин), с. Приютино (10 мужчин и 16 женщин), д. Трегубово (18 мужчин и 20 женщин). На территории прихода церкви Успения Пресвятой Богородицы (с. Коломно) проживало 508 старообрядцев-федосеевцев. Они населяли д.д. Арефино (21 мужчин и 37 женщин), Бор (78 мужчин и 80 женщин), Вяжище (16 мужчин и 18 женщин), д. Костелево (18 мужчин и 29 женщин), с. Коломно (41 мужчина и 49 женщин), Кузино (24 мужчины и 37 женщин), Любевцево (11 мужчин и 19 женщин), Подберезье (4 мужчины и 7 женщин), с. Чудово (8 мужчин и 11 женщин)<sup>10</sup> (Рис. 1).

В верховьях р. Кересть и её притока — р. Трубицы, в приходе церкви Преображения господня (с. Кривино) располагалась еще одна группа старообрядческого населения. Территория, где проживали эти старообрядцы, была одним из самых глухих уголков Новгородского у. Со всех сторон её окружали болота. Численность этой группы к середине XIX в. составляла 644 чел. Старообрядцы населяли следующие деревни: Горка (74 мужчины и 81 женщина), Гузи (51 мужчина и 69 женщин), Клепцы (9 мужчин и 17 женщин), Любуни (29 мужчин и 40 женщин), Пятилицы (84 мужчины и 101 женщина), Фенев Луг (37 мужчин, и 52 женщины)<sup>11</sup> (Рис.1).

В западной части рассматриваемой территории старообрядцы концентрировались на территории Медведского, Лубинского, Мало-Уторгошского, Вшельского, Мшагского и Велебицкого приходов, расположенных по течению рек: Мшага, Чёрная и на р. Шелонь между Ям-Тёсово и Сольцами (Рис.2). Наиболее «ярыми» приверженцами старой веры считались жители Медведской вол. — вотчины Александро-Невского монастыря. Центром раскола в этой местности была д. Любач. Даже в 1770-е гг., когда старообрядцы подвергались очередным гонениям, в этой волости было больше всего «записных и потаенных» раскольников и активно шел процесс перехода православных в старообрядчество; перекрещивались крестьяне д.д. Вешки, Костиково, Михайлина (Михалкино), Нижний Прихон, Старый Медведь, Ушна (Ушницы). Священник Медведской церкви писал епархиальному начальству: «крестьяне д. Ушна Авраам Родионов, вдова Татьяна Селиверстова <...> ходят к православным в дома и склоняют их к расколу без всякого страха, церковь богохулят»<sup>12</sup>.

В приходе Свято-Троицкой церкви с. Медведь согласно сведениям 1817–1818 гг. старообрядцы беспоповцы федосеевского согласия проживали в десяти деревнях: Ванцы (15 мужчин и 18 женщин), Вешки (4 мужчины и 4 женщины), Высокое (3 мужчины и 3 женщины), Большие Угороды (6 мужчин и 6 женщин), Любач (41 мужчина и 35 женщин), Михалкино (23 мужчины и 20 женщин), Нижнее Прихонье (6 мужчин и 8 женщин), Раглицы (14 мужчин и 14 женщин), Старый Медведь (16 мужчин и 17 женщин), Ушницы (13 мужчин и 16 женщин). Общая их численность по данным приходского священника составляла 272 чел.<sup>13</sup> Полностью населена старообрядцами была д. Любач; это поселение находилось среди болот на значительном удалении от почтового тракта. Сообщение с ним осуществлялось по лесным тропам. В деревне была своя моленная. В сер. XIX в. наставниками при этой моленной были удельные крестьяне Василий Агапов и Никифор Сергеев. Важно отметить, что к нач. 1860-х гг. деревенские старообрядцы уже принадлежали к поморскому согласию. На это указывает документ 1863 г.; в прошении о разрешении на строительство новой часовни взамен прежней ветхой, которое было направлено крестьянами д. Любач на Высочайшее имя, местные старообрядцы значатся «поморцами»<sup>14</sup>.

На территории рассматриваемого прихода была еще одна моленная, она находилась в д. Старый Медведь. Наставником этой моленной в сер. XIX столетия был крестьянин Василий Силин. В кон. XIX — нач. XX в. при моленной была создана богадельня; её попечителем являлся местный купец 2-й гильдии, домовладелец Василий Иванович Любацкий (1861–1931); он вёл в губернии большую торговлю льном (в последние годы своей жизни В.И. Любацкий был старообрядческим наставником в г. Гатчине)<sup>15</sup>.

К западу от Медведского прихода (на р. Чёрная — притоке Мшаги) в местности под названием «чухонщина» располагался приход церкви Покрова Пресвятой Богородицы (с. Уторгош). До 1864 г. в Уторгоши отдельного прихода не было. Необходимость его основания была обусловлена распространением на этой территории старообрядчества. В состав нового прихода вошли д.д. Малая Уторгош, Городище, Жиды, Кашино, Ляды, Малые Березницы, Буйно, Большие Березницы. Населенные пункты прихода прилегали к Новгородско-Феофиловскому шоссе. По данным местного священника, в нач. 1880-х гг. в приходе проживало 122 старообрядца-беспоповца федосеевского согласия (37 мужчин и 85 женщин)<sup>16</sup>.

Выше по р. Мшага находился приход церкви Архистратига Михаила (д. Лубино). Приход граничил с Медведским, Солецким и Вшельским приходами. Около 1780 г. приход был перенесен в Лужский у. Санкт-Петербургской губ. По данным священника местной церкви

к 1883 г. в приходе числилось 437 старообрядцев-федосеевцев (195 мужчин и 242 женщины) и 84 единоверца (43 мужчины и 41 женщина). Старообрядцы проживали в д.д. Гряцк, Донец, Изори, Лешня, Лубино, Низово, Прусско, Череменец. Старообрядческое население «отправляло службу или у себя дома, или в соседнем единоверческом приходе». Характеризуя местных староверов, священник писал: «православных в жизни не чуждаются, но в молитве не сообщаются и употребляют собственную посуду; дети раскольников учатся с православными в церковно-приходской школе»<sup>17</sup>. Рядом с д. Лубино на правом берегу р. Мшага располагалось старообрядческое кладбище. На нём хоронили старообрядцев приходских деревень.

Ещё одна группа старообрядцев проживала в верховьях реки Мшаги на территории прихода церкви вмч. Георгия (с. Вшели). Через приход пролегла почтовая дорога, ведущая из Пскова в Новгород. На этой территории староверы концентрировались в деревнях Болоцк/Болотское, Гончарово, Луг и Поречье. Старообрядческие кладбища располагались при д.д. Болоцк и Луг (они были закрыты в 1836 г.). После этого захоронения старообрядцев проводились на православном кладбище д. Вшели, за церковной оградой. В 1867 г. населенные пункты, в которых проживало старообрядческое население, были приписаны к Болотской единоверческой церкви, при которой с этого года стало функционировать новое кладбище<sup>18</sup>.

Первые сведения о староверах рассматриваемого прихода относятся к 1803 г. В рапорте, предоставленном Святейшему Правительствующему Синоду Лужским духовным правлением, указывалось, что в приходе «начал распространяться раскол»; приходской священник Петр Тимофеев доносил, что на территорию его прихода приехал неизвестный человек, называвший себя старообрядцем, он «крестил крестьян в д. Болоцке — вотчине псковского помещика Сергея Шкурина, в д. Язвище — вотчине псковского помещика Дмитрия Татищева шесть семей крестьян, наставлял их по-крещению семь дней не молиться Богу, родителей не поминать»<sup>19</sup>.

Со временем старообрядческое учение распространилось и по другим деревням Вшельского прихода, а к 1860-м гг. довольно окрепло. Священник церкви вмч. Георгия был обеспокоен вольным поведением староверов. Так, в большие праздники, когда в местную церковь на моления собиралось много прихожан, раскольники специально приходили к храму, «стояли, не снимая шапок, и не молились — оскорбляли чувство прихожан», а в Болоцке «когда проходил крестный ход, раскольники также не снимали шапок и стояли с насмешливыми лицами»<sup>20</sup>. Кроме того, старообрядцев стали выбирать на общественные должности — в д. Поречье сельским старостой был поставлен «закоренный раскольник». После этого в деревне появился старообрядческий наставник, который стал обучать детей грамоте<sup>21</sup>.



В 1867 г. на территории Вшельского прихода появилась первая в уезде единоверческая церковь. Она была устроена в д. Болоцк/Болотское. К новому Болотскому приходу были отнесены деревни Поречье, Фомино, Поляна, Черемец, Лонна (227 дворов с населением 1214 чел.)<sup>22</sup> Первым священником этой церкви был назначен Иоанн Сергеевич Малышев. Его путь к единоверию был непрост. Иоанн Малышев родился в семье состоятельного крестьянина д. Иванцево Дунынской вол. Великолукского у. Псковской губ. Вместе с отцом он перешёл в беспоповство, затем присоединился к белокриницкой общине. Около 1865 г. Малышев был назначен священником, но в феврале 1867 г. перешел в единоверие. В декабре этого же года он получил свой приход. Болотская церковь св. вмч. Георгия была построена в 1867 г. прихожанами: крестьянами, купцами и мещанами деревень Болоцка и Поречья, обратившимися из раскола. Её освящение прошло 26 января 1868 г.; освятил храм священник единоверческой Никольской церкви г. Санкт-Петербурга протоирей Афанасий Базарянинов<sup>23</sup>.

На протяжении всей своей пастырской жизни Малышев вел активную миссионерскую деятельность: проводил беседы со старообрядцами, в 1881 г. учредил «Болотское братство для противодействия расколу» — в это братство вошли священники православных храмов Вшельского, Лубинского и Мало-Уторгощинского приходов, написал «Полезное руководство для бесед со старообрядцами» (1887 г). Помимо работы в соседних приходах, священник выезжал на беседы со старообрядцами в Старорусский у. Так в 1876 г. в Лешинском приходе после публичных выступлений православного священника 64 «раскольника» примкнули к официальной церкви. В этом направлении Малышев активно работал до 1898 г.<sup>24</sup>.

В рассматриваемой части Новгородского у. до сер. XIX в. функционировали два крупных старообрядческих центра: Мшагский и Боровский. Село Ям-Мшага располагалось при почтовых трактах: Старорусском и Псковском, недалеко от впадения р. Мшага в Шелонь; в XIX в. оно считалось одним из крупнейших старообрядческих поселений в Новгородском у. Костяк старообрядчества здесь составляли местные ямщики — «наиболее дерзкие и активные раскольники». Церковные власти считали их самыми опасными приверженцами старой веры, так как они постоянно поддерживали связь с городскими старообрядческими центрами и разносили свое учение по населенным пунктам, расположенным вдоль почтовых дорог<sup>25</sup>.

В 1800 г. в секретном рапорте адресованном Святому Правительствующему Синоду священник церкви Воскресения Господня села Мшагский Ям Андрей Иоаннов сообщал, что «ямщики Никон Парницкий и Мартын Никитин издавна будучи заражены расколом ругают публично святую церковь, ее служителей называют еретиками <...>

прельщают к себе простой народ» Численность старообрядцев в селе постоянно росла. К 1818 г. в приходе церкви Мшагского Яма по сведениям приходского священника Онисима Кужинского насчитывалось до 210 сторонников старой веры (119 мужчин и 91 женщина), которые «за государя бога не молили». Характеризуя местное старообрядчество священник писал: «у них браки не венчанные, служение отправляют по большей части нездешние люди, или мужики в избах <...> умерших похоранивают на своих кладбищах не давая знать священнику; самый главный их лжеучитель, от кого все прочие зависят находится в Солецком Посаде»<sup>26</sup>.

В 1836 г. Новгородская Духовная Консисто́рия, обеспокоенная распространением раскола вблизи Новгорода, обратилась к губернским властям с просьбой о закрытии моленной в с. Ям-Мшага. Однако запечатать моленную тогда не удалось, так как местная земская полиция довольно лояльно относилась к старообрядцам. А после закрытия моленной в с. Сольцы (1844) мшагская моленная стала одним из центров местного старообрядчества<sup>27</sup>.

К середине XIX в. численность «открытых раскольников» в Ям-Мшаге несколько сократилось. Это было следствием усилившихся гонений со стороны церкви на приверженцев старой веры. При розыске, проходившем в 1853 г., в селе было выявлено 129 старообрядцев (62 мужчины, 67 женщин). Причем, многие из них от 4 до 20 лет первоначально были крещены по обряду православной церкви, но впоследствии были перекрещены старообрядческим наставником Василием Анисимовым. Всего же к 1857 г. на территории Мшагского прихода проживало 669 «раскольников» (304 мужчины, 365 женщин), которые по-прежнему «отличались упорством, нетерпимостью и стремлением к развитию своих вредных заблуждений». Здесь следует заметить, что сведения о старообрядцах предоставленные церковью были значительно ниже, чем данные, полученные в 1853 г. Так, например, в Ям-Мшаге по официальным ведомостям значилось всего 38 старообрядцев<sup>28</sup>.

Тенденция к сокращению старообрядческого населения в Мшагском приходе наметилась во втор. пол. XIX в. Приход стал объектом пристального внимания церкви и миссионеров. В результате чего, одна часть староверов перешла в единоверие, другая примкнула к православной церкви. К 1893 г. в приходе числилось всего 57 старообрядцев (29 мужчин, 28 женщин)<sup>29</sup>.

Моленная в с. Ям-Мшага существовала с 1817 или 1818 г. Она находилась рядом с православным храмом, при доме мшагского ямщика Антипа Дмитриева Малева. Изба для моленной была возведена на деньги Малева на заднем дворе почтовой станции. Она была разделена на две половины. В одной части находилась непосредственно моленная, а

в другой — жилое помещение для наставника. В нач. 1850-х гг. в ней было три аналая и до двухсот образов и крестов. Сохранилось описание моленной составленное чиновником по особым поручениям Ю. Арсеньевым (1853 г): «Стены моленной покрыты образами в три-два яруса. Некоторые иконы значительной величины, все древней живописи. Перед образами поставлены свечи и висят во множестве лампы. Посреди комнаты на одном аналое положено Евангелие, печатанное при царе Михаиле Федоровиче, на другом Псалтырь, а на третьем большой восьмиконечный вызолоченный крест. На полках и шкафчиках кадилницы, большое число лестонок, подушечек и восковых свеч разной величины. У входа столик с блюдом для сбора денег»<sup>30</sup>.

Первым наставником моленной был упомянутый выше мшагский ямщик Василий Анисимов (Алексеев). После его смерти в 1844 г. наставником стал государственный крестьянин Кузьма Евстифеев (Синявин) — в 1857 г. ему было 67 лет. До приезда в Ям-Мшагу в нач. 1830-х гг. Евстифеев служил псаломщиком в моленной крестецкого купца Рыбушкина. Службу в моленной он осуществлял по воскресеньям и большим праздникам: отправлял заутрени, часы, вечерни, исповедовал. Кузьма Евстифеев пользовался особым доверием и уважением у солецких и мшагских староверов. Он был человеком «умным и начитанным, осторожным, упорным фанатиком». В его руках был сосредоточен довольно значительный капитал, накопленный из пожертвований на содержание моленной<sup>31</sup>.

При моленной постоянно проживала новгородская мещанка девица Татьяна Тимофеева (в 1853 г. ей было 62 года) и мещанка Солецкого Посада девица Дарья Максимова (67 лет). Они исполняли обязанности причетчиков: читали, пели, зажигали свечи, убирали моленную. Помимо указанных лиц, в селе Ям-Мшага находился один из главных «расколоучителей» Новгородской губ. — наставник ямщик Антип Дмитриев Майнов. Мшагскую моленную посещали не только местные старообрядцы. В праздничные дни в село на лошадях съезжались жители окрестных деревень и все богатые купцы — староверы из ближайшей округи и городов: из Псковской губ, из Новгорода, Петербурга<sup>32</sup>.

Второй старообрядческий центр — женский скит (монастырь) в д. Бор располагался в 46 верстах к северу от г. Новгорода. Деревня Бор была одной из самых крупных деревень в округе со старообрядческим населением; в 1853 г. в ней было 30 дворов со 157 жителям, 49 из которых по сведениям православного священника числились «раскольниками». В XIX в. эта местность считалась «довольно глухой, окруженной болотами и мелким лесом», хотя и находилась недалеко от Московского тракта. В округе скита в разных деревнях стояли солдаты Гренадерского корпуса<sup>33</sup>.

Впервые информация об этом ските дошла до сведения церковных властей в 1817 г. Благочинный церкви с. Замощье Григорий Семиков,

доносил преосвященному Амвросию о проведенном им розыске в Коломенском приходе: «к каким сектам принадлежат раскольники прихода, сказать не могу, потому, что в д. Бор в нарочито построенную каменную моленную никого из правоверующих не пушают во время богослужения»<sup>34</sup>. В последующие годы официальная церковь не раз предпринимала попытки собрать информацию о старообрядческом женском ските и доказать необходимость его закрытия. Борьба с Боровским монастырем затянулась на многие десятилетия, так как новгородские земские власти очень лояльно относились к старообрядцам и не предпринимали никаких репрессивных мер.

Точкой отсчета в истории монастыря можно считать 20 февраля 1809 г. В этот день было утверждено прошение спасо-полистьского ямщика Якова Романова об отводе земли у д. Бор под старообрядческое кладбище и моленную. Выделенный участок вплотную прилегал к деревенскому дому крестьянина Боровского. В 1816 г. моленная была переведена в дом Боровского. После смерти владельца, его хозяйство наследовала дочь Марья (Мария) и племянник Егор Боровский. В 1844 г. Егор продал свою часть дома Марье. Это приобретение было оплачено купцом Корчагиным, поэтому М.Яковлева, после своей смерти, завещала этот дом А. Корчагину<sup>35</sup>.

Скит содержался собственными огородами, денежными пожертвованиями попечителей — тосненского ямщика, купца Алексея Корчагина и ямщика Ефима Игнатьева, купца Сулягина, а также на средства, полученные от продажи яблок (до 200 рублей серебром в год). Наиболее значительной была помощь Корчагина, так как это был очень богатый человек; он вел большую торговлю хлебом, сеном и «красным товаром», занимался поставкой скота в Провиантское ведомство; в Тосно имел дом и лавку. Это был наиболее «умный, до фанатизма преданный расколу» старообрядец. Две из его дочерей были отданы в Боровский монастырь<sup>36</sup>.

В сер. XIX в. в монастыре постоянно находилось от 22 до 30 инокинь; в основном это были вдовы и не замужние женщины. Скит представлял собой комплекс из строений, окруженных высоким деревянным забором, в который входила моленная, избы-кельи, хозяйственные постройки: скотный двор, кладовая, сарай, ледник, фруктовый сад и кладбище. В саду была устроена беседка, в которой хранились изготовленные гробы. Моленная находилась на втором этаже двухэтажного каменного здания рядом с кельями настоятеля и настоятельницы, а на первом этаже располагались кухня, кладовая и столовая для монахинь. Для того чтобы одновременно на службе могли присутствовать и мужчины и женщины, моленная посередине была разделена занавесом на две половины<sup>37</sup>.

Эта моленная считалась одной из самых лучших и богатых. «Роскошь» её интерьерера поразила даже чиновника по особым поручениям

статского советника Ю.К. Арсеньева, осматривавшего скит в сентябре 1853 г. В своем рапорте он писал: «Моленная — комната в шесть окон, во всю стену иконостас резной работы с древними иконами. Перед иконами висят огромные паникадила с толстыми восковыми свечами и множество лампад. В простенках между окнами висят иконы и большие медные кресты. Посреди моленной стоит аналой. На полках древние книги: Третьяки, Псалтыри, Каноны <...> по углам стоят большие подсвечники, лежат лестовки и подушки для коленопреклоняющихся, пол покрыт коврами». В моленной на момент закрытия было более сорока старинных икон<sup>38</sup>.

На праздничные службы и, особенно в Великий пост, в Боровский скит приезжали старообрядцы, как из Новгородского у., так и из Петербургской, Псковской и Олонекской губерний. Монастырь пользовался «особым уважением» у петербургских федосеевцев и в делах духовных поддерживался московскими старообрядцами Преображенского Богодельного дома, особенно купцами А.И. Бузиным, Стрелковым и Раковым<sup>39</sup>.

Монастырь находился в ведении настоятеля Григория Петрова — псковского мещанина (в 1854 г. ему было около 70 лет) и настоятельницы, дочери ямщика Марьи Яковлевой, более известной в то время под именем матери Марьи (ее мирское имя было выявлено во время следствия по делу о закрытии монастыря). Церковь считала их «главными коноводами раскола»<sup>40</sup>. Однако, сам Григорий Петров, в начале 1850-х гг. отрицал это. В документах, составленных им, Петров неоднократно указывал, что был приглашен в скит в качестве садовника, так как принадлежал к старообрядцам федосеевского согласия. В д. Бор он попал после смерти родителей — пошел в работники к боровскому ямщику Игнатию Яковлеву. А после его смерти, по приглашению его сестры Марьи Яковлевой перешел на жительство в скит. В монастыре он занимался огородничеством, садоводством, пчеловодством<sup>41</sup>. Однако официальные источники указывают на то, что Петров все же служил в моленной<sup>42</sup>. Известно имя еще одного наставника, проживавшего вместе с Григорием Петровым в кон. 1830-х гг. в Боровском монастыре — это был солецкий мещанин Петр Тарасов. В 1840 г. он уехал из скита, и, некоторое время, скитался по Санкт-Петербургской, Новгородской, Псковской и Московской губерниям. Затем поселился в Новгороде. После высылки из монастыря наставника Петрова, Марья Боровская приглашала Тарасова в скит вести богослужение<sup>43</sup>.

После официального закрытия скита, в 1853 г. Григорий Петров был лишен паспорта и отправлен в г. Псков под надзор полиции. А Марья Боровская и проживающая с ней Екатерина Иванова были оставлены на жительство в д. Бор «со строжайшим предписанием впредь не принимать к себе посторонних людей и не распространять ересь».

Остальных инокинь, не имеющих родственников, было решено поместить в заведения Приказа Общественного Призрения. К счастью для последних, заботу о бывших одиноких инокинях взяли на себя новгородский купец Василий Долгополов и его сподвижники<sup>44</sup>.

В 1855 г. моленная в д. Бор была окончательно запечатана. В последующие годы Григорий Петров и Марья Яковлева Боровская неоднократно посылали прошения в Министерство Внутренних Дел об открытии моленной, старообрядческого кладбища и возвращения имущества из моленной. Однако каждый раз получали отказ. От священника приходской Коломенской церкви Беляева в Новгород поступали сведения, что крестьяне старообрядцы из окрестных деревень тайно продолжают посещать скит. Поэтому по настоянию Новгородской консистории было принято решение о переселении М. Боровской в государственную богадельню «по старости лет и болезненному состоянию». В то время настоятельнице было около 80 лет. Указание не было исполнено, так как в 1857 г. Марья Боровская умерла. Её имущество перешло к племяннику Егору Игнатьеву Боровскому<sup>45</sup>.

В 1860 г. в моленной был «произведен обыск»; новгородским земским исправником при свидетельстве двенадцати понятых с иконостаса были сняты образа, паникадило, разобран сам иконостас. Все имущество моленной было погружено на четыре подводы и отправлено в Новгород для передачи в Новгородскую Духовную Консисторию (часть икон и общественных книг из моленной остались у местных старообрядцев, так как еще в 1853 г., в преддверии закрытия монастыря, они были тайно вынесены из моленного дома)<sup>46</sup>.

Егор Боровский до 1863 г. пытался сделать все возможное для сохранения моленной. Заручившись поддержкой крестьян спас-полицейского сельского общества Андрея Петрова, Григория Игнатьева, Андрея Петрова, Григория Нестерова, Василия Родионова, Василия Архипова и Ивана Осипова и др. он составил и отправил прошение на Высочайшее имя о передаче ему имущества моленной, как прямому наследнику. Но, по настоянию церкви, в 1863 г. был принят императорский Указ об отказе в прошении. И все вещи из моленной были перевезены в единоверческую церковь села Крестцы<sup>47</sup>.

Старообрядцы западного Приильменя и Поволховья имели влиятельных покровителей в лице Санкт-петербургских купцов Зиновьевского, Кузьмина, Михайлова, Глотова (этот старообрядец финансировал строительство Александровской богадельни при Волковском кладбище) и купчихи Натальи Кузьминичны Галашевской (внучатая племянница Долгова). Также значительное влияние на старообрядцев Поволховья оказывали московские купцы Егоров, Гучков, Стрелков<sup>48</sup>. Старообрядческое население Пошелонья и приграничных с Санкт-Петербургской губернией территорий в своих духовных исканиях бо-

лее ориентировались на Петербург, местные «учителя раскола» состояли в переписке с Волковской богадельней, а староверы Поволжья поддерживали тесные связи с Преображенским кладбищем в Москве<sup>49</sup>.

Рассмотрение истории «раскола» западного Приильменья и верхнего Поволжья показало, что, несмотря на близость церковной и земской администрации Новгородского у. к районам расселения староверов, старообрядчество вплоть до конца рассматриваемого столетия имело под собой довольно твердую почву. Сокращение численности староверов наметилось только в самом кон. XIX в. В этот период времени для борьбы со старообрядчеством, при Новгородской духовной консистории и были созданы противораскольническое общество (1870-е гг.), а в 1886 г. «Братство Святой Софии». Миссионерские функции в Новгородском у. были возложены на иеромонаха Дмитрия и воспитанников Новгородской семинарии. В 1895 г. к ним подключился миссионер Михаил Войк; он работал в Медведском, Мшагском, Велебицком приходах. Особое внимание миссионеры уделяли центрам раскола — д. Любач (Медведский приход) и д. Скирино (Велебицкий приход)<sup>50</sup>.

Однако предпринятые меры: пастырские наставления, увещания, собеседования, открытие церковно-приходских школ не приводили к желаемому результату. Сами священники объясняли это тем, что: «современный раскол зиждется на следующих основах — глубочайшее убеждение раскольников в своей правоте, нравственная взаимная поддержка, удовлетворение всех запросов души, материальная взаимопомощь — каждый бедняк всегда найдет помощь и поддержку в старообрядческой общине. Раскол привлекателен и внешне — в деревнях народ здоровый, чистый, опрятный, на улицах чистота»<sup>51</sup>.

Длительному сохранению «раскола» в уезде, вероятно, способствовало еще одно обстоятельство — на его территории проживало самое большое в губернии количество иноверческого населения — 10 043 чел. (данные 1890 г.): 5809 протестантов, 1326 иудеев, 489 баптистов, 274 католика, 145 мусульман<sup>52</sup>

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М. 2003; *Воскресенская Т.А.* Особенности мировоззрения новгородских старообрядцев-беспоповцев в традиционной культуре. Автореф. дисс.канд. ист.н. Вел. Новгород, 2007; *Островский А.Б.* Поведенческие стратегии межконфессионального взаимодействия в Новгородской области. 1930–1970 гг. // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий: Сб. ст. / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2008. С. 109–118; Он же. Староверы и мирские: этнолокальные варианты притяжения/отталкивания в Новгородской области в 1920–1950 гг. // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: материалы IV Междун. науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 213–215; *Егоров С.Б.* Озеряне старообрядцы // Музей. Общество. Религия: аспекты взаимодействия. Материалы IX

- СПб. религ. чтений. СПб., 2002. С. 129–130; Панкратов Александр. Великий Новгород и Великий Раскол: церковная трагедия XVII века [Электронный ресурс] // Книжница Самарского староверия. Режим доступа: <http://www.samar-biblio.ucoz.ru>; Он же. Новгородское старообрядчество XVIII века [Электронный ресурс] // Там же; Новгородское староверие: история, культура, традиции в прошлом и настоящем: Сб. стат. / Ред.-изд. группа А.А. Безгодов, А.В. Панкратов, Т.А. Воскресенская. Вел. Новгород – М., 2009.
- <sup>2</sup> Новгородские епархиальные ведомости. СПб., 1896. № 8. С. 3; РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 221 – Отчет о состоянии раскола в Новгородском уезде.
- <sup>3</sup> Из Новгородской епархии // Церковный вестник. СПб. 1877. № 42. С. 5.
- <sup>4</sup> РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 55. Л. 33, 199 – Обзор мероприятий по расколу Министерства внутренних дел с 1802–1886 г; Новгородские епархиальные ведомости. СПб. 1890. № 24. С. 678.
- <sup>5</sup> Из Новгородской епархии. С. 5
- <sup>6</sup> РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 35, 38, 51, 80 – Раскол. Копии бумаг о расколе. О состоянии его в уездах губерний. 1853–1855 г.
- <sup>7</sup> РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 2; Ф. 796. Оп. 144. Д. 1520. Л. 5–7 – По рапорту Феогноста Архирея Псковского об отпадении жителей Псковской губернии в раскол. 1863 г.
- <sup>8</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Оп. 512. Л. 526.
- <sup>9</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 219, 251; Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 80.
- <sup>10</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 234.
- <sup>11</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 243.
- <sup>12</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 59. Д. 437. Л. 1–3 – О раскольниках в деревне Любаче Медведской волости. 1778 г.
- <sup>13</sup> РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 800. Л. 17 – Дело по сведениям о раскольниках Новгородской епархии. 1817–1818 г.
- <sup>14</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 241. Д. 56. Л. 330 – Прошение о разрешении открыть моленную в с. Любач Новгородской губернии.
- <sup>15</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 580; Медведское сельское поселение [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.admselo.ru>; Шамарин В.В. Староверие в Новгородской области – То же [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.samstar>
- <sup>16</sup> Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Лужский уезд. Покровская церковь в селе Уторгошах. С. 26. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.petergen.com>
- <sup>17</sup> Там же. С. 20.
- <sup>18</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 32. Д. 265. Л. 2, 14 – Докладная записка исполняющего должность обер-прокурора св. Синода. 1862 г.
- <sup>19</sup> РГИА. Ф. 1286. Оп. 1. Д. 13. Л. 3, 14 – Дело по отношению Синодального Обер-прокурора об отыскании являвшегося и называвшего себя старообрядцем неизвестного человека в Лужском уезде Санкт-Петербургской губернии. 1803 г.
- <sup>20</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 32. Д. 265. Л. 2-3.
- <sup>21</sup> Там же. Оп. 35. Д. 265. Л. 5.
- <sup>22</sup> Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. С. 40–41.
- <sup>23</sup> Церковный вестник. СПб. 1876. № 6. С. 9.
- <sup>24</sup> Вургант С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря – То же [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.semeyskie.ru>
- <sup>25</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 243.



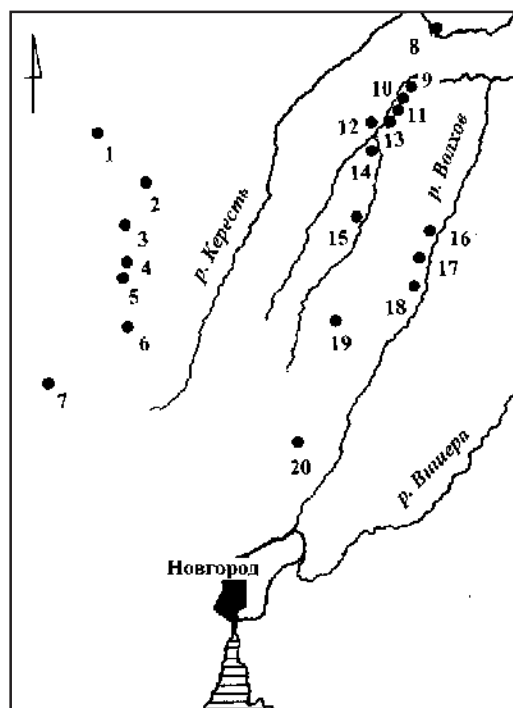
- <sup>26</sup> РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 800. Л. 18 — Ведомость благочинного Мшагского Яма 1817–1818 г; РГИА. Ф. 796. Оп. 81. Д. 520. Л. 1 — О расколе появившемся в Мшагском Яме Новгородского уезда. 1800 г.
- <sup>27</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 280. Д. 480 а. Ч. 1. Л. 5 — По высочайшему повелению о приведении в известность современного раскола в новгородской губернии. 1853–1862.
- <sup>28</sup> Там же.
- <sup>29</sup> Отчет о состоянии церковно-приходских школ // Новгородские епархиальные ведомости. СПб. 1893. № 13. С. 225.
- <sup>30</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 228, 541; Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480 а. Л. 5.
- <sup>31</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 116 б. Л. 1–3 — По донесению начальника Новгородской губернии о раскольнической молельной устроенной в доме мшагского ямщика Антипа Малеева. 1853 г; РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480 а. Л. 5–7.
- <sup>32</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 229; РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480 а. Л. 7. — По отношению Преосвященного митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского о вновь найденном в новгородском уезде в государственном селении Бор раскольническом женском ските. 1853 г.
- <sup>33</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 223–225; Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480 а. Л. 2.
- <sup>34</sup> РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 800. Л. 15.
- <sup>35</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480 а. Л. 95, 158, 331.
- <sup>36</sup> Там же. Л. 4, 58.
- <sup>37</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 225–229; Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480 а. Л. 2об, 3, 93.
- <sup>38</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480 а. Л. 2 об, 5, 281.
- <sup>39</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 221; Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 80.
- <sup>40</sup> Написание имени Марья Боровская в тексте статьи соответствует наиболее частому его написанию в архивных документах. РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 225, 260.
- <sup>41</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480 а. Л. 93, 195.
- <sup>42</sup> Там же. Л. 78.
- <sup>43</sup> Там же. Л. 78.
- <sup>44</sup> Там же. Л. 102, 162, 164, 179.
- <sup>45</sup> Там же. Л. 271, 293, 309об, 314, 331об, 341.
- <sup>46</sup> Там же. Л. 44, 331 об.
- <sup>47</sup> Там же. Л. 317, 345.
- <sup>48</sup> РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 80
- <sup>49</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 219, 221.
- <sup>50</sup> Братство Святой Софии // Новгородские епархиальные ведомости. Новгород, 1894. № 7. С. 299; Новгородские епархиальные ведомости. Новгород, 1895. № 19. С. 1077, 1084.
- <sup>51</sup> Чем силен современный раскол // Новгородские епархиальные ведомости. Новгород. 1895. № 19. С. 1401, № 23. С. 1395; № 24. С. 678–679.
- <sup>52</sup> Новгородские епархиальные ведомости. Новгород, 1890. № 24. С. 678–679.

**ПРИЛОЖЕНИЕ**  
**Список лиц, проживающих**  
**в Боровском старообрядческом монастыре (1853 г.)**

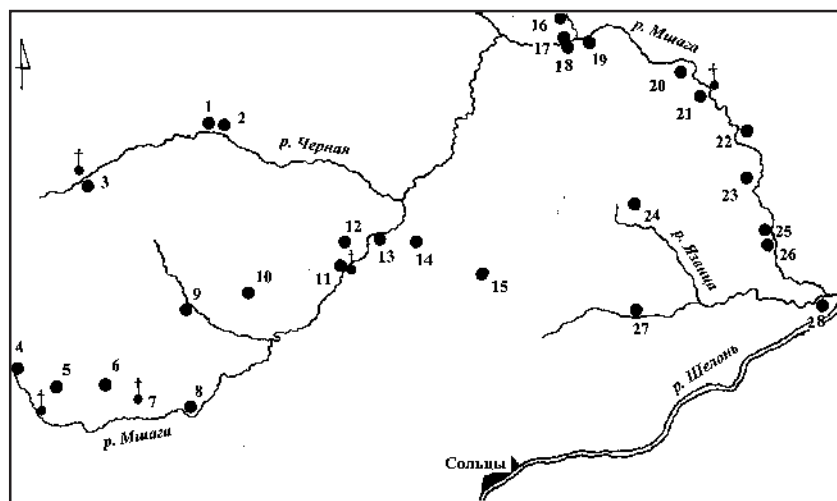
№ п.п.	Имена инокинь	Место проживания до ухода в монастырь	Возраст	Время пребывания в монастыре
1.	Марья Иванова, крестьянка	д. Замощье Повг.у.	37	20 лет
2.	Василиса Максимова, мещанка	Царское Село	40	15 лет
3.	Марина Сутягина, дочь ямщика	с. Ям-Тосно	33	18 лет
4.	Анна Феофанова, мещанка	Санкт-Петербург	58	6 лет
5.	Авдотья Кузьмина, мещанка	Санкт-Петербург	78	12 лет
6.	Вера Иванова, мещанка	Санкт-Петербург	46	16 лет
7.	Наталья Семенова Демидова, купеческого сословия	Санкт-Петербург	52	2 года
8.	Полагая Милана Иванова, мещанка	Санкт-Петербург	72	22 года
9.	Настасья Щебелкина, мещанка	Санкт-Петербург	40	21 года
10.	Авдотья Федорова, мещанка	Санкт-Петербург	40	23 года
11.	Улита Федорова, мещанка	Санкт-Петербург	45	26 лет
12.	Афимья Иванова, вдова слугителя церкви	неизвестно	53	23 года
13.	Татьяна Баранова, мещанка	Санкт-Петербург	35	18 лет
14.	Наталья Чернига, дочь слугителя церкви, сирота	неизвестно	24	16 лет
15.	Василиса Пучкова, дочь офицера	Старая Русса	46	30 лет
16.	Александра Семенова, мещанка	Санкт-Петербург	50	23 года
17.	Зинаида Михайлова Сулягина, дочь ямщика	с. Ям-Тосно	40	18 лет
18.	Катерина Федорова, мещанка	Санкт-Петербург	38	18 лет
19.	Авдотья Григорьева, дочь ямщика	д. Арефино, Повг.у.	33	14 лет
20.	Катерина Михайлова, дочь ямщика	д. Арефино, Повг.у.	42	20 лет
21.	Катерина Иванова, дочь ямщика	д. Арефино, Повг.у.	85	40 лет
22.	Авдотья Петрова, дочь ямщика	д. Каляжски, Повг.у.	75	20 лет
23.	Степанида Иванова, мещанка	Санкт-Петербург	40	20 лет
24.	Марья Яковлева, жена ямщика	д. Бор Повг.у.	72	44 года
25.	Устинья Корчагина, дочь ямщика	д. Ям-Тосно	30	15 лет
26.	Анна Корчагина, дочь ямщика	д. Ям-Тосно	29	15 лет
27.	Татьяна Сафонова, мещанка	Посад Сольцы	60	10 лет
28.	Мавра Иванова, крестьянка	д. Охромовщина	Цезив.	Неизв.

*L.V. Korol'kova*  
OLD BELIEVERS OF WEST NEAR IL'MEN'  
AND UPPER VOLKHOV REGIONS IN THE XIX CENTURY

The article is devoted to the study of the Novgorod Old Belief in the XIX c. The object of the research is the territory of the western near Il'men' and Upper Volkhov regions. The documents of the Russian State History Archive, editions of Saint Petersburg and Novgorod eparchy were used as sources for writing of the work. For the first time materials concerning settlement of Old Believers, their activity and functioning of Old Belief centres in the territory of the Novgorod district are introduced in scientific circulation.



**Рис. 1.** Карта-схема расселения старообрядцев в верхнем Поволховье. XIX в.  
1.Огорелье; 2.Фенев Луг; 3. Клепцы; 4.Пятилицы; 5.Гузи; 6. Горка;  
7. Любуницы; 8. Чудово; 9. Приютино; 10. Малое Опочивалово; 11. Большое  
Опочивалово; 12.Трегубово; 13. Михалево; 14. Глушица; 15. Спасская  
Полисть; 16. Кузино; 17. Коломно; 18. Арефино; 19. Бор; 20. Подберезье



**Рис. 2.** Карта-схема расселения старообрядцев в западном Приильменье (р. Мшага). XIX в. 1. Большие Березницы; 2. Малые Березницы; 3. Малая Уторгош; 4. Язвище; 5. Луг; 6. Гончарово; 7. Болотск; 8. Поречье; 9. Гряцк; 10. Череменец; 11. Лубино; 12. Изори; 13. Низино; 14. Прусско; 15. Донец; 16. Сосницы; 17. Ушня (Ушно); 18. Ванцы (Ванец); 19. Высокое; 20. Раглицы; 21. Старый Медведь; 22. Верхнее Прихонье; 23. Нижнее Прихонье; 24. Любач; 25. Костиково; 26. Вешки; 27. Михайлино; 28. Ям-Мшага



**Рис. 3.** Деревянный намогильный старообрядческий крест на кладбище Лубинского погоста. Солецкий р-н, Новгородская обл.  
Фото автора. 2009 г.

**Рис. 4.** Деревянный  
намогильный  
старообрядческий крест  
на старообрядческом  
кладбище у д. Лубино.  
Солецкий р-н.,  
Новгородская обл.  
Фото автора. 2009 г



**Рис. 5.** Намогильный  
памятник 1898 г.  
на старообрядческом  
кладбище у д. Лубино.  
Солецкий р-н,  
Новгородская обл.  
Фото автора. 2009 г.



**Рис. 6.** Намогильный  
памятник 1905 г.  
на старообрядческом  
кладбище у д. Лубино.  
Солецкий р-н,  
Новгородская обл.  
Фото автора. 2009 г.





**Рис. 7.** Намогильный памятник с восьмиконечным крестом на старообрядческом кладбище у д. Лубино. Солецкий р-н, Новгородская обл.  
Фото автора. 2009 г.



**Рис. 8.** Икона медного литья «Богоматерь Знамение» на намогильном памятнике. Д. Лубино, Солецкий р-н, Новгородская обл.  
Фото автора. 2009 г.



## Историко-культурный контекст и личность: новое в гуманитарных исследованиях

---

---



*Т.А. Мошина*

### ПЕТРОЗАВОДСК ВРЕМЕН А.И. ШЁГРЕНА

В целях изучения живших в России финских народов А.И. Шёгрэн в 1823–1826 гг. посетил Новгородскую, Олонецкую, Выборгскую, Куопиоскую, Улеаборгскую губернии, финскую и русскую Лапландии, Архангельск и Мезень<sup>1</sup>. Итогам путешествий была посвящена специальная статья<sup>2</sup>.

В Петрозаводске А.И. Шёгрэн работал во время правления двух губернаторов: А.И. Рыхлевского и Т.Е. Фан-дер-Флита, известных своим либерализмом и неподдельным интересом к истории и культуре Олонецкого края<sup>3</sup>. В общей сложности А.И. Шёгрэн посетил Петрозаводск четыре раза с июля 1823 г. по декабрь 1826 г. и провел в нем в целом более года. И хотя в работах ряда исследователей уделяется внимание пребыванию А.И. Шёгрена в Петрозаводске, не все лица, с которыми ученый встречался, и далеко не все события, связанные с его пребыванием в Петрозаводске, известны<sup>4</sup>. К настоящему времени, после того, как были подготовлены и изданы биографические справочники о первых лицах Олонецкой губернии и петрозаводских городских головах, были уточнены и собраны дополнительные сведения, как о персоналиях, так и городских событиях<sup>5</sup>. Вместе с тем каждый новый факт о пребывании А.И. Шёгрена в Петрозаводске может дать материал для уточнения тех или иных выводов и сопоставлений.

В первый визит (13–16 июля 1823 г.) А.И. Шёгрэн, как пишет А.М. Пашков, был принят «как очень важный гость». Он был приглашен на обед к губернатору Андрею Ивановичу Рыхлевскому (1783–1830). По рекомендации последнего он позднее выезжал на две недели в Горский приход для бесед со священником П.И. Гусевым, который



перевел «Евангелие от Матфея» на «олонецкий» диалект карельского языка<sup>6</sup>.

Сам начальник Олонецких горных заводов А.А. Фуллон показал Шёгрёну испытание пушек на Александровском заводе. Завод не мог не произвести на ученого впечатления. Вероятно, он запомнился ему таким, как его описал преподаватель петрозаводской гимназии К.Ф. Бергштрессер: «завод лежит на краю западной стороны города. Пылкий огонь из двух труб... составляет единственное освещение Петрозаводска и служит к счастью еще как бы маяком для бродящих по пустым улицам в темные осенние вечера»<sup>7</sup>.

Ученый подружился с И.Х. Фоком, штаб-лекарем, инспектором Олонецкой врачебной управы, датчанином по происхождению. Шёгрёрен пытался заинтересовать Фока в «исследованиях местной медико-физической топографии». Однако ученым И.Х. Фок не успел стать, так как через год, 11 сентября 1824 г. в возрасте 35 лет, он скончался, оставив вдову с двумя малолетними детьми<sup>8</sup>.

Во время второго и третьего визитов в Петрозаводск (с 11 января по конец февраля 1825 г. и с 13 марта 1825 г. по середину марта 1826 г.) А.И. Шёгрёрен изучал документы архивов, подготовил к печати краткий отчет о своих исследованиях диалектов олонечно-петрозаводского региона, разобрал собранные материалы и подготовил их к отправке в Петербург. В конце февраля он выезжал в регион между Ладожским и Онежским озерами, побывал на Валааме<sup>9</sup>.

Последний раз А.И. Шёгрёрен прибыл в Петрозаводск в конце ноября 1826 г. и пробыл в городе до 23 декабря 1826 г. Губернатором в это время (с 9 октября 1825 г. по 9 сентября 1827 г.) был Тимофей Ефремович Фан-дер-Флит (1775–1843), служивший ранее в Архангельске. Шёгрёрен планировал там побывать и, вероятно, мог уточнять у Фан-дер-Флита, много ездившего по Архангельскому краю, особенности быта населения и возможные маршруты.

Ученый работал в местных архивах, вел наблюдения за погодой. Тогда же он познакомился с Ф.Н. Глинкой, сосланным в Карелию за причастность к событиям 14 декабря 1825 г. и приехавшим сюда 30 июня 1826 г. Их знакомство нашло продолжение в сотрудничестве и переписке<sup>10</sup>.

22 августа 1826 г. состоялась коронация Николая I, и 20 ноября в губернаторском доме состоялся торжественный обед, на который был приглашен и А.И. Шёгрёрен<sup>11</sup>. В списке, который сохранился в личном архиве Фан-дер-Флита, он назван «доктором филологии». На обеде также были вице-губернатор А.И. Нейдгардт, советник правления Ф.Н. Глинка, советник Контрольной экспедиции Адмиралтейства П.А. Лачинов, чиновники И.И. Бек и А.А. Нуромский, полковник М.Д. Бестужев-Рюмин, горные инженеры: управляющий Александров-



ским заводом Р.А. Армстронг, смотритель завода В.Е. Кларк, А.А. Смит; архитектор И.В. Янко. На обеде был и городской голова купец И.П. Костин, присутствовавший на коронации Николая I в Москве и награжденный в память этого события серебряной медалью<sup>12</sup>.

Сам А.И. Шёгрэн оставил довольно скудные описания своего пребывания в Петрозаводске, касающиеся 1825 и 1826 гг. Первое: «Собрание общих сведений о всей Олонецкой губернии и разные непредвиденные препятствия задержали меня в Петрозаводске до марта месяца 1825 года, в продолжении которого времени я, однако, сделал еще поездку к границам Финляндии, дабы ближе узнать собственно олонецкий диалект и местное его отношение к чудскому» и второе: «в исходе ноября (1826 г. — Т.М.) оставил Вытегру и <...> следовал в Петрозаводск, где с дозволения тогдашнего гражданского губернатора фон-дер-Флиттена (Т.Е. Фан-дер-Флит — Т.М.) и вице-губернатора Нейгардта обогатил свое собрание из источников, прежде мною упущенных»<sup>13</sup>.

О том, каким был город во время Шёгрена, о занятиях и особенностях быта и нрава жителей, можно узнать из архивных документов, заметок и писем современников. В 1823 г. в Петрозаводске насчитывалась 5215 жителей обоего пола, из них служащих горного ведомства с семьями — 2530, мещан — 706, лиц купеческого звания — 55 чел. и всего 658 домов, из которых выделялись каменные присутственные места и Гостиный двор, 21 улица, пять площадей, 15 частных садов. Через город протекали две порожистые реки Лососинка и Неглинка. Город был бедным: доходы шли, в основном, с арендаторов общественной пристани, аренды пашенной земли, сенных покосов, огородных мест и пр.<sup>14</sup> 30 мая 1826 г. городничий, городской голова и депутаты, избранные от граждан, даже приняли предложения, направленные на улучшение состояния города. Так, для роста его населения предполагалось включить в число горожан 150 душ, проживавших в д. Сулажгора, а также привлекать дворян к «жительство в городе», улучшить образование воинского поста, предоставлять льготы по постройкам и др.<sup>15</sup>

По мнению губернатора Т.Е. Фан-дер-Флита, Петрозаводск для столицы был «слишком малолюдн худо обустроен», отдален от Петербурга, не имел торговых сообщений и почтового тракта. Поэтому местные купцы, разбогатев на лесозаготовках и торговле, стремились перейти в столичное купечество. Олончане, как он писал, были «своенравны, настойчивы и завязчивы по делам», «трезвы, воздержанны, отлично умны и весьма склонны к просвещению». Развитие отходничество, жизнь в городах «развращали нравы», и только в населенных карелами местах, по его мнению, сохранялась «более дикость и простота коренных нравов», а люди были «грубее, но добродушнее»<sup>16</sup>.

Ф.Н. Глинка оставил отнюдь не лестные впечатления о месте своей службы после столичного Петербурга. Н.И. Гнедичу он писал так:

«В Петрозаводске, который, разве что по самозванству, считается городом (да еще и губернским!) провождаю я, не смею сказать, жизнь, но бытие томительное, теряя силы и лета <...> Выбежишь за город — нагое поле, усеянное могилами председателей, судей и советников <...> Невольно родится мысль: «Господи Боже! Неужели придется умереть на чужбине, в сей стране, где и самая весна, пролетая быстро, как испуганная птица, не успеет нагреть могилу и вырастить на ней цветок!»<sup>17</sup>. В другом письме он сетует на «слишком острый воздух», «крайнюю дороговизну», «всегдашнее уныние», «припадки ипохондрии, утрату сил и внутреннюю болезнь». Всё это вызывало у него отчаянное состояние, то, что он характеризовал как «совершенное сиротство»<sup>18</sup>.

Свободное время, за неимением разнообразия в увеселениях, горожане проводили довольно однообразно: совершали прогулки в общественный сад, разбитый по инициативе губернатора А.И. Рыхлевского, на «пустынные берега Онеги», посещали знакомых, играли в карты, выезжали за город.

Ф.Н. Глинка в Петрозаводске находил «приют и отраду» в семье Фан-дер-Флита, два племянника которого также были среди декабристов: Константин Лукин и Александр Корнилов, соученик А.С. Пушкина по Лицею<sup>19</sup>.

О своих встречах с Шёгреном Ф.Н. Глинка написал следующее: «Известный профессор Шёгрэн два раза проходил скалистую Финляндию и олонекские леса с целью исследования языка финских племен. По зимам заходил он отогреться в Петрозаводск и словесно переводил мне некоторые из финских стихотворений, имеющих свой особенный размер, без рифм, но звучный и приятный»<sup>20</sup>.

При содействии Шёгрена Ф.Н. Глинка начал переводить 3 и 41 песни «Калевалы» и неоднократно консультировался у него. Поэт посвятил ученому дружеское послание, в котором обращается к нему «доктор милый» и «доктор добрый»<sup>21</sup>.

Во время проживания в Петрозаводске Шёгрэн мог встречаться также с горным инженером Т.В. Баландиным (1754—1830), который был знаком Ф.Н. Глинке. В примечаниях к поэме «Карелия, или заточение Марфы Иоанновны Романовой» он сообщает о том, что Баландин был известен описанием достопамятностей Олонецкого края и имел в своей библиотеке старинные рукописи. Там же Глинка пишет о том, что Шегрену через купца И.Ф. Редуева предоставлялись документы из Олонецкого уездного суда<sup>22</sup>.

Возможно, Шёгрэн встречался и с горным инженером Н.Ф. Бутеневым (1803—1870), который впоследствии написал несколько работ по горному делу и воспоминания.

## ПРИМЕЧАНИЯ

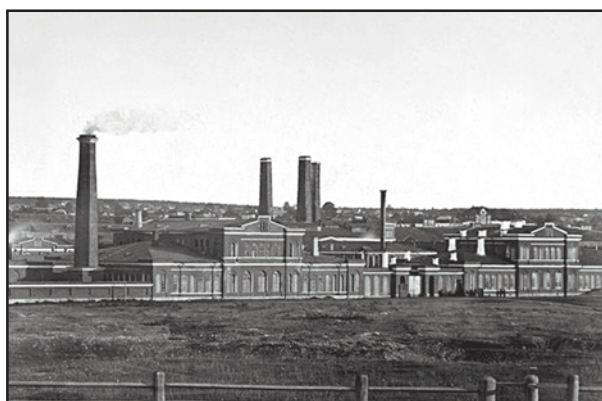
- <sup>1</sup> См.: Памяти академика А.И. Шёгрена (1794–1855): Сб. докл. / Авт.-сост. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2007.
- <sup>2</sup> Шёгрена А.И. Путешествие доктора Шёгрена для исследования обитающих в России народов финского племени // Исторический, статистический и географический журнал. 1829. Ч. 4. Кн. 1. С. 98–112; Кн. 3. С. 191–195. См.: Пашков А.М. Карелия и Соловки глазами литераторов пушкинской эпохи. Т. 2. Петрозаводск, 2001. С. 55–63.
- <sup>3</sup> Кораблев Н.А., Мошина Т.А. Олонецкие губернаторы и генерал-губернаторы. Петрозаводск, 2006. С. 35–39.
- <sup>4</sup> Пашков А.М. Указ. соч. С. 55–63, 213; Киселева Т.В. Андреас Иоганн Шёгрена — основатель финно-угроведения в России. Автореф. дис. канд. ист. наук. Петрозаводск, 2007.
- <sup>5</sup> Кораблев Н.А., Мошина Т.А. Указ. соч. С. 35–39; Мошина Т.А. Олонецкие губернаторы и генерал-губернаторы. Петрозаводск, 2007; Кораблев Н.А., Мошина Т.А. Городские головы Петрозаводска. 1778–1918. Петрозаводск, 2008.
- <sup>6</sup> Пашков А.М. Указ. соч. Т. 1. Петрозаводск, 2000. С. 27.
- <sup>7</sup> Бергитрессер К.Ф. Опыт описания Олонецкой губернии. СПб., 1838. С. 37.
- <sup>8</sup> НА РК. Ф. 25. Оп. 22. Д. 55. Л. 29 — Метрическая книга Петрозаводского уезда. 1824 г.; Пашков А.М. Указ. соч. Т. 1. С. 24.
- <sup>9</sup> Пашков А.М. Указ. соч. Т. 1. С. 27.
- <sup>10</sup> Пашков А.М. Указ. соч. Т. 1. С. 30, 66, 113; Т. 2. С. 212–213.
- <sup>11</sup> Возможно, в рукописи Т.Е. Фан-дер-Флита описка, т.к., по данным английского ученого М. Бранча, Шёгрена прибыл в город 29 ноября — см.: Пашков А.М. Указ. соч. Т. 2. С. 30.
- <sup>12</sup> Архив СПб. ИИ. Ф. 232. Оп. 3. Д. 26. Л. 1–2. — Приглашение на обед к Олонецкому гражданскому губернатору.
- <sup>13</sup> Пашков А.М. Указ. соч. Т. 2. С. 55, 59.
- <sup>14</sup> Петрозаводск. 300 лет истории. Кн. 2. 1803–1903. Петрозаводск, 2001. С. 57, 138–139.
- <sup>15</sup> НА РК. Ф. 2. Оп. 61. Д. 55/678. Л. 58–65 об. — По предложению олонецкого гражданского губернатора по улучшению городов. 1825–1827 гг.
- <sup>16</sup> НА РК. Ф. 27. Оп. 2. Д. 4/53 Л. 1–9 об. — Материалы биографии Г.Р. Державина. Записка «Олонецкая губерния». Л. 1–9 об.
- <sup>17</sup> Глинка Ф.Н. Письма к другу. М., 1990. С. 489.
- <sup>18</sup> ОР РНБ. Ф. 286. Оп. 2. Д. 385. Л. 6. — Письмо Ф.Н. Глинки к генерал-губернатору Архангельскому, Вологодскому и Олонецкому Степану Ивановичу Миницкому.
- <sup>19</sup> Кораблев Н.А., Мошина Т.А. Олонецкие губернаторы... С. 39.
- <sup>20</sup> Глинка Ф.Н. Избранное. Петрозаводск, 1949. С. 104.
- <sup>21</sup> Базанов В.Г. Поэзия Русского Севера. Петрозаводск, 1981. С. 262–267.
- <sup>22</sup> Глинка Ф.Н. Сочинения. М., 1986. С. 189.

*T. A. Moshina*  
PETROZAVODSK IN THE TIME OF ANDREAS SJÖGREN

The article is concerned with Sjögren's travelling around Northern provinces including four trips to Petrozavodsk (in 1823, 1825 and 1826). The author pays attention to people whom Sjögren had met (governors Ryhlevskiy and Fan der Flit, vice-governor Neitgard, priest Gusev, the head of Olonetsk mining factories Fullon, doctor Fock, poet Glinka). The article contains information about Petrozavodsk and some new facts, for example the fact that Sjögren was invited to a ball in honour of the coronation of Nicholas I which took place in the governor's house in November 20, 1826.



**Рис. 1.** Петрозаводск. Круглая площадь. Присутственные места.  
Фотография. Кон. XIX в. Неизв. автор.  
Карельский государственный краеведческий музей. г. Петрозаводск



**Рис. 2.** Петрозаводск. Александровский завод.  
Фотография. Кон. XIX в. Неизв. автор.  
Карельский государственный краеведческий музей. г. Петрозаводск



Рис. 3. Петрозаводск. Петропавловский собор. Гравюра Д. Дунина. Из журнала «Иллюстрация». 1848. № 29. С. 69



Рис. 5.  
Т.Е. Ван-дер-Флит (1775–1843).  
Холст, масло. 1835.  
Художник П.В. Басин. ГРМ. СПб.  
Из книги Е.Ф. Петиневой  
«П.В. Басин». Л., 1984

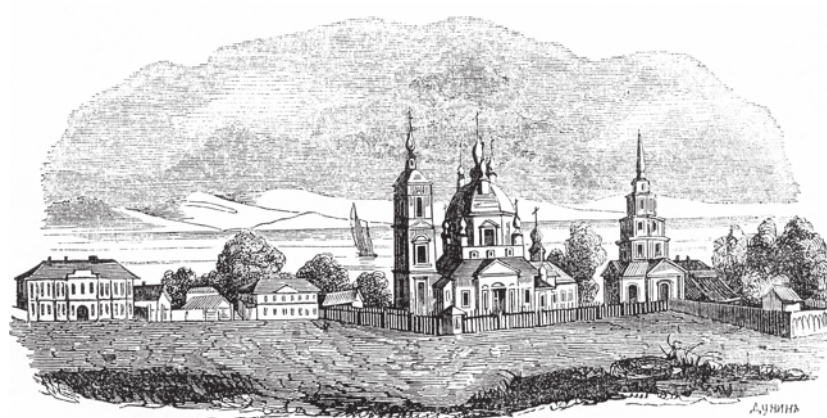


Рис. 4. Петрозаводск. Соборная площадь. Гравюра Д. Дунина.  
Из журнала «Иллюстрация». 1848. № 29. С. 69

*Н.И. Ивановская*

**ОБРАЗ ЭПОХИ, ОБРАЗ НАРОДА  
(Опыт биографического изучения собирателей  
Российского этнографического музея)**

В настоящее время в исторической науке существует устойчивый интерес к вопросам изучения индивидуальности в истории культуры, понимаемой «как истории человеческих свершений»<sup>1</sup>.

Если рассматривать культуру как антропологический феномен<sup>2</sup>, как порождение беспредельно богатой человеческой субъективности, становится понятно, почему так важен биографический материал для изучения истории культуры и науки, а также интеллектуальной истории<sup>3</sup>. Биографические исследования не только позволяют по-новому увидеть изучаемую личность, но и дают представление об особенностях рассматриваемого исторического периода. В конкретных историко-культурных исследованиях биография становится источником исторической реконструкции определенной эпохи, а также является материалом для построения культурной типологии личности, соответствующей типологии культурных образований<sup>4</sup>.

По словам Э.Ю. Соловьева, «Непосредственным объектом биографии является жизнь отдельного человека от момента рождения до момента смерти. Однако предметом, на который направлено основное исследовательское усилие биографа, каждый раз оказывается социальная и культурная ситуация. Только по отношению к последней описываемая жизнь приобретает значение истории, особой смысловременной целостности, к которой применимы понятия уникальности, событийности, развития, самоосуществления»<sup>5</sup>. Ту же мысль находим у Л.П. Карсавина: «История индивидуальности неуловимо и неизбежно переходит в историю вообще»<sup>6</sup>.

Жанр научной биографии, а нас интересует именно эта категория биографики, очень распространён. Как правило, такая публикация содержит краткое перечисление фактов биографии учёного, перечень его работ, изложение и анализ идей, оценку вклада в науку. Собственно биография обычно носит формальный характер. За рамками исследования обычно остаются жизненная и личностная составляющие биографии в их связи с мировоззрением, социальными факторами и средой, что, например, является главным предметом при изучении творчества писателя или художника. То есть научная биография, как правило, не освещает эпоху, в которой жил ученый<sup>7</sup>.

Между тем, жизнь и судьба уже ушедшего из жизни исследователя, также как и любого человека, приобретает со временем особое значение. Когда рассматриваешь чью-либо давно завершившуюся жизнь в контексте известных нам событий отечественной истории, конкретных историко-бытовых, культурных явлений, выстраивается целостная картина определённого исторического периода, хронологически ограниченного рамками жизни данного человека, насыщенного фактами его биографии. Если экстраполировать на биографику, как несомненный элемент историко-культурных исследований, методологию М.М. Бахтина, применявшуюся им в своей концепции творчества<sup>8</sup>, можно сказать, что при изучении биографии конкретного человека факт становится образом, и в этом качестве начинает освещать весь хронотоп, которому принадлежит. Хронотоп понимается как единство пространства и времени, слияние пространственных и временных примет; чтобы создать «образ автора, слушатель-читатель» должен использовать автобиографический и биографический материал, изучить эпоху, в которой жил автор и т.д.<sup>9</sup>

Редкий по разнообразию и значимости материал для изучения истории культуры и науки, воссоздания черт ушедшей эпохи даёт биографическое изучение корреспондентов Этнографического отдела Русского музея, откликнувшихся в нач. XX в. на призыв основателей ЭО помочь в сборе этнографических коллекций для вновь организуемого музея.

Организация сотрудниками ЭО РМ корреспондентской сети собирателей коллекций для вновь создаваемого музея, охватившей все регионы Российской империи, относится к интереснейшим явлениям не только в истории музейного дела и этнографической науки, но и в истории отечественной культуры в целом. Несомненно, тот живой отклик, который нашло это начинание в среде провинциальной российской интеллигенции, а именно её представители составили подавляющее большинство корреспондентов музея, объясняется, в первую очередь, её мировоззренческими позициями. Стремление к познанию окружающего мира, подвижническое служение народу, страсть к просветительству — всё это составляет феномен российской интеллигенции второй пол. XIX—нач. XX вв., частным проявлением которого было создание общими усилиями учёных и рядовых российских интеллигентов единственного в своём роде этнографического музейного собрания.

В формировании этнографических коллекций принимали участие не только известные учёные, специалисты-этнографы, но и представители широких кругов общественности — люди различного социального статуса, образования, национальности, возраста, характера, с личной мотивацией этнографических исследований и сбора коллекций. Поэтому, хотя этнографические коллекции объективно отражают этническую и социокультурную реальность той среды, в которой они

были собраны, и, соответственно, являются носителями объективной информации о культуре конкретного этноса, все полевые материалы и коллекционные сборы несут на себе явный отпечаток личности собирателя.

В научных исследованиях по литературоведению применяется биографический метод, при использовании которого биография и личность писателя рассматриваются как определяющий момент творчества, а биографические элементы — как один из источников художественного образа<sup>10</sup>.

Если проводить аналогии с этнографическими исследованиями, можно сказать, что исследователь в силу своих личностных особенностей создает определенный образ исследуемого народа. Будучи объективным, как форма отражения реальной действительности, этот образ приобретает более широкий смысл и значение, чем зафиксированные исследователем конкретные явления народной культуры.

Биографии этих людей, отражая типичные для определённого социального слоя жизненные обстоятельства и события, пропуская, по словам Ю.М. Лотмана, случайность реальных событий сквозь культурные коды событий, создают образ эпохи, значение и смысл которой также шире конкретных человеческих судеб.

В статье рассматривается биография студента естественного отделения физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета Сергея Ивановича Сергеля, собравшего в 1906–1908 гг. для Этнографического отдела Русского музея (впоследствии — Российский этнографический музей) коллекции по традиционной культуре коми и зарубежных саамов. С.И. Сергель — один из собирателей, стоявших у истоков формирования коллекционного собрания РЭМ. В большинстве случаев история донесла до нас только их имена, без каких-либо биографических сведений и подробностей. В числе людей «без биографии» оказался и Сергей Сергель, и это несмотря на то, что в последние полтора десятилетия его научное наследие, наконец, привлекло к себе внимание исследователей<sup>11</sup>.

Жизнь его сложилась таким образом, что успешно начатая карьера этнографа-исследователя прервалась в самом её начале, тогда как, например, С.И. Руденко (1885–1969) и П.Е. Ефименко (1884–1968), его товарищи по университету, которые также сотрудничали с ЭО РМ, в дальнейшем выросли в крупных учёных. Он не оставил после себя научных публикаций, которые ввели бы результаты его исследовательской деятельности в научный оборот, поскольку сданные им в музей вместе с коллекциями рукописи, где зафиксированы результаты его полевых этнографических наблюдений, по объективным причинам не были опубликованы. Позднее им были изданы книги «Год кочевки с лопарями (1927 г.)» и «В зырянском крае» (1928 г.), однако они очень



скоро стали библиографической редкостью. Прекрасные фотографии, сделанные им во время своих путешествий на территорию коми и к саамам Норвегии, и являющиеся, по существу, фотоэнциклопедией уже ушедшей в прошлое народной культуры, были многократно использованы различными авторами в научных и популярных изданиях, но всегда без указания авторства. В течение ряда лет усилия автора данной статьи были направлены на изучение биографии С.И. Сергеля на личном, профессиональном и библиографическом уровнях, что позволило восстановить историческую справедливость при оценке деятельности исследователя и вернуть его имя истории<sup>12</sup>.

Сергей Иванович Сергель родился 23 сентября 1883 г. в местечке Синявка Слуцкого у. Минской губ., в семье волостного писаря. В 1894 г. он поступил в Могилёвскую гимназию, закончив её в 1904 г. и проработав там 10 лет вместо обычных восьми. Скорее всего, это было связано с трудностями его детства, весьма небогатого, и ранней потерей родителей (в 1900 г. уже не было в живых ни отца, ни матери). Как было написано в справке, выданной ему Могилёвской гимназией для предоставления в Санкт-Петербургский университет и удостоверяющей его материальное положение: «С. Сергель вследствие действительно большой бедности и неимения решительно никаких средств к жизни, был на время пребывания в Могилёвской гимназии освобождён от платы за учение и получал ежегодные денежные пособия».

В 1903 г., за год до окончания Могилёвской гимназии, Сергей Сергель предпринимает в одиночку дальнейшее и авантюрное путешествие в далеко отстоящие от Могилёва места — на северную реку Печору, куда Сергель отправился, по его собственным словам, побуждаемый любознательностью и страстью к путешествиям. Выехав из Чердыни на лодке, он поднялся до верховьев Печоры. Затем пешком, с ружьём за плечами, он отправился в горы южной части Северного Урала.

Надо заметить, что в каждой биографии можно найти факты, которые являются ключевыми для понимания данной личности. Именно к этому ряду относится данное путешествие, совершенное в одиночку совсем ещё юным человеком, почти подростком. Этот факт прекрасно высвечивает характер и склонности Сергеля, и, в принципе, объясняет события его последующей жизни. Здесь будут уместны некоторые литературные параллели.

Вот что писал А. Грин в «Автобиографической повести» (в ту пору — подросток из глухой провинциальной Вятки, сын мелкого чиновника), рассказывая о себе: «Перед моими глазами в воображении вечно были американский лес, дебри Африки, сибирская тайга. Слова «Ориноко», «Миссисипи», «Суматра» звучали для меня, как музыка ... К тому времени под влиянием Купера, Э. По, Дефо у меня начал складываться идеал одинокой жизни в лесу — жизни

охотника <...> Я хаживал с ружьём далеко на озёра и в лес, и часто ночевал в лесу у костра»<sup>13</sup>.

Находим у К. Паустовского: «Некоторые из нас любили в детстве (и любят до сих пор) придумывать и рисовать карты воображаемых великолепных мест, почти всегда — девственных и пустынных.

В эти карты, должно быть, каждый вкладывает свое представление о земном рае, о счастливых и богатых краях, куда с первых же лет жизни стремились его помыслы»<sup>14</sup>.

Очень показателен отрывок из предисловия М.М. Пришвина к его книге «За волшебным колобком», написанной им по впечатлениям путешествия по Крайнему Северу России и Норвегии в 1909 г. Его можно назвать манифестом поколения романтиков конца XIX—нач. XX вв., ищущих свой путь в жизни. Он пишет: «Путешествие, которое описывается в этой книге, не было задумано вперед. Я просто хотел провести три летних месяца, как лесной бродяга, с ружьем, чайником и котелком. Конечно, я за это время много узнал о жизни на севере. Но не об этой внешней, видимой стороне путешествия мне хотелось бы рассказать своим читателям. Я посмел бы напомнить о той стране без имени, без территории, куда мы в детстве бежим. Я пробовал в детстве туда убежать. Было несколько мгновений такой свободы, такого незабываемого счастья <...> В светящейся земле мелькнула страна без имени скрылась. И вот, мне взрослому человеку захотелось вспомнить это»<sup>15</sup>.

В 90-е гг. прошлого столетия исследовательница детского фольклора и детской художественной словесности С.М. Лойтер обратила внимание на такое явление детской мифологии как детские игровые утопии или игра в страну-мечту<sup>16</sup>. Как пишет С.М. Лойтер, эти игры основаны «на творческой переработке книжного по преимуществу опыта, книжных и жизненных впечатлений, комбинировании их и построении на их основе воображаемой действительности». Создателями такой игры оказываются дети, обладающие богатым воображением, непременно — книжным опытом, и, как правило, это те, кто во взрослой жизни реализовал себя в творчестве (писательстве, искусстве, науке).

Все приведенные автором статьи примеры подтверждают наблюдения С.М. Лойтер. Но к этому следует добавить, что детские игры в страну-мечту со временем перерастают в стремление вырваться из привычного, обыденного мира. Такие настроения были свойственны определенной части, в основном, разночинной молодежи конца XIX—нач. XX вв. Нежелание мириться с повседневной рутинной подвигло многих представителей этого поколения не только к странствиям, но и к творческой деятельности. Также и С. Сергель, как показали дальнейшие события его жизни, успешно трансформировал своё недо-

вольство реалиями жизни и стремление к более ярким её проявлениям в познавательную и созидательную деятельность.

Поездку на р. Печору в 1903 г. можно считать первым приобщением молодого человека к этнографическим исследованиям. Во время своих странствий С. Сергель впервые столкнулся с незнакомым ему укладом жизни проживавших там экзотических для него народов — коми-зырян, манси, ненцев, русских старообрядцев. Скорее всего, эта поездка окончательно определила выбор им дальнейшего жизненного пути.

В 1904 г., окончив гимназию, С. Сергель поступил в Санкт-Петербургский университет на естественное отделение физико-математического факультета в группу, где готовили географов. Жизнь в Петербурге складывалась нелегко. Как многие неимущие студенты того времени, Сергель вынужден был зарабатывать деньги репетиторством. В периоды полного безденежья ему приходилось оставлять учёбу в университете до более благополучных времён. Но можно предположить, что тяготы жизни скрашивались тем, что он получил возможность в период пребывания в университете насытить свою жизнь яркими путешествиями, к которым всегда имел склонность. Это было результатом его установившегося сотрудничества с Этнографическим отделом Русского музея.

В 1906 г. Сергель предлагает Этнографическому отделу свои услуги по сбору коллекций у коми в верховьях р. Вычегды, мотивируя своё желание тем, что он уже посещал эти места в 1903 г., путешествуя в одиночку (тогда — гимназист выпускного класса), где имел возможность познакомиться с местным населением. Далее С. Сергель обязуется собрать коллекции, характеризующие хозяйственные занятия коми (охоту и рыболовство), жилище, домашний быт (утварь, одежда). К заявлению Сергель приложил рекомендацию профессора Д. Гримма, сыновей которого он репетировал. Профессор характеризовал его как усердного работника и честнейшего, добросовестнейшего человека, на которого везде и во всём можно положиться. Солидное обоснование Сергелем своих намерений, а также положительная характеристика его человеческих качеств дали основание Этнографическому отделу включить Сергея Сергеля в число своих корреспондентов.

Весной 1906 г. он отправился из Вологды по р. Сухоне парохомом, шедшим на север<sup>17</sup>. Добравшись до Великого Устюга, он пересел на другой парохом, плывший вверх по р. Вычегде, и через несколько суток сошёл на берег в г. Усть-Сысольске. Далее путь его лежал по берегу в верховья р. Вычегды, где Сергель надеялся, по его собственным словам, найти «более интересное место для наблюдений за жизнью зырян». Так началась первая в его жизни этнографическая экспедиция. Её основной задачей было изучение традиционной культуры коми и сбор этнографических коллекций для пополнения музейного собрания.

В конце июня 1906 г. он добрался до крупного волостного села Помоздин в верховьях Вычегды. В поисках типичной зырянской деревни, где сохранились архаичные формы традиционной народной культуры, Сергель, по совету местного учителя, направился в с. Бадьиоль, расположенное в нескольких километрах к западу от Помоздина. В этой деревне он прожил два месяца, занимаясь стационарными исследованиями традиционного образа жизни коми.

В своей книге «В зырянском крае» С.И. Сергель достаточно подробно описывает антропологический тип местных жителей, типы жилых и хозяйственных построек, их внешний вид и внутреннюю планировку, традиционную пищу и одежду. С целью более полного исследования хозяйственных занятий населения молодой исследователь активно включается в местную жизнь. Он участвует в сенокосе и разработке лесной подсеки под поле, подробно описывая не только сам трудовой процесс, но и употребляемые при этом орудия труда, попутно давая общую характеристику хозяйства коми. Немало строк в книге посвящено описанию лесозаготовки, которая в те времена во многих местах коми края являлась главным источником существования крестьян. Поскольку С. Сергель посетил эту территорию в тёплое время года, воочию он мог наблюдать только сплав леса. Однако он даёт подробное и развёрнутое описание всего трудового процесса лесозаготовок, начиная с осени, когда начиналась рубка леса, и кончая весенним сплавом леса. Для того, чтобы досконально изучить занимающие одно из главных мест в хозяйственной жизни коми охоту и рыболовство, Сергель решил ближе познакомиться с бытом охотников непосредственно в охотничьих угодьях, расположенных достаточно далеко от деревень. В конце августа, перед открытием осеннего сезона охоты, он купил лодку местной работы, на которой отправился в плаванье к верховьям Вычегды. Как он пишет, целью его было посмотреть, что представляют собой охотничьи избушки. Это путешествие по практически безлюдной местности заняло у него почти двое суток. Ночью Сергель стал свидетелем сцены рыбной ловли способом лучения, которую очень поэтично описал в своей книге. Вот оно: «Глухой ночью меня разбудило пение... Всё большее и большее пространство реки загоралось ярким светом, и вот из-за мыса показалось яркое пламя. Три лодки бесшумно скользили вниз по реке — рыбаки лучили рыбу. Лодки плыли рядом. На средней горел огонь, и в носовой её части стоял старик с острогой в руках. В боковых лодках сидели на кормах два рыбака и пели какую-то протяжную песню. Облитая заревом группа проплыла мимо меня и скрылась за изгибом реки»<sup>18</sup>. За два дня пути по реке ему встретились только две охотничьих избушки, *вор-керки*, в последней из которых он остановился. Здесь Сергель провёл несколько дней, знакомясь с бытом охотника-промысловика. Обратный путь

до с. Помоздин, а затем и до Усть-Сысольска, Сергель прошёл по-прежнему на лодке, пережив несколько опасных приключений.

Во время первой в истории этнографии коми стационарной экспедиции он собрал, руководствуясь программой ЭО, коллекцию из 490 первоклассных этнографических памятников, охватывающую почти все стороны народной культуры коми. Хорошо аннотированные коллекции достаточно полно характеризуют такие сферы традиционной культуры коми как земледелие, охота, рыболовство, ремёсла, домашний быт, средства транспортировки, мужская и женская одежда, народная медицина. Кроме того, он сдал в музей прекрасную коллекцию фотографий, которые зафиксировали различные стороны традиционной культуры коми. Своей талантливой книгой «В зырянском крае» С.И. Сергель продолжил традиции российской краеведческой литературы XIX–XX вв., главным героем которой был народ.

Зарекомендовав себя хорошим исследователем-этнографом, в 1907 г. он получил от ЭО РМ новое задание — совершить стационарную экспедицию к зарубежным саамам. В начале июня 1907 г., через 10 месяцев после возвращения из Коми края, С. Сергель, познакомившись предварительно в музеях Норвегии с коллекциями по традиционной культуре саамов и выучив норвежский язык, отправился, вновь по поручению Этнографического отдела, в своё следующее путешествие к саамам Норвегии и Финляндии.

Исходной точкой экспедиции был г. Гаммерфест, расположенный на крайнем севере Норвегии, поскольку её целью был сбор этнографических коллекций у саамов норвежской северной провинции Финнмаркен. Теперь, несмотря на свою молодость, Сергель уже опытный путешественник и этнограф. Как он считает, «наиболее глубоко удаётся познать страну при передвижении пешком или в лодке (если имеются водные пути), так как в этом случае исследователь наиболее свободен. Ему оказываются доступными самые недоступные уголки (часто самые интересные). Также важно обходиться без проводника. В одних случаях он торопит, в других — задерживает»<sup>19</sup>. Именно так, обогнув всю северную оконечность Норвегии, он и добирался от г. Гаммерфеста до о. Вардё, — пароходом, на лодке, а местами и пешком, без проводника, холодным полярным летом, с огромным вещевым мешком за плечами, ночуя под открытым небом, часто под дождём, завернувшись, как пишет Сергель, в «непромоканец» (брзентовый дождевик). На этом этапе экспедиции целью С. Сергеля было знакомство с жизнью морских саамов.

Дальнейшей целью С. Сергеля было изучение быта лопарей-оленоводов, кочующих в западной и центральной части Финнмаркена. В связи с этим в начале осени он занялся поисками оленевода, который согласился бы взять его к себе на кочевье. Это, по словам Сергеля,

оказалось делом нелёгким: «Одни говорили, что нет места в коахты (переносной конусообразный шалаш), другие ввали, что не хватает оленей, третьи утвердительно кивали головой, кряхтели, сопели, зоркими глазами-щёлками прикидывали — что надо этому русскому? Каким глазом он хочет погубить оленей?»<sup>20</sup> В конце концов, ему удалось заключить договор с оленеводом Генриком Андерсеном Сара, по которому тот обязывался предоставить Сергелю в *коахты* место, меховое одеяло, полное питание и доставить его в Карашок, одно из центральных селений внутреннего Финнмаркена. Таким образом, на несколько месяцев Сергель, вплоть до прибытия 26 ноября 1907 г. в Карашок, погрузился в кочевую жизнь. С. Сергель писал: «Вообще моя лопаризация происходила вполне успешно. Я оделся во всё лопарское, ел то же, что и все, и так же, как и все. Оказалось, что еда прямо пальцами имеет свои преимущества, увеличивая сумму вкусовых ощущений осязательными ощущениями. Понемногу я начинал понимать преимущества человека, имеющего при себе чесальный крючок, перед тем, кто вынужден обходиться без него. Даже тогда, когда в коахты никого не было, меня не тянуло помыться — я тоже мог бы простудиться и, таким образом, мытьё было и мне не здорово»<sup>21</sup>. Это была его вторая за два года стационарная этнографическая экспедиция. Как и во время своего пребывания у коми в 1906 г., он занимался изучением антропологического типа саамов-кочевников, внешнего вида и внутренней планировки жилища, процесса его установки и разборки, традиционной пищи и одежды, принимал участие в пастьбе оленей. В одном из писем к Ф.К. Волкову он писал: «Дикий, вольный народ, во многом очень близко приближающийся к олешкам, которые его кормят. <...> В них сочетаются как-то вместе красота и безобразие, дикое себялюбие и братское дружелюбие, тонкая хитрость и детское простодушие, наивность»<sup>22</sup>. В Карашоке, куда Сергель прибыл в конце ноября 1907 г., он имел возможность познакомиться с особенностями быта оседлых оленеводов. В конце декабря Сергель едет в Иннари, поселение на берегу одноименного озера в Финляндии, один из центров финской Лапландии, а затем посещает селение Каутокейно — центр западного Финнмарка, добираясь до него круглым путём, частично морем, с тем, чтобы увидеть океанскую стихию зимой. Там, как и везде, им собираются этнографические коллекции.

В конце января 1908 г., с окончанием полярной ночи, С. Сергель отправился на лыжах по территории Финляндии, пройдя свыше 300 км за две недели и наблюдая жизнь финских саамов. Весной 1908 г. С. Сергель вернулся в Петербург. Собранный им коллекция, количеством в 317 номеров, представляет собой ценнейший источник по этнографии зарубежных саамов, характеризуя особенности культуры различных этнических групп: морских и речных саамов, кочевых и оседлых оле-

неводо́в. В суровых условиях полярной зимы им сделано около ста фотографий, которые зафиксировали различные стороны жизни северных нома́дов. В своих полевых записях он уделяет много внимания описанию природы Северной Норвегии, рассматривая её как мощный фактор, формирующий менталитет кочевого народа. «Полусказочная, полумистическая природа окружает лопаря, величественная в необъятном просторе, то грозного в невероятном спокойствии, то ужасного в буре Ледовитого океана, глотающего постоянные жертвы <...> Эта фантастическая, грозная природа не может не отразиться на психике лопаря, наделенного живою азиатскою кровью, живым воображением, детски примитивным умом и сердцем. Вечная неуверенность в завтрашнем дне, вечный страх перед природой, постоянная борьба с нею, чисто физическая усталость и раздражение то от обилия света, то от его недостатка, действие северного сияния, музыка ветра в бурю — все это, взятое вместе, представляет такую силу, что противостоять ей у человека никогда не хватит сил, и он неизбежно должен слиться с ней, стать таким же изменчивым и колеблющимся в психическом смысле»<sup>23</sup>.

Несомненно, Сергель, если мы обратимся к словам М.М. Пришвина, нашел в экспедиционных странствиях свою страну без имени, страну свободы, населенную людьми, близкими к природе, и живущими по её законам. Народ коми — охотники, завоевывающие пространство и выживающие в борьбе с суровой природой, и саамы, которых Сергель воспринимал как часть и её естественное продолжение. Именно такой образ этих народов запечатлён на страницах его книг и экспедиционных записей.

Анализируя коллекционные сборы Сергеля, следует отметить высокий профессиональный уровень, на котором они были сделаны. Удивительный для совсем молодого человека профессионализм объясняется той научной и творческой атмосферой, которая окружала С. Сергеля. Его преподавателем в университете был известный учёный Ф.К. Волков (1847–1918). С начала 1907 г. Волков в качестве приват-доцента начал преподавать в Санкт-Петербургском университете антропологию и доисторическую археологию. Студентам-географам он читал курс антропологии. Антропологию Ф.К. Волков понимал как науку, состоящую из трех разделов: анатомической антропологии, этнографии, доисторической антропологии. Для названия последнего раздела, «изучающего происхождение и развитие человечества в физическом и бытовом отношении во времена, предшествовавшие появлению исторических сведений», он предпочитал вслед за Мортилье использовать термин «палеоэнтология»<sup>24</sup>.

Характерной особенностью преподавательской деятельности Волкова было привлечение студентов с первых занятий к самостоятельной научной работе. Вот как излагает методику подготовки специалистов-

этнографов сам Ф.К. Волков: «Что касается практических работ по этнографии, то их, кроме регистрации накопившихся коллекций, было очень немного. Это, впрочем, с большим успехом заменялось поездками по командировкам ЭО РМ, для которых рекомендовались, гл. обр., слушатели антропологии нашего университета, которым, кроме антропометрических работ, поручались ЭО собирание коллекций для музея, снятие фотографий и вообще этнографические наблюдения. Всё это давало нашим слушателям очень хорошую практику и выработало из некоторых из них вполне подготовленных научных этнографов, тем более, что по окончании каждой такой командировки Музей поручал тем же лицам и подробную регистрацию собранных коллекций. Таким образом получали от ЭО Музея командировки студенты: Руденко, Сергель, Петров, Сахаров, Ефименко, Капица и др. Их работы также давали материал для зачетных сочинений и для докладов в Антропол. Об-ве»<sup>25</sup>. Один из учеников Ф.К. Волкова, известный этнограф Д.А. Золотарев, вспоминал: «Он умел быть не только ученым и преподавателем, но и жил нашими интересами, побуждая нас жить интересами своего кабинета и науки. Его кабинет на 16-й линии В.О., доступный всем, был для нас самым приятным местом обсуждения планов работы и различных начинаний. «Этот клуб», как говаривал Ф.К., воспитывал его учеников и давал возможность еще в студенческие годы научно работать»<sup>26</sup>. Письма Сергея Сергеля своему учителю из Норвегии, уважительные и дружеские, подтверждают эти слова Золотарева<sup>27</sup>. Ф.К. Волков являлся также одним из хранителей ЭО РМ и куратором Сергеля в музее. Способный любознательный студент, находившийся в тесном контакте с виднейшим учёным, не мог не воспринять новейшие тенденции в науке, поэтому, хотя первичным импульсом к этнографическим исследованиям, несомненно, была свойственная ему, как он сам писал, «страсть к путешествиям» в отдалённые от цивилизации уголки земли, он смог состояться как специалист-этнограф.

Заметим, что оба путешествия С. Сергеля вполне проявили его характер, являвший собой сочетание юношеского романтизма, зрелой мужественности и тонкой наблюдательности. Несомненна его склонность к экстремальным приключениям, об этом свидетельствует и его опасное одиночное путешествие на лодке по р. Вычегде осенью 1906 г., и двухнедельный лыжный переход по финской территории, но не будем забывать, что ему в ту пору не исполнилось и 25 лет. Однако как в случае с экспедицией на территорию Коми, так и в путешествии на север Скандинавии, он проявил себя не только романтически настроенным молодым человеком, но и незаурядным исследователем. Материалы, собранные С.И. Сергелем, во многом уникальны, поскольку в них зафиксирован пласт в то время уходящей, а в наше время уже ушедшей культуры коми и зарубежных саамов. Его собрание охваты-



ваает широкий спектр этнографических тем, давая представительную характеристику традиционной культуры этих народов. Возможно, именно юношескому авантюризму студента Сергея Сергеля и его страсти к экстремальным приключениям этнографическая наука обязана появлением в её информационном ресурсе столь содержательных источников.

Возвратившись в Петербург, Сергель вновь погружается в нелегкую, полную лишений и невзгод, жизнь. У него по-прежнему нет денег, чтобы регулярно платить за обучение в Университете, а заработок, который ему даёт занятие репетиторством, ничтожно мал. К тому же, в июне 1910 г. у него родился первый ребенок, дочь Ольга. Видимо, он в это время старается найти выход из житейской безысходности, предпринимая различные действия по изменению ситуации.

В январе 1910 г. на заседании Русского антропологического общества при Санкт-Петербургском университете им был сделан доклад, посвященный экспедиции к зарубежным саамам. На заседании присутствовали известные исследователи Б.Ф. Адлер, кн. П.А. Путятин, Л.В. Костиков, А.А. Спицын, Б.Э. Петри, Н.И. Воробьев, И.К. Зеленов, Ф.К. Волков, Н.М. Могилянский. Сергель активно участвовал в работе Общества на протяжении двух лет — с 1910 по 1911 гг.<sup>28</sup> Казалось, перед ним открывается карьера этнографа-исследователя. В марте 1910 г. Сергель обращается в Этнографический отдел Русского музея с очередным заявлением, в котором просит поручить ему дальнейшее исследование коми<sup>29</sup>. По его словам, «В настоящее время желательно посетить зырян печерских, как наименее обрусевших». Однако это предложение не получило поддержки музейных этнографов.

В апреле 1910 г. С. Сергель собрался ехать в Туркестан, как он пишет в обращении в Этнографический отдел, на службу, в связи с чем предлагает свои услуги в качестве исследователя и собирателя коллекций среди киргизов<sup>30</sup>. Намерения его в этом отношении так тверды, что он подаёт заявление об отчислении его из Университета<sup>31</sup>. Однако по какой-то причине планы его меняются, и он оказывается в Томске, в семье своего родственника, который был окружным горным инженером<sup>32</sup>. Там у него появляется круг знакомых, благодаря которым он смог в 1913 г. посетить сибирские золотые прииски и поработать в артели золотоискателей. Впечатления его от этой поездки в Сибирь позднее вылились в книгу «На золотых приисках. Очерки приисковой жизни» (М., 1927).

В декабре 1912 г. С. Сергель, не имея средств на завершение образования, получает Выпускное свидетельство о прослушании курса на физико-математическом факультете, естественном отделении, в группе — география, Санкт-Петербургского университета.

Сведения о дальнейшей его жизни весьма скудны. Известно, что в 1915–1916 гг. он работал в г. Вельске Вологодской губ. чиновником Министерства Имперского Двора и уделов.

Суровые времена революции и Гражданской войны Сергель (а к тому времени у него было двое детей) пережил, работая лесничим в Вологодской губ. Вот когда пригодились его навыки охотника! В 1920-е гг. он работал в Московской обл., в Волоколамском сельскохозяйственном техникуме преподавателем географии. По воспоминаниям его коллег, в историю техникума он вошёл как «великий мастер и энтузиаст экскурсионного дела». Это время без преувеличения можно назвать «золотым веком» российского краеведения, поэтому совершенно естественно, что Сергель, опытный путешественник и исследователь народной культуры, лишённый возможности самореализации на должном уровне, искал приложения своих способностей и сил на краеведческом поприще. Именно в 20-е гг. он выпускает одну за другой художественно-этнографические книги «На золотых приисках» (1927), «Год кочевки с лопарями» (1927), «В зырянском крае» (1928), написанные по впечатлениям юношеских путешествий, а также две книги-руководства по водному туризму: «Экскурсии в лодке и пешком» (1925) и «Водный туризм» (1929). В предисловии к одной из них он, в частности, писал: «Мало есть людей, которых не манили бы к себе другие края с другою природою и другими людьми. Путешествие укрепляет тело и приводит в равновесие внутренний мир»<sup>33</sup>.

Это время, пожалуй, можно назвать счастливым в его жизни. Несмотря на многие трудности, обусловленные политической ситуацией в стране, в Волоколамском техникуме царит удивительная атмосфера дружбы, взаимопонимания, общих интересов. Там формируется круг людей, удивительно близких по мировоззрению, образованию, культуре. Директор техникума — А.О. Детлаф, математик, получивший, также как и Сергель, университетское образование, в дореволюционное время сочувствовал эсерам, был членом Учредительного собрания<sup>34</sup>. Глубоко порядочный человек, позднее он был вынужден уйти из техникума и уехать из Волоколамска, т.к. отказался отчислить из техникума детей священника. Жена Детлафа, так же, как и жена Сергеля, была врачом, преподавала биологию. Это была дружба на всю жизнь, она продолжалась и в Москве, куда позднее перебрались обе семьи. Так сильна была аура осмысленной и одухотворенной жизни, воспоминаний детства и юности, что когда не стало родителей, дети продолжали дружить. Этот кружок распался только с их смертью. По словам Марии Лазаревой, внучки А.О. Детлафа, её мать, видный биолог Т.А. Детлаф, всегда вспоминала детство в Волоколамске с вдохновением. В сущности, Волоколамский техникум в 1920-е гг., где, видимо, случайно собралась небольшая группа единомышленников, сумевших

выжить в вихре войн и революций и объединенных идеей добра и осмысленного служения своему делу, есть не что иное, как малый фрагмент отразившейся в их жизни, также как и в жизни Сергеля, конкретной исторической эпохи. А прежде в жизни Сергеля были Могилевская гимназия, Санкт-Петербургский университет и тесно связанный с ним, благодаря Ф.К. Волкову, Этнографический музей, интереснейшие путешествия и другие факты его биографии, вобравшие в себя черты эпохи, изучение и интерпретация которых и создают её образ.

Но вернемся к дальнейшему жизнеописанию С.И. Сергеля. Несомненно, его деятельная натура не позволяла ему быть полностью удовлетворённым своей жизнью в Волоколамске, довольствуясь краеведческими экскурсиями по его окрестностям. В 1930 г. он делает, видимо, последнюю в жизни попытку осуществить своё истинное призвание. Он пишет заявление в Комитет Севера при Президиуме ВЦИК, в котором просит назначить его краеведом на одну из северных культбаз. Культбазы начали создаваться в 1929 г. в самых отдаленных, наименее доступных и малоизвестных районах Ненецкого округа, Северного, Красноярского и Дальневосточного краев<sup>35</sup>. Они были организованы для оказания содействия малым народам в социалистической реконструкции быта и хозяйства. Известный этнограф В.Г. Богораз-Тан, а вслед за ним и Дальневосточный Комитет Севера, предложили передавать все открывающиеся учительские и административные вакансии для работы среди коренного населения студентам и выпускникам-этнографам<sup>36</sup>. Казалось бы, учитывая значительный вклад С.И. Сергеля в этнографические исследования именно северных народов, он мог рассчитывать на то, что его кандидатура будет принята. Но несмотря на рекомендацию Этнографического отдела Русского музея и положительную характеристику С.И. Сергеля как исследователя народной культуры, его надежды на изменение в судьбе не оправдались.

В начале 1930-х гг. он переезжает с семьей в Москву, где устраивается на работу в Научно-исследовательский институт гражданского воздушного флота инженером-географом. Начинается период жизни, уже никак не связанный с занятиями этнографией и краеведением. Он и вся его семья в свободное время настолько серьезно увлекаются туризмом, что его сын, Олег Сергель, в 1930-е гг. — студент Московского авиационного института, возглавляет студенческие туристические походы в отдаленные места страны<sup>37</sup>. Сам же Сергей Иванович пишет и издает еще несколько книг-руководств по водному и лыжному туризму<sup>38</sup>.

Умер С.И. Сергель в Москве в 1955 г., похоронен на Донском кладбище.<sup>39</sup>

Даже не будучи профессиональным этнографом, он вписал ярчайшие страницы в историю Российского этнографического музея и эт-

нографической науки и, несомненно, по праву должен занять своё место в ряду известных путешественников и этнографов XX века.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Гуревич А.Я. Предисловие // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. М., 1990. С. 3–4. См. также: Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1986; Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993; Он же. История в человеческом измерении // НЛО. 2005. № 75. С. 38–63; Кром М.М. Историческая антропология: Пособие к лекц. курсу. 2-е изд. СПб., 2004; Берк Питер. Историческая антропология и новая культурная история // НЛО. 2005. № 75. С. 64–91.
- <sup>2</sup> Гуревич П.С. Культурология. М., 1998; Он же. Философия культуры. М., 1994; Баткин Л.М. Тип культуры как историческая целостность // Вопр. философии. 1969. № 9. С. 99–109; Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 80–160; Орнатская Л.А. Понятие культуры в культурной антропологии: некоторые тенденции // Studia culturae: Альманах. СПб., 2001. Вып. 1. С. 9–28.
- <sup>3</sup> Репина Л.П. Биографический подход в интеллектуальной истории // Философский век. СПб., 2006. Вып. 32: Бенджамин Франклин и Россия, Т. II. С. 101–108.
- <sup>4</sup> Шашиин Л.Б. Биография // Культурология. XX век. Энциклопедия / Гл ред. и сост. С. Левит. СПб., 1998. С. 165.
- <sup>5</sup> Соловьев Э.Ю. Биографический анализ как вид историко-философского исследования // Вопр. философии. 1981. № 9. С. 138.
- <sup>6</sup> Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 86.
- <sup>7</sup> Следует отметить, что в типологии биографического жанра в историко-экономических исследованиях, разработанной Дональдом Уокером, присутствует пункт о ситуационной биографии, или биографии среды (события и условия социально-экономической и политической жизни общества и эпохи, в которых жил и работал ученый). Цит.: Репина Л.П. Биографический подход С. 103.
- <sup>8</sup> Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе: Очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С.234–407.
- <sup>9</sup> Там же. С. 235.
- <sup>10</sup> Лотман Ю. М. Литературная биография в историко-культурном контексте // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 тт. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 365–376.
- <sup>11</sup> Kivorjätnik M. Sergei Sergel and his visit to Finnmark, Norway // Acta Borealia. 1996. № 13 (2). P. 125–134; Сергель С.И. Экскурсия к норвежским лопарям / Публ. А.Ю. Заднепровской // Материалы по этнографии. СПб., 2004. Т. II: Народы Прибалтики, Северо-Запада, Среднего Поволжья и Приуралья. С. 280–334; Мюклебост К. В поисках настоящей Лапландии. Этнографические экспедиции Йенса А. Фрииса по русскому северо-западу (1867) и Сергея Сергеля по Северной Норвегии (1907–1909 гг.) // Вестник «Баренц — центра» МГПУ. Мурманск, 2008. Вып. 7. С. 73–92.
- <sup>12</sup> Ивановская Н.И. Забытые имена: путешественник и этнограф С.И. Сергель // Хранители: Материалы XI Царскосельской науч. конф. СПб, 2005. С.154–166; Она же. Этнографическая экспедиция на территорию коми С.И. Сергеля (май-сентябрь 1906) // Очерки по истории изучения этнографии коми. Сыктывкар, 2007. С. 141–151
- <sup>13</sup> Грин А.С. Автобиографическая повесть. Собр. соч. в 6 т. М., 1965. Т. 6. С. 231, 240.

- <sup>14</sup> Паустовский К.Г. Повесть о жизни. Книга скитаний. Собр. соч. в 8 т. М., 1968. Т. 5. С. 518.
- <sup>15</sup> Пришвин М.М. За волшебным коловком. По крайнему северу России и Норвегии. Б/м., 1909. С. VII.
- <sup>16</sup> Лойтер С.М. Детские игровые утопии, или игра в страну-мечту [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://childcult.rsuh.ru/print.html?id=59508>
- <sup>17</sup> В своей книге «В зырянском крае», изданной в 1928 г., Сергель указывает дату отъезда в Коми край — 1914 год, что дает основание некоторым исследователям, незнакомым с документами из архива РЭМ, считать эту дату истинной (см. предисловие А. Уляшева к репринтному изданию книги С.И. Сергеля «В зырянском крае»). Их убеждение в правильности этой даты подкрепляется тем, что на первых страницах книги автор ярко, в духе революционной романтики и предгрозовой атмосферы кануна I мировой войны и последовавшей за ней революции, описывает группу политических ссыльных, плывших с ним на пароходе из Вологды в отдаленные северные края. Учитывая дату издания и исторический контекст (в конце 1920-х гг. в нашей стране происходило укрепление командно-административной системы с насаждаемым ею всеобщим единомыслием), это следует рассматривать и как литературный прием, и, возможно, как дипломатический и политически конъюнктурный шаг автора, заинтересованного в том, чтобы книга дошла до читателя.
- <sup>18</sup> Сергель С.И. В зырянском крае. М.; Л., 1928. С. 42.
- <sup>19</sup> Сергель С.И. Год кочёвки с лопарями. М., 1927. С. 14.
- <sup>20</sup> Там же. С. 67.
- <sup>21</sup> Там же. С. 93.
- <sup>22</sup> АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 566. Л. 34 — Переписка с С.И. Сергелем, студентом Санкт-Петербургского университета, командированным для собирания этнографического материала у зырян Архангельской и Вологодской губ. и у лопарского населения Скандинавского полуострова и Финляндии.
- <sup>23</sup> Сергель С.И. Экскурсия к норвежским лопарям С. 300.
- <sup>24</sup> Тихонов И.Л. Археология в Санкт-Петербургском университете: Историограф. очерки. СПб., 2003. С. 117.
- <sup>25</sup> Там же. С. 263.
- <sup>26</sup> Там же. С. 119.
- <sup>27</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 566. Л. 30–34.
- <sup>28</sup> Протоколы заседаний и отчеты Русского антропологического общества при Императорском С-Петербургском Университете. 1909/10 — 1911/12. СПб., 1912.
- <sup>29</sup> АРЭМ Ф. 1. Оп. 2. Д. 566. Л. 70.
- <sup>30</sup> Там же. Л. 74.
- <sup>31</sup> ЦГИА СПб. Ф.14. Оп. 3. Д. № 57391. Л. 78 — Дело студента Императорского Санкт-Петербургского университета Сергея Ивановича Сергеля. 1910–1911.
- <sup>32</sup> Там же. Л. 7.
- <sup>33</sup> Сергель С.И. Экскурсии в лодке и пешком. М., 1925. С. 3.
- <sup>34</sup> См: Хронос. Всемирная история в интернете [Электронный ресурс]. Режим доступа: [www.hrono.info](http://www.hrono.info).
- <sup>35</sup> ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 512.— Протоколы заседания научно-исследовательской комиссии при Комитете Севера. Л. 19.
- <sup>36</sup> Михайлова Е.А. Владимир Германович Богораз: ученый, писатель, обще-

ственный деятель // Выдающиеся отечественные этнографы и антропологи XX века / Сост. Д.Д. Тумаркин. М., 2004. С. 95–136.

<sup>37</sup> Миронов А.Д., Руднева О.Е. Годы 1937–1939 (воспоминания) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.turclubmai.ru/heading/papers/446/>

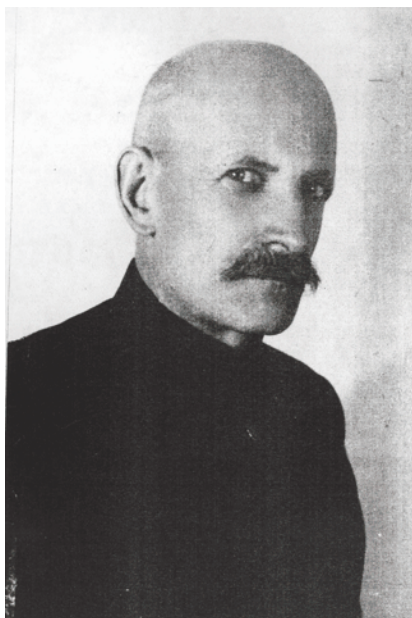
<sup>38</sup> Сергель С.И. На лыжах по Скандинавскому северу. М.; Л., 1930; Он же: Географические экскурсии в лодке и пешком. М., 1936.

<sup>39</sup> Дата смерти С.И. Сергеля установлена Г.Г. Лучанским, начальником центра экспедиционного и специального снаряжения ФГУНПП «Аэрогеология», руководителем историко-краеведческой группы центра.

*N.I. Ivanovskaya*

THE IMAGE OF THE EPOCH, THE IMAGE OF THE NATION  
(EXPERIENCE OF BIBLIOGRAPHIC STUDY OF THE COLLECTORS  
OF THE RUSSIAN MUSEUM OF ETHNOGRAPHY)

The possibility of historical reconstruction of a particular epoch is considered in the article by the example of the biography research of one of the correspondents of the Ethnographic department of the Russian museum, a student of Saint Petersburg University S.I. Sergel (1883–1955), the explorer of traditional culture of Komi and foreign Saami. The study of the results of his scientific activity gives an idea about the influence of subjective factors (theoretical aim of a collector, level of professional background, belonging to a particular school, biographic and personal features) on variability of approaches to the study of a particular ethnos, which creates a certain image of the nation under study.



С.И. Сергель. 1920-е годы.  
Фотография из собрания  
Волоколамского музея

М.Л. Засецкая

## РОЛЬ КУЛЬТУРНО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ УСТАНОВОК ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ XIX ВЕКА В ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ СЕТУ

...Но есть еще и третий путь — исторический, а точнее историографический: постараться проследить шаг за шагом, как складывалась постепенно сама наука <...> И этот историографический путь к овладению наукой имеет свои большие преимущества над первыми двумя.

С.А. Токарев<sup>1</sup>

Особенности этнической история сету<sup>2</sup> XX в., обусловлены, как это ни парадоксально, собственно историей изучения сету XIX в., точнее выводами исследователей XIX в. о происхождении и этнической принадлежности сету, а также — основными характеристиками, данными этими исследователями сетуской культуре. В результате того, что эта православная финноязычная общность была обозначена как *псковские /псково-печерские эсты* (XIX в.) или *эстонцы-сету* (XX в.), стала возможной планомерная эстонизация сету. Однако было бы несправедливо в чем-то упрекнуть руководителей и политиков Республики Эстонии (1920–1940 гг.) или Советского Союза, поскольку они целиком и полностью опирались на труды заслуженных ученых-этнографов и фольклористов, а те, в свою очередь, на выводы непрерываемых авторитетов эпохи Национального пробуждения (1840–1880 гг.), таких, как Фр. Крейцвальд и Я. Хурт<sup>3</sup>. Сама постановка проблемы об эстонизации «этнографической группы эстонского народа»<sup>4</sup> должна была бы восприниматься государственными деятелями исключительно как нечто из области абсурда.

Следует отметить, что мнение самих сету неоднократно фиксировалось исследователями: *они обижаются, когда их зовут полуверцами; в то же время они строго отличают себя от лифляндских Эстов и предпочитают называть себя Русскими или Seto* (Ю. Трусман. 1885 г.)<sup>5</sup>; *Родители наши — сету, а пошkolенные дети — эстонцы. <...> Мы народ сету, а наши дети — эстонцы* (Рихтер Е.В. 1960-е, 1970-е гг.)<sup>6</sup>. Однако вплоть до 1990 г. эти свидетельства игнорировались<sup>7</sup>. Лишь после распада СССР эстонцы-сету из этнографической группы практически сразу превратилась в особую народность *seto — сето (сету)*. Причем снова

можно отметить редкое единодушие как российских, так и эстонских ученых и политиков.

В настоящее время хорошим тоном считается упоминать о сету, как о малом (малочисленном) прибалтийско-финском народе Европы: «Сету — это очень тесно связанный с эстонцами малый прибалтийско-финский народ, чья история, по крайней мере, в течение последнего тысячелетия, была совсем иной. В сложении истории Сетумаа (дословно — Сетуская земля) очень важным фактором была ее долговременная связь с российской государственностью, а начиная с XIII в., также и обособленность от западнохристианской Ливонии. Уже с самого начала христианизации Сетумаа являлась, в отличие от остальной Эстонии, частью православного культурного пространства»<sup>8</sup>.

Я же считаю, что любые определения сету в настоящее время преждевременны. «Превращение» этнографической группы эстонцев в малочисленный прибалтийско-финский народ слишком поспешно и, уже потому мало убедительно, тем более, что в качестве доказательств используется практически те же самые археологические, этнографические, фольклорные материалы, которые в XX в. служили доказательством принадлежности сету к эстонской нации.

В 1998–1999 гг. я высказала мнение, что «их (сету — М.З.) этническая история до сих пор во многом остается до конца не раскрытой <...>, что в «лице» сету ученые встретились с неким (возможно, маргинальным) культурным единством, определение которого в современной этнологии еще не сформулировано. Поэтому представляется наиболее верным в настоящее время воздержаться, говоря о сету, от терминов — этнос, этническая (этнографическая) группа и ограничиться более емким и нейтральным термином — общность»<sup>9</sup>.

Можно добавить, что до тех пор, пока не будет переосмыслена историография социо-культурной истории региона — Печорского края и его коренного населения, специалистам вряд ли удастся определить место сету в системе дефиниций прибалтийско-финских этносов Баренц-Балтийского региона, поскольку каждое новое поколение исследователей будет по-прежнему испытывать влияние мировоззренческих позиций ученых XIX–XX вв.

Поэтому первый вопрос, требующий ответа, касается причины, побудившей исследователей XIX в. отождествить сету с эстонцами.

В целом историографии сету присущи те же самые этапы, которые характеризуют становление этнографической науки, и финноугроведения в частности, в Российской империи кон. XVIII — нач. XX в. Более того, в ней присутствуют все характерные персонажи, сменяя друг друга в типической последовательности. Так среди них есть инородец-путешественник, он же первооткрыватель псковских эстов — это немец Христиан Иеронимус Юстус Шлегель (1757–1842). За ним



следует просветитель — Фридрих Рейнгольд Крейцвальд (1803–1882), главной задачей которого было привлечь внимание общественности к местной эстонской (?) культуре и обосновать неотложную потребность ее изучения; и, наконец, появляется добросовестный собиратель — заслуженный пастор прихода Св. Иоанна в Петербурге — Якоб Хурт (1839–1907), чья деятельность, как этнографа и фольклориста, в значительной мере оказывается посвящена познанию и описанию мира псковских эстов или *сетукезов*<sup>10</sup>, чьи публикации и архивные материалы в настоящее время представляют собой основной фундаментальный первоисточник по сетуской культуре XIX в.

В работах по истории эстонской фольклористики Христиан Шлегель характеризуется как немецкий литератор и «выдающийся» собиратель эстонского фольклора кон. XVIII–нач. XIX вв. *Работая домашним учителем, он впоследствии устроился чиновником в Российское почтовое ведомство, много разъезжал по стране. Он не только сам записывал, но и собирал, из вторых рук, эстонские народные песни (около 150), пословицы, загадки и сказки, а также образцы народной музыки, описание танцев и обычаев*<sup>11</sup>. Позднее Шлегель издал свои записи в работе «Путешествия во многие русские губернии», вышедшей в 10-ти выпусках с 1819–1834 гг.<sup>12</sup>

Таким образом, Шлегель является представителем первого поколения собирателей эстонского фольклора — немецкого этапа в становлении эстонской фольклористики и этнографии.

Многие прибалтийские немцы — основоположники историко-гуманитарных наук в Эстонии, родились в 40–50-х гг. XVIII в. — в самом зените эпохи Просвещения. Идеи гуманизма французских энциклопедистов: Д. Дидро, Ж.-Ж. Руссо, Ф.-М.-А. Вольтера, но, прежде всего, идеи И.Г. Гердера о ценности каждой национальной культуры, каждого народа, определяют культурно-гносеологические корни мировоззрения прогрессивных прибалтийских общественных и культурных деятелей. В их среде закладываются основы прибалтийско-эстонского варианта, немецкой школы *Volkskunde* — «родинovedения», характерной особенностью, которой будет острая этносоциальная и социально-политическая проблематика.

В собрании народных песен «Голоса народов в песнях» [Stimmen der Völker in Liedern], которое было опубликовано, Гердером в 1778–1779 гг. содержалось 8 эстонских песен и 9 пословиц, собранные прибалтийским пастором и публицистом Августом Вильгельмом Хуппелем (1737–1819). Гердер неоднократно писал о необходимости безотлагательного сбора народных песен и в числе отстающих в этом деле называл эстонцев. Шлегель оказался одним из первых, кто непосредственно откликнулся на призыв Гердера. Начиная с 1787 г., Шлегель публикует эстонские народные песни в различных немецких изданиях.<sup>13</sup> В своих

публикациях он отмечает тонкость передачи чувств в эстонской народной поэзии, едкость насмешки, направленной против остзейских господ, выражает уверенность в том, что, если бы эстонский народ получил образование и свободу, то создал бы выдающиеся произведения и в области литературы.<sup>14</sup>

В этом своем качестве Шлегель выступает как заступник коренных народов Прибалтики, отстаивая их право на развитие национальных культур.

Теперь о Шлегеле-путешественнике и публицисте. «Путешествия ...» Шлегеля могут быть отнесены к разряду полезное, познавательное чтение, они выполнены под влиянием новой традиции, соединившей в себе и традиции немецкой школы краеведческой этнографии кон. XVIII — нач. XIX в., и традиции романтизма. В данном случае, упоминая о романтизме, я подразумеваю не только мифологическую школу, которой Шлегель, безусловно, отдал дань, учитывая выбор основных сюжетов «Путешествий...»: знахарство, ведовство, верования, обряды и фольклор, но, прежде всего, романтизм, как систему его личного мировоззрения, так и течения общественной мысли.

При этом, необходимо указать на два обстоятельства: во-первых, Шлегель описывает культуру, с которой знакомится непосредственно во время своих путешествий, в качестве почтового чиновника. Он фиксирует то, что видит и слышит — свои наблюдения, но не делает научных обобщений или многозначительных выводов. Во-вторых, Шлегелю, любителю народной культуры, искателю экзотики и архаики, отнюдь не чужда определенная тяга к сенсационности. Или, говоря современным языком, Шлегель, кроме всего прочего, хорошо чувствовал конъюнктуру спроса. Приведу один во многих отношениях показательный пример: *Когда мы на обратной дороге опять прошли эту маленькую рошу, то мы увидели мальчишку около 12 лет, у которого были две флейты во рту, на которых он наигрывал русский танец.* Подобные флейты, отмечает Шлегель, он видел только в Греции.<sup>15</sup> Чтобы оценить всю сенсационную прелесть данного отрывка, попытаемся представить круг тем, волновавших ум западноевропейского читателя (особенно, любознательного обывателя) 1820–1830-х гг.

В результате наполеоновских войн совершенно в новом свете предстали перед Западной Европой не только эллинистический мир Средиземноморья, но и огромная Восточная держава — Россия. Европейец еще не успел опомниться от того, как победоносная армия «москвитов» оккупировала Париж, а уже прогремели на Пелопоннесе первые выстрелы, и самый романтический лорд-поэт Англии в последний раз воспел мятежную Грецию и умер в Миссолонге.

Национально-освободительное движение на Балканах, поэзия Байрона, живопись Э. Делакруа<sup>16</sup>, русско-турецкая война (1828–1829 гг.),

завершившаяся новой победой России и признанием автономии Греции неизбежно привели к усилению полемики о свободе личности, народа, нации. Народное и национальное — в быту, в истории, в культуре — одна из самых актуальных проблем в науке и публицистике тех лет. Не случайно в 1830 г. происходит официальное «имянаречение» новой «антропологической» науки: *этнологии* (этнографии).<sup>17</sup>

Итак, все *русское* и все *греческое* — особенно с грифом *народное* — вызывало неподдельный интерес у европейского читателя 1820–1830-х гг., правда, русское скорее все-таки оценивалось как нечто диковинное с оттенком дикости, а греческое, как культурный эталон. Но в этом контексте еще удивительнее кажется деревенский мальчишка, который в некоем медвежьем углу (у г. Изборска, о котором в Западной Европе и понятия не имели) на «греческой флейте» играет русскую мелодию. Данный отрывок неплохо демонстрирует глубину понимания, уровень подготовки и знания Шлегелем истории и этнографии народов Российской империи.

Инструмент, который Шлегель *видел только в Греции* — парная свистковая флейта, бытовал на Смоленщине и прилегающих районах среди русского и белорусского населения<sup>18</sup>. Но Шлегель об этом не знал, как не знал в целом историю и культуру Северо-Запада России. Поэтому он и совершает одно открытие за другим: в 1815 г. на территории Петербургской губ., южнее г. Гдова, в д. Замогилье он обнаруживает неких *полубрусевших финнов*<sup>19</sup>, а в Псковской губ., неподалеку от Изборска, в имении Залесском (ныне д. Залесье) Шлегель встречает крестьян, которые, по словам его собеседника, являются потомками эстонцев-переселенцев времен Северной войны. Шлегель *описывает их повседневную жизнь, и быт, верования, приемы врачевания, танцы, песни и свадебные и погребальные обряды*<sup>20</sup>. Но делает он все это, *не владея языком*, — как совершенно справедливо отмечает В.В. Пино: *он не схватывал содержания песен, однако, отмечает, что короткие простые и монотонные, эти песни весьма по душе их исполнителям*<sup>21</sup>.

Один очень важный нюанс, на который мне бы хотелось обратить внимание. Шлегель — не фальсификатор, он человек образованный, проницательный и честный, он не утверждает, что крестьяне Залесского имения — эстонцы-переселенцы, он пишет лишь о том, что ему их так представили. А это не одно и то же.

Шлегель оставляет читателю право усомниться в том, с кем же автор повстречался на самом деле, т.е. определение «эсты» приобретает значение условного, временного, которым Шлегель воспользовался за неимением лучшего, или, говоря словами Петра Ивановича Кёппена, он использовал данное название в *пространном*, а не в *тесном смысле*<sup>22</sup>.

Я не случайно вспомнила П.И. Кёппена. При составлении своей знаменитой этнографической карты, он обратился, разумеется, не к заезжему почтмейстеру, а к человеку компетентному в вопросах эстонской культуры — к «доктору Крейцвальду из Верро»<sup>23</sup>. Крейцвальд едет на Псковщину (1849 г.), где собирает необходимые для работы Кёппена статистические сведения. После экспедиции Крейцвальда дискуссия на тему являются ли сету эстонцами или нет, была в этнографической науке закрыта, фактически до кон. XX в. Почему же Крейцвальд не усомнился в эстонском происхождении сету?

*Уже при мимолетном взгляде на этих людей убеждаешься, с каким железным упорством они цепляются за старину. При том, что они православны и длительное время находились под влиянием русской культуры, они устойчиво сохранили и свою одежду, и язык, и обычаи (...), по предрассудкам они могут соревноваться со своими предками 600-летней давности, у них легко можно было бы ввести преследование ведьм<sup>24</sup>. Ф.Р. Крейцвальд призывает собирать и изучать напевы и сказания сету, выражал надежду на то, что плоды этой работы не будут уступать результатам, достигнутым в ходе исследования карельской песни в Финляндии<sup>25</sup>. Он даже издает несколько песен сету, хотя, песни же якобы записанные им у псковских эстонцев, фактически не являются народными. Это или весьма далеко идущие переработки, или же просто продукты литературного творчества самого Крейцвальда, выдержанные в форме старинной народной песни<sup>26</sup>.*

Таким образом, будущий создатель эстонского эпоса «Калевипоэг» распознал в культуре сету многие, по его мнению, древне-эстонские черты, особенно, в области фольклора и дохристианских обрядов, давно утраченные в Лифляндской и Эстляндской губ.

В принципе можно было бы объяснить подобное восприятие сетуской культуры тем, что Крейцвальд интерпретировал её с позиций европеизированной лютеранской культуры Эстонии, к которой сам принадлежал, да еще сквозь призму своего дара сказочника. Напомним, что Крейцвальд — не только поэт, но также очень талантливый сказочник. Вправе ли мы игнорировать *неповторимо-личные странные*<sup>27</sup> качества исследователя, особенно, когда открытия в сфере науки совершает человек, наделенный даром поэтического видения (восприятия) реальности? Мне не кажется удивительным, что сказочник Крейцвальд оказался заложником своего собственного дара, и сочинил поэтическую сказку о сету, а то, что герои этой сказки оказались потомками древних эстов, носителями «чистой, не онемеченной» эстонской культуры вполне соответствовало требованию *Духа эпохи* и сверхзадаче жизни и творчества Крейцвальда.

Начиная со втор. пол. 1830-х гг., *Дух эпохи* в России оказался во власти идей философии Гегеля:

— *Философские понятия распространились у нас весьма сильно. Нет почти человека, который бы не говорил философскими терминами; нет юноши, который бы не рассуждал о Гегеле; нет почти книги, нет журнальной статьи, где незаметно бы было влияние немецкого мышления; десятилетние мальчики говорят о конкретной объективности (И.В. Киреевский)*<sup>28</sup>.

— *Гегельянство было основой всего: оно носилось в воздухе, выражаясь в газетных и журнальных статьях, в повестях, в трактатах, в искусстве, в проповедях, в разговорах. Человек, не знавший Гегеля, не имел права говорить: кто хотел познать истину, изучал Гегеля. Все опиралось на него (Л.Н. Толстой)*<sup>29</sup>.

— *Целый ряд частных мотивов гегельянства появляется после «сороковых годов» снова и снова у мыслителей самых различных течений. Эти мотивы проникают тайными путями, эти элементы просачиваются по подземным жилам всюду и везде. Если в сороковых годах в России «время гегельянствовало», то после сороковых годов оказалось возможно быть гегельянцем, об этом ничего не зная. (Д.И. Чижевский)*<sup>30</sup>.

Что же касается Крейцвальда, то главное дело его жизни — пробуждение национального самосознания эстонского народа — находилось в соответствии с духом эпохи и гегелевской историософией, которая придала новый импульс всем национально-патриотическим движениям: и феноманам, и славянофилам, и эстофилам<sup>31</sup>.

Тотальное развитие формы философии в лице гегелевской системы коренным образом меняет мировую культурно-историческую ситуацию. В результате ее появления мир испытывает как идейно-теоретические, так и объективные эпохальные сотрясения, она входит в самую историческую ткань событий и поэтому становится единственной возможной формой их философско-исторического осмысления. Едва ли будет преувеличением сказать, что без этой философии уже невозможно никакое адекватное национальное самосознани<sup>32</sup>.

Эстофил и просветитель-демократ, Ф. Р. Крейцвальд<sup>33</sup> принадлежал к числу тех, тогда ещё немногих, представителей первого поколения эстонской разночинной интеллигенции, кто не пожелал отречься от своей национальности. Он был сверстником Э. Лённрота (1802–1884), И.В. Снельмана (1806–1881), В.И. Даля (1801–1872), современник М. Кастрена (1813–1852), В.Г. Белинского (1811–1848), А.И. Герцена (1812–1870). Закончив Дерптский университет, Крейцвальд не мог не знать Гегеля. Именно с ним, разделившим все народы на исторические и неисторические, Крейцвальд находился в сложном внутреннем диалоге на протяжении многих лет, пытаясь осознать историю-судьбу эстонского народа и «Народного Духа» (Volkesgeist), каковым, по сути, и является главный герой его поэмы — молодой Калевипоэг.

Крейцвальд размышляет о причинах, по которым «прогресс в осознании свободы» обернулся семью столетиями национального угнетения<sup>34</sup>. Он все более и более отходит от первоначальной задачи, поставленной в 1839 г. К. Фельманом: *показать богатство эстонской мифологии*<sup>35</sup>. В процессе работы над «Калевипоэгом» поэт приходит к выводу, что причиной всех злоключений Калевипоэга явилась духовно-нравственная незрелость героя.

Если «Калевала» Э. Лённрота стала мощным финальным аккордом эпохи Гердера, то идейно-художественный замысел «Калевипоэга» Крейцвальда представляет собой опыт описания *реализации критическо-исторической рефлексии*<sup>36</sup> Народного духа (и автора эпоса) и находится в гармоническом резонансе со временем, когда последнее, по выражению Д.И. Чижевского, «гегельянствовало».

В художественно-метафорической форме еще во вступлении Крейцвальд напоминает эстонскому народу не только *предания старины глубокой*<sup>37</sup>, но и реальную историю (*семь холмов могильных*<sup>38</sup> — семь веков национального гнета). Совершенно необычны для эпической традиции и мотивации путешествия сына Калева — целью его одиссеи является не сватовство, не добыча волшебного предмета, власти, богатства, а ... постижение мира!

Всё ж досталась нам добыча —  
Гор серебряных дороже,  
Бочек золота бесценней!  
Ведь в блужданиях мы постигли,  
Что безбрежно наше море,  
Беспределен мир широкий

А.Ю. Мусорин констатирует: «Такой цели не могло быть у героев эпоса древних народов. <...> Такой сюжет мог возникнуть только под пером интеллектуала-просветителя нового времени».<sup>39</sup> Духовно-нравственная незрелость юного богатыря приводит к смерти двух невинных людей (самоубийство девы-островитянки и убийство сына кузнеца во время пира). Именно поэтому он в конечном итоге и гибнет. (Кстати, в этом нравственно-назидательном аспекте «Калевипоэг» сближается с *воспитательным романом — Bildungsroman*<sup>40</sup>).

Боги Таары решают назначить Калевипоэга стражем адских врат и возвращают его на землю. Причем у читателя возникает двойственное ощущение, относительно божественной награды: древние небожители, признав заслуги сына Калева, как величайшего из героев, фактически заманили его в ловушку, осудили на мучительные многовековые испытания. Калевипоэг заточен — в *толщину скал вросла десница*, и он не может вырвать руку, несмотря на все старания, но:

Говорят, настанет время:  
Если разом все лучины  
С двух концов воспламятся,  
Пламя высвободит руку  
Из гранитного зажима.  
И тогда Калевипоэг  
В дом отцовский возвратится —  
Счастье созидать потомкам,  
Прославлять страну родную<sup>41</sup>

Совершенно уникальный по художественной выразительности образ лучин, воспламененных с двух концов — внятный простому эстонскому читателю XIX в. (даже крестьянину), не обремененному особой эрудицией, не говоря уж о классической немецкой философии. Один конец лучины должен зажечь сам эстонский народ, все вместе и каждый в отдельности. Путь *самораспознавания*<sup>42</sup> *Volkesgeist* создает неблагоприятные для народа условия, это обстоятельство не отменяет, судя по рассуждениям Крейцвальда, национально-освободительного движения, наоборот, оно представляется автору востребованным. Но национальное возрождение начнется лишь после того, когда «*taarahvas*»<sup>43</sup> осознает себя эстонской нацией, обретет чувство собственного национального достоинства и перестанет рядиться в «можжевелового немца» («*kadakasaks*»). «Калевипоэг» — должен стать ступенью на пути само-осознания эстонского народа.

*Пусть тот, кто испытает желание прочитать «Калевипоэг», прочтет его не ради времяпрепровождения, но пусть читает, постигая смысл (выделено автором — М.З.). Пусть будет для эстонцев памятником нашего далекого прошлого, пусть зажжет он у нас в сердцах высокие чувства (выделено автором — М.З.), чтобы мы больше ценили свой род и свою родину, чем было это нам присуще до сих пор (Фр. Р. Крейцвальд. 1861 г.)*<sup>44</sup>

Я всегда была солидарна с теми литературными критиками, кто оценивал труд Крейцвальда над эпической поэмой как подвиг. «Калевипоэг» появился **вовремя**, во многом благодаря личной инициативе Крейцвальда, его волевому усилию, в эмоциональном накале его страстей: любви и ненависти. (См. у Г.В.Ф. Гегеля: *ничто великое в мире не совершалось без страсти*<sup>45</sup>). Вопреки целому ряду обстоятельств, Крейцвальд единолично принял решение и ответственность быть или не быть эпическому сказанию у эстонцев, а, возможно, быть или не быть эстонскому языку — одним из языков Всемирной художественной литературы. Если бы Крейцвальд в 1853–1854 гг. внял советам осторожных и сомневающих членов Ученого Эстонского общества<sup>46</sup>, если бы замешкался, продолжая накапливать фольклорные материалы, то уже через несколько лет могло бы появиться сказание об эстонском

богатыре в прозе и на немецком языке (ведь даже Фельман пересказывал *эстонские предания на немецком*<sup>47</sup>). Напомним, что большинство эстонской интеллигенции, находившееся под влиянием остзейских «просветителей», было убеждено, что *бедность эстонского языка не дает-де вообще возможности изложить подобные сказания*.<sup>48</sup> Таким образом, риск появления немецкого *салонного варианта*<sup>49</sup> Калевипоэга, столь ненавистного Крейцвальду, был весьма велик, и поэт не случайно спешил, настаивал, шел на компромиссы с цензурой — лишь бы успеть, лишь бы завершить свою историческую миссию: *Сказание о Калевипоэге должно стать (выделено автором — М.З.) эстонским национальным произведением, плоть от плоти своего народа*<sup>50</sup>. Более того, он решается изложить историю сына Калевы не в прозе, а в стихах, ссылаясь на сохранившуюся живую традицию бытования лиро-эпических песен у сету: *Прежде я разделял мнение других о том, что эстонское сказание о Калеве никогда не могло существовать в народе в стихотворной форме. Потому что в настоящее время все предания о нем, за исключением очень незначительных следов в старых народных песнях, встречаются среди эстонского народа в прозаической форме. Познакомившись ближе с псковскими эстонцами, которые богаты песнями, я изменил свое мнение и пришел теперь к твердому убеждению, что столетия назад все сказание о Калеве бытовало в устах народа в песенной форме*<sup>51</sup>.

Мне кажется, что сету оказались также «главными помощниками» Крейцвальда и при создании художественного образа молодого Калевитянина. Юноша-богатырь, кем бы он ни был по своей идейной сущности, как всякий литературный персонаж обладает определенными чертами характера, определенным психо-эмоциональным складом, причем именно таким характером и таким психо-эмоциональным складом, какой, по мысли Крейцвальда, был некогда присущ свободным древним эстам.

*Это в высшей степени славный народец (сету — М.З.), среди них чувствуешь себя хорошо. <...> Если наши предки были на него похожи, то приходится от всего сердца сожалеть, что их потомки в наших краях столь сильно выродились*<sup>52</sup>.

Сын Калева, особенно в начале поэмы, — человек открытого темперамента, жизнерадостный, веселого нрава, отличающейся отвагой, упорством, но доброжелательный и дружелюбный (разумеется, не к завоевателям).

*Сетукезы детски-наивны, веселого нрава и почти всегда в хорошем настроении. Споры и ссоры, конечно, бывают, но ссорящиеся опять скоро мирятся, просят прощения и вообще не злопамятны, так что их можно назвать народом миролюбивым. К несчастным они питают сердечное сострадание, и нуждающемуся они по мере сил помогают*<sup>53</sup>. В семейном кругу, или в обществе, они словоохотливы и веселы, любят шутки и



*прибаутки, большие охотники до праздников и игр. Чужого они встречают приветливо и оказывают ему гостеприимство*<sup>54</sup>. И далее: *Упорство сетукезов имеет, однако, не только дурную сторону, называемую собственно упрямством, но и хорошую, выражаясь в твердости, выдержке и силе характера. Благодаря этим качествам псковские эстонцы оказались способны удержать унаследованную самобытность отцов и сохранить в течении столетий, как самостоятельная индивидуальная единица, бок о бок с русскими*<sup>55</sup>.

Судя по этой характеристике, данной Я. Хуртом, национальный характер сету все-таки послужил прототипом для характера эпического древнего эста.

Таким образом, после публикации «Калевипоэга» рождается, во-первых, новый литературный язык и новая художественная литература — эстонская национальная (а не народная!). Во-вторых, происходит качественный скачок в развитии эстонского национального самосознания. В-третьих, в результате деятельности Крейцвальда, сету на разных уровнях оказываются вовлечены в процесс эстонского Национального пробуждения. Они были признаны «живым свидетелями» оригинальности и самодостаточности средневековой эстонской культуры. «Чистые не онемеченные эстонцы» и «национальный эпос», вместе взятые, стали подтверждением исторического прошлого Эстонии, залогом — исторического будущего эстонской нации, наглядным доказательством того, что эстонский народ *всегда обладал и обладает способностью противостоять и не поддаваться напору чуждых ему идей и обычаев и имеет в себе силы перерабатывать их силою собственной национальности (чуждое воздействие) в свою же собственную сущность*<sup>56</sup>.

Мне не хотелось бы сравнивать Крейцвальда с Лённротом, поскольку оба — личности очень яркие, одаренные и оригинальные, но Крейцвальд и сам не раз ссылаясь на финляндский опыт как на образец для подражания, желая эстонцам и эстонской историко-гуманитарной науке поскорее достичь финляндского уровня<sup>57</sup> в области изучения сету, и не только.... Несомненно, Крейцвальд пошел по стопам Лённрота и тем самым уготовил для сету судьбу и роль в эстонской культуре синонимичную той, которой удостоились карелы в культуре Финляндии. *Карельские народная культура и творчество рассматриваются теперь как явление «чистой» старофинской культуры, увлечение Карелией ведет к возникновению понятия «карелианизм»*<sup>58</sup>. Увлечение «псковскими эстами», загадочным миром Сетумаа, отчасти подобное «карелианизму» в финляндской науке, имело весьма позитивное значение для развития эстонской этнографии и фольклористики. Но Крейцвальд стал также родоначальником мифа о первобытности и язычестве сету. Данный тезис удивительно надолго укоренился в сознание исследователей культуры сету в Эстонии и в России. Справедливости

ради следует признать, что элементы дохристианских верований в народном православии сету, действительно устойчиво бытовали еще в нач. XX в. Однако в целом, культура сету — одна из прибалтийско-финских православных культур Северо-Запада России — была столь же далека от первобытности и язычества, как и упомянутая выше карельская культура.

Якоб Хурт, в отличие от Крейцвальда, не был сказочником, он был пастором, очень здравомыслящим человеком, но именно он подтвердил все «открытия» Крейцвальда.

— *Сетукезы представляют восточную ветвь верро-эстонского племени. Их отделение от верро-эстонцев в прежние времена носило государственный характер, так как со времен Трувора сетукезы всегда принадлежали русскому государству, тогда как верро-эстонцы последовательно находились под немецким, польским и шведским владычеством*<sup>59</sup>.

Если предположение Я. Хурта верно, то сету и эстонцы соотносятся с древне-эстонской общностью так же, как великороссы, малороссы и белорусы с древне-русской общностью эпохи Киевской Руси. (*Сестры одной матери, которой уже не существует*<sup>60</sup>). Не участвуя в процессах консолидации эстонской народности нового и новейшего времени, сету не могут быть признаны её **частью** — этнографической группой (выделено здесь и далее автором — М.З.). В этом случае, они являются особым этносом.

— *Сетукезы сохранили очень много первобытного и старинного: в своих воззрениях, в своих нравах и обычаях в своих песнях и народных преданиях, даже в своей внешности, преимущественно в женском одеянии.*<sup>61</sup>

Что в культуре сету **первобытно**, а что **самобытно**, мы сможем судить лишь после того, как будут раскрыты все загадки их этногенеза. Относительно женского одеяния Хурт явно ошибается. В XVIII в. у всех прибалтийско-финских народов формируются этноконфессиональные костюмы. Православные воспринимают русские формы одежды — сарафанный комплекс; католики и лютеране Прибалтики — юбочный комплекс, близкий крестьянской одежде народов Западной Европы. В этом отношении сарафан *сетукезки* такая же «архаическая» инновация, как и блузка-кайсед, проникшая с территории Скандинавии в женские костюмы Северной и Островной Эстонии.

— *Понимание религии и ее проявления носят у сетукеза чисто внешний характер. На богослужение они смотрят как на религиозное лицедеяние, как на красивое зрелище, которым они охотно любят. Религия составляет для сетукеза лишь сумму церемонии и обрядов; действительного содержания Евангелия он еще не понял, и Священное Писание осталось для него книгой за семью печатями. Предание отцов заменяют им библию и молитвенник*<sup>62</sup>.

Как формируется религиозное сознание, что есть вера, суеверие, обрядовое, мистический опыт — эти темы выходят за рамки данной статьи. Но, по моему суждению, знание Священного Писания отнюдь не гарантирует христианской веры. Знать тексты Библии, восхищаться мудростью ветхозаветных царей и пророков, признавать человеколюбие евангельских истин может и материалист, которому близки идеи гуманизма.

Будучи лютеранином, Я. Хурт не обращает внимание на завершившуюся христианизацию местных святынь, таких как: теплые камни, родники, деревья, он также игнорирует значения апокрифа, получившего у православных сету самое широкое распространение<sup>63</sup>. Между тем, *во все времена у всех народов апокриф сыграл едва ли не решающую роль в христианизации народных масс. <...> канонический-полухристианский «фольклоризм» апокрифа был доступен и индивидуальному и, что важнее, — коллективному сознанию, оказывая помощь официальному учению в качестве его «проводника» в массы. Под воздействием апокрифа медленно, но верно и органично христианские образы и идеи включались в систему народных воззрений*<sup>64</sup>.

Заблуждения Хурта проистекают, во-первых, все от того же незнания культуры православных прибалтийско-финских народов Северо-Запада и русской региональной культуры, а, во-вторых, от безусловного доверия к харизматическому лидеру эстонского Пробуждения. Авторитет Крейцвальда был чрезвычайно высок уже при жизни, после смерти (1882 г.) автор «Калевипоэга» сам становится национальным и культурным героем — человеком-легендой. Разрушение мифа, созданного Крейцвальдом, в нач. XX в. могло нанести серьезную травму только что окрепшему национальному самосознанию эстонца, поверившему в свои силы и перспективы национального развития. Следует признать, что для становления эстонской нации и культуры данное заблуждение Крейцвальда — Хурта было необходимо-своевременным: *предрассудок хорош на своем месте и в свое время, так как он делает нас счастливыми* (И.Г. Гердер)<sup>65</sup>.

Однако со времени последней экспедиции (1905 г.) Якоба Хурта прошло более ста лет. И теперь, вероятно, наступила пора последовать совету другого прославленного философа: *когда наступает различие между тем, что сознание о предмете «мнит», и тем, как предмет предстает перед ним, сознание должно изменить свое «понятие» или свое прямое знание о предмете.* (Г.В.Ф. Гегель)<sup>66</sup>

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 3.
- <sup>2</sup> «Эстонское название сету для группы псковских эстонцев появилось в первой половине или середине 19 века. В печати впервые назвал их так в 1860 г.». См.: *Hartmann H.* Neuhausen und die Pleskouschen Esten // *Inland*. 1860. № 34. S. 626; *Рухтер Е.В.* Интеграция сету с эстонской нацией // *Eesti talurahva majanduse ja olme arenguajooni 19. ja 20. sajandil* (Очерки о развитии хозяйства и быта эстонских крестьян в 19 и 20 веке). Tallinn, 1979. С. 92.
- <sup>3</sup> *Veske M.* Bericht über die Ereignisse einer Reise durch das Estenland im Sommer 1875 // *Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat*. Dorpat, 1876. Bd. VII; *Kallas O.* Üht ja teist setudest // *Eesti üliopilaste seltsi aldum II*, jurjevis. Jurjev, 1894. S. 174–188; *Kreutzwald Fr.R.* Maailm ja mõnda. Tallin, 1953. Lk. 108; *Idem.* Mittheilungen über Volkslieder bei den im Pleskauschen Gouvernement angesiedelten Esten, nebst einer Beilage mit Liederpoden // *Verhandlungen der Gelehrten Ehstischen Gesellschaft*. Dorpat, 1847. Bd. 11: 2. S. 43–62; *Hurt J.* Über die Pleskauer Este oder die sogenannten Setukesten. Helsingfors, 1904; *Idem.* Setukeste laulud Pihkva. Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Rapina ja Vastseliina lauludes. I–III. Helsingi, 1904–1907; *Гаршинок А.* Народные песни сету. М., 1953; *Моора Х.А.* Вопросы сложения эстонского народа и некоторых соседних народов в свете данных археологии // *Вопросы этнической истории эстонского народа*. Таллин, 1956. С. 127–132; *Рухтер Е.В.* Материальная культура сету в XIX–начале XX вв. (К вопросу об этнической истории сету): Автореф. дис. канд. ист. наук. М.; Таллинн, 1961; *Хагу П.С.* Аграрная обрядность и верования сету: Автореф. дис. канд. ист. наук. Л., 1983.
- <sup>4</sup> *Рухтер Е.В.* Указ. соч. С. 90.
- <sup>5</sup> *Трусман Ю.* Полуверцы Псково-Печорского края // *Живая старина*. СПб., 1890. Вып. 1. С. 48.
- <sup>6</sup> *Рухтер Е.В.* Указ. соч. С. 105, 106.
- <sup>7</sup> Напрашивается некая аналогия с оценкой финляндскими учеными этнического сознания карел: «М. Кастрен, так же как и Лённрот, имевший непосредственное знакомство с карелами, полагал, что если у карел не развивается сознание своей принадлежности к финского этносу, то это следствие «коварной русской политики», которая находит средства задушить эти представления». См.: *Шлыгина Н.В.* История финской этнологии. М., 1995. С. 32.
- <sup>8</sup> *Heiki Valk, Anti Lillak, Anti Selart* [Хейки Валк, Анти Лиллак, Анти Селарт] Saateks [Предисловие] // *Setomaa 2. Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani / Peatoimetaja Mare Aun. Tartu, 2009. S. 5, 9.*
- <sup>9</sup> *Засецкая М.Л.* (С. 269–285, 292–294); *Новожилов А.Г., Громова Ю.В., Хрущев С.А.* (С. 285–292, 294–301). Сету: история, культура, современные этнические процессы // *Историко-этнографические очерки Псковского края / Отв. ред. А.В. Гадло Псков, 1999. С. 271, 272.*
- <sup>10</sup> *Гурт Я.* О псковских эстонцах или так называемых «сетукезах» // *Изв. РГО*. СПб., 1906. Т. XLI, вып. 2. С. 1.
- <sup>11</sup> Эстонский фольклор / Отв. ред. Р. Вийдалепп. Таллин, 1980. С. 24.
- <sup>12</sup> *Schlegel, Chr.H.J.* Reise über Dorpat und einer Theil des Dörptschen Kreises durch das Pleskowsche, Polozkische und Mohilow'sche Gouvernement im Jahre 1783 // *Reisen in mehrere russische Gouvernements in den Jahren 1789, 1801, 1807, 1815 und 1830. I–X. 1819–1834. Meiningen, 1823. Bd. II; Idem.* Reise von St. Peterburg

nach dem Pleskowischen Gouvernement im Monat Julius 1815 // Reisen in mehrere russische Gouvernements in den Jahren 178[9], 1801, 1807, 1815 und 1830. I–X. 1819–1834. Meiningen, 1831. Bd. VI, S. 75–138; *Viires A. Chr.H.J. Schlegel Eesti rahvaelu vaatlajana* [Электронный ресурс] // *Kultuur ja traditsioon*: 39. Tartu, 2001. S. 87–111. Режим доступа: [www.ilmamaa.ee/files/pdfs/2001/Viires.pdf](http://www.ilmamaa.ee/files/pdfs/2001/Viires.pdf)

<sup>13</sup> В 1787 г. в журнале Виланда «Немецкий Меркурий» Шлегель опубликовал несколько эстонских народных песен.

<sup>14</sup> Эстонский фольклор. С. 23–24.

<sup>15</sup> *Тьнурист И.В.* Сетуская парная флейта. Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами [Soome-ugrilaste rahvamuusika ja naaberkultuurid]. Таллин, 1980. С. 32. *Schlegel, Chr.H.J. Reise von St. Peterburg* S. 122–123.

<sup>16</sup> Здесь речь идет, прежде всего, о таких картинах Э.-Ф.-В. Делакура, как «Резня на острове Хиос» (1824) «Греция на развалинах Миссолонги» (1827), «Свобода на баррикадах» (1830) — в последних двух «антизм с романтизмом» (см. ниже сноску 19) уже присутствует в полной мере.

<sup>17</sup> «Появление же нового термина «этнология» знаменовало, несомненно, ощущавшуюся потребность как-то отметить новородившуюся науку. Термин этот был предложен <...> видным французским натуралистом-физиологом Жан-Жаком Ампером. Последний разработал в 1830 г. схему общей классификации «антропологических» (т.е. гуманитарных) наук, определив среди них место «этнологии». См. *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 25, 26.

<sup>18</sup> *Тьнурист И.В.* Указ. соч. С. 33, 34.

<sup>19</sup> По материалам этнографической карты П.И. Кёппена, води в восточном Причудье в сер. XIX в. уже не было. О.И. Конькова предполагает, что это «могли быть остатки южной группы води, которая была быстро ассимилирована славянами». См.: *Конькова О.И.* Водь. // Мы живем на одной земле. Население Петербурга и Ленинградской области / Сост. и науч. ред. К.В. Чистов. СПб., 1992. С. 75.

<sup>20</sup> *Пино В.В.* О характере и содержании сетуских причитаний // Проблемы изучения финно-угорского фольклора: Всесоюз. конф. по проблемам изучения фольклора финно-угорских народов, 17–18 сент. 1969 / Ред. кол.: В.Я. Евсеев и др. Саранск, 1972. С. 194.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> *Кёппен П.И.* Об этнографической карте Европейской России. СПб., 1852. С. 16.

<sup>23</sup> Там же. С. 12.

<sup>24</sup> *Kreutzwald Fr.R.* Teateid rahvalauludest Pihkva kubermangus asuvate eestlaste juures (1848) // *Maailm ja mõnda. Teoseid*. Tallinn, 1953. S. 108. Русский перевод текста Ф.Р. Крейцвальда см.: *Рухтер Е.В.* Некоторые особенности погребального обряда сету // СЭ. 1979. № 2. С. 116.

<sup>25</sup> *Пино В.В.* Указ. соч. С. 195.

<sup>26</sup> Там же. См. также: *Nirk E.* Kreutzwald ja eesti rahvusliku kijanduse algus. Tallinn, 1968. S. 194.

<sup>27</sup> «В обоих случаях, — пишет Ю.М. Лотман, — человек реализует не рутинную, среднюю норму поведения, обычную для данного времени и социума, а некоторую трудную и необычную, «странную» для других и требующую от него величайших усилий». См.: *Lotman, J.* Õigus biograafia. Kultuurisemiootika. Tallinn, 1990. S. 366–367; Вейдемманн Р. О статусе (=судьбе) писателя в Эстонии [Электронный ресурс] // Блоковский сборник XVII: Русский

модернизм и литература XX века. Тарту, 2006. С. 195–203. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/document/541734.html>

<sup>28</sup> Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 186.

<sup>29</sup> Чижевский Д.И. Гегель в России. Париж, 1939. С. 217.

<sup>30</sup> Там же. С. 35.

<sup>31</sup> «Однако современные славянофилы берут у основоположников своей идеологии только их более поздние взгляды, забывая о том, что само появление славянофильских воззрений было инициировано духом немецкой философии и прежде всего Гегелем». См.: Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. История русско-советской философии и философия русско-советской истории [Электронный ресурс]. 2-е изд., испр. и доп. Краснодар, 2005. Режим доступа: [http://www.sumin.copula.ru/002\\_Gegel\\_kak\\_sudba\\_RU/](http://www.sumin.copula.ru/002_Gegel_kak_sudba_RU/)

<sup>32</sup> Сумин О. Гегель как судьба (К 80-летию Генчо Дончева – переводчика Гегеля на болгарский язык) [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.sumin.copula.ru/004\\_Statii/gegel\\_kak\\_sudba](http://www.sumin.copula.ru/004_Statii/gegel_kak_sudba).

<sup>33</sup> Ф.Р. Крейцвальд, сын крепостного сапожника, совершил непростое восхождение по сословной лестнице: в 1915 г. его родители получили вольную, и тогда же Крейцвальд пошел в школу, сначала в Раквере, а затем в Ревеле. После окончания учебы и сдачи экзамена на звание учителя работал преподавателем на родине, а после переезда в Петербург давал там частные уроки, занимался самообразованием. В 1826 г. поступил на медицинский факультет университета в Тарту. В университете вместе с ним учились Пирогов, Языков, Даль, Абовян. После окончания Университета 44 года врачевал в маленьком уездном городе Выру. Только в 1877 г. после выхода на пенсию переехал в Тарту, где и прошли его последние годы. См.: Сурков Л. Улица Крейцвальда, в девичестве Романовский проспект [Электронный ресурс] // Молодежь Эстонии. 1998. 16 июня. Режим доступа: <http://www.moles.ee/98/Jun/16/5-4.html>.

<sup>34</sup> «Субстанцией, сущностью духа является свобода» (VIII, Философия истории, С. 17). <...> Поэтому в ходе развития духа «определяющее начало» есть, по Гегелю, «свобода» (III, Философия духа, С. 333). Во всем всемирно-историческом процессе движение духа народа есть «путь освобождения духовной субстанции» (III, С. 329), и сама всемирная история «есть не что иное, как развитие понятия свободы» (VIII, Философия истории, С. 422). Самый прогресс в истории есть именно «прогресс свободы» (VIII, с. 18–19) и, еще точнее, — прогресс «в сознании свободы» (VIII, 19). Ибо человек «не свободен, если не мыслит» (VIII, 407). См.: Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 52–69.

<sup>35</sup> Эстонский фольклор. С. 25.

<sup>36</sup> Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие / Пер. с англ. В.И. Кузнецова; Под ред. С.Б. Крымского. М., 2003. — То же [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Jakushev/10.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Jakushev/10.php)

<sup>37</sup> Пушкин А.С. Руслан и Людмила // Пушкин А.С. Сочинения / общ. ред. А. Слонимский. М.: Л., 1937. Т. 2. С. 88.

<sup>38</sup> Крейцвальд Фр. Р. Калевипоэг: Эстонский народный эпос. Таллин. 1979. С. 9.

<sup>39</sup> Мусорин А.Ю. Классика литератур народов ближайшего зарубежья. (Пособие к спецкурсу). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.philology.ru/marginalia/musorin-pro.htm>

- <sup>40</sup> «Феноменология духа часто сравнивается с так называемым воспитательным романом (Bildungsroman), примером которого является роман Гете «Годы странствий Вильгельма Мейстера» (Wilhelm Meisters Wanderjahre, 1821–1829). Можно также вспомнить драму Генрика Ибсена (Henrik Ibsen, 1828–1906) «Пер Гюнт» (Peer Gynt, 1867). Эти произведения также повествуют о пути индивида к его подлинному Я, о попытке индивида найти самого себя». См.: Скирбекк Г., Гилье Н. Указ. соч.
- <sup>41</sup> Крейцвальд Фр. Р. Указ. соч. С. 223.
- <sup>42</sup> Скирбекк Г., Гилье Н. Указ. соч.
- <sup>43</sup> Древнее самоназвание эстов — «народ земли» — в XIX в. употреблялось уже в значении земледельцы, земляки, крестьяне.
- <sup>44</sup> Сурков Л. Указ. соч.
- <sup>45</sup> Асмус В.Ф. Указ. соч.
- <sup>46</sup> «Один из почетных членов нашего Общества как-то много лет тому назад сказал: «Дать что-либо цельное о Калевипоэге пока невозможно: надо еще продолжить исследования, чтобы внести больше ясности в смутные предания». В общем, я должен присоединиться к этому мнению, особенно в отношении целостности; но неужели мы должны допустить, чтобы имеющиеся отрывки покрывались в сундуках плесенью и пожирались молью только потому, что они еще не составляют законченного целого, или потому, что еще не выяснены некоторые темные места? На это я должен решительно ответить — нет». См.: Крейцвальд Ф.Р. Избранные письма / Отв. ред. П.Н. Измestьев. Таллин, 1953. С. 50.
- <sup>47</sup> Там же. С. 53.
- <sup>48</sup> Там же.
- <sup>49</sup> Там же. С. 88.
- <sup>50</sup> Там же. С. 54.
- <sup>51</sup> Там же. С. 50.
- <sup>52</sup> Там же. С. 27.
- <sup>53</sup> Вот, кстати, убедительный пример понимания христианской религии, в котором Хурт отказывает сету. См. ниже сноску 64. Гурт Я. О псковских эстонцах. С. 8, 9.
- <sup>54</sup> Там же. С. 20.
- <sup>55</sup> Там же С. 8.
- <sup>56</sup> Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 10. С. 29–30.
- <sup>57</sup> Пино В.В. Указ. соч. С. 195.
- <sup>58</sup> Шлыгина Н.В. История финской этнологии / Отв. ред. П.И. Пучков. М., 1995. С. 30.
- <sup>59</sup> Гурт Я. О псковских эстонцах С. 5.
- <sup>60</sup> Из письма Крейцвальда Кеппену П.И. 10.05.1849 г. См. Крейцвальд Ф.Р. Избранные письма ... С. 26.
- <sup>61</sup> Гурт Я. О псковских эстонцах С. 4.
- <sup>62</sup> Там же. С. 8, 9.
- <sup>63</sup> Эстонский фольклор. С. 61, 249, 282; см. также легенды-апокрифы в эпосе «Пеко»: «Иисус исцеляет больного», «Иисус учит пахаря», «Смерть Иисуса», «Иисус устанавливает мир», «Установление постов», «Иисус и Богородица помогают рыбакам». См.: «Пеко». Setu rahvuseepos — Setukaiseepos — The Setu Epik // SIJA = Snellman-instituutin julkaisu, A-sarja. Tuija Saarinen ja Seppo Suhonen. Kuopio, 1995. S. 79, 93, 181–193, 213–220.
- <sup>64</sup> Бернштам Т.А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (Теория и практика этнографических исследований). Киев, 1993. С. 184.

<sup>65</sup> *Herder*. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774). Frankfurt-am-Main, 1967. S. 46. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Skirb/93.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Skirb/93.php); [www.philosophy.ru/library/vopros/02.html](http://www.philosophy.ru/library/vopros/02.html)

<sup>66</sup> *Скирбекк Г., Гилье Н.* Указ. соч.

*M.L. Zasetzkaya*

THE ROLE OF CULTURAL-GNOSEOLOGICAL AIMS OF THE XIX CENTURY  
RESEARCHERS IN ETHNICAL HISTORY OF SETU

The author of the article makes an attempt to analyze the first stage of the Setu historiography, because it was in the first half of the XIX c., when a definition for this Finnish speaking Orthodox community was formulated for the first time — Pskov Estonians, which stipulated not only further study of Setu culture as a culture of an ethnographic group of the Estonian nation, but affected directly peculiarities of the ethnical history of Setu of the XX century.

Trying to establish reasons that induced the enlighteners of the XIX c. [H.-I.-U. Schlegel (1757–1842); F.-R. Kreutzwald (1803–1882); J. Hurt (1839–1907)] to identify Setu with Estonians, the author arrives to a conclusion that they bore not scientific-objective, but in many respects subjective character, which was directly connected with cultural and gnoseological aims of the researchers themselves, as well as with actual and social demands of contemporary to them epoch.

Special attention is paid in the article to the person of Estophile F.-R. Kreutzwald — the creator of the epic poem “Kalevi poeg”. The author proves that the whole many-sided creative and social activities of Kreutzwald, including the discovery of not Germanized culture of ancient Eesti (Setu), were subject to the main aim of the poet-enlightener life — awakening of national self-consciousness of Estonians.

The author acknowledges that this discovery (or mistake) of Kreutzwald in the middle of the XIX c. stimulated the movement of National Awakening, the development of Estonian culture: national literature and historical science and Humanities. It was ungrounded, but very timely, and therefore remained indisputable for the Kreutzwald follower — Pastor J. Hurt.



*М.В. Ефимов*

**БАРОН ПАУЛЬ НИКОЛАИ (1860–1919) —  
ВЫДАЮЩИЙСЯ РЕЛИГИОЗНЫЙ ДЕЯТЕЛЬ  
РОССИИ И ФИНЛЯНДИИ  
(к 150-летию со дня рождения)**

Сегодняшний мир — это мир ожесточенных межэтнических и межконфессиональных конфликтов; в то же время сегодня, как никогда ранее, идеал политической и культурной корректности принят во всем цивилизованном мире. Современный человек, с еще живой памятью о страшных катастрофах XX в., настороженно относится и к проповедникам, и к религиозной идее общественного служения: слишком много оказалось на этой ниве плевел. Образ христианского проповедника сегодня слишком часто связан либо с медиа, так что иной раз проповедь начинает походить на рекламу патентованных лекарств, либо с фанатизмом, заранее осуждающим всех тех, кто не последует за проповедником.

Для стран Северной Европы 2010 год отмечен особым юбилеем — 150-летием со дня рождения выдающегося религиозного и общественного деятеля барона Пауля Николаи (1860–1919).

Архив баронов Николаи был вывезен членами семьи из родового имения Монрепо под Выборгом в 1939 г. До сих пор не проведено последовательного обследования российских архивов с целью выявить документы, касающиеся Пауля Николаи. Сотрудники музея-заповедника «Парк Монрепо» уже второе десятилетие собирают разрозненные сведения о Пауле Николаи в России и за ее пределами — и эта работа далека от завершения.

\*\*\*

По воспоминаниям близких Пауля Николаи, в нем не было ни ригоризма, ни елейности. Он был живым человеком, с человеческими слабостями и заботами, с чувством юмора и любовью к детям. Твердость его христианских убеждений не превратила его в догматика, для которого принцип важнее тех, кому его проповедуешь.

Пауль Эрнст Георг Николаи («Павел Николаевич» в России) родился в семье потомственного дипломата, барона Николауса Арманда Мишеля Николаи (1818–1869), чрезвычайного посланника и полномочного министра России в Копенгагене. Мать Пауля — София Эли-

забет (1835–1910) — принадлежала к знаменитому роду баронов Мейендорфов<sup>1</sup>. По своему рождению Пауль принадлежал к высшему сословию Российской империи. Бароны Николаи четыре поколения преданно служили Российской империи, в полной мере оправдывая девиз на своем фамильном гербе: «Выдерживай и воздерживайся». Пауль Николаи — последний представитель мужской линии рода баронов Николаи: с его смертью в 1919 г. пресеклась сама эта фамилия, однако потомки баронов Николаи по женской линии живут ныне во многих странах мира.

Получив домашнее образование, Пауль поступил в 1873 г. в гимназию при историко-филологическом факультете Петербургского университета. После окончания гимназии в 1880 г. он вместе с семьей путешествует по Европе. Во Франции они посещают сестру отца Пауля, настоятельницу монастыря во Франции Симплицию (1824–1901), и брата отца, Людвиг Эрнста, принявшего постриг в бенедиктинском монастыре «La Grande Chartreuse» близ Гренобля. Оба выбрали путь католического монашества; однако для Пауля христианство стало вопросом спасения многих, а не только себя самого.

В Петербурге Пауль поселился в доме своего дяди, Александра Павловича Николаи (1821–1899), ставшего позднее министром народного просвещения. По окончании юридического факультета Петербургского университета в 1885 г. Пауль служил в Департаменте гражданских и духовных дел и в канцелярии Государственного Совета.

Для молодого чиновника с влиятельными родственными связями блестящая карьера только начиналась. Однако Пауль избрал путь, отличный от того, что был, открыт ему рождением и воспитанием. Любопытно отметить, что вся последующая деятельность Пауля Николаи прошла без какого-либо соприкосновения с представителями русского религиозно-философского возрождения рубежа XIX–XX вв. На основании доступных нам сведений можно сделать вывод, что Пауль сознательно дистанцировался от богословских дискуссий и академического богословия — как в протестантской среде, так и в православной.

В 1886 г. Пауль становится членом благотворительного общества при петербургской немецкой церкви Св. Петра, занимавшегося помощью бедным. Будучи также членом Русского библейского общества, Пауль с 1888 г. принимает участие в собраниях последователей знаменитого христианского проповедника, лорда Г.А.В. Вальдигрева Редстока (1831–1913), — княгини В.Ф. Гагариной и графа М.М. Корфа.

Большинству слышавших об истории «евангельского возрождения в России» деятельность лорда Редстока и его русских друзей известна, скорее всего, по описанию «кружка графини Лидии Ивановны» в «Анне Карениной», где Редсток выведен под именем некоего «сэра Джона». Аристократ-проповедник, впервые приехавший в Россию в 1874 г.,

нашел отклик в некоторых представителях петербургской знати, что дало Н.С. Лескову право назвать свое сочинение о Редстоке и его русских учениках «Великосветский раскол».

По словам проф. В. Бачинина, «Редсток не стремился к созданию новой обособленной церковной общины в Петербурге. Он не имел также цели выводить кого-либо из-под влияния православной Церкви. Свою миссию он видел в том, чтобы приводить людей к Христу»<sup>2</sup>. Как пишет канадский исследователь Э. Хейер, «подражая примеру Редстока, многие начали во имя Христа помогать бедным духовно и материально, ходатайствовать за тех, у кого возникали конфликты с властями. Они посещали нуждающихся на заводах, фабриках, в больницах, тюрьмах, строили в своих поместьях больницы и школы, а в столице — меблированные дома и недорогие кафе-кондитерские для бедных»<sup>3</sup>.

В число последователей Редстока входили отставной гвардейский полковник В.А. Пашков, гр. М.М. Корф, княгиня В.Ф. Гагарина, княгиня Н.Ф. Ливен, министр путей сообщения, граф А.П. Бобринский, вдова генерал-адъютанта Е.И. Черткова (урожденная графиня Чернышева-Кругликова), дочь поэта Дениса Давыдова Ю.Д. Засецкая, графиня Е.И. Шувалова и др.<sup>4</sup>

В январе 1888 г. в Петербурге, на Большой Морской, в доме княгини Натальи Федоровны Ливен, П. Николаи впервые выступает в качестве проповедника. В круг «пашковцев», последователей В.А. Пашкова (с которым Пауль познакомился в декабре 1888 г.) Николаи ввел граф К. фон дер Пален, впоследствии — муж сестры Пауля, Софии Луизы Татьяны. Граф был родственником княгини Ливен и княгини Веры Гагариной, дочерей министра юстиции графа Федора Палена; родственные и дружеские связи тесно сплелись с делом христианской проповеди.

В 1888 г. в жизни Пауля происходит еще одно значительное событие: он впервые занимает место в Дворянском собрании Великого княжества Финляндского в качестве главы семьи Николаи. В Гельсингфорсе Пауль познакомился с людьми, которые на долгие годы станут его друзьями и единомышленниками; среди них были знаменитая благотворительница Аврора Карловна Карамзина, Хенрик и Матильда Вреде.

В 1890 г. Пауль совершил поездку в Великобританию, где на конференции в городе Кезвик познакомился с лордом Редстоком. Это событие стало поворотным пунктом в биографии Пауля Николаи: он окончательно выбрал путь христианского проповедничества.

Важное обстоятельство: будучи лютеранином, Николаи действовал в православной среде; по словам проф. С. Подболотова, «Николаи всегда подчеркивал, что прозелитизм ему совершенно чужд. Он стремился, небезуспешно, находить со своими православными друзьями общий язык»<sup>5</sup>. Николаи начинает посещать петербургские больницы и

рыбачьих дома вдоль побережья Финского залива. В этом ему помогло и давнее увлечение: страстный яхтсмен, Николай совершал плавания на своей яхте «Леди» в обществе нескольких друзей. В работе с финскими рыбаками и их семьями Николай помогали финские проповедники Мякинен, Сойккели, Сааринен и Скутнабб; в эти же годы Николай начинает изучать финский язык.

С 1896 по 1908 г. Николай совершает многочисленные поездки по российским тюрьмам для проповедей и распространения Библии среди заключённых. В 1896 г. он вместе с немецким евангелистом Бедекером совершает поездку по тюрьмам Москвы и Петербурга; на следующий год он, уже самостоятельно, объезжает десятки тюрем Северо-Западной России.

Ближайшими соратниками Николаи стали баронесса Матильда Вреде и бывший сослуживец по работе в Сенате Александр Максимовский. Николай посетил Шую, Кинешму, Лугу, Порхов, Псков, Остров, Ямбург, Вышний Волочек, Владимир, Валдай, Торжок, Ярославль, Вологду, Ростов, Александров, Архангельск; большую часть этих городов — по несколько раз. В 1901 г. Николай побывал в Сибири (Екатеринбург, Тобольск, Томск, Омск, Иркутск, Верхнеудинск, Чита).

В апреле 1899 г. в Хельсинки произошла встреча Николаи с Джоном Моттом, лидером Всемирной студенческой христианской федерации (BCXФ, World's Student Christian Federation, WSCF), будущим лауреатом Нобелевской премии мира. Мотт, посвятивший свою жизнь христианизации студенчества во многих странах мира, предложил Николаи сотрудничество. Вместе с Паулем он едет в Россию; они побывали в Петербурге и Москве. Эта поездка стала началом многолетней работы Николаи в русской студенческой среде. В 1899 г. Николай становится одним из организаторов и руководителей духовно-просветительского общества «Маяк» (его председателем был знаменитый юрист Н.С. Таганцев).

В 1899 г. Николай уходит в отставку со своей должности в Сенате и всецело посвящает себя делу христианской проповеди. 18 ноября 1899 г. можно считать днем рождения Студенческого христианского движения в России: в этот день состоялась встреча энтузиастов, заложивших его основы; в их числе был и Пауль Николаи. Вскоре Николай становится лидером студенческого христианского движения в Петербурге. Как писал один из ближайших сотрудников Пауля, В.Ф. Марцинковский, в своих «Записках верующего», «правду сказано, что слог — это человек. Павел Николаевич был выдающимся проповедником, притом, что так редко бывает, проповедником и для интеллигенции, и для студенчества»<sup>6</sup>. Весной 1900 г. Пауль получает приглашение принять участие в работе студенческих конференций в Або, Эйзенахе и Версале. Организованные Паулем в 1905–1911 гг. студенческие конферен-

ции проходят по всей России, в том числе — в Монрепо, в 1909 и 1911 гг. Николаи ведет активную работу в учебных заведениях Москвы, Киева, Харькова, Одессы, Владивостока и других городов.

Николаи активно участвует в деятельности ВСХФ не только в России, но и во всем мире: он выступает на конференциях, в том числе с Дж. Моттом — в Оксфорде, Лозанне, Базеле, Константинополе, Принстоне, Токио; в 1913 г. он принял участие в работе всемирной ассамблеи ВСХФ в Лейк-Мохонке (США), на которой был избран вице-председателем конференции. В России с 1904 г. одним из самых верных сотрудников Николаи был Владимир Филимонович Марцинковский (1884—1971), благодаря которому христианским движением были охвачены университеты Тарту и Риги.

Всю свою жизнь Николаи ощущал неразрывную связь с Финляндией. В равной мере хорошо владевший финским и шведским языками, он не делал различия между финнами и финскими шведами, все они были для него, как он говорил, «моим любимым финским народом»<sup>7</sup>.

Далекий от политики, Пауль, однако, с болью и негодованием следил за действиями финляндского генерал-губернатора Н.И. Бобрикова. Так, например, после отказа Николая II принять финскую делегацию с протестом против программы русификации, предложенной Н.И. Бобриковым, Николаи вместе с баронессой М. Вреде обращались с ходатайством по этому вопросу к петербургскому митрополиту Антонию<sup>8</sup>. Николаи оказывал ощутимое влияние на церковную жизнь Финляндии, где его часто называли «пастырем духовенства».

Одним из результатов работы Николаи была регистрация в 1917 г. Устава российского Студенческого христианского союза, что фактически означало официальное признание этого движения в России. В том же году Николаи был избран вице-президентом ВСХФ, а в 1918 г. Христианский студенческий союз Финляндии избрал его своим почетным председателем.

Местом встреч христианской молодежи стало фамильное имение баронов Николаи Монрепо. Расположенное под Выборгом имение было получено в наследственную собственность прадедом Пауля, личным секретарем императора Павла I и президентом Петербургской Академии наук, Людвигом Генрихом Николаи (1737—1820). Имя «Монрепо» на протяжении всего XIX столетия было неразрывно связано с историей семьи Николаи. Монрепо было знаменито своим парком, чьи достопримечательности — капелла Людвигсбург на «Острове Мертвых», статуя Вайнемейнена, обелиск братьям Броглио и др. — стали со временем не только символами парка, но и символами Выборга и Карельского перешейка.

Поскольку студенческие конференции в России нач. XX в. были запрещены, имение на территории автономного Великого княжества

Финляндского стало идеальным местом для подобных встреч. Сотни студентов-простолоудинов — в изысканном частном парке, где среди гостей бывали российские императоры и великие князья. Пауль отменяет входную плату и делает парк общедоступным. В нач. XIX в. Людвиг Генрих Николаи писал о том, что Монрепо создается «для тебя, для себя, и для каждого»; при его правнучке эта идея получила свое новое воплощение. Десятилетия спустя, в нач. 1990-х гг. в Монрепо, в память о Пауле Николаи, стали проводиться водные крещения евангельских христиан-баптистов.

В 1915 г. Пауль передал Хельсинкскому университету знаменитую частную библиотеку усадьбы Монрепо, которую собирали его прадед и дед. Первая мировая война и порожденная ею нестабильность вызывали неуверенность и в сохранности имения как такого, и в безопасности ценнейшего книжного собрания. По мнению Сиркки Хаву, нынешнего хранителя книжного собрания Монрепо в Хельсинки, «перемещение библиотеки Монрепо в Финляндию избавило эту <...> коллекцию от судьбы, постигшей другие частные библиотеки, уничтоженные в октябре 1917 г.»<sup>9</sup>

Гражданская война в Финляндии подошла вплотную к Монрепо, ставшего с 1917 г. единственным прибежищем Пауля; местное население встало на защиту Николаи, когда его жизни угрожала опасность. В это тяжелое время его здоровье начинает серьезно ухудшаться. Ставший свидетелем распада общества, в котором он родился и жил, глядя на мгновенное одичание еще вчера мирного населения, Николаи, тем не менее, не потерял ни своей личной веры, ни веры в дело, которому отдал свою жизнь. Пауль Николаи скончался в ночь на 6 октября 1919 г. 11 октября при большом стечении народа он был похоронен на фамильном кладбище в Монрепо, которое находится на о-ве Людвигштайн. Как писал Вл. Марцинковский, Пауля «похоронили <...> на живописном скалистом острове. Вверху, на башне над могильным склепом Эолова арфа издает грустные гармонические звуки при каждом вздохе ветерка. Поодаль оттуда мы собирались некогда дружной студенческой семьей на нескольких съездах. Там же, где его могила, там и колыбель Русского христианского студенческого движения»<sup>10</sup>.

Могила Пауля Николаи была осквернена в годы Второй мировой войны, надгробие сброшено в воды бухты Суоменведенпохья (совр. Защитная). Только в 2002 г. могильный камень был поднят со дна и в 2005 г. установлен на месте захоронения, вместе с пристенным крестом.

Наследие Пауля Николаи живо в сегодняшней Финляндии — и в современном Студенческом христианском движении, и в ежегодных «Кезвикских встречах», объединяющих людей разных конфессий. Долгим годам забвения в России противостоял отклик в Русском Зарубежье: проповеди Николаи перепечатывались по-русски на Запа-

де с 1920-х гг.; среди тех, кто в 1923 г. на съезде в Чехословакии образовал Русское Студенческое Христианское Движение (РСХД) за границей, были те, кто знал Пауля Николаи и был наслышан о его деятельности<sup>11</sup>. Руководство и деятели РСХД видели в П. Николаи одного из основоположников своего движения, которое долгие десятилетия способствовало сохранению русской культуры и межконфессиональному диалогу.

Летом 2010 г. в Выборге и в бывшем имении баронов Николаи, Монрепо, состоялся международный симпозиум «Пауль Николаи из Монрепо и его наследие». В Выборге музей-заповедник «Парк Монрепо» экспонировался ряд выставок, посвященных 150-летию со дня рождения Пауля. Деятельность Пауля Николаи — часть общей истории Финляндии и России; это то общее наследие, которое заслуживает памяти и сохранения.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Среди представителей рода Мейендорфов в XX в. были выдающийся православный богослов протопресвитер Иоанн Мейендорф (1926–1992) и крупный русский юрист и политический деятель Александр Феликсович Мейендорф (1869–1964).
- <sup>2</sup> *Бачинин В.А.* О миссии лорда Г. Редстока в Петербурге // История Петербурга. 2006. № 6 (34). С. 62.
- <sup>3</sup> *Хейер Э.* Религиозный раскол в среде российских аристократов в 1860–1900 годы: Редстокизм и пашковщина / Пер. В. Сильчука. М., 2002. С. 58.
- <sup>4</sup> «Редстокисты» вызвали опасения у Святейшего Синода и его обер-прокурора К.Н. Победоносцева, в результате чего Пашков и Корф были вынуждены покинуть Россию.
- <sup>5</sup> В кн.: *Гундерсен П.* Павел Николаи из Монрепо. Европейец, не такой как все / Пер. с англ. О. Корнеева. 2-е изд., доп. М., 2005. С. 9.
- <sup>6</sup> *Марцинковский В.Ф.* Записки верующего (Из истории религиозного движения в Советской России, 1917–1923). Прага, 1929. С. 13.
- <sup>7</sup> *Langenskjold G.* Baron Paul Nicolay. Christian Statesman and Student Leader in Northern and Slavic Europe / Transl. by R.E. Wilder. New York, 1924. P. 180.
- <sup>8</sup> *Ibid.* P.179.
- <sup>9</sup> *Havu S.* The Monrepos Library // Eurooppalainen Monrepos = Det europeiska Monrepos = Monrepos — a European haven / Ed. Sirkka Havu. Helsinki, 2006. S. 2.
- <sup>10</sup> Марцинковский В.Ф. Указ. соч. С. 15.
- <sup>11</sup> *Parsons I.* Baron Paul Nicolay — his legacy to Russia and the world // Paul Nicolay of Monrepos and his relevance today: A seminar at Monrepos, Vyborg. June 17–19, 2005: Seminar Report. Helsinki, 2006. P. 44.

*M.V. Efimov*  
BARON PAUL NICOLAY (1860–1919) — AN OUTSTANDING  
RELIGIOUS FIGURE OF RUSSIA AND FINLAND  
(TO THE 150 ANNIVERSARY OF THE BIRTHDAY)

The 150 anniversary of the birthday of Baron Paul (in Russia — Pavel Nikolaevich) Nicolay (1860–1919) was celebrated in 2010. The last representative of the male line of Barons Nicolay and the owner of the estate Mon Repos in the end of the XIX–beginning of the XX centuries, Paul Nicolay was an outstanding religious and public figure of Russia and Finland. He devoted his life to the cause of Christian sermon and charity. Paul Nicolay became one of the organizers of the student Christian movement in Russia and in the world. The groups of Christian youth were created thanks to him at many Russian universities.

For many years he visited prisoners in Russian prisons helping them to find the meaning of life in Christianity. An aristocrat by birth and upbringing, Paul Nicolay rendered religious assistance to thousands of people without regard for social estate differences. His name is esteemed in different countries of the world and in particular in Finland. P. Nicolay made a great impact on the national Church of Finland where he was often called “a pastor for pastors”.

Paul Nicolay died in 1919. During the Second World War his burial place in the island of Ludwigstein in Mon Repos was desecrated and broken. Only in 2002 the tombstone was lifted from the bottom of the Zashchitnaya inlet and in 2005 installed on the burial place. In June 2005 an international conference devoted to Paul Nicolay took place in Mon Repos.



*Н.Н. Русанова*

## ФИНСКИЙ КРАЕВЕД Й.-В. КОТИКОСКИ И ЕГО КОЛЛЕКЦИИ В СОБРАНИИ РЭМ

Йохан-Вихтори Котикоски родился 14 декабря 1873 г. в приходе Пункалайдун Тавастгусской губернии, а ушёл из жизни 5 октября 1948 г. в возрасте 75 лет (похоронен в г. Корпилахти). Самый плодотворный период его жизненного пути приходился на кон. XIX—нач. XX в.

XIX век в истории Финляндии ознаменовался подъёмом национального самосознания финнов, когда почти каждый человек был вдохновлён идеей значимости собственного народа и проявлял большой интерес к его историческому прошлому, происхождению, истории финского языка и народной культуры. Это было и временем расцвета общественной мысли и общественного движения, когда организовывались краеведческие музеи в разных регионах страны, а развитие этнографических и краеведческих работ приняло в это время массовый характер. Именно состояние и направление общественной мысли привлекало в круги исследователей народной культуры немало одарённых людей, среди которых можно было встретить и учёного, и студента.

Постепенно сформировалась обширная сеть научных обществ, которые организовывали и направляли сбор этнографических, историко-архивных, фольклорных материалов. Среди них — Финское литературное общество (Suomen kirjallisuuden seura), Финское историческое общество (Suomen historiallinen seura), Финская ассоциация древностей (Suomen muinaismuistoyhdistys). Но широкую работу по сохранению народного наследия вели не только научные учреждения, но и организованные по линии народного просвещения местные краеведческие общества, которых к 1914 г. в Финляндии насчитывалось более 50<sup>1</sup>.

Следует отметить Общество народного просвещения (Kansanvalistusseura), основанное в 1874 г. Цель общества обозначена в его девизе: «Valoa kansallemme» — «Свет нашему народу»<sup>2</sup>. Помимо координации краеведческой работы, оно публиковало очерки по краеведению<sup>3</sup>.

Секретарь общества Аксель Аугуст Гранфельт (1846—1919) призвал широкий круг людей начать сбор информации, касающейся условий, в которых люди жили. Это был один из первых опытов массового собирательства в Финляндии. В числе известных краеведческих очерков, издаваемых Обществом, серия книг «Suomen maakunnat» («Провинции Финляндии»), в которых авторы знакомили читателей с исто-

рией, народными традициями, занятиями, промыслами, природой и достопримечательностями семи исторических провинций<sup>4</sup>. Но были и публикации, посвящённые жизни отдельных приходов или даже деревень.

Так, в 1912 г. Общество народного просвещения издаёт интересный очерк краеведа Йохана-Вихтори Котикоски «*Nämäläisiä joulutaroja ja leikkejä*» («Рождественские обычаи и игры финнов-хяме»)<sup>5</sup>. Надо сказать, что это единственная опубликованная работа собирателя. Она содержит ценный этнографический и фольклорный материал по рождественской обрядности жителей деревни Ориниеми (Oriniemi) прихода Пункалайдун (Punkalaidun) Тавастгусской губернии. В предисловии автор отмечает, что «объяснения только к двум играм получил в д. Урьяла, но ранее они были известны и в Ориниеми»<sup>6</sup>.

Очерк состоит из пяти глав, каждая из которых посвящена отдельным этапам празднования Рождества:

1. Предварительные приготовления;
2. Канун сочельника и сочельник;
3. Рождество и день св. Стефана;
4. День св. Иоанна Евангелиста и День невинных душ;
5. Новый год и Крещение<sup>7</sup>

Книга иллюстрирована рисунками, изображающими рождественские игры.

Помимо данной печатной работы, у Котикоски есть ряд рукописных очерков, написанных в 1910–12 гг. Они хранятся в архиве рукописей Этнографического отдела Национального музея Финляндии (Хельсинки) и содержат описания промыслов, жилища, женского рукоделия и ткачества, свадебной обрядности, духовной культуры, включают картографические и иллюстративные материалы<sup>8</sup>.

Однако, несмотря на увлечение этнографией родного края, основной деятельностью Й.-В. Котикоски была торговля. Окончив начальную школу, он в течение 8 лет работал продавцом в магазинах приходов Урьяла (Urjala) и Руовеси (Ruovesi), затем с 1905 по 1917 г. владел магазином в Корпилахти (Korpilahti), после же был управляющим магазином в Йуокслаhti (Juokslahti), а в 1921 г. открыл собственную лавку в деревне Саакоски (Saakoski). В этих местах, где Котикоски жил и работал, он занимался сбором этнографических материалов — предметов традиционной финской культуры и фольклора. В течение 40 лет — с 1908 по 1948 г. он отправил 2467 страниц этнографических очерков и народной поэзии в Финское литературное общество и Национальный музей Финляндии, где и по сей день хранится научное наследие этнографа.

В 1930 г. Котикоски принял участие в конкурсе сочинений, организованном Финским историческим обществом и Племенным союзом Хяме, и в том же году выступил с докладом о календарных жезлах на Днях музеев, которые проводились в г. Тампере. Доклад был опубли-

кован в отчёте в 1931 г., но более обширное исследование краеведа по этой теме так и не было издано<sup>9</sup>.

Две рукописные работы Котикоски «Kangaspuista ym. naisten käsityövälineistä Korpilahdella» («О ткацком стане и прочих предметах женского рукоделия в Корпилахти») и «Hajatietoja Korpilahden rakennuksista» («Отдельные сведения о постройках в Корпилахти») являются письмами к Ууно Таави Сирелиусу (1872–1929) — выдающемуся финскому этнографу, основателю «старой школы» финской этнографии. Другие материалы Котикоски были использованы Сирелиусом при написании первого основательного труда по финской народной культуре «Suomen kansanomaista kulttuuria»<sup>10</sup>. В частности, его рисунки опубликованы в главе, посвящённой охоте, — это различные приспособления для охоты на белок, зайцев, лисиц, птиц. Они представлены в сравнительных таблицах, которые содержат не только примеры бытования этих вещей в Финляндии, но и у родственных финно-угорских народов. Также использовались рисунки других этнографов — С. Паулахарью, Т. Швиндта, Т. Евсеева, А. Силантьева. Таким образом, Котикоски был не единственным молодым краеведом, который обменивался с «главным» этнографом страны полученными этнографическими сведениями. Возможно, в переписке Сирелиус и предложил молодому краеведу собрать вещевую коллекцию для Этнографического отдела Русского музея (ныне Российский этнографический музей). Сам же Сирелиус, будучи корреспондентом музея, заложил фундамент собрания РЭМ по традиционной финской культуре. Всего им собрано 17 коллекций из разных областей Финляндии (461 предмет)<sup>11</sup>.

Дело Сирелиуса продолжил Котикоски, который в июле 1911 г. обратился в Этнографический отдел Русского музея с предложением приобрести у него вещи. В письме упоминаются ворсовые ковры *ryijy* 1708 и 1824 гг., стол 1783 г., кровать 1781 г., украшенный жемчугом мешочек для табака, серебряные изделия, картины и предметы одежды<sup>12</sup>. Все вещи (всего 127 предметов), как он пишет, были собраны в Хяме в 1910 г. Однако эта коллекция не была приобретена, а позднее, только в 1914 г., были возобновлены переговоры об их возможном поступлении в музей. Вот что он пишет К.К. Романову, хранителю Этнографического отдела: «Сим имею честь обратиться к Вам с осведомлением, если Вам угодно купить сборник этнографических предметов. Сборник включает полости, платки, шарфы, юбки и пр. платье, орудия, деревянные сосуды, водочный котёл с сосудами и красивый сборник льняных кудел, церковные корзины и пр. Итого около 250 номеров, цена 300 рублей. Предметы собраны в окрестности города Ювяскюля в Тавастгусской губернии. В ожидании Вашего благоприятного ответа пребываю с совершенным почтением. И.В. Котикоски. 26 марта 1914 г.»<sup>13</sup>

В результате ЭО была приобретена коллекция из 230 предметов. Все экспонаты собраны в Тавастгусской губернии, в приходах, которые входили в историческую провинцию Хяме — это приходы Пункалайдун, Ямса, Корпилахти, Урьяла, Таммела, Руовеси. Ныне эти поселения входят в губернию Западная Финляндия, провинции Центральная Финляндия и Пирканмаа, окрестности гг. Ювяскюля и Тампере. К коллекции Котикоски приложил опись (рис. 1)<sup>14</sup>, составленную им самим на финском языке, в которой содержится подробная информация о предметах (место их приобретения, время изготовления, имя и фамилия владельца, изготовителя, история бытования, уникальность). Причем собиратель даёт иногда несколько вариантов локальных названий вещи, многие из которых в настоящее время не сохранились. Например, юбка (*hame*) может называться «aluskortti» и «lystrokki»; подкова — «viskari» и «kärkiäinen»; кочедык для снятия бересты — «tuohinylin» и «lusa». Котикоски всегда старался указывать дату изготовления вещи. Если точная датировка была неизвестна, то приводилось приблизительное время изготовления или бытования, что, несомненно, ценно для современного исследователя при атрибуции этнографического памятника. Вот что собиратель пишет, характеризуя лопасть самопрялки № 3031–7: «Ева Пелтонен получила в наследство от своей матери по крайней мере 80 лет назад».

Котикоски собирал вещи, не только используемые в быту финнов на момент комплектования коллекции, но и уже вышедшие из употребления, что не забывал отметить в описаниях предметов. Приведём в пример описание деревянных ложек: «Разные образцы. Теперь вышли из употребления. Раньше у каждого была своя ложка. Об умерших людях говорили: “Он бросил свою ложку”». К описи также прилагался перевод на русском языке<sup>15</sup>, сделанный финским переводчиком, и фотография<sup>16</sup> всей коллекции. Значимость авторской описи трудно переоценить, тем более что значительная часть важнейших сведений не была перенесена в музейную опись, в которой даётся лишь описание вещи.

В дальнейшем собрание было расформировано в 4 самостоятельные коллекции:

— № 3028 — мужская и женская одежда, головные уборы, скатерти, наволочки, одеяла (54 предмета / в наличии 53 предмета);

— № 3029 — деревянные, металлические и стеклянные предметы домашнего обихода (145 предметов / в наличии 111 предметов);

— № 3031 — лопасти прялок, мотовила, челнок, вьюшки (27 предметов / в наличии 27 предметов);

— № 3053 — ритуальные предметы (5 предметов / в наличии 4 предмета).

В коллекции № 3028 присутствуют части свадебного и праздничного старинного мужского и женского костюма: свадебный сюртук

*sortuukki* 1860 г., принадлежащий хозяину Вилле Рюютинену (3028–1) из Урьяла, праздничные брюки *lämsähousut* (3028–4). Шёлковый платок невесты (3028–16), который одевали во время обряда обручения, «получен из аукциона К. Фредмана и ранее принадлежал его матери около 80 лет назад». Два свадебных платья *lystrokki* (3028–5, 6) в описи самого Котикоски названы юбками.

Представлены также части повседневной одежды домашнего изготовления: мужской кафтан *nuttu* 1870 г. (3028–2); мужская рубаша *mekko*, названная в русском переводе описи «кафтанчиком»: «ношена в последнее время только на овин «овинным кафтанчиком» (3028–3); две верхних юбки *aluskortti* (3028–7, 3028–8), ещё одна юбка (3028–9) «была в приходе Корпилахти первой юбкой, сшитой на швейной машинке, которая принадлежала кистеру Форсгрёну»<sup>17</sup>. Коллекция также включает два шерстяных чепчика (3028–18, 19), которые надевались под шёлковые чепчики в нач. XIX в.; чулки (*sukat*), паголенки (*säärykset*), пояса, шарфы. В большом количестве представлены женские головные платки сер. XIX в., один из которых надевали в церковь (3028–13), шаль 1850 г. (3028–12); предметы декоративного убранства интерьера — скатерти, наволочки и их детали — бахрома, кружево, образец вязания. Украшения к наволочке обычно вязались невестой к свадебной подушке, которая входила в приданое.

Уникальную часть собрания составляют два домотканых ворсовых ковра *ruiju* и два одеяла, украшенные стилизованным растительным и геометрическим орнаментом. Домотканые ковры *ruiju* являются частью финской текстильной традиции, их употребление было разнообразным, в том числе они ткались и в качестве свадебного подарка невесте. Об этом пишет Котикоски в описи о ковре № 3028–34: «Шерстяное одеяло, сделано свадебною полостью дочери Руоппаанмяки 1827 г. Переходило от дедушки г-ну Эверт Мякинен, который его продал. В центре изображение сердца и два жениха с невестою»<sup>18</sup>. Об истории другого ковра (3028–35) известно, что он передавался «в наследство в дом Кютёля, оттуда в дом Хоркала в деревне Мойскала. Сделан по верным наследственным известиям дочери Симола 1811–1812 г.»<sup>19</sup> Шерстяное покрывало на кровать (3028–33) сделано в 1866 г. и вышито хозяйкой дома Охела прихода Корпилахти.

Преобладающее большинство предметов в коллекции составляют изделия из дерева. Скорее всего, это связано с любовью самого собирателя к такому живому и родному материалу, ведь его увлечением была резьба по дереву. К числу памятников, наиболее ценных с художественной точки зрения, относятся украшенные резьбой и росписью лопасти прялок (*rukinlapa*), которых в коллекции № 3031 насчитывается 21 экспонат. Некоторые из них датированы — 1819, 1854, 1867, 1871, 1880, 1881 гг. Котикоски объясняет, что само название происходит от

слова *lapa*, одно из значений которого — лопатка коровы, которую использовали и как кухонную утварь при замешивании теста (такая лопатка имеется в коллекции — 3029–40). Лопасты прялок обычно являлись подарком жениха или отца невесте, нередко они передавались по наследству от матери дочери, причём собиратель указывает имена тех, кому они принадлежали. К предметам женского рукоделия и труда относятся веретёна, вьюшки (одна из которых очень редкого образца 1782 г. — 3031–25), мотовила, трепало, бердо, коробочка для хранения иголок 1793 г. (3029–48), иголка медная для вязания.

Короба *vakat* (*vakka* — ед.ч.) имелись у каждой хозяйки и использовались для хранения одежды и предметов туалета. Когда женщины шли на церковную службу, они складывали в них части праздничной одежды (шёлковые чепцы, платки, обувь) и брали их с собой. Подходя к церкви, женщины переодевались у церковной ограды или в знакомом доме, где и оставляли короба на время богослужения. Такие церковные короба (*kirkkovakat*) украшались росписью и относились к наиболее ценным предметам домашнего быта. Короба для хранения одежды (*vaatevakat*) декорировались только резьбой. Коллекция Котикоски содержит 5 церковных коробов и 2 короба для хранения одежды, о некоторых из них собиратель приводит интересные сведения. Например, короб № 3029–56 сделан в 1831 г. и получен от кузнеца Тавилампи прихода Ямса; короб № 3029–53 «хозяйка торпочки Хаттула получила в наследство от своей матери. 1841 г.», а в коробе № 3029–51 переносили шёлковый чепчик (рис. 2). Самые ранние образцы из собрания РЭМ относятся ко втор. пол. XIX в. Это короба для хранения женских платьев, один из них датируется 1787 г. (3029–57), другой — 1750–1800 гг. (3029–52) (рис. 3).

В коллекциях Котикоски широко представлена домашняя утварь для приготовления и употребления пищи, в основном деревянная, долблёная и точёная (из берёзы, ели, осины, дуба). Это тарелки, которые использовались в особых случаях — для приёма гостей и угощения на праздниках урожая (3029–17, 18, 22); различные миски — для соленья рыбы (3029–1, 3029–9, датированная 1799 г), для приготовления толокняной каши (3029–3, 11), миска из капа 1818 г. (3029–13), миски для употребления пищи всей семьёй (3029–14, 16); солонки (3029–7, 8), ложки (15 шт.), корыто для рубки сала (3029–10). Приведу несколько интересных заметок Котикоски, касающихся утвари. Например, в описании суповой миски (3029–5) содержится следующая информация: «когда делали дорогу между приходами Ямса и Корпилахти в 1867 г., из неё продавали кушанье»<sup>20</sup>. Миску для толокна никогда не мыли (3029–11), а только скоблили дочиста. Имеется в коллекции домашней утвари и совсем необычный предмет — миска для кошки (3029–12).

Среди деревянной утвари имеются также бондарные изделия — бочонок для хранения простокваши 1772 г. (3029–61), бочонок 1781 г. (3029–80), кадушка для хранения муки, гороха, семян 1813 г. (3029–79), бочонок для водки 1829 г. (3029–42) (рис. 4), чашка для квашения молока детям 1855 г. (3029–6), воронка в виде ведра 1797 г. (3029–46); изделия из бересты — кошель для хранения простокваши 1868 г. (3029–62), туясок для кофе 1875 г. (3029–58), коробочка для хранения мелких предметов, корзина для хранения ложек (3029–65), пояс, верёвка, лапти.

Из предметов мебели сохранилась только еловая скамья на трёх ножках (3029–77). Однако в описи самим Котикоски она названа *saunatuoli* («банный стул» — *Н.Р.*), «который ранее стоял в избе, а позже использовался в бане». Собиратель также отмечает, что «это первоначальный образец стула»<sup>21</sup>, т.е. наиболее архаичный. Коллекция включала настенный шкафчик нач. XIX в. для хранения водки, два стула с резными спинками и зеркало.

Медные предметы также представлены в коллекции: котёл для винокурения (3029–81), табакерка домашнего изготовления 1782 г. (3029–94), иголка для чистки трубки, гребень для расчёсывания волос 1822 г. (3029–124), Примечательным в этой группе предметов является котёл для винокурения с клеймом — «1860». Котикоски обращает внимание на исключительную его редкость, подчеркивая, что после 1866 г. винокурение в Финляндии воспрещалось. Особый интерес представляет оловянная кружка с изображением портрета Густава III на откидной крышке (3029–106). В таких кружках на свадьбе подносился квас гостям.

Имеется в коллекции два безмена: один деревянный 1822 г. (3029–73), другой — железный 1861 г., ныне утраченный (3029–74). Как пишет Котикоски, это «один из первых железных безменов, появившихся в этой местности Финляндии»<sup>22</sup>.

Освещение жилища характеризуют следующие предметы: фонари деревянный и жестяной, два оловянных подсвечника, пачка спичек домашнего изготовления (27 шт.), щипцы для снятия нагара со свечей. Примечательны рождественские самодельные деревянные люстры (*joulukruunu*), которые к празднику украшались бумагой, сальными свечами и прикреплялись к потолку. Иногда такие люстры делались в качестве свадебного подарка, и тогда их называли «свадебные короны» (*hääkruunu*). В коллекции Котикоски насчитывалось три подобные люстры, но в настоящее время они утрачены.

Тема детства отражена в коллекции такими предметами как свивальник, качалка и детская игра «папские занозы» (*paavitikut*). Котикоски отмечает, что на момент сбора коллекции свивальник уже вышел из употребления, раньше его использовали в качестве поясов, шнурков, дорожных ремней, а в приходе Пункалайдун свивальник ещё имел название «силок Адама». С помощью старинной игры «пап-

ские занозы», представлявшей собой лучинки длиной в 9 см. разной формы, в рождественские дни гадали. Её краткое описание Котикоски приводит в уже упомянутом нами очерке «Рождественские обычаи и игры финнов-хяме».

Среди других предметов, собранных Котикоски, в коллекции представлены части конской упряжи (кляшня от хомута, седелка, вожжи, рогатка); предметы рыболовства (крючок костяной, лучина с рыболовными крючками, вьюшка для наматывания веревок и сетей); различные инструменты (лопаты, вилы навозные, коловорот, кирка, «сечка», использовавшаяся при молотье хлеба, кочедык для отдиранья бересты с дерева, тесак, ножи, пила, каменные долота, в народе называемые «громовыми гвоздями» (*ukkosennauala*)<sup>23</sup>, каменная форма для литья оловянных пуговиц,); а также другие единичные предметы — пастуший рожок из рога козла (*paimentorvi*), замок деревянный от дверей конюшни, самострел, коробка для хранения книг и документов, стеклянная бутылка, лыжи для хождения по снегу и болоту (в быту их называли «вонючие башмаки», т.к. использовали в том числе и для посещения скотного двора).

Стоит сказать несколько слов о настенных картинах нач. XIX в., которые поступили в коллекцию № 3029 в 1914 г., но позже были исключены. Это три акварели на шёлковой ткани (размер 0,2 x 0,14 м.), вставленные под стекло в позолоченную рамку и изображающие следующие сюжеты: каменные здания на берегу ручья, церковь и улицу с каменными постройками. Вместе с ними музей приобрёл ещё три картины на бумаге, христианского содержания. Среди них — политипажи с изображением головы Христа в терновом венце и св. апостола Павла. Третья картина изображала «негра указывающего пальцем на дерево» (вероятно, св. мч. Маврикий) и датировалась 1803 г. (утрачена).

В числе предметов, характеризующих архаичные представления и верования финнов-хяме, особую редкость имеют обереги. Это — наросты берёзы, подкова, коготь, зуб, лапа медведя (коллекция № 3053). Наросты берёзы выполняли функцию амулетов, но могли использоваться и как лекарственное средство. В Руководителе по этнографическому отделу Финского исторического музея У.Т. Сирелиус уточняет, что в народе наросты называли «*räivännäkemätön*», что означает «не выдавший солнца», т.к. вырос под корой дерева<sup>24</sup>. Ими лечили больные места, опухоли («желваки») у людей и животных посредством давления на них. Наросты нельзя было трогать голыми руками и держать на свету. Существовало также поверье, что носивший их при себе перед судом человек мог получить от них помощь. В один из коробов (3029—59ab) были положены целебные средства: соль, два жука и трава, которые также применяли для лечения «желваков».



Подкову брали с собой в путь и несли в дорожной корзине. Составляя легенду этого предмета, Котикоски включил в описание поговорку: «Älä karsa karhunpöökä omras viskari vakassa» (дословный перевод: «Не топай, медвежий корм, в коробе есть подкова. Не топчись, медвежий корм, и на тебя подкова найдётся»<sup>25</sup>). Смысл поговорки в том, что наличие подковы в корзине защищает лошадь от нападения медведя в лесу.

Части медвежьей туши были важными обережными средствами: они использовались в народной медицине — ими лечили колики; в любовной магии — когти прикрепляли к деревянной лапе и с её помощью совершали обряд привораживания. Медвежьи клыки носили на себе как амулеты или брали с собой на промыслы (в лес, на рыбную ловлю); медвежьей лапой гладили скот перед первым весенним выпуском на пастбище.

Все эти магические средства использовались и финскими колдунами в их эзотерической практике.

Коллекции Котикоски занимают достойное место в собрании РЭМ по этнографии финнов, наряду с коллекциями У.Т. Сирелиуса, и составляют его наиболее ценную часть. В нём преобладают старинные, обрядовые, праздничные, вышедшие из употребления вещи, некоторые из них датируются последней четвертью XVIII в. Это ценный источник для изучения традиционной культуры финнов-хяме. Достаточно полно представлена деревянная хозяйственная утварь, отдельные орудия труда. В коллекциях отсутствуют полные комплексы женской и мужской одежды, но имеются отдельные компоненты как повседневного, так и свадебного костюмов. Примечательны своей высокой художественной ценностью резные лопасти прялок и расписные короба, характеризующие местную традицию приходов Средней Финляндии, а также длинноворсовые ковры *ryijy*. Совершенно уникален комплекс ритуальных предметов финских крестьян, его аналогов в финском собрании РЭМ нет. К сожалению, некоторые ценные памятники были утрачены — это рождественские люстры, детская рождественская игра, акварели, предметы мебели (шкаф, стулья).

Коллекции Котикоски находят применение и в музейной практике. Так, 23 предмета включены в экспозицию РЭМ «Народы Северо-Запада России и Прибалтики. XVIII–XX вв.».

Возвращаясь же к личности собирателя, отметим, что он, как и многие другие краеведы, «творил» историю родной деревни, родного прихода, родного края, а в целом — историю своей родины. Й.-В. Котикоски как и многие другие: студенты, учителя, священнослужители, любившие Финляндию, были похожи друг на друга в своём порыве изучать и просвещать родной народ, при этом каждый из них был по-своему уникален, как и их подвижнический труд, сохранивший для нас неповторимый облик времени и личной судьбы.

Данная статья представляет лишь краткий обзор жизни и деятельности финского краеведа и собирателя Й.-В. Котикоски. Его этнографическое рукописное наследие и вещевые коллекции заслуживают дальнейшего серьёзного исследования.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Шлыгина Н.В. История финской этнологии. 1880–1980 гг. М., 1995. С. 35.
- <sup>2</sup> Kotikoski J.W. Hämäläisiä joulutapoja ja leikkejä. Helsinki, 1912. S. 3.
- <sup>3</sup> Vuorela T. Ethnology in Finland before 1920. Helsinki, 1977. P. 27.
- <sup>4</sup> Kotikoski J.W. Op. cit. S. 94.
- <sup>5</sup> Ibidem.
- <sup>6</sup> Ibid. S. 4.
- <sup>7</sup> Ibid. S. 5–6.
- <sup>8</sup> Научное наследие Й.-В. Котикоски хранится в архиве рукописей этнографического отдела Национального музея Финляндии. Kansallismuseo kansatieteellinen Käsikirjoitusarkisto [Электронный ресурс] / Toimittanut Toini-Inkeri Kaukonen. Helsinki, 1959. Режим доступа: <http://www.nba.fi/tiedostot/24765eff.pdf>.: Kotikoski J.W. Korpilahden ja Punkalaidumen metsästystietoutta (Об охоте в Корпилахти и Пункалайдун). – 63 käsink. s. 4: o; piir. – KM-lle v. 1912; Idem. Kangaspuista um. naisten käsityövälineistä Korpilahdella (О ткацком стане и прочих предметах женского рукоделия в Корпилахти). Kitkatulesta, valaistuksesta. – 8 käsink. s.8: o. – Kirje U.T.Sireliukselle v. 1911; Idem. Hajatietoja Korpilahden rakennuksista (Отдельные сведения о постройках в Корпилахти). – 24 käsink. S. 8: o; piir. – Kirjeitä U.T.Sireliukselle v. 1910; Idem. Jämsän ja Korpilahden vanhoista rakennuksista (О старых постройках Ямса и Корпилахти). – 47 käsink. s. 4: o; 30 s. piir. 4: o. — KO-lle v. 1910; Idem. Talotutkimusaineistoa Punkalaitumen Oriniemen kylästä (Материалы исследования домов деревни Ориниеми прихода Пункалайдун). – 9 käsink. s. 4: o; 6 s. piir. ja 6 erillistä piir. selityksineen. – KO-lle v. 1910; Idem. Hää- ja naimatapoja Korpilahdella (Свадебные и брачные обряды в Корпилахти). – 40 käsink. s. 4: o; Idem. Jämsä, Korpilahti, Punkalaidun. — 80 käsink. s. 4: o; Idem. «Musta-manu», muistelmia entisajan keskisuomalaisista tietäjistä («Musta-Manu», воспоминания о колдунах Средней Финляндии). — 155 käsink. s. – KM-lle 1910-luv.; Idem. Lisäselityksiä Oriniemen kylän karttaan (Пояснения к карте деревни Ориниеми). Saap. 1910. 8 s.
- <sup>9</sup> Riveistä poistunut kotiseututyöntekijä // Kotiseutu. 1948. № 7. S. 122.
- <sup>10</sup> Sirelius U.T. Suomen kansanomaista kulttuuria. Helsinki, 1919.
- <sup>11</sup> Информацию о У.-Т. Сирелиусе и его коллекциях см. на сайте [www.ethnology.ru](http://www.ethnology.ru) в разделе «Этнографическая деятельность музеев России», а также в статье: Фишман О.М. Контакты и импульсы: из истории финской и российской этнографии // Санкт-Петербург–Хельсинки; Хельсинки–Санкт-Петербург. СПб., 2005. С. 175–187.
- <sup>12</sup> АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 354. Л.1 – Письмо Й.-В. Котикоски.
- <sup>13</sup> Там же. Л. 2.
- <sup>14</sup> Там же. Л. 11–20.
- <sup>15</sup> Там же. Л.21–38.
- <sup>16</sup> Там же. Л. 10.
- <sup>17</sup> Кистер — у протестантов смотритель церковных зданий, он же часто школьный учитель.

<sup>18</sup> АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 354. Л. 22.

<sup>19</sup> Там же. Л. 22.

<sup>20</sup> Там же. Л. 31.

<sup>21</sup> Там же. Л. 32.

<sup>22</sup> Там же. Л. 32.

<sup>23</sup> Ukkosennaula — дословно в переводе означает гвоздь бога Укко. Укко (Ukko) — верховный бог, громовержец в карело-финской мифологии.

<sup>24</sup> Руководитель по этнографическому отделу. Финляндские коллекции / Сост. У.-Т. Сирелиус. Хельсинки, 1916. Ч. 1. С. 28.

<sup>25</sup> Автор благодарит научного сотрудника ИЯЛИ КНЦ РАН А.П. Конкку за перевод.

*N.N. Rusanova*

FINNISH REGIONAL ETHNOGRAPHER J.-V. KOTIKOSKI  
AND HIS COLLECTIONS IN THE RME COLLECTION

The article is devoted to one of the founders of the Finnish fund of the Russian Museum of Ethnography — Finnish collector J.-V. Kotikoski (1873–1948). Together with the collections of U.T Sirelius, the collection of Kotikoski constitutes the most valuable part of the museum fund in traditional culture of the Finns. The collection gathered by him in the territory of the Tavastgus province (parishes of Korpilahti, Yamsya), was purchased by the Ethnographic Department of the Russian museum in 1914 and numbered 230 exhibits. Old, ritual and festive items dominate in it; many of which had gone out of life by the time of collecting, some of them date back to the last quarter of the XVIII c. It is a valuable source for the study of traditional culture of the Hame-Finns.

The main activity of J.-V. Kotikoski — trade — did not prevent his enthusiasm to be engaged in ethnography of his native land. In 1910–1912 he wrote a number of works encompassing different ethnographic subjects (lines of business, housing, woman's needlework and weaving, wedding rituals, spiritual culture). They are stored in the manuscripts archive of the Ethnographic department of the National Museum of Finland (Helsinki). In 1912 the Society for popular enlightenment published an essay of the regional ethnographer "Hämäläisiä joulutapoja ja leikkejä" ("Christmas customs and games of the Hame-Finns"), which is the only published work by J.-V. Kotikoski.

This article is only a brief review of the life and activity of the Finnish regional ethnographer and collector J.-V. Kotikoski. His ethnographic manuscript heritage and collections of things deserve further serious research.

Luettelo.

Kansatieteellisistä esineistä jotka v. 1912 -  
on koottu J. H. Kotikoski Jämsän ja Kor-  
pilahden pitäjistä

Esineen nimi.	Kotipaikka.	Perintöteksti	Hinta mf. p.
Ryijy.	Jämsä, Ruoppam- mäen talo.	Willainin peite, tehty Ruoppamäen tyttärelle morsian ryijykä v. 1827. joutunut talon naarilta perintönä 'evetti' Mätkin selle joka on myy. Kes- kellä sydämen kuva ja kaksi morsian paita.	
Ryijy.	Jämsän kirkosta Pimolan talosta	Perintönä kullatut kypä- län talon sieltä Horkkanen Morsian kypälästä tehty varuinen perintöteksti muutama v. 1811-12. Jäms- än tyttärelle.	
Lämpypöytä (Pöytä)	Korpilampi, Ohelan talo	Tehty 1866, kirjaimen toimittanut talon emäntä.	
Ohjaset. (Ohjat)	Korpilampi, Mullamäki.	Willalan kasta isketyt, käytetty kirkossa ja mu- nso matkoilla. Tehty vunlla Mullamäki v. 30 p. sillo. Halvuis tammit Mätkelin torpan emäntä v. 20 v.	
Pöytäkirja	Korpilampi, Tirkijoki		

Рис.1. Опись коллекции Й.-В. Котикоски (на финн. языке). АРЭМ

**Рис. 2.** Короб для шёлкового чепчика.  
Финны. Тавастгусская губ.,  
приход Корпилахти. Сер. XIX в.  
РЭМ № 3029-51



**Рис. 3.** Короб для женской одежды.  
Финны. Тавастгусская губ.,  
приход Корпилахти.  
Втор. пол. XVIII в. РЭМ № 3029-52



**Рис. 4.** Бочонок для водки. Финны.  
Тавастгусская губ., приход Ямея. 1829 г.  
РЭМ № 3029-42

*Н.Е. Мазалова*

**«ЗНАЮЩИЕ» СЕВЕРО-ЗАПАДА:  
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ  
ИЗУЧЕНИЯ ЛИЧНОСТИ**

В последние десятилетия отечественные исследователи обратились к изучению народного православия как целостной мировоззренческой системы со специфическими формами сочетания христианских и архаичных внехристианских элементов (Н.И. Толстой, Т.А. Бернштам, Е.Б. Смилянская, О.М. Фишман и др.)<sup>1</sup>. Такой подход представляется наиболее продуктивным для познания народной религиозности и, особенно, при обращении к личным религиозно-нравственным установкам «знающих». В отдельные исторические периоды соотнесенность в их самосознании и деятельности христианских — конкретно, православных и магических воззрений было различным. Как ни парадоксально на первый взгляд, но в советское время превалировали работы по анализу магических представлений знающих, точнее же, они были более доступны для исследователей. Их рассматривали как суеверия, менее опасные, чем христианские знания. В целом исследования народной религии в те годы вписывались в научное направление, известное в западной науке как *folk religion*. На мой взгляд, — это пока предварительное заключение — многие функции, которые в деревенском социуме выполняли священники, в советское время перешли к «знающим», например, в 1920–30-е гг. обряд крещения проводили повитухи.

Я специализируюсь в области народной медицины 20 лет и за эти годы, совпавшие с периодом перестройки, произошли значительные изменения в представлениях, которые связаны со «знающими», трансформировался их состав (в прошлом, например, в колдовстве нередко обвиняли представителей власти — председателей колхоза, бригадиров), изменения претерпели мировоззрение и религиозность самих «знающих», а также и их восприятие в обществе. Прежде всего, это, несомненно, связано с упрочением роли Церкви, что способствует усилению христианских элементов народного православия. Кроме того, на магические практики «знающих» оказывает влияние современная эзотерическая литература.

Для того, чтобы описать народную религию, следует выявить своеобразие религиозного сознания отдельной личности в конкретную ис-

торическую эпоху, в нашем случае, как уже говорилось, речь идет о периоде с начала перестройки до настоящего времени. Важно исследовать, «каковы в этой религии коренные представления о Боге, иерархии ценностей, соотношении мира земного и потустороннего, ведь участие человека в религии выражается не только в усвоении религиозной истины, но и отражении ее в человеческих знаниях, чувствованиях и деятельности»<sup>2</sup>. Исследование характера соединения магического и христианского, восприятие образа «знающего» в разные временные периоды важно для исследования мировоззрения отдельной личности.

В советское время среди знахарок нередко можно было встретить тип так называемый язычницы, в мировоззрении и магических практиках которых практически отсутствуют христианские представления. В их числе — Анастасия Александровна Шошина (1922 г.р., д. Колодкино Шенкурского р-на Архангельской обл.) — одна из наиболее известных знающих на р. Ледь. Тайное знание она переняла от бабушки знахарки; так как у А.А. Шошиной был паралич, *бабушка с моими детьми водилась, к ней день и ночь шли* (лечиться — Н.М.), *сыздали в голову вошло* (знание заговоров — Н.М.), *никто не учил*<sup>3</sup>.

Она вела большую лечебную практику: лечила от испуга, родимца, тоску, зубную боль. Как многопрофильный ритуальный специалист А. Шошина знала также отворотные и приворотные заговоры, на подход к начальству (он же может быть использован для снискания доброго отношения свекрови). Знала и *по скотине* как уверяли односельчане: *Настя у окна стадо пасет* за мужа-пастуха колхозного стада, у него никогда не терялись и не погибали животные, причем *лесом пасет*, то есть с помощью лешего. Одна из соседок по ее совету собрала муравейник на данную ей веревку, и раскидала его по двору. *Зять-пастух все лето пьянствовал, а никакая корова не пропала*. Таким образом, по мнению односельчан, А. Шошина выполняла важную социальную функцию — сохранение колхозного стада.

Окружающие побаивались её, считали *колдовкой*. Переписав для меня заговоры, она заметила, *теперь ты колдовкой станешь, я <...> дочери столько не передала*. Как истинная «колдовка», знала заговоры на добро и на зло; например, в ее отворотных текстах, наличествуют образы чертей — демонологических персонажей: *... поне рике матушке течет суковато дерево на нем суковатом дереве сидит черт да чертуха они деруца черяпаюца субами кусаюца у друг друга волосы рвут ...*<sup>4</sup>

Сама А.А. Шошина считает, что делает только на добро; причину того, что отказалась заимствовать заговор *навязывать килы* видит в особенностях своего характера, а отнюдь не в том, что это — грех: *Мне нельзя, больно горяча, мне нельзя худому учиться*. Во время наблюдаемого автором статьи лечения знахарка преобразалась: это собранный, внимательный, напряженно думающий человек.

В составе заговоров, которыми владеет А.Шошина, есть и заговоры с христианской тематикой, в них наличествуют также молитвенные зачины или закрепки. Вместе с тем, в её индивидуальном корпусе заговоров явно преобладают архаические мифологические образы и мотивы.

Глубоко религиозной была Агафья Александровна Артемьева (1909 г.р.) — одна из наиболее ярких носительниц традиционной культуры Кенозерья, которое и в годы советской власти оставалось своего рода островком православной веры. Здесь сохранилось множество церквей и часовен, и хотя они были закрыты, пожилые женщины — *молитвенницы*, знавшие евангельские и библейские тексты, помнившие церковные службы, отправляли некоторые обряды, например, обряд крещения.

А.А. Артемьева — тип знающей, близкий к *молитвенницам*. У неё 3 класса образования, она мать 4-х детей. Известная во всей округе знахарка, лечить начала в зрелом возрасте, тайное знание перенимала от местных знающих. А.А. Артемьева является своеобразным аккумулятором и хранителем традиции, причем исключительно её локальной формы. Однако информация, записанная от нее, характеризует и особенности личностного мировоззрения А.А. Артемьевой.

В соответствии с религиозными, философскими и этическими представлениями А.А. Артемьевой, главную роль в ее жизни играют крест и молитва — символы веры, следования заповедям Христа, свидетельства принадлежности к православию. Рассуждая о взаимных обязанностях родителей и детей, А.А. говорит: *Ты доведи до ума своего ребенка — это наказывает Господь родителей, а ребенок не придет пока в свой толк, ум, с его не спрашивается*. По мнению Артемьевой, судьбу человека определяет Бог: *Доля, недоля, кажно место — все от Бога, только сейчас все отверщено*. Свой преклонный возраст объясняет милостью Божьей: *Господь сказал, ежели человек будет праведный, могу веку прибавить, а неправедный — нет. И терплю до конца*<sup>5</sup>.

А.А. Артемьева осуждает отношение советской власти к Церкви: в деревне Ряпусово, откуда она родом, была церковь Успения Пресвятой Богородицы: *В церкви был сельсовет, так Господь не допустил, сгорела*. Людей, разрушавших церкви, по мнению А.А. Артемьевой, ожидало справедливое суровое возмездие: *Старик снял колокола с церкви, его оборвало красными шишками, и старуху его ... Вот так Господь его наказал*<sup>6</sup>.

Христианские установления в ее поведении прежде всего проявляются в чтении молитв, паломничестве, обращении к священнику. Вместе с тем, в определенных критических ситуациях она легко прибегала к магическим средствам — заговорам, помощи знающих (впоследствии и сама ею стала) и т.п. Любое дело Артемьева начинает с молитвы:



выходя из дому, отправляясь на работу, на сеанс лечения и т.п.: «Господи, благослови, мою работку». Во время грозы непременно читает молитву *Обереги, Господи, от молнии, от огня и от великой Божьей милости мой домок, хлевце, дворец и скотинку божоную, окна и двери*<sup>7</sup>. Когда А.А. Артемьева тяжело болела в молодости, «дважды ходила по обету к Макарию преподобному» (в монастырь — *Н.М.*) ... в озере купались, у многих завет кладен». Возле монастыря было Макарьевское озеро, и люди, давшие обет, на коленях ползли вокруг него. В ее родной деревне Ряпусово сохранилась часовня, в которую и в советское время носили вышитые *пелены* и пр. по *обвету*. На о. Кенозеро много священных мест, где ставили обетные кресты, и, согласно традиции, до сих пор продолжают вешать *пелены*. Сама А.А. Артемьева поступала также, когда болела, и рекомендует это своим пациентам.

Архаические мифологические представления и христианские зачастую взаимодополняют друг друга в лечебной практике А.А. Артемьевой. Сама знающая считает, что лечит с помощью Бога. Вместе с тем, большая часть обрядов, которые отправляет А.А. Артемьева, и заговоров, которые она произносит, носят магический характер, христианская составляющая заключается в том, что проведение обрядов и чтение заговоров сопровождается крестным знаменем: *Крест кладешь, когда слова* (заговоры. — *Н.М.*) *говоришь*.

А.А. Артемьева славится во всей округе тем, что успешно лечит укусы змеи: во время обряда лечения она читает архаический текст заговора и *шоркает* (трет) укушенное место медным предметом: *Стану благословясь, пойду перекрестясь, выйду в чистое поле, в чистом поле стоит окиян святое море, в этом окияне святом море лежит окиянский камень. Две змеи змееные клюют этот окиянский камень. Как это камень не болит, не щемит, так бы у раба Божьего (имя) не болело, не щемило. Аминь, аминь, аминь*<sup>8</sup>. Христианскую окраску имеет зачин заговора, концовка; кроме того, как уже говорилось, во время чтения заговора Агафья Александровна постоянно крестится и крестит укусы.

Сама А.А. делит знающих на две категории: тех, кто, как и она сама, лечит *словами* (заговорами) с помощью Бога, и ритуальных специалистов — *ворожеек*, колдунов, которым помогают демонологические персонажи — лешие и черти. От Артемьевой записан мифологический рассказ на редкий в русской традиции сюжет: к умирающей колдунье прилетают и черти, и ангелы, ей удается «отмолить» грехи и спасти душу. По традиционным русским представлениям, колдун продает душу дьяволу во время прохождения обряда посвящения и душа его погибает.

Среди прекрасных образцов фольклора А.А. Артемьевой есть и другие. В ее версии эсхатологического предания о конце века очевидна контаминация христианских мотивов о Божьем наказании людей, которые перестали следовать заповедям Бога и молиться, и архаических,

восходящих к описанию ситуации первотворения (хаос, отсутствии стихий); представлений о происхождении медведя от человека (сходство) и происхождении людей от брака женщины с медведем (медведь — предок людей). *При конце века — говорили старики, да не будут мужчины, только на семиметровом дереве народу останутся. Медведь прошел. Женщины говорят: «не мой ли муж прошел». Задняя нога как у человека у медведя, а задняя долга ведь. Молящие есть, а ежели совсем молящих нет. А, видишь, Господь сказал: «Хоть один молящий на свете буде, буде свет продолжен». Грому не будет, молнии не будет, все стане теряться. Все это исчезне. А все еще есть. Дак вот только ли будет, ли нет ... Вот, верно, Господь это продолжил. Еще терпит в наших грехах. Один молящий буде, все равно свет продолжен буде. Есть еще молящи. Вот по церквам сейчас сколько<sup>9</sup>.* Этот сюжет, сохраняющийся в устной традиции, особенно — у старообрядцев заимствован, как известно, из апокрифической литературы.

В духовном стихе о Егории Храбром, спасшем от змея («трехглавой змеи») Олисафию, записанном от А.А. Артемьевой прозой, также сочетаются архаические мотивы о битве Змееборца со змеем и христианские — о подвиге Георгия Победоносца. Змея здесь символизирует зло. В версии А.А.Артемьевой в финале появляются этиологические мотивы происхождения змей: Егорий бросает на землю побежденного змея и из его тела образуются змеи. По мнению А.А. Артемьевой, Егорий — святой, помогающий *и в огне, и в воде*.

Змеи могут, наоборот, быть не противником Бога или святых, а защитниками церкви: *В Видягино (деревня на Кенозере — Н.М.) церковь, и сколько раз приступали к этой церкви, змей лежит, клубами свернутся. Вот так друг друга, страх одолеет, опять уйдут. И ничего не сделали, церковь не разворочена ..., надо ее наладить. Они охраняли ее, а станут ладить, и пустят ее<sup>10</sup>.*

Компоненты магических и христианских представлений в мировосприятии А.А. не просто сочетаются, но нередко «перетекают» друг в друга. Об этой особенности сочетания православных и языческих составляющих русской духовной культуры, отличающей ее от культуры материальной, в которой одна форма сменяется другой, писал Н.И. Толстой: «...духовная культура, принимая новое, в значительной мере сохраняет старое, устанавливает формы сосуществования нового со старым, наслаивает одно на другое»<sup>11</sup>.

В отдаленных деревнях России, где нет церквей, и в настоящее время продолжают функционировать знахарки, в их мировоззрении и практиках преобладают магические элементы. Сведения такой «знающей» были собраны в 2004 г. международной экспедицией в составе К.К. Логинова, Н.В. Мазаловой и Дз. Фундживары в пос. Валдай Сеgezского р-на Карелии<sup>12</sup>.

Агафья Ильинична Зуева (в дев. Михеева) родилась в д. Нюхчезеро Онежского р-на Архангельской обл. в 1919 г. В 2004 г. считалась лучшей действующей знахаркой пос. Валдай (рис. 1). У нее трудная судьба, как и у многих ее современников. Ее отца раскулачили, хотя они не были богатыми: *Тормошила нас Советская власть: <...> отца раскулачили, тридцать пудов увезли хлеба, две коровыё его поставили в кулаки, он поехал к Калинину в Москву, как в чужих штанах женился, лист привез.*

Слова (заговоры) ей передала бабушка. *Она на печи сидит, а я на полатах записываю.* Как и большинство знахарок, лечить начала в зрелом возрасте: *Когда я молода была, я не хотела* (практиковать — Н.М.) Сейчас в преклонном возрасте А.И. испытывает трудности во время проведения лечебных обрядов: *Зубы не мои, тяжело говорить слова.* По народным представлениям отсутствие зубов лишает человека магических сил.

Главный принцип ее деятельности христианский — никому не отказывать в помощи: «Анна Андреевна, бабушка, поучила: Ты никого не отказывай». Долгий срок своей жизни объясняет тем, что никогда и никому не отказывала в лечении. По традиционным представлениям, болезнь после проведения лечебного обряда может перейти на знахарку, и она должна лечить себя самое (рис. 1).

А.И. Зуева славится способностью отыскивать пропавших людей или скотину. С помощью раскладывания спичек, она определяет, выйдет ли потерявшееся животное и жив ли отсутствующий человек. Гадание строится на том, что неизвестно, сколько спичек в коробке. Первая спичка кладется на стол по диагонали на выход из дому, вторая — поперек первой и так далее, пока спички не закончатся (в старину просили принести лучин, сколько захватит рука). Если гадание заканчивается поперечной спичкой, выхода из леса нет (нужно искать магических специалистов, чтобы вернуть людей или животных), если продольной, то выход для человека или животного не закрыт лесными силами. Они выйдут сами или же их можно найти в лесу, не прибегая к магическим способам (рис. 2). Она владеет письменными текстами заговоров, по народным представлениям, такие заговоры считаются более «сильными» и статус «знающей», обладающей ими, более высок (рис. 3).

Агафью Ильиничну характеризует ответственное отношение к проведению лечебных обрядов, основанное на христианских представлениях: *Раньше зубы были, энергии больше, теперь думаешь, каких слов не забыть, чтобы не обидеть человека, чтобы польза была.* Она характеризует свое лечение как способ помочь, отдачу: *У меня душа легкая — ото всей души делаю, хочу помочь людям.* А. Зуева постоянно беспокоится, будет ли польза от ее лечения. Так, она правила позвоночник работнику местной администрации и отслеживала, успешно ли ее лечение. Отме-

тим, что рейтинг «знающих», к которым обращаются представители местной власти, повышается. А.Зуева считает, что нужно приложить все усилия, чтобы больной выздоровел: *Все стараешься так сделать, чтобы на воздух уйдет* (болезнь. — Н.М.).

В Пасху к ней пришла женщина — детский врач, у ее грудного ребенка была грыжа. Агафья Ильинична провела сеанс лечения: *Я грех на душу взяла*. Вместе с тем, несмотря на наши уговоры, отказалась петь песни на Пасхальной неделе: *петь песни на Пасхальной неделе грех*.

Отношение к людям — ровное, доброжелательное, ни о ком не говорит плохо, за исключением тех, кого подозревают в колдовстве: несчастья, происходящие с ними, Зуева рассматривает как справедливую кару за их вредоносную деятельность, а также за бытовое поведение: *Зина Третьякова — злая баба, может спортить, теперь болеет / Она скверная баба, Валя Ватуева, со всеми ругается, она сохнет теперь*<sup>13</sup>.

В округе А. Зуева считается «знающей» на добро. Вместе с тем, некоторые соседи уверяют, что *дед бабы Гани был чернокнижником, прадед от припадков лечил, чертей, мертвецов поднимал ... Дед бабы Гани припадки лечил, в 12 часов ночи водил, ложил около могилы, кладбище ходуном ходило*. На Выгозере распространено представление о том, что колдуны лечат с помощью мифологических персонажей — чертей, мертвецов, русалок, леших.

В жизни Агафью Ильиничну отличает активная позиция: с одной стороны, она пытается магическими средствами повлиять на судьбу близких, с другой стороны, она считает, что доля и судьба человека предопределяются Богом, а также деяниями старших родственников.

В 2007–2008 гг. я записывала в д. Великое Выборгского р-на Ленинградской обл. рассказы о деятельности знающей Левшиной Ольги Ивановны (переселенки из Усть-Кубенского р-на Вологодской обл.). В современном социуме нередко происходит идеализации образов умерших знающих. Посмертная биография О.И. Левшиной — пример конструирования ее по образу описания жизни святых (рис. 4). В изложении ее родственников она напоминают агиографию, например, Матроны Московской.

О.И. Левшина умерла в 1957 г. в возрасте 82 лет. Она родилась в зажиточной семье, ее отец содержал лавку, торговал холстом. Девочка была грамотна, и после смерти матери она помогала отцу в лавке. Семья была религиозной, девочка много времени проводила в церкви, пела в церковном хоре.

В версии, сообщенной одной из ее внучек, Ольге Ивановне было немногим больше 30 лет, когда в ее дом зашел старик-странник с седой бородой. Он оставил женщине медный крест (распятие) и расшитое покрывало и скрылся, как будто растаял. Впоследствии увидев на иконе Николая-чудотворца, она поняла, что это был именно он.

Видения святых, как известно, являются предзнаменованием того, что человек обладает целительскими способностями. После посещения странника Ольга Ивановна ощутила в себе силу и начала отправлять магические практики.

В более реалистичном варианте изложения этого же факта биографии О. Левшиновой, записанного от другой внучки, к молодой Ольге подошел странник из Иерусалима: «Оля-радость, я тебе подарок привез» и вручил ей покрывало, вышитое изображениями ангелов и надписью «Святой Боже, Святой крепкий, помилуй нас»). Подаренным крестом она лечила («она крестом наставляла на больное место»), а в покрывале ее похоронили.

Последние 30 лет это была провидица, ясновидящая; ослепшая в результате несчастного случая. На новое место жительства она переехала, будучи слепой, тем не менее, к ней приходили узнавать о потерявшихся животных, и она точно называла место их нахождения. Она предсказывала будущее членов своей семьи. Например, О.И. была недовольна тем, что у ее единственной дочери родилось четверо детей. Когда зять спрашивал, почему она его не любит, она отвечала, что он «наплодит детей и оставит их сиротами», он действительно умер, не дожив до 40 лет. Больше всего она баловала и просила беречь среднюю внучку Ольгу, и когда другие внуки упрекали ее в этом, она отвечала, что она «недолговечная», и, действительно, эта внучка умерла в 37 лет. О.И. Левшина предсказывала с помощью Евангелия, которое она клала на голову человека и просила назвать «параграф», затем цитировала этот раздел наизусть и толковала его значение.

По рассказам ее родственников, Ольга Ивановна предсказывала и будущее политических деятелей. Так, в 1952 г. к ней приезжал корреспондент одной из московских газет и записывал ее воспоминания о каком-то съезде партии, на котором она присутствовала в качестве народного представителя, «массовки» (каком — внучки затруднились сообщить), он забрал фотографию, на которой она была изображена неподалеку от Н.К. Крупской. Она очень испугала корреспондента, заявив ему, что «Сталин вскоре умрет, а Берию накажут»<sup>14</sup>. Изложение этих фактов ее биографии напоминает деяния Матроны Московской и Ванги. Ольга Ивановна чрезвычайно интересовалась политикой, и корреспондент добился, чтобы ей поставили бесплатное радио.

Ольга Ивановна умела лечить детские, кожные заболевания и др. Внучка помнит, как она вылечила ушибленную руку, вода ею по солнцу и читая Воскресную молитву. К ней приходило много народу. Так, например, она вылечила от фурункулов директора местной школы — коммуниста, атеиста. Внучка рассказала, что, сидя на печи, наблюдала за процедурой лечения, которая сводилась к следующему: бабушка Ольга читала «воскресную молитву»: «Да воскреснет Бог, да расточат-

ся враги его ...» и поила и умывала больного святой водой, т.е. водой, в которую был опущен крест. Вместе с тем, соседи уверяют, что она лечила заговорами.

Внучки-комсомолки стеснялись практики бабушки и спрашивали ее, не колдунья ли она. Ольга Ивановна свои знания определяла как данные Богом: *Нет, я у Бога прошу*. Практику матери осуждала и дочь: «колдуньей будут называть». О.И. твердо настаивала на своем: *Я никому ничего плохого не сделала, я только через Бога*.

Ее бытовое поведение основано на христианских заповедях: «Бога признавать, не воровать, делать добро людям». В соответствии с этими принципами она воспитывала свою дочь и внуков. В голодные послевоенные годы ее дочь была бригадиром, вдовой с четырьмя детьми, но она никогда не украла ни одного зернышка, и когда в воровстве уличили женщин из ее бригады, она по-христиански оценила их проступок: «Это голод вас заставил».

В соответствии с христианскими представлениями, за отправление магических практик Ольга Ивановна никогда не брала денег, а только принимала подарки детям — чай, пряники, конфеты. Она отказывалась брать плату деньгами: *Если я возьму деньги, то Господь мне не поможет*.

Одна из внучек Левшиной — жена местного бизнесмена, в прошлом — заместителя директора одного из институтов РАН. Именно они создают миф о том, что бабушка — святая, в последние годы жизни ничего не ела и только молилась, как святые, предсказала собственную смерть — на Пасху: «Я умру в блаженстве, меня не тревожьте». Умерла она на второй день Пасхи, легко, по словам близких, от нее исходило благоухание, как от святых. Для сравнения приведу версию смерти О.И. Левшиной в изложении соседей: «она была ворожея» и определила время своей смерти, она «много знала».

Следует отметить, что наши дни многие экстрасенсы сравнивают себя со святыми. Так, например, В.И. Харитонова опубликовала интервью современной целительницей, которая на вопрос «почему ей подчиняется нечистая сила?» ответила: *Я вот спрашиваю у больных: кто я? как они меня видят? И они говорят: святая! вся в крестах, вся в иконах ... Моя внучка вся в иконах родилась, моя дочь вся в иконах ... Нас прямо святыми называют*<sup>15</sup>.

На могиле знающей О. Левшиной несколько лет назад ее родственник-бизнесмен установил огромный крест с постоянно горящей лампадой (рис. 5). Бизнесмен считает, что в какой-то мере он является преемником «святой».

Муж внучки создает образ святой «бабушки Оли» для упрочения собственного статуса. Вместе с тем, в традиционном сознании он сам — колдун. Мне рассказывали, как он сглазил нескольких детей. В народ-

ных представлениях, власть и богатство связаны с колдовством. Болезнь его близких (внук — идиот) рассматривают как кару за прегрешения. Это сложный человек, в прошлом увлекался буддистскими практиками. Он владелец нескольких магазинов и староста новой церкви в пос. Кондратьево Выборгского р-на Ленинградской обл., по словам его жены, построенной на их деньги и пожертвования финской лютеранской церкви (рис. 6). Его попытки создать образ святой «бабушки» пока не увенчались успехом, потому что в представлениях людей, которые ее помнят, О.И. Левшина — традиционная знахарка, ворожея, прорицательница. Вместе с тем, уже появляются первые исцелившиеся на могиле Левшиной.

В последние годы в России функционируют знающие, которые «лечат святыми». Они являются посредниками между больными и православными святыми, их основная функция заключается в передаче силы или энергии святых. С одной из новых «знающих» — Галиной Александровной Смирновой (1930 г.р.) я познакомилась в г. Нерехта Костромской обл. Следует отметить, что в Костромской обл. в настоящее время чрезвычайно активно возрождаются монастыри, восстанавливаются церкви. Здесь очень много воцерковленных людей, принадлежащих к разным слоям общества. Именно к таким воцерковленным относится и Галина Александровна. Она много молится, читает книги из библиотеки при монастыре. Г.А. — достаточно образованный человек, в прошлом — учительница со среднеспециальным образованием.

Она относится к числу «посвященных», получила свои магические способности — «дар» от Бога и святого Николая чудотворца; это — пример получения магического знания с помощью «одаривания от Бога». По словам целительницы, «дар дал Бог»: дар — сложное понятие, оно обозначает дарование, способности, талант; кроме того, согласно христианскому учению, дар — способность к благодеянию, ниспосланная свыше, данная от Бога, а также свойство быть щедрым, великодушным. У Галины Александровны были видения: *Видела я святых. Первым я видела Николая Угодника. Ночью ... на потолке вижу овал, а в овале — мужчину, волосы растрепаны, а лицо доброе. Мне объяснили, что он выбрал меня (лечить — Н.М.)*<sup>16</sup>. Впоследствии она увидела на иконе сходный образ. Для православной иконописной традиция характерен специфический «портретный» облик Николая — облик «пастыря».

По мнению целительницы, Бог наделил ее «даром» потому, что и ее родители, и она сама старались делать добро, вели праведную жизнь, не грешили. Так, например, Галина Александровна не делала аборт. Магические способности она получила после того как сама тяжело болела и лечилась у целительницы, которая лечит святыми. По словам знающей, вначале у нее открылось внутреннее зрение: она могла видеть с закрытыми глазами.

Святые помогают «знающей» при диагностике больного (по ее словам, «Иногда святой дает на подсознание»), чаще больной орган определяется с помощью металлической рамки или маятника, которые в случае порчи вращаются на 180° против часовой стрелки. После лечения маятник вращается по часовой стрелке. Этот способ диагностики основан на представлениях биоэнергетики.

В процессе лечения целительнице также помогают святые, она мысленно обращается к ним за помощью: «Я прошу поработать, а святые делают»; «Пациенты сидят, с ними святые работают». На мой вопрос — какой именно святой помогает при определенных болезнях, Галина Александровна затруднилась ответить. По некоторому размышлению она предложила, вероятно, собственную классификацию, основанную на ее православных представлениях: *Детьми до 10–12 лет управляет Божья мать, она детей направляет, людей до 25–30 лет — Иисус Христос, после 30-ти лет — Николай Угодник*. Здесь мы сталкиваемся с формированием новых элементов индивидуального мировоззрения.

После проведения диагностики «знающая» читает молитвы «Отче наш», «Да воскреснет Бог», а в это время больные сидят, с протянутыми руками ладонями вверх. Затем «знающая» просто беседует с пациентом, расспрашивает его о жизни. При мне пациентами целительницы были несколько местных пенсионерок, 35-летняя учительница старших классов местной школы, 54-летний инженер (отставной военный) из г. Ярославль и др. Иногда у Галины Александровны одновременно на сеансе лечения присутствовало более 30 человек.

В некоторых случаях, например, при лечении порчи она прибегает к бесконтактному массажу. Бесконтактный массаж (биоэнергетическое воздействие), который практикует Г.А., связан не только с новыми знаниями, полученными в результате обучения у экстрасенса, закончившего курсы биоэнергетики, чтения специальной литературы и т. п., но и с её внутренними ощущениями, появляющимися внезапно, после травмы, которую она получила.

После того, как Галина Александровна начинает лечить, ее начинает пугать нечистая сила: «приставать нечистая сила». Г.А. Смирнова также отваживается на экзорцизм — изгнание бесов, хотя и признает, что «не имеет на это права», это — прерогатива немногих священников. Она пыталась изгнать бесов из больной женщины. Галина Александровна вела с бесом длительные разговоры, бес, в ее изложении, — существо грубое и злобное; так, он пытался спровоцировать больную убежать не одетой на мороз: *Пойдем отсюда. Сюда сегодня самый главный (сатана — Н.М.) прилетает*. Правда, «знающая» признает, ей не удалось с ним справиться до конца, и она отправила больную на долечивание к священнику Оптиной Пустыни. Больная поправилась но, как она считает, не до конца, постоянно посещает целительницу:



боится возвращения болезни. Г.А. Смирнова считает, что получила благословление священника из Оптиной Пустыни, который прислал ей поздравление с Пасхой в ответ на ее письмо, где она рассказывала о своей целительской практике.

Отправление магических практик — серьезный источник доходов Г.А.Смирновой — пенсионерки и инвалида. В 2006 г. она брала за сеанс 50 руб. Следует отметить, что это несколько не соотносится с традиционной практикой лечения. За проведение лечебных обрядов знахарю необходимо заплатить, точнее — одарить его: «Не заплатишь, не пристанет (не будет эффективным лечение. — *Н.М.*). Однако обычно платят продуктами натурального хозяйства, едой и т.п., но не деньгами, и не определенную таксу, а кто сколько может. Бескорыстное лечение и отказ брать за лечение — поздняя практика, основанная на евангельском мотиве о том, что Иисус лечил бесплатно.

Такие «знающие» выполняют еще одну важную функцию — контроль за соблюдением норм поведения социума. По традиционным представлениям, причиной болезни, в частности, порчи, может явиться и нарушение норм поведения в частности, норм поведения в семье, по отношению к старшим, к «знающим». Галина Александровна анализирует с пациентом житейские ситуации, указывает, какие ошибки он совершил, и в случае надобности с помощью магических практик разрешает ситуацию.

Появление ритуальных специалистов, «лечащих святыми», привело к тому, что традиционных «знающих», которые лечат заговорами, обвиняют в колдовстве. Так, знахарку в г. Нерехта, которая долгие годы лечила испуг, грыжу, кожные заболевания, объявили колдуньей. Очевидцы рассказывают, что ее дом временами ходит ходуном — «набит нечистой силой». Магические способности «знающей» воспринимаются как полученные от бесов.

Несколько лет я наблюдаю за тем, как формируется ритуальный специалист нового типа в пос. Луговое Выборгского р-на Ленинградской обл. Это Вера Александровна Воронина (1938 г.р.)<sup>17</sup>. Она относится к числу «приобщенных» — людям, не обладающим даром, но отправляющим магические практики и развивающим свои экстрасенсорные способности на основе соответствующей литературы. Вера Александровна усваивает знания из различных книг по целительской практике, биоэнергетике, нумерологии, восточным техникам и пр. Она была младшей в семье, в детстве мать обучила ее проведению некоторых обрядов; так, например, на Егория она совершала обход дома и скотины, чтобы обеспечить благополучие и здоровье своих домочадцев и животных, также от матери она усвоила приговор на мытье детей, которым пользовалась, чтобы сохранить здоровье собственных детей.

У Веры Александровны — среднетехническое образование, долгие годы она работала на Выборгском судостроительном заводе, на вредном производстве, тяжело заболела (энфизема легких), ушла на пенсию в 49 лет, когда врачи оставляли ей несколько месяцев жизни и уехала из города в деревню. В.А. обратилась за помощью к петербургскому экстрасенсу, который «лечит святыми»: «ему святые показывают все органы». После лечения у экстрасенса она сама обратилась к изучению специальной литературы и через некоторое время начала отпирать эзотерические практики.

В начале сеанса Вера Александровна определяет возможность излечения пациента с помощью книг по нумерологии (рис. 7). Отметим, что использование оккультных приемов достаточно редкий случай в практике современных целителей. Она определяет сущностные черты человека с помощью расчетов, основанных на числе и годе его рождения.

В том случае, если «знающая берется за излечение «несоответствующих ее сущности» пациентов, лечение не будет успешным. В.А. Воронина привела следующий пример: к ней на лечение родители привезли двух наркоманов. Она провела математические расчеты дат их рождения и выяснила, что один из них обладает способностями черного мага, и он значительно «сильнее» ее. Однако его родители уговорили ее взяться за лечение. Вера Александровна во время проведения сеанса почувствовала себя очень плохо: наркоман — вампир, забрал ее энергию. Свою неудачу в лечении «знающая» определила особенностями личности больного.

Узнав дату рождения сына другого больного с рожистым воспалением, она определила, что он обладает экстрасенсорными способностями и может вылечить отца сам. Вера Александровна дала ему переписать заговор на рожу из книги сибирской целительницы Степановой, которой сама она не пользуется. Через три дня сын пациента позвонил ей и сообщил о том, что он заговором вылечил отца: больной, который до этого с трудом передвигался, «побежал» в лес за грибами. Таким образом, «знающая» моделирует нужное ей поведение пациентов и их родственников и конструирует свой статус «знающей».

В.А. Воронина пытается магическими способами влиять на выбор пациентов: она придумала собственную молитву, в которой обращается к Богу с просьбой присылать ей пациентов, которых она может вылечить и которые бы ей не навредили: «Господи, я не могу отказать, но приведи людей, кому я могу помочь. и не во вред себе»<sup>18</sup>.

После диагностики В.А.Воронина проводит сеанс лечения (рис. 8). Основной прием «знающей» — биоэнергетическое воздействие. По ее словам, «она не лечит, а корректирует биоэнергетическое поле» и это приводит к излечению. Некоторые из ее пациентов уверяют, что чувствуют, как из ее рук исходит энергия, а также — свет, кто-то видит прямые лучи, кто-то — рассеянные.

Вера Александровна постоянно читает новую литературу по эзотерике, меняет методы лечения и определения сущности человека; так, в последнее время она активно использует даосский гороскоп, кроме того, изучает книгу «Святые, в каких случаях они помогают». Проведение магических практик способствует тому, что о В.А. Ворониной создается множество мифологических рассказов — быличек. Например, в одной из них Вера Александровна наделяется провидческими способностями: так, она с порога определила, что приехавший больной не крещеный. Сама В.А. охотно рассказывает о случаях излечения, что, несомненно, способствует упрочению ее статуса.

С каждым годом за помощью к ней обращается все больше людей. К числу ее пациентов относятся соседи по поселку и из близлежащих деревень, рабочие Выборгского судостроительного завода, один из ее пациентов — офицер, замначальника ближайшей погранзаставы. Вера Александровна с помощью цифр «просчитала его сущность», и выяснила, что он сам может себе помочь, поскольку наделен экстрасенсорными способностями.

Статус «знающей» постепенно упрочивается, молодящуюся даму начинают называть *бабой / бабкой Верой* и говорить, что она много знает, то есть она переходит в разряд знающих. Вместе с тем, в ближайшем социуме происходит создание нарративов о том, что Вера — колдунья: Вера может испортить». Как многих обладателей «тайного» знания, ее начинают подозревать в колдовстве. Соседи ее побаиваются и стараются избегать с ней отношений, а тем более — конфликтов. Хотя В.А. Воронина уверяет, что постоянно обращается с молитвами к Богу, на наш взгляд, ее религиозность носит демонстративный характер, она направлена на создание статуса «верующей» «знающей», это не истинная вера.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Толстой Н.И. Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996; Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000; Она же. Приходская жизнь русской деревни. Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005; Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003; Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003.; Она же. Знающая — больная: из опыта полевой автобиографии // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Гуманит. исследования: Сб. ст., посв. памяти Ю.Ю. Сурхаско. Вып. 2. Петрозаводск, 2009. С. 135–172.

<sup>2</sup> Смилянская Е.Б. Указ. соч. С. 11.

<sup>3</sup> ПМА — Информант А.А. Шошина. 1922 г.р., д. Колодкино Шенкурского р-на Архангельской обл.. Полевые записи 1987 г.

- <sup>4</sup> ПМА — Информант А.А. Шошина. 1922 г.р., д. Колодкино Шенкурского р-на Архангельской обл. Полевые записи 1987 г.
- <sup>5</sup> ПМА — Информант А.А. Артемьева. 1909 г.р. д. Вершинино. Плесецкого р-на Архангельской обл. 1990 г.
- <sup>6</sup> ПМА — Информант А.А. Артемьева. 1909 г.р. д. Вершинино. Плесецкого р-на Архангельской обл. 1990 г.
- <sup>7</sup> ПМА — Информант А.А. Артемьева. 1909 г.р. д. Вершинино. Плесецкого р-на Архангельской обл. 1990 г.
- <sup>8</sup> ПМА — Информант А.А. Артемьева. 1909 г.р. д. Вершинино. Плесецкого р-на Архангельской обл. 1990 г.
- <sup>9</sup> ПМА — Информант А.А. Артемьева. 1909 г.р. д. Вершинино. Плесецкого р-на Архангельской обл. 1990 г.
- <sup>10</sup> ПМА — Информант А.А. Артемьева. 1909 г.р. д. Вершинино. Плесецкого р-на Архангельской обл. 1990 г.
- <sup>11</sup> Толстой Н.И. Этногенетический аспект исследований древней славянской культуры // Толстой Н.И. Избранные труды. М., 1999. Т.3. С. 37.
- <sup>12</sup> Логинов К.К. Из народной медицины Поилексыя // Структура и динамика природных экосистем и формирование народной культуры на территории национального парка Водлозерский. Петрозаводск, 2005; Он же. Из заговорной традиции деревни Нюхчезеро // Народные культуры Европейского Севера. Материалы республиканской научной конференции (Архангельск, 15—17 октября 2007 г.). Архангельск, 2007.
- <sup>13</sup> АМАЭ. Информант А.И.Зуева. 1919 г.р. Карелия. Сеgezский р-н., пос. Валдай. 2004.
- <sup>14</sup> ПМА — Информант И.А. Николаева. 1945 г.р. д. Великое Выборгского р-на Ленинградской обл. 2009 г.
- <sup>15</sup> Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян. Проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М., 1999. Т. 2. С. 535.
- <sup>16</sup> ПМА — Информант Г.А. Смирнова 1930 г.р., д. Козлово Кологривский р-н Костромской обл., г. Нерехта Костромская обл. 2005 г.
- <sup>17</sup> ПМА — Информант В.А. Воронина 1938 г.р., д. Трубников Бор, Тосненский р-н Ленинградской обл., п. Луговое, Выборгский р-н Ленинградской обл., 2009 г.
- <sup>18</sup> ПМА — Информант В.А.Воронина. Ленинградская обл.. Выборгский р-н, пос. Луговое. 2009 г.

*N.E. Mazalova*

“COMPETENT” OF THE NORTH-WEST:  
ETHNOGRAPHIC ASPECTS OF PERSONALITY STUDY

The article is devoted to the personality study of ritual specialists of the North-West within the frames of the “Culture and Personality” theory. The personality study of a “competent”, his outlook were performed in the direction of study of folk Orthodoxy as a single whole that units magic and Christian elements.

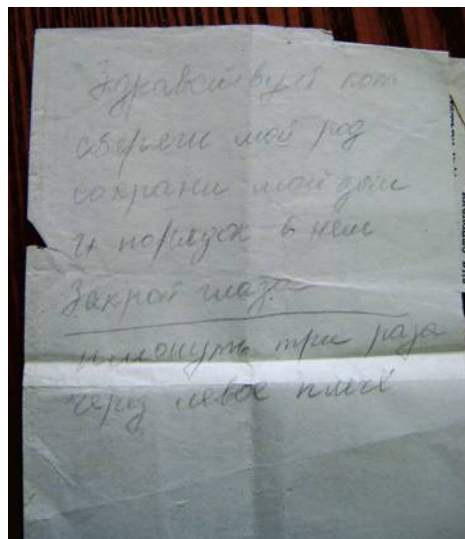


**Рис. 1.** А.И. Зуева после проведения лечебного обряда.  
Пос. Валдай, Сегежский р-н, Карелия. Фото К.К. Логинова. 2004 г.



**Рис.2.** А.И. Зуева определяет местонахождение пропавшего животного.  
Пос. Валдай, Сегежский р-н, Карелия. Фото К.К. Логинова. 2004 г.

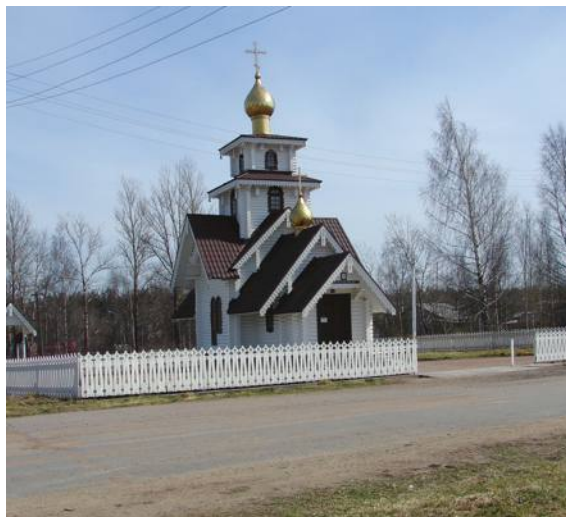
**Рис. 3.** Рукописный текст заговора на переход в новый дом. Пос. Валдай, Сегежский р-н, Карелия. Фото К.К. Логинова. 2004 г.



**Рис. 4.** О.И. Левшина с внучкой Ольгой. Фото из семейного архива И.А. Земляничкиной

**Рис. 5.** Крест на могиле О.И. Левшиной. Д. Великое, Выборгский р-н, Ленинградская обл. Фото автора. 2008 г.





**Рис.6.** Церковь в пос. Кондратьево Выборгского р-на Ленинградской обл. Фото автора. 2008 г.

**Рис. 7.** В.А. Воронина определяет особенности личности по книге «Нумерология». Пос. Луговое. Выборгский р-н, Ленинградская обл. Фото автора. 2009 г.



**Рис. 8.** В.А. Воронина лечит больного биотоками. Пос. Луговое, Выборгский р-н, Ленинградская обл. Фото автора. 2009 г.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВП РФ	– Архив Внешней политики РФ
АРЭМ	– Архив РЭМ
ВИЕТ	– Вопросы истории естествознания и техники
ВПАК	– Временное правительство Архангельской Карелии
ВПСО	– Временное правительство Северной области
ВСХФ	– Всемирная студенческая христианская федерация
ВФ	– Вопросы философии
ВЦС	– Высший церковный совет
ГААО	– Государственный архив Архангельской области
ГАРФ	– Государственный архив РФ
ГИАПМЗ «Парк Монрепо»	– Государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник
ГИМ	– Государственный исторический музей
ГРМ	– Государственный Русский музей
ЖС	– Живая старина
ИЛИ РАН	– Институт лингвистических исследований РАН
ИНИОН РАН	– Институт научной информации по общественным наукам РАН
ИЯЛИ КНЦ РАН	– Институт языка, литературы и истории Кар. Научного центра
КГКМ	– Карельский государственный краеведческий музей
КГПУ	– Карельский государственный педагогический университет
КГИОП	– Комитет по государственному контролю, использованию и охране памятников
ККОСР	– Краткий костромской областной словарь (рукопись)
КНИИ	– Карельский научно-исследовательский институт
КСРГК	– Картотека «Словаря русских говоров Карелии и сопредельных областей»
КСРНГ	– Картотека «Словаря русских народных говоров»
КУГИ	– Комитет по управлению государственным имуществом
КЭСКЯ	– <i>Лыткин В.И., Гуляев Е.С.</i> Краткий этимологический словарь коми языка
МАЭ РАН	– Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера)
МРС	– <i>Васильев В.М., Учаев З.В.</i> Марийско-русский словарь
НА РК	– Национальный архив Республики Карелия
НА КНЦ РАН	– Научный архив Карельского научного центра РАН
НЛО	– Новое литературное обозрение



НПК	– Новгородские писцовые книги
ОИАН	– Отдел изданий Академии наук Библиотеки РАН
ОПИ ГИМ	– Отдел письменных источников ГИМ
ОР РГБ.	– Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
ОР РНБ	– Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки
пгт	– поселок городского типа
ПСЗ	– Полное собрание законов Российской империи
ПФА РАН	– Санкт-Петербургский филиал Архива РАН
РАН	– Российская Академия наук
РГАДА	– Российский государственный архив древних актов
РГИА	– Российский государственный исторический архив
РГО	– Русское Географическое общество
РК	– Республика Карелия
РЭМ	– Российский этнографический музей
РМС	– <i>Учаев З.В., Захарова В.С.</i> Русско-марийский словарь
СВЯ	– <i>Зайцева М.И., Муллонен М.И.</i> Словарь вепсского языка
СМЯ	– Словарь марийского языка
СПб ИИ	– Санкт-Петербургский Институт истории РАН
СРНГ	– Словарь русских народных говоров
ССКЗД	– Сравнительный словарь коми зырянских диалектов
СЭ	– Советская этнография
СЭКФУ	– Современная этническая культура финно-угров Поволжья и Приуралья
ФГУНПП	– Федеральное государственное научно-производственное предприятие «Аэрогеологии»
ЦГА СПб	– Центральный государственный архив Санкт-Петербурга
ЦГИА СПб	– Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга
ЯОС	– Ярославский областной словарь
SKES	– Suomen kielen etymologinen sanakirja
SKST	– Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja
WSCF	– World's Student Christian Federation

## АВТОРЫ СБОРНИКА

- Баранов Д.А.* — канд. ист. наук, зав. отделом РЭМ  
*Винокурова И.Ю.* — доктор ист. наук, зав. отделом ИЯЛИ КНЦ РАН  
*Гаджиева А.А.* — вед.н.с. РЭМ  
*Галиопа В.А.* — н.с. РЭМ  
*Гигаури Н.К.* — канд. тех. наук, декан гуманитарного ф-та СПб. гос. электротехнического университета «ЛЭТИ»  
*Грусман В.М.* — доктор пед. наук, директор РЭМ  
*Дубровская Е.Ю.* — канд. ист. наук, с.н.с., ИЯЛИ КНЦ РАН  
*Ефимов М.В.* — зам. директора по научной работе ГИАПМЗ «Парк Монрепо»  
*Засецкая М.Л.* — н.с. РЭМ  
*Ивановская Н.И.* — канд. ист. наук, с.н.с. РЭМ  
*Кальщиков Е.Н.* — директор издательства «Европейский Дом»  
*Кирсанова А.А.* — н.с. РЭМ  
*Козлов-Струтинский С.Г.* — зам. главного редактора ООО издательство «Белый Камень»  
*Кокко В.А.* — канд. экон. наук, председатель СПб добровольного общества ингерманландских финнов «Инкерин Лиитто»  
*Колчина Е.В.* — зав. отделом РЭМ  
*Коренева С.Б.* — вед. спец. СПб НЦ РАН  
*Королькова Л.В.* — канд. ист. наук, вед.н.с. РЭМ  
*Красникова О.А.* — канд. ист. наук, зав. сект. Библиотеки РАН  
*Крылов П.В.* — канд. ист. наук, н.с. СПб ИИ РАН  
*Крымская А.С.* — канд. пед. наук, сотрудник Межрегиональной финансовой инспекции  
*Кудрявцева В.П.* — главный библиотекарь ОИАН Библиотеки РАН  
*Лапин В.А.* — доктор искусствоведения, вед.н.с. РИИИ  
*Мазалова Н.Е.* — канд. ист. наук, с.н.с. МАЭ РАН  
*Махтина В.М.* — канд. культурологии, ст. преп. кафедры культурологии Выборгского филиала РГПУ им. А.И. Герцена  
*Морозова Н.А.* — доктор гуманитарных наук, Институт литовского языка, Вильнюс  
*Мошина Т.А.* — зам. директора КГКМ (Петрозаводск)  
*Муллонен И.И.* — доктор фил. наук, директор ИЯЛИ КНЦ РАН  
*Мусаев В.И.* — доктор ист. наук, с.н.с. СПб ИИ РАН

- Мызников С.А.* – доктор филол. н., Институт лингвистических исследований РАН
- Островский А.Б.* – доктор ист. наук, н.с. ведущей категории РЭМ
- Плешков В.Н.* – доктор ист. наук, директор СПб ИИ РАН
- Ружинская И.Н.* – канд. ист. наук, доцент  
Петрозаводского гос. университета
- Русанова Н.Н.* – н.с. РЭМ
- Старицын А.Н.* – библиограф ИНИОН РАН
- Сурво А.А.* – доктор философии, участник научно-исследовательского проекта  
каф. фольклористики Хельсинкского университета
- Сурво В.В.* – лицензиат философ., докторант  
Хельсинкского университета
- Филимончик С.Н.* – канд. ист. наук, КПКУ
- Фишман О.М.* – канд. ист. наук, зав. отд. РЭМ
- Цамутали А.Н.* – доктор ист. наук, зав. отделом СПб ИИ РАН,  
засл. деятель науки РФ
- Чувьуров А.А.* – канд. ист. наук, с.н.с. РЭМ
- Шкаровский М.В.* – доктор ист. наук, вед. н.с. ЦГА СПб
- Шрадер Т.А.* – канд. ист. наук, с.н.с. МАЭ РАН

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ  
ЛАНДШАФТ  
СЕВЕРО-ЗАПАДА

ЧЕТВЕРТЫЕ  
ШЁГРЕНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

---

*Сборник статей*

Директор издательства  
*Е.Н. Кальщиков*

Корректор  
*А.С. Крымская*

Оформление, оригинал-макет  
*Татьяны Николаевой*

ЛР № 065334 от 7 августа 1997 г.

Формат 60x90/16. Бумага офсетная  
Печать офсетная. Печ.л. 22,75.  
Тираж 300 экз.  
Заказ №

Издательство «Европейский Дом»  
191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 3  
E-mail: evrodom2006@list.ru