



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

---

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ  
ЛАНДШАФТ  
СЕВЕРО-ЗАПАДА-2

ПЯТЫЕ  
ШЁГРЕНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

---

---

*Сборник статей*



«Европейский Дом»  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
2012

**Историко-культурный ландшафт Северо-Запада-2.** Пятые Шёгреновские чтения. *Сборник статей* — Санкт-Петербург — Издательство «Европейский Дом» — 2012 — 356 с., илл.

**Historical and cultural landscape of the North-West-2.** Fifth Sjögren's readings. Collected articles. — Saint-Petersburg — Publishing house "Evropejsky Dom" — 2012. — 356 p., ill.

Сборник содержит статьи специалистов научных, культурных и учебных учреждений Санкт-Петербурга, Москвы, Петрозаводска, Ижевска, Великого Новгорода, Архангельска, Выборга и Финляндии, подготовленные на основе докладов Пятых Шёгреновских чтений, состоявшихся в феврале 2011 г. в Российском этнографическом музее. На Чтениях было продолжено обсуждение темы — «ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ СЕВЕРО-ЗАПАДА». В число участников Чтений вошли наряду с этнографами и историками, географы, культурологи, а также краеведы. Статьи написаны не только профессиональными, но и начинающими исследователями. Значительная часть статей посвящена истории и проблематике современного изучения историко-культурного ландшафта Северо-Запада и сопредельных территорий, а также конфессиональной истории, характеру и формам религиозности. Завершает сборник раздел «Новое в региональных исследованиях: источниковедение и историография».

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. Кальщиков, В.Н. Плешков*

Составители и научные редакторы: *С.Б. Коренева, О.М. Фишман*

Рецензенты: *П.В. Крылов, О.А. Красникова*

Перевод резюме на английский язык: *Н.К. Гигаури*

Редакторы: *И.В. Белобородова, О.О. Брашнина*

ISBN 978-5-8015-0299-1

© Российский этнографический музей, 2012  
© Санкт-Петербургский Институт истории, 2012  
© Коллектив авторов, 2012  
© Издательство «Европейский Дом», 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

### **История и проблематика современного изучения историко-культурного ландшафта Северо-Запада и сопредельных территорий**

- В.Г. Мизин.* Роль камней сейдов в мифологическом освоении пространства ♦ 5
- А.Л. Потрянов, Т.Ю. Хмельник.* Особенности распространения каменных крестов в северо-западном регионе ♦ 16
- А.Б. Пермиловская.* Часовня в традиционном ландшафте Русского Севера ♦ 28
- Г.А. Исаченко.* Реальные и виртуальные ландшафты российско-финляндского пограничья в начале XXI в. (Карельский перешеек) ♦ 37
- О.М. Фишман.* Стереотипы историко-культурного ландшафта Латвии в фотоиллюстративных материалах Российского этнографического музея ♦ 47
- Н.И. Ивановская, В.А. Галиопа.* Образ Литвы в собрании иллюстративных материалов И.Ф. Тюменева в архиве Российского этнографического музея ♦ 72
- И.Ю. Винокурова.* Северно-вепсские духи дома и двора на общевепском и северно-русском фоне (по материалам Фольклорного архива Общества финской литературы) ♦ 90
- В.Б. Зернов.* Домовые знаки собственности коренных финно-угорских народов Ингерманландии ♦ 102
- А.В. Крюков.* Талапанцы и талапанский язык ♦ 108
- М.В. Ефимов, Ю.И. Мошник.* Протокарелианизм как неоклассика: об установке скульптуры Вьянемейнена в парке Монрепо в 1831 г. ♦ 121
- Е.Ю. Дубровская.* Политическая культура населения Карелии периода революции и гражданской войны и революционные символы преобразования действительности ♦ 131
- В.В. Сурво, А.А. Сурво.* Квазимиф деревни: традиционные образы декоративно-прикладного искусства в современной сувенирной продукции ♦ 138
- ### **Конфессиональная история Северо-Запада в прошлом и настоящем: церковная и приходская жизнь, характер и формы религиозности**
- А.Ю. Жуков.* Корельская земля Великого Новгорода — Корельский уезд России — Кексгольмский лен Швеции: эволюция административно-территориального устройства (XII—XVIII вв.) ♦ 149
- И.Н. Ружинская.* Внутриконфессиональные границы в истории староверия Карелии ♦ 160
- А.Н. Старицын.* Сопrotивление церковной реформе XVII в. в монастырях Северо-Запада России ♦ 166

## История и проблематика современного изучения историко-культурного ландшафта Северо-Запада и сопредельных территорий

---

---

- К.Я. Кожурин.** Старообрядческие духовные центры псковского Поозерья: Себежский уезд ♦ 177
- Л.В. Королькова.** Старообрядцы Новолодожского, Тихвинского и Лодейнопольского уездов в первой половине XIX в. ♦ 191
- И.А. Мельников.** Крестецкие старообрядческие общины и староверие северо-восточного Приильменя в XIX—первой половине XX в. Духовные и культурные связи в контексте истории Новгородской земли ♦ 216
- М.В. Шкаровский.** История старообрядческой Громовской общины в Петербурге ♦ 225
- С.Г. Козлов-Струтинский.** Литовцы-католики Северо-Запада в архивных документах ♦ 241
- Л.Э. Сулягина.** Динамика национального и конфессионально-сословного состава населения Шлиссельбурга и Шлиссельбургского уезда в первой четверти XX столетия ♦ 258
- В.И. Мусаев.** Организация церковной жизни эстонских поселенцев на Северо-Западе России в 1917–1920 гг. ♦ 268
- Н.Н. Русанова.** Лютеранские приходы Ломоносовского р-на Ленобласти в прошлом и настоящем ♦ 276
- В.А. Пензенцева.** Взаимодействие православного монастыря с внешним миром (на примере монастырей Архангельской и Холмогорской епархии) ♦ 291
- М.А. Грязнова.** Каноническое и народное рождество у финнов-ингерманландцев в XIX–XX вв. ♦ 298

### Новое в региональных исследованиях: источниковедение и историография

- М.Л. Засецкая.** СЪтъгола — загадочный летописный народ ♦ 306
- А.Е. Загребин.** Этнографическое финно-угроведение и институт «местных помощников» ♦ 320
- Г.М. Коваленко.** Русский дневник Аделаиды Хаусвольф (1808–1809) ♦ 328
- О.В. Докучаев.** Архангельские периодические издания о поморах (середина XIX—начало XX в.) ♦ 336
- А.Ю. Юрпалов.** Этнографические исследования в Малмыжском крае в 1920-е гг. ♦ 341

Список сокращений ♦ 352

Список авторов ♦ 354

*В.Г. Мизин*

### РОЛЬ КАМНЕЙ СЕЙДОВ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ОСВОЕНИИ ПРОСТРАНСТВА<sup>1</sup>

Человеку всегда было свойственно осваивать окружающее его пространство. Под этим процессом в древности подразумевалось в первую очередь взаимодействие между свойственными этому пространству элементами и человеческими потребностями. Освоение пространства происходило по двум направлениям: первое предусматривало освоение жизненных территорий, т.е. земель, где возникали поселения, проходили пути кочевий, охотничьи угодья; второе — религиозное или мифологическое освоение пространства. В последнем случае возникали священные места, в которых человек не был полноценным хозяином и которые принадлежали духам, богам и ушедшим предкам.

Среди ландшафтов Кольского п-ова особое место занимают валуны, оставшиеся от ледниковой эпохи. Культ камней был распространен во всем мире, во многих странах он имеет как общие черты, так и отличия, но на севере Европы, ввиду специфических природных условий, он обрел уникальные особенности. Феномен рукотворных каменных сложений «сейдов», имевших культовое значение в Карелии и на Кольском п-ове, можно назвать многоплановым явлением.

Сейды представляют собой два типа каменных сложений: крупные валуны, установленные на несколько небольших камней-опор, и валуны, на вершине которых расположен один или несколько камней меньшего размера (рис. 1). Сложность их исследования часто обусловлена отсутствием письменных источников и археологических находок, которые помогли бы однозначно идентифицировать эти памятники. В настоящее время не решен вопрос датировки сейдов, зарубежные исследователи склонны относить их к бронзовому веку, примерно

середине II тыс. до н.э.<sup>2</sup>. Упоминания о сейдах присутствуют в фольклоре всех народов северной Европы. Впервые в шведской археологии сейды как жертвенники упоминаются в работе Гуннара Вестина «История Верхнего Норрланда»<sup>3</sup>. Несмотря на то, что тогда никаких находок возле сейдов сделано не было, эти конструкции были отнесены к бронзовому веку, поскольку располагались вблизи могильников этой эпохи. В России датировку сейдов ведут от неолита<sup>4</sup> до начала новой эры<sup>5</sup>. На этой территории наиболее изучены комплексы сейдов на горах Воттоваара<sup>6</sup>, Кивакка<sup>7</sup>. Комплексы сейдов Кольского п-ова ввиду их удаленности и труднодоступности остаются малоизученными. Обращаясь к теме сейдов, следует заметить, что это принятое в русской литературе название не совсем правомерно. У саамов, например, сейдами чаще назывались священные места природного происхождения. Поэтому соотносить с культом каменных сложений упоминания культа сейдов на территории Кольского п-ова у В.Ю. Визе<sup>8</sup>, В.В. Чарнолуцкого<sup>9</sup> и Н.Н. Харузина<sup>10</sup> — некорректно.

Некоторые российские исследователи полагают, что слово «сейд» неприменимо к мегалитам, предпочитая называть их просто культовыми камнями<sup>11</sup>. В целом проблематика правомочности употребления этого слова по отношению к мегалитам упирается в вопрос об отношении древних к этим конструкциям: были ли они для них культовыми? В русском языке оно появилось в результате исследований этнографов XIX—начала XX в. в Карелии и на Кольском п-ове. Наиболее известным сейдом является почитаемый саамами «Летучий камень», описанный В.В. Чарнолуцким<sup>12</sup>. Видимо, с этого момента слово «сейд» стало применяться исследователями к валунам, приподнятым на скалах.

Несмотря на утверждения отдельных отечественных археологов об исключительно природном происхождении сейдов<sup>13</sup> и отсутствии каких-либо распространенных сведений об их культе, во многих источниках есть упоминания о сейдах как мегалитических конструкциях и связанных с ними традициях и преданиях. В Финляндии их называют *kiviröyry* (каменный стол), *heiluvakivi* (качающийся камень), в Швеции чаще всего — *liggande hönor* (наседка), *höna på ägg* (кура на яйцах).

Культовые моменты, связанные с камнями-сейдами, упоминаются в работе известного шведского этнографа Эрнста Манкера «Священные места лопарей», где описываются несколько поставленных на опоры камней, являвшихся саамскими жертвенниками. Один из этих камней представлял собой сланцевую плиту на трех опорах, расположенную в местности Спирбергет, в западной Финляндии, и известную как «лопарский жертвенник»<sup>14</sup>. Другой, в местности Вуогенас Систерскалет в виде большого валуна на трех опорах, был жертвенным камнем, которому приносили в жертву оленей, чтобы защитить стадо от болезней. Под камнем обнаружены олени рога и медное кольцо<sup>15</sup>. В записях викария приходов Инари и Утсйоки Якова Фелмана<sup>16</sup>, которые он вел с 1820 г., упоминается разрушение одного из сейдов возле города

Китка на Святой горе: «Около 1830 года был большой камень, имевший форму куба, со сторонами по 6 локтей; он покоился на четырёх четырёхугольных камнях поменьше, высотой в пол-локтя. Этот камень, который предположительно служил лопарям местом поклонения или алтарем, упоминается фельдфебелем Плантингом. Его при помощи рыцаря и множества помощников скатили с горы в озеро, где он раскололся и утонул». Финский этнограф С. Паулахарью<sup>17</sup> также упоминает о разрушении одного из камней-сейдов: «Юппюря сейта находился в церковном приходе Енонтекио, к северу от д. Хетта на крутом лесистом холме. Недалеко от вершины холма стоял невысокий камень на четырех опорах. Камню приносили в жертву рога и монеты. Пару раз неверующие люди скидывали камень с горы, но он возвращался на прежнее место. Наконец строители церкви в Хетта скинули его в озеро Оунасярви, где он и остался. После этого ухудшился лов рыбы в Оунасярви. Сейд был камнем кубической формы со стороны грани 0.7м.». Еще один известный в Финляндии сейд, считающийся геологическим памятником, расположен на горе Суонтастанвуори возле Ювяскюля и называется Тапионалтари<sup>18</sup>. Он представляет собой гранитную плиту весом около 10 тонн, установленную на три опорных камня размерами с человеческую голову, его местное название — «Алтарь Тапио». Тапио в финской мифологии — бог леса. Не менее интересные предания связаны с камнями *хейлувакиви*, так «...к северо-востоку от деревни Хоуиканкюля есть “качающийся камень”, *Лииккувакиви*. Под валуном ведьмы и колдуны приносили жертвы для исцеления больных детей, удачи на охоте и в животноводстве. В местности Лиекса есть качающийся камень *Кииккукиви*. Рядом с валуном *Кииккукиви* есть каменный стол или алтарь, большой плоский валун, неподвижно стоящий на четырех меньших валунах. Ранее это место использовалось для гаданий, позже — как укрытие от дождя для ягодников и для игр деревенских ребят»<sup>19</sup>.

Можно предположить, что природными прообразами камней-сейдов были крупные эрратические<sup>20</sup> валуны необычных форм и постановок, оставшиеся от периода оледенения и сейсмической активности в северной Европе. Эти объекты привлекают внимание в первую очередь тем, что нарушают целостность ландшафта. Высота подобных сейдов составляет 2—4,5м. Многие из них имеют признаки человеческого участия, к которым можно отнести: 1) установленные на валунах камни наверхия (рис. 2); 2) расположенные рядом с сейдами каменные сложения или небольшие сейды (рис. 3); 3) заложенные камнями трещины (рис. 4).

На примере этих объектов можно попытаться определить время, когда произошла сакрализация природных объектов (выделяющихся размерами валунов) и включение их в первобытное этнокультурное пространство<sup>21</sup>. Несомненно, древние люди видели окружающий мир так же, как и мы, но исходные предпосылки для его понимания были совершенно иными. Логика древнего человека была требовательнее к

тем моментам, которые для нас кажутся несущественными. Именно в этом состоит сложность понимания современным человеком логики возникновения культа многих древних священных мест. Можно сказать, что «влияние» сейдов активизируется их расположением в ландшафте и особенностями формы. Совокупность этих факторов можно обозначить как проявление нехарактерных природных моментов, их актуализацию в пространстве человека.

В большинстве случаев священные места являются визуально выделяемыми из окружающего ландшафта небольшими участками земной поверхности, объединенными сходными характеристиками. В древности люди всегда в первую очередь начинали использовать природные образования в качестве священных мест. На севере это обычно были трещины в скалах, горы, озера<sup>22</sup>. Дополнение исходного природного места можно назвать следующей ступенью эволюции культа. Если принять версию об эволюции сейдов от природных прообразов, то именно начало возведения сейдов будет качественным переходом от поклонения природным объектам к культу рукотворных сооружений (рис. 5). Определение первичных составляющих комплексов сейдов необходимо для более четкого выявления их места и роли в общей структуре, их возможного взаимодействия как между собой, так и с внешними ландшафтными элементами. Приступая к изучению комплексов сейдов, необходимо определиться с критериями искусственного происхождения той или иной конструкции. Именно в этом вопросе особую важность обретает предположение об эволюции сейдов от природных прообразов, поскольку оно позволяет выделить конструктивные особенности сейдов, менее всего свойственные природе и, предположительно, соответствующие более развитой логике возведения сейдов (рис. 6, 7). В первую очередь это касается сложных опор и наветренных сейдов, а также смежных каменных кладок. Общую логику возведения комплексов сейдов можно характеризовать добавлением искусственных объектов к природным с целью создания структур и систем. В ландшафтных факторах комплексов сейдов можно проследить и определенную привязку к местам с проявленной энергией рельефа<sup>23</sup>, выраженной в тяготении сейдов к скалистым возвышенностям и верховым водоемам. Можно предположить, что основные мировоззренческие позиции древних обитателей Севера были отражены в структуре комплексов сейдов, которая не только организует вокруг себя пространство, но и, вероятно, регулирует связанные с ритуальными практиками моменты. Основой возникновения сакрального места и его структурной логикой можно назвать принцип взаимодействия «человек — окружающая среда», выраженный через религиозно-мифологический взгляд на мир.

В качестве примера возможной мифологической трактовки камней-сейдов можно рассмотреть один из комплексов сейдов, выявленный в ходе экспедиции в августе 2010 г. на северном побережье Коль-

ского п-ова<sup>24</sup>. По расположению это скопление сейдов условно названо «Береговое-1». Надо отметить, что это не первая находка сейдов на берегу Баренцева моря, в пределах северо-восточной приморской группы мезолитических стоянок, по классификации Н.Н. Гуриной<sup>25</sup>, ранее сейды были зафиксированы в районе Дальних Зеленцов<sup>26</sup>.

Расположение этого комплекса сейдов на берегу океана, напротив мезолитической стоянки Черная речка-1<sup>27</sup>, позволяет предположить между ними некоторую взаимосвязь. Стоянка расположена на южном берегу небольшого залива, комплекс сейдов — на небольшом перешейке между заливом и океаном. Перешеек представляет собой плато. Комплекс сейдов состоит из множества конструкций, среди которых наиболее часто встречаются валуны на камнях-опорах и камни, увенчанные наветренными. Исходя из версии об эволюции сейдов от природных прообразов, можно и в данном случае предположить исходными точками комплекса крупные валуны с небольшими наветренными. Количество небольших камней с наветренными в обследованной части комплекса оценивается в пределах нескольких десятков.

Прибрежное расположение комплекса и наличие сейдов двух основных типов имеет сходство с известными комплексами сейдов на овах Кузова в Белом море<sup>28</sup>. Сейды группируются небольшими скоплениями, занимающими общую площадь около 4 кв. км. Концентрация каменных сложений увеличивается по мере приближения к берегу океана, что дает возможность определить некоторую направленность комплекса, его «мифологическую» ориентацию. Данное предположение согласуется с расположением комплекса между океаном и стоянками, что задает возможное направление его посещения. Поскольку ландшафт плато с его ключевыми точками, валунами прообразами сейдов сформировался после таяния ледника, можно предположить, что люди обратили внимание на эти объекты сразу, как заселили эту территорию, т.е. в мезолите. Отделенное от стоянок небольшим заливом и расположенное выше обжитой человеком территории, на границе океана, данное плато вполне соответствует логике сакральной организации пространства. В данном случае святилище располагается между освоенной человеком территорией и враждебной стихией океана, выполняя переходную функцию. Несмотря на то, что сейды здесь, как и везде, тяготеют к скальным выступам и верховым озерам, в общей картине местности они не группируются вокруг них. Расположение сейдов здесь задает направление на берег, т.е. используются характерные элементы ландшафта, но сам принцип их географической организации несколько иной. В данном случае можно говорить не об отдельных комплексах, а об определенной зоне расположения небольших групп сейдов, тяготеющей к верхней террасе берега Баренцева моря. Это направление выделяется следующими моментами: 1) увеличением количества каменных сложений при приближении к берегу; 2) конструктивными решениями некоторых сейдов, связанными с увеличени-

ем рукотворных элементов в конструкциях (навершия, сложносоставные опоры).

Специфику направления «на Север» и общую возможную логику восприятия географического пространства на берегу Северного Ледовитого океана сформулировал Н.М. Теребихин: «*Геокультурное пространство Баренцева региона конституировано тремя фундаментальными образами — концептами (Север, море, граница), имеющими не столько географический, сколько геософский<sup>29</sup>, метафизический смысл*»<sup>30</sup>. Жизнь древних северян была тесно связана с морем. «*Весь комплекс природных условий чрезвычайно благоприятствовал развитию рыболовства и морского промысла*»<sup>31</sup>. Но берег океана вполне мог являться в мифологическом восприятии и визуализацией края земли. Исходя из рассмотренных особенностей, можно определить функцию сейдов как объектов, которые упорядочивают взаимодействие человека с иным миром. Предлагаемая трактовка камней-сейдов и их роли в мифологическом освоении пространства на данный момент является гипотезой, способной объяснить такие моменты, как эволюция конструктивных особенностей сейдов и расположение элементов их комплексов относительно окружающего ландшафта. Выделенные в данной работе моменты, касающиеся структуры сакральных комплексов, вполне могут быть использованы впоследствии при выявлении особенностей как уже известных, так и новых скоплений сейдов.

## ПРИМЕЧАНИЯ

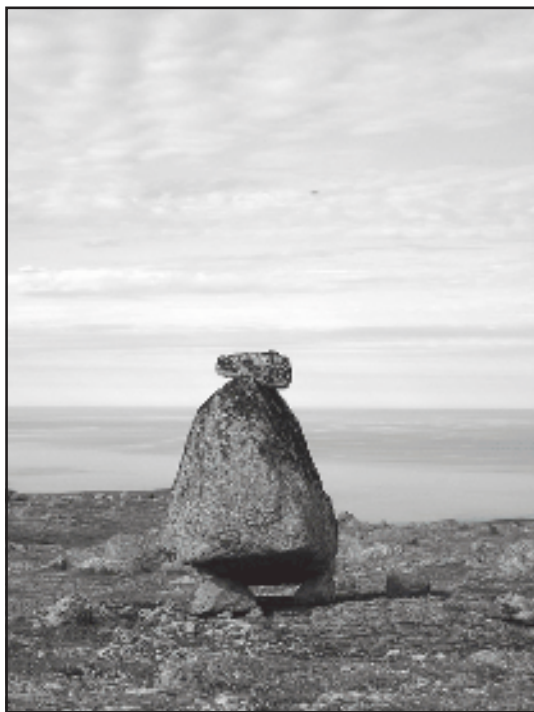
- <sup>1</sup> Расширенный вариант текста опубликован в Интернете. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://perpettum.narod.ru/seydi2010.htm>
- <sup>2</sup> Johansson B. «Liggande honor»: en bortglömd fornlämning? CD-uppsats // Arkeologiska institutionen // Umeå universitet. 1999. Д. 18.
- <sup>3</sup> Westin G. Övre Norrlands historia del 1. 1962. С. 49.
- <sup>4</sup> Титов Ю.В. Лабиринты и сейды. Петрозаводск, 1976.
- <sup>5</sup> Манюхин И.С. Саамы (культовые памятники) // Археология Карелии / Под ред. М.Г. Косменко, С.И. Кочуркиной. 1996. С. 342–361.
- <sup>6</sup> Шахнович М.М. Культурный комплекс на горе Воттоваара // Вестник Карельского краеведческого музея. Вып. 2. Петрозаводск, 1994. С. 26–35.
- <sup>7</sup> Манюхин И.С. Культурные места саамов в Карелии // Историческая география: тенденции и перспективы: Сб. науч. ст. СПб., 1995. С. 164–177; Шахнович М.М. «Лопь» и «лопарские» памятники Северной и Западной Карелии // Кольский сборник. СПб., 2007. С. 228–246.
- <sup>8</sup> Визе Ю.В. Лопарские сейды // Изв. Арханг. общ-ва изучения Русского Севера. 1912. Вып. 9. С. 395–401.
- <sup>9</sup> Чарнолуский В.В. В краю «Летучего камня». М., 1972.
- <sup>10</sup> Харузин Н.Н. Русские лопари. М., 1890.
- <sup>11</sup> Шахнович М.М. «Наземные каменные памятники» на островах Кузова в Белом море и И.М. Мулло: Хроника сложения «саамского» мифа // Первобытная и средневековая история и культура европейского севера: проблемы изучения и научной реконструкции. Соловки, 2006. С. 408–415. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://marksuk.narod.ru/papers/mulloKuzov2006.doc>

- <sup>12</sup> Чарнолуский В.В. Указ. соч. С. 86.
- <sup>13</sup> Косменко М.Г., Лобанова Н.В. К вопросу об археологических памятниках на г. Воттоваара // Природный комплекс горы Воттоваара: особенности, современное состояние, сохранение. Петрозаводск, 2009. С. 119–134.
- <sup>14</sup> Manker E. Lapparnas heliga ställen: kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska museets och landsantikvariernas fätundersökningar. Stockholm, 1957. С. 412.
- <sup>15</sup> Manker E. Op. cit. С. 468.
- <sup>16</sup> Fellman J. Anteckningar under min vistelse i Lappmarken 1820–1831 // Del. 2: Ur lappländsk mytologi och lappländsk sägen. Helsingfors, 1906.
- <sup>17</sup> Paulaharju S. Seitoja ja seidan palvontaa. Helsinki, 1932. P. 43–44.
- <sup>18</sup> Kejonen A. Suomen 100 Geologiset Kohteet. 2007. P. 56.
- <sup>19</sup> Kejonen A. Lisiä Suomen kiikkuvien lohcareiden luetteloon // Geology 2007. № 59. P. 32–34.
- <sup>20</sup> Эратические валуны — валуны главным образом массивно-кристаллических, изверженных или сильно метаморфизованных горных пород, отличающихся по петрографическому составу от подстилающего субстрата. Эратический материал переносился ледником.
- <sup>21</sup> Mizin V. The perched boulders: glacier or man-made in Northern Hemisphere? // NEARA journal. 2007. V. 40. № 2. P. 2–10.
- <sup>22</sup> Vorren O. Sacrificial Sites, Types, and Functions In Saami Religion / Ed. Tore Ahlback. Uppsala, 1987. P. 94–109.
- <sup>23</sup> Энергия рельефа — размах рельефа, степень расчлененности рельефа, морфометрический показатель потенциальной интенсивности или возможного проявления тех или иных рельефообразующих процессов, учитывающий расстояние по вертикали между высшими и низшими точками рельефа данного региона и его горизонтальную расчлененность.
- <sup>24</sup> Экспедиция (02.08.2010–22.08.2011гг.) организована д.ч. РГО В. Бароновым. Состав: Э. Беликов (Мурманск), А. Терехов (Мурманск), В. Волков (СПб.), М. Карелина (СПб.), Д. Курдюкова (СПб.), В. Мизин (СПб.).
- <sup>25</sup> Гурина Н.Н. История культуры древнего населения Кольского полуострова. СПб., 1997. С. 29.
- <sup>26</sup> Иовлева Т.И. Пантеон Саами // Нева. 2000. № 6. С. 234–236.
- <sup>27</sup> Гурина Н.Н. Указ. соч. С. 30.
- <sup>28</sup> Мулло И.М. Памятники древней культуры на Кузовых островах // Археология и археография Беломорья. Архангельск, 1984. С. 52–81.
- <sup>29</sup> Геософия — понятие, введенное в географии в 1947 г. Дж.К. Райтом и отражающее комплекс человеческих представлений о местности (Wright J.K. 1947. Terrae Incognitae: The Place of Imagination in Geography // Annals of the Association of American Geographers 37: P. 1–15)
- <sup>30</sup> Теребихин Н.М. Геософия и этнокультурные ландшафты народов Баренцева Евро-Арктического региона: Поморские чтения по семиотике культуры // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2006. С. 68–83.
- <sup>31</sup> Гурина Н.Н. Указ. соч. С. 100.

*V. G. Mizin*

THE ROLE OF PERCHED BOULDERS IN THE MYTHOLOGICAL DEVELOPMENT OF SPACE

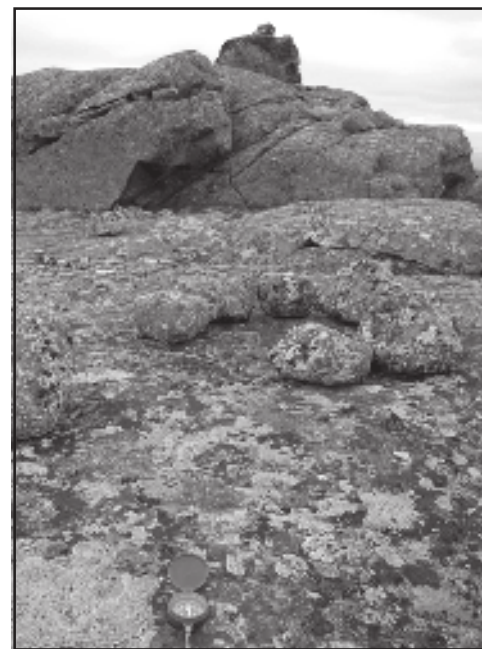
The article deals with general issues of the perched boulders location, terminology correctness, folklore information, possible cult evolution of stone constructions from natural prototypes, as well as possible relationship of perched boulders with ancient sites of the north-eastern part of the Kola Peninsula coast.



**Рис. 1.** Один из сейдов, в котором при определенном ракурсе угадываются антропоморфные черты. Кольский п-ов, комплекс «Береговое-1». Фотография В.Г. Мизина. Август 2010 г.



**Рис. 2.** Навершие на огромном валуне. Кольский п-ов, окрестности пос. Дроздовка. Фотография В.Г. Мизина. Август 2010 г.

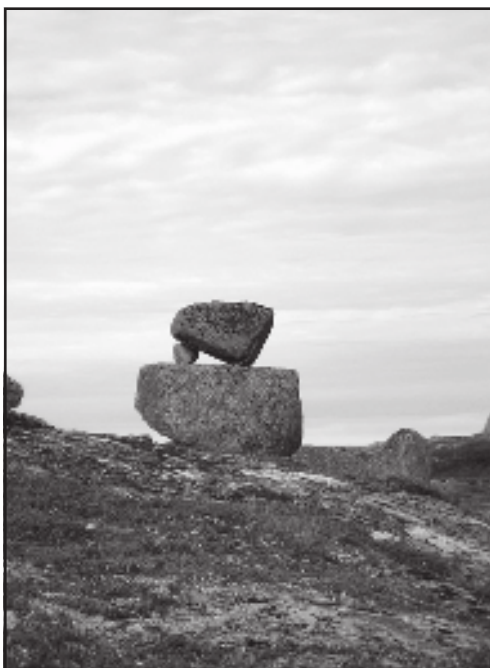


**Рис. 3.** Кольцевая кладка перед сейдом с навершием. Кольский п-ов, окрестности пос. Дроздовка. Фотография В.Г. Мизина. Август 2010 г.





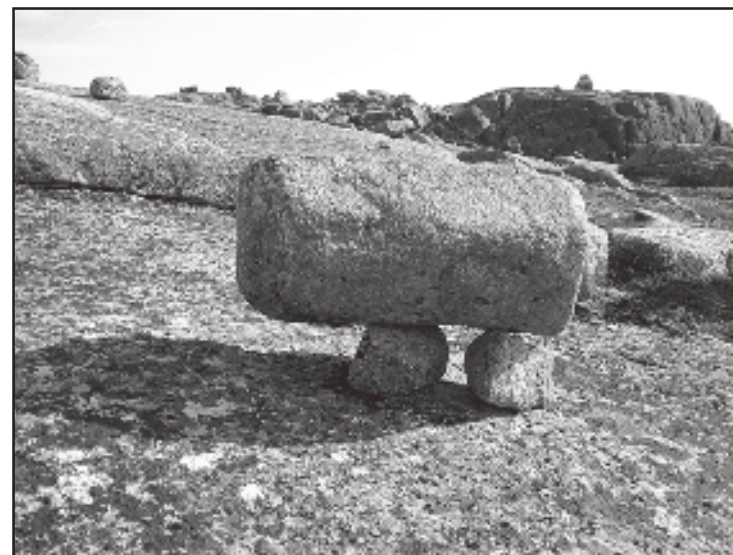
**Рис. 4.** Камни в трещине расколотого валуна. Кольский п-ов, окрестности пос. Рында. Фотография В.Г. Мизина. Август 2010 г.



**Рис. 5.** Навершие в виде одноопорного сейда. Кольский п-ов, комплекс «Береговое-1». Фотография В.Г. Мизина. Август 2010 г.



**Рис. 6.** Сложносоставная опора сейда. Кольский п-ов, окрестности пос. Дроздовка. Фотография В.Г. Мизина. Август 2010 г.



**Рис. 7.** Уникальный способ постановки: сейд стоит всего на двух крупных опорах. Кольский п-ов, комплекс «Береговое-1». Фотография В.Г. Мизина. Август 2010 г.

А.Л. Потравнов, Т.Ю. Хмельник

### ОСОБЕННОСТИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ КАМЕННЫХ КРЕСТОВ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ РЕГИОНЕ

История изучения каменных крестов на Северо-Западе России насчитывает более ста лет. Публикации, посвященные изучению этой категории памятников, появились уже во второй половине XIX в.<sup>1</sup> Первые попытки систематизации и классификации каменных крестов были предприняты в начале XX в. А.А. Спицыным и И.А. Шляпкиным<sup>2</sup>. В советское время изучение каменных крестов было возобновлено только в послевоенный период. К наиболее значимым работам следует отнести публикации В.В. Седова, А.Р. Артемьева, В.Н. Рожнятовского, М.М. Шахновича, Ю.П. Мальцева, В.В. Панченко<sup>3</sup>, в которых содержится значительный базовый материал посвященный распространению, типологии и хронологии каменных крестов.

Изучение публикаций вышеперечисленных авторов показало, что во многих работах встречаются не только неточности, но и явные ошибки. Это объясняется тем, что исследователи сами не видели памятников ни в естественном ландшафте, ни в музейных собраниях, а доверяли рисункам и описаниям предшественников. Чаще всего неправильно трактовался материал, из которого сделаны кресты. Так, например, Лопастницкий каменный крест во всех изданиях обозначен как «белокаменный», а он на самом деле вырезан из фиолетового девонского песчаника. Нет полной ясности в отношении материала даже тогда, когда авторы называют его как «известняк» или «песчаник», поскольку песчаник бывает разным — белым, фиолетовым, красным, крупнозернистым, мелкозернистым и пр. Этот фактор очень важен для определения места изготовления крестов. Также представляется ошибочным вывод В.В. Кавельмахера о том, что «надгробных каменных крестов в современном смысле слова Древняя Русь не знала»<sup>4</sup>. Современные материалы свидетельствуют, что намогильными являются более 97% всех известных каменных крестов.

Все вышеизложенное позволяет сделать заключение о том, что проблематика, связанная с изучением каменных крестов на Северо-Западе, до настоящего времени актуальна и требует обобщения и нового осмысления. Для решения этой задачи авторами на протяжении нескольких лет проводился мониторинг известных памятников и осуществлялись изыскания по выявлению новых памятников, не введенных в научный оборот. Осмотр каменных крестов и сбор информации про-

ходил как в естественном ландшафте, так и при помощи музейных коллекций. Данная публикация — первый этап планомерной работы, представляющий результаты экспедиционных исследований по современному изучению каменных крестов.

За время полевых исследований в Ленинградской, Новгородской, Псковской, Тверской обл. и в Карелии мы осмотрели, описали и зафиксировали на фотопленку более 800 каменных крестов, бытовавших на указанной территории с XII по XX в. Этот материал представлен в следующей таблице:

Обследованные каменные кресты

Территория	Место фиксации каменных крестов XIX–XXII вв.		Кресты XIX–XX вв.	ИТОГО
	Сельскохозяйственный ландшафт: поля, участки деревень	Музейные собрания		
Вологодская область	1	5	37	41
Ленинградская область	112	29	25	152
Псковская область	208	106	25	440
Новгородская область	120	64	12	196
Тверская область	8	15		24
Карелия	2	4	0	6
<b>ИТОГО</b>	<b>443</b>	<b>214</b>	<b>202</b>	<b>669</b>

На основе данных полевых исследований была составлена карта, которая отражает современную ситуацию распространения каменных крестов (рис. 1). На ней отмечены каменные кресты, находящиеся в настоящее время в естественном ландшафте, кресты, находящиеся в музейных собраниях, а также места, откуда они были привезены. В ходе картографирования имеющегося в нашем распоряжении материала удалось выделить наличие разных традиций изготовления каменных крестов XIX–XX вв. (Порховский у., Ижорская возвышенность, погост Внута (Новгородская обл.) Смердомский погост (Вологодская обл.).

Следующим шагом в исследовании стала классификация каменных крестов согласно их форме. В отличие от известной типологии И.А. Шляпкина мы предлагаем классифицировать все каменные кресты по следующим визуальным признакам: «кресты с ромбовидными лопастями», «кресты в круге»; «кресты с расширяющимися лопастями»; «прямоугольные 4 конечные кресты»; «кресты прочих форм» (основные виды представлены на рис. 2). В каждом из указанных видов крестов выделяются варианты, отличающиеся по форме лопастей, материалу, особенностям надписей и декору.

Все основные виды каменных крестов были нанесены на карту. В результате анализа картографического материала выяснилось, что различные виды крестов имеют свои компактные ареалы распространения, и лишь единичные экземпляры выходят за их пределы. К числу крестов «с ромбовидными лопастями» были отнесены 90 крестов. Наиболее древние датированные кресты этого вида: Стерженский — 1133 г., Воймерицкий — XII в. и Крест Симеона Чернеца — 1250 г. В составе этого вида можно выделить четыре варианта, отличающиеся по форме (рис. 4, 5). Наибольшая концентрация крестов с ромбовидными лопастями отмечена на Ижорской возвышенности. Такие кресты также характерны для восточных и южных районов Новгородской земли. Отдельные кресты с ромбовидными лопастями, датированные XVI в., зафиксированы на значительном удалении от Новгорода, например, один в Заонежье, в Соловецком монастыре. Подобные кресты известны на берегу Чудского оз. (здесь крест изготовлен из местного камня) и на городище Коложе. Все кресты изготовлены из местного песчаника фиолетового и белого цветов и известняка.

Среди каменных крестов, относящихся к виду «крест в круге», можно выделить четыре варианта, отличающиеся геометрической формой (рис. 6, 7). Общее количество обследованных памятников данного вида — более 130 экземпляров. Наиболее известным датированным каменным крестом в круге является Алексиев крест из Софийского собора Великого Новгорода, который датируется предположительно 1376 г.

География распространения этих крестов близка карте месторасположения «крестов с ромбовидными лопастями», за исключением южных границ Новгородской республики. Самыми южными памятниками можно назвать кресты в Старой Руссе и Изборске. К самым северным относятся находки крестов в северном Приладожье и недалеко от Олонца. Следует отметить, что эти кресты изготовлены из привозного известняка (возможно, они были привезены в указанные районы). Самое большое количество «крестов в круге» зафиксировано в Новгороде — более 100. В настоящее время они находятся в стенах церквей и в собрании Новгородского музея-заповедника.

Среди каменных крестов, отнесенных к виду «с расширяющимися лопастями», можно выделить семь вариантов (рис. 8, 9). Общее количество обследованных авторами крестов данного вида составляет около 110 экземпляров. Такие каменные кресты получили распространение с XV в. на Псковщине. К самым ранним памятникам этого вида следует отнести Труворов крест XV в. и крест из часовни Фрола и Лавра 1636 г.

Прямоугольные четырехконечные кресты (рис. 10, 11) были равномерно распространены по всей рассматриваемой территории, за исключением Карелии и Ижорского плато. Наиболее древние датированные каменные кресты этого вида: Нерльский крест XII в. и крест Христинича 1213 г. В составе данного вида выделяются шесть вариантов, имеющих принципиальные геометрические различия. Во время

экспедиций было зафиксировано более 150 каменных крестов указанного вида. В ареале распространения этих памятников можно выделить локальные группы: «новгородские жальничные кресты» и «панцирные кресты». Прямоугольные четырехконечные кресты бытовали в значительном временном диапазоне — от XIII до XX в., однако значительная их часть может быть отнесена к XVIII—XIX вв.

К последней группе авторской классификации отнесены «кресты прочих форм» (рис. 12, 13). Общее количество обследованных крестов данного вида — более 120 экземпляров. Наиболее яркими его вариантами являются шестиконечные и восьмиконечные кресты. Количество сохранившихся крестов этого вида — 8. Несколько из них хранятся в музейных собраниях Новгорода и Пскова. Датируются эти памятники XV в. Также следует отметить редкие «якорные кресты». Авторы располагают информацией о шести крестах такой формы. Все они находились в старых монастырях (Торжок, Старица, Новгород). Остальные кресты рассматриваемой группы являются надгробными сооружениями самого позднего времени. На это указывают даты, выбитые на камне, и сведения, полученные от информантов. Так, в одной из поездок местный житель сообщил, что раньше «каждый справный мужик должен при жизни себе каменный крест сладить».

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Колосов В.И. Стерженский и Лопастичский кресты в связи с древними водными путями в верхнем Поволжье. Тверь, 1890; Мальшевский И. О придорожных крестах Ставрографический сборник. Книга первая. М., 2001; Архимандрит Макарий. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860.
- <sup>2</sup> Спицын А.А. Заметка о каменных крестах, преимущественно новгородских. Записки отделения русской и славянской археологии Императорского русского археологического общества. Т. 5. Выпуск первый. СПб., 1903. С. 203–234; Шляткин И.А. Древние русские кресты: Кресты новгородские до XV века, неподвижные и не церковной службы. СПб., 1906.
- <sup>3</sup> Седов В.В. Изборск в раннем Средневековье. М., 2007. С. 38–41; Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 180–183; Артемьев А.Р. Надгробные каменные кресты восточных пригородов Пскова: Археологические памятники европейской части РСФСР. М., 1988. С. 107–118; Он же. Города Псковской земли XIII–XV вв. Владивосток, 1998. С. 88–89; Рожнятовский В.Н. Каменные кресты из собрания Мирожского монастыря // Археология, история, архитектура Пскова. Псков, 2000. С. 27–37; Шахнович М.М. Монументальные каменные кресты Карелии // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Вып. 23. Великий Новгород, 2009. С. 345–365; Мальцев Ю.П. Средневековые русские каменные кресты в Эстонии. 2005. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.genealogia.ee/history-rist.htm>; Яшкина В.Б. К вопросу о распространении каменных крестов Древней Руси. СПб.: Старая Ладога, 1998. С. 75–89.
- <sup>4</sup> Кавельмахер В.В. Краеугольный камень из лапидария Георгиевского собора в Юрьеве-Польском. СПб., 1994. С. 185–197.

*A.L. Potravnov, T. Yu. Khmel'nik*

#### PECULIARITIES OF THE STONE CROSSES SPREAD IN THE NORTH-WEST REGION

The authors of the article considered in person more than 860 stone crosses in the territory of the Leningrad, Novgorod, Pskov, Tver' and Vologda regions as well as the Republic of Karelia. As a result of the preliminary work the crosses of the 19 century (more than 200) were revealed from the general number of the considered crosses and were not considered in detail in this work. The rest ones – stone crosses of the XII–XVIII centuries of more than 650 specimens in total amount – are distributed in the following way:

- about 210 crosses are in different museums;
- about 440 crosses are at the cemeteries, near churches, in the churches walls, in the fields and even in the vegetable gardens.

The map of these crosses distribution in the territory is given in the article.

Based on the analysis of the obtained data about stone crosses five main groups of objects were revealed based on their geometrical shape, which is the basic feature for the construction of further stone crosses classification. The distribution maps of these groups of stone crosses in the territory of the North-West of Russia were charted which show connection of stone crosses with ethnographic peculiarities of the given territories in the context of the development of Christian burial traditions.

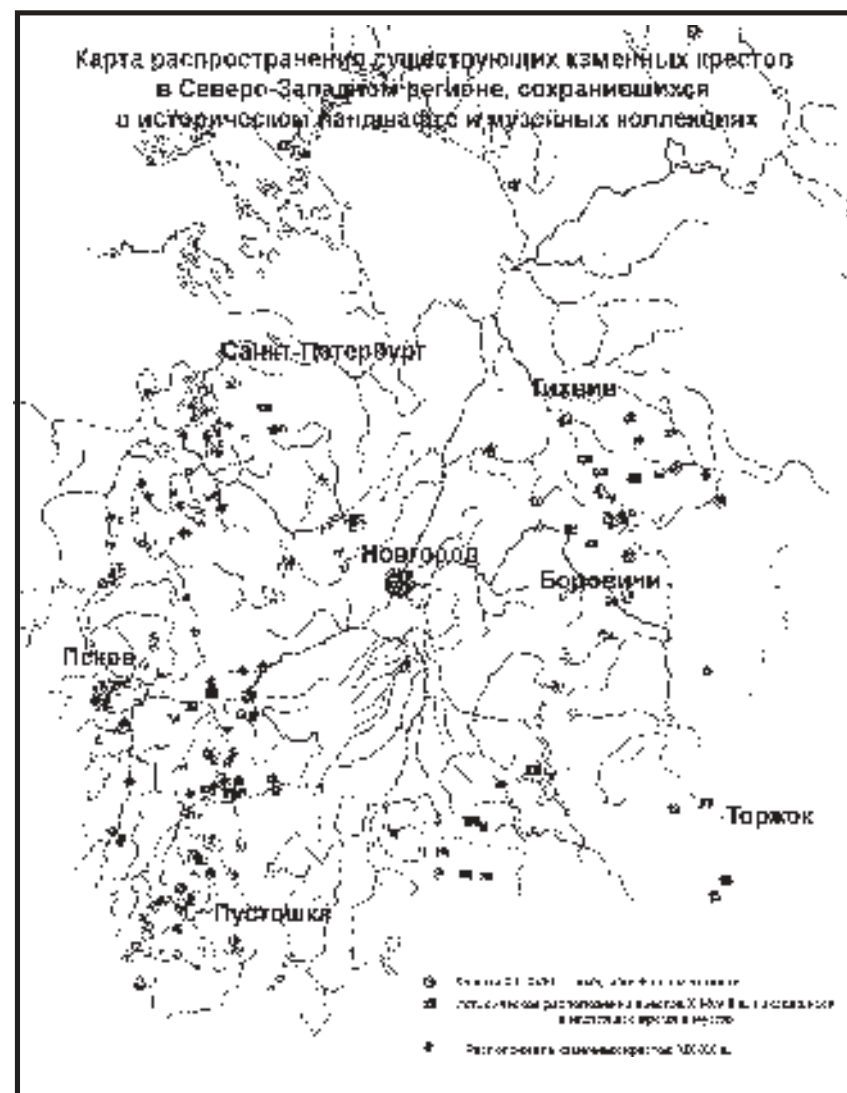


Рис. 1. Карта распространения в Северо-Западном регионе каменных крестов, сохранившихся в историческом ландшафте и музейных коллекциях

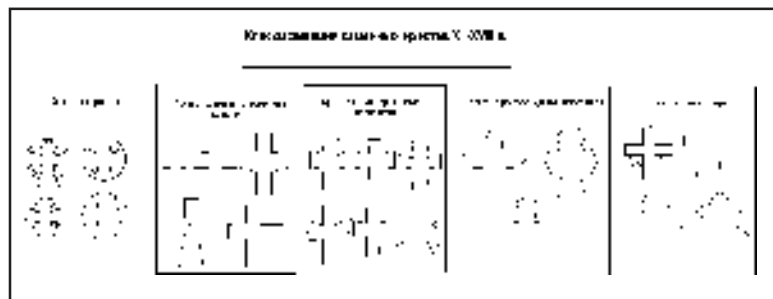


Рис. 2. Классификация каменных крестов XII–XVIII вв.

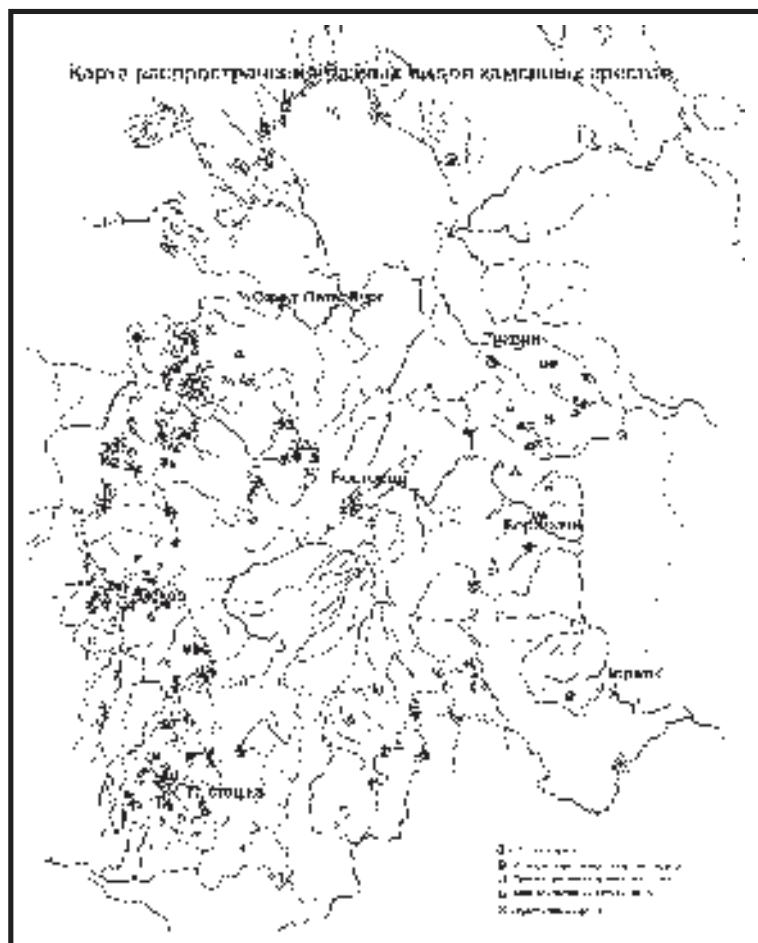
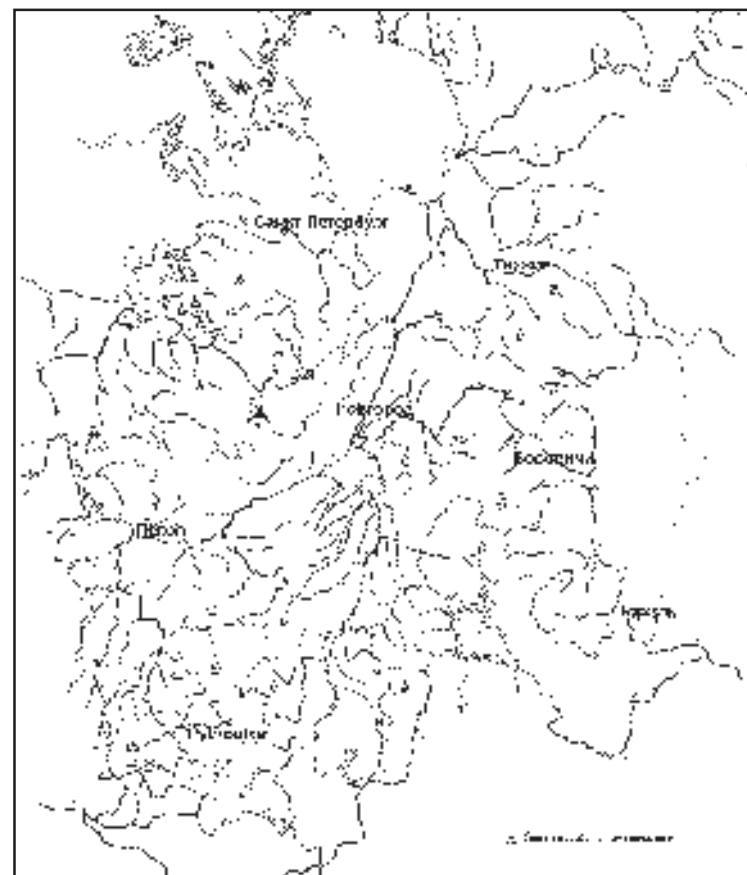


Рис. 3. Карта распространения разных видов каменных крестов

Рис. 4. Каменный крест около д. Старые Смолеговицы Ленинградской обл. Фотография А.Л. Потравнова, Т.Ю. Хмельник. 2000-е гг.



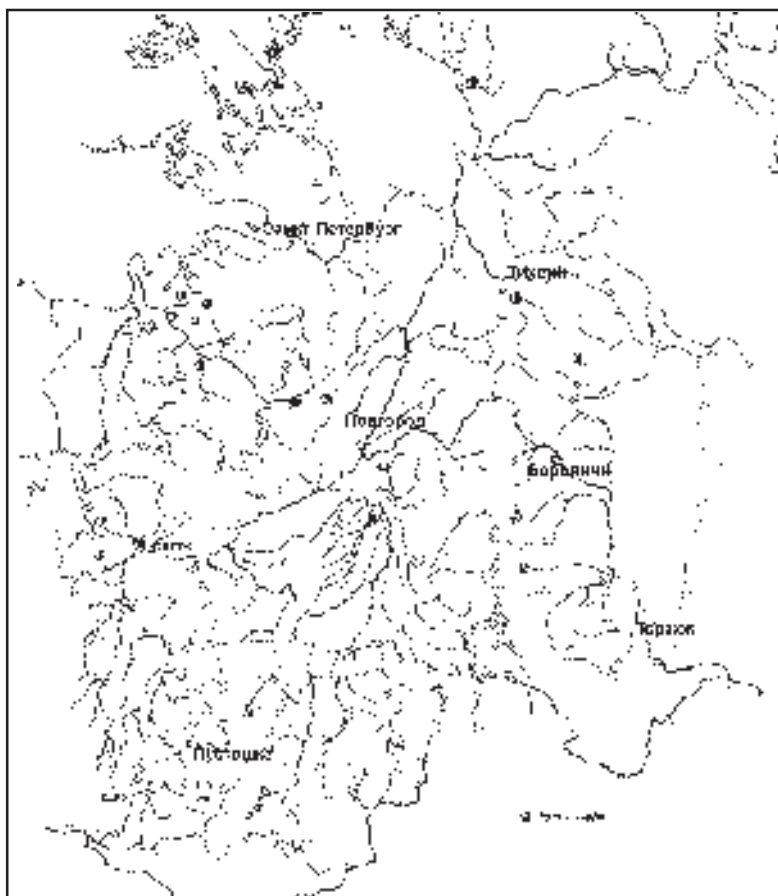
Рис. 5. Карта распространения каменных крестов с ромбовидными лопастями





**Рис. 6.** Каменный крест в стене церкви Петра и Павла в Кожевниках. Великий Новгород. Фотография А.Л. Потравнова, Т.Ю. Хмельник. 2000-е гг.

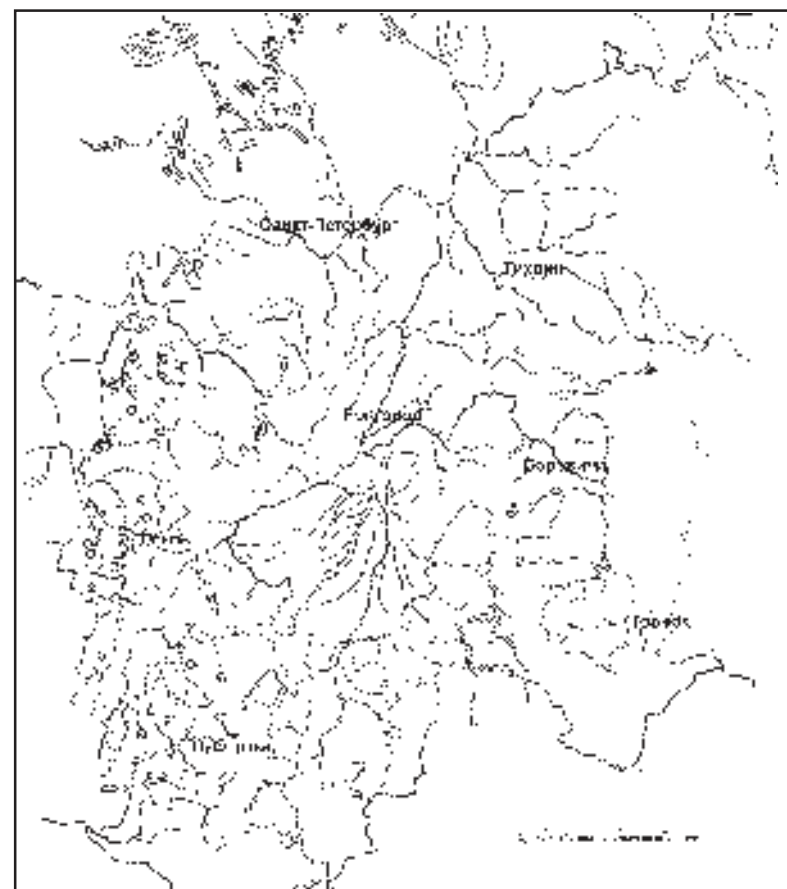
**Рис. 7.** Карта распространения каменных крестов «в круге»



**Рис. 8.** Каменный крест на кладбище при д. Сухолово Псковской обл. Фотография А.Л. Потравнова, Т.Ю. Хмельник. 2000-е гг.



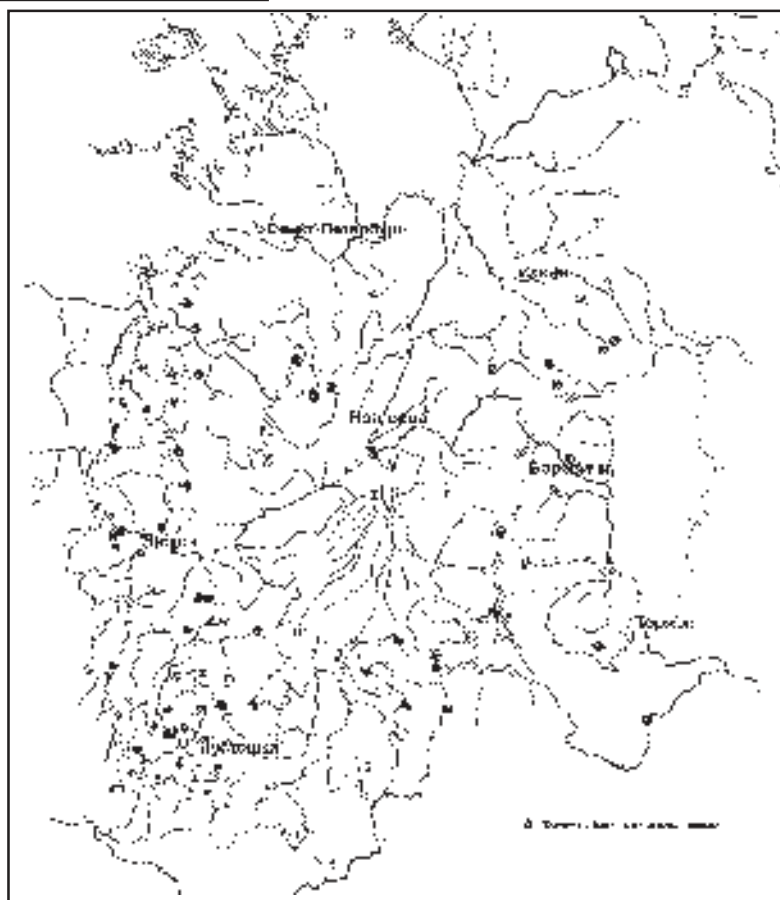
**Рис. 9.** Карта распространения каменных крестов с расширяющимися лопастями





**Рис. 10.** Каменный крест у д. Верхний Аполец Тверской обл. Фотография А.Л. Потравнова, Т.Ю. Хмельник. 2000-е гг.

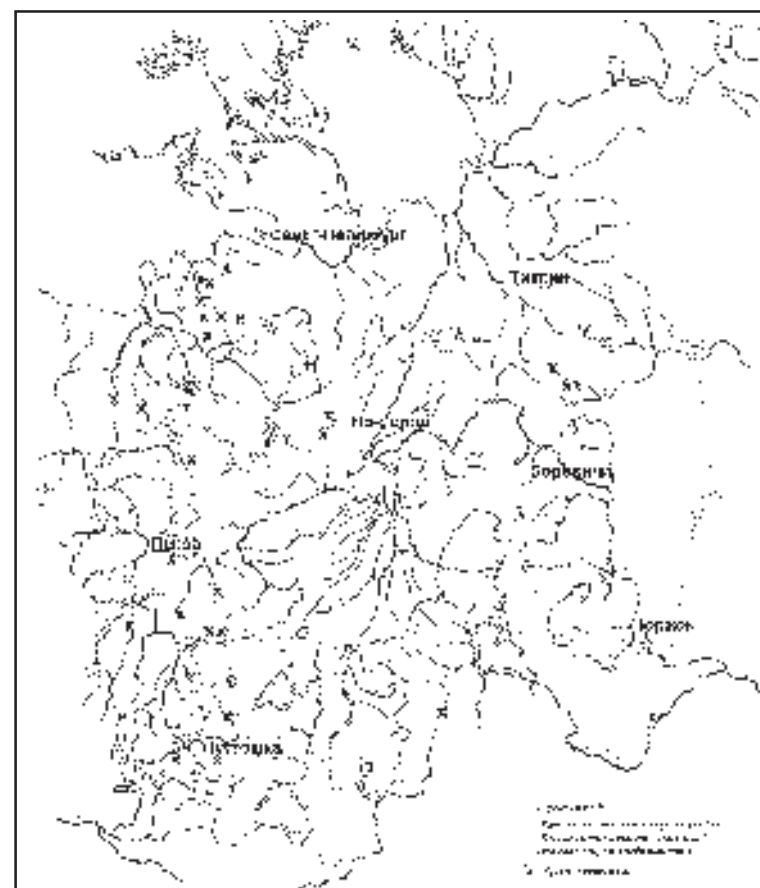
**Рис. 11.** Карта распространения каменных четырехконечных крестов с прямоугольными лопастями



**Рис. 12.** Каменный крест в стене церкви Рождества Богородицы (б. Михалицкий монастырь). Великий Новгород. Фотография А.Л. Потравнова, Т.Ю. Хмельник. 2000-е гг.



**Рис. 13.** Карта распространения каменных крестов «прочих форм»



А.Б. Пермиловская

## ЧАСОВНЯ В ТРАДИЦИОННОМ ЛАНДШАФТЕ РУССКОГО СЕВЕРА<sup>1</sup>

Часовня — это простейшая культовая постройка, одно из наиболее ярких проявлений традиционной культуры и деревянного зодчества Русского Севера. В конце XVII—начале XX в. здесь существовало большое их количество, что подтверждается архивными документами и переписью часовен, проведенной в 1692 г. в одном из районов Севера — Поважье. Общее количество учтенных часовен — 433, «наиболее распространенным типом следовало считать часовню с приходом в четыре двора»<sup>2</sup>. В 1910 г. на каждый приход в другой северной епархии — Олонецкой приходилось по три часовни<sup>3</sup>. Характерной особенностью было существование «часовенных приходов». Поскольку священника при часовнях иметь не полагалось, то позволительные для мирянина службы, например, чтение «часов», проводили сами крестьяне. В некоторых часовнях накапливалась казна, которая при необходимости могла стать ссудной кассой, строился хлебный амбар, образовывались земельные владения. Управлял часовней и ее имуществом часовенный приказчик или староста.

Часовни получили широкое распространение в сельских поселениях и прочно вошли в сложившуюся систему сакрального ландшафта Русского Севера. Таким образом, можно говорить о существовании сакральных или природно-сакральных комплексов. Самый распространенный вариант — часовня в роще. Роща в полной мере обладает важным свойством границы, особенно если она расположена в поле или на возвышенности. Сюда приходили лечиться, пить воду, молиться. При этом оставляли на деревьях вблизи источников, на иконах и крестах одежду, ткань, ленты, деньги и другие приношения. Здесь же совершались крестные ходы в праздники, особенно в дни освящения местных часовен<sup>4</sup>. Священные рощи как культовые места сохранялись в XIX—XX вв., в наши дни они также присутствуют в традиционном ландшафте Русского Севера, в частности на западе региона (Карелия, Каргополье, Кенозерье; на территории Кенозерского национального парка находится более 40 святых рощ). При определении функций часовен в культурном ландшафте «необходимо, прежде всего, указать на пограничный характер их топографии. Часовня, как и крест, всегда возводится на границе»<sup>5</sup> сельских угодий, деревни и кладбища, на берегу реки или озера, на острове (граница земли и воды), на дороге. Пример придорожной часовни — Троицкая часовня из д. Вальтево

Пинежского р-на, 1728 г., через которую проходил старинный тракт с Пинеги на Мезень. В этой часовне путник мог помолиться, перекусить (здесь оставляли запас продуктов), переночевать.

Причины постановки часовен можно определить исходя из их типологических признаков. По **типологическим признакам** эти культовые постройки можно отнести к следующим группам, учитывая выполняемые ими функции. **Часовня — место проведения богослужения.** Для этого из крестьянской среды выбирали наиболее грамотного уважаемого человека, обладавшего хорошим голосом. По канону в часовне не могли совершаться таинства, поскольку в ней отсутствует алтарь. Но на Русском Севере это правило нарушалось. В часовне крестили новорожденных и отпевали умерших. В более редких случаях происходило венчание, о чем свидетельствует указ Святейшего Синода от 18 августа 1769 г. о разрешении венчания в часовне.

В прошении 1820 г. крестьян Водлозерской Ильинской вол. о разрешении строительства часовни главным аргументом служило то, что «деревни состоят от приходской церкви в пяти верстах, со всех сторон окружены водами, почему в вешнее и осеннее время за распутием, а в летнее иногда за сильными погодами, в приходскую церковь для богомоления по рачению прихожан притти не можно»<sup>6</sup>. Однако только **географическим фактором** — удаленностью поселения от приходской церкви — нельзя объяснить возведение и большое количество часовен на Русском Севере, хотя на этот счет существует устойчивое мнение в богословских и светских исследованиях. Некоторые регионы Русского Севера имели значительное количество часовен. В качестве примера приведем Кенозерье, где в настоящее время находится 11 церквей (из 18 существовавших), 39 часовен (из 82 существовавших), 29 поклонных крестов, около 40 «святых» рощ, культовых камней, а также 3 православных монастыря, в настоящее время утраченных. В целом по Каргопольскому у., куда входило Кенозерье, в XIX в. было 49 церквей, 169 часовен и молитвенных домов<sup>7</sup>. Однако внутри Каргополья Кенозерье выделяется тем, что часовен здесь больше, чем церквей, в десять, а на самом озере — почти в двадцать раз.

Следует принять во внимание, что тип расселения в данной местности — гнездовой. Возможно, феномен большого количества часовен Кенозерья объясняется многочисленностью небольших патронимических деревень, состоящих из 2–10 домов-дворов, расположенных на расстоянии 2–5 км друг от друга, а также особым островным ландшафтом, изолированностью и изрезанностью береговой линии. Согласно исследованиям автора, в начале XX в. в с. Кимжа на Мезени насчитывалось 5 часовен, которые были расположены на расстоянии 0,5–2 км друг от друга и от главной Одигитриевской церкви Кимженского прихода. Такое большое количество часовен было вызвано не удаленностью их от приходского храма (скорее, здесь можно говорить о близости к храму), а совсем другими причинами функционально-типологического характера<sup>8</sup>.



«Нередко случалось, что часовню устраивало не все крестьянское селение, а одно частное лицо — на своей земле. Такая часовня редко служила местом общественной молитвы: большей частью она как частная собственность служила чем-то вроде домашней церкви (выделено мною. — А.П.)»<sup>9</sup>. Часовня — дом, где живет Бог, реальный часовенный святой. С точки зрения местных жителей, молитва, обращенная к нему здесь, будет услышана быстрее. Например, на вопрос: «Почему крестьяне не позволили разрушить часовню?», они ответили: «Умрет Никола. Вся деревня умрет».

К числу важнейших богослужебных функций часовен относится **поминальная**. Чаще всего поминальные часовни сооружались на кладбищах. К этому же типу относятся **часовни-усыпальницы**, возведенные над мошами местночтимых святых. Одна из таких часовен была построена на могиле святого Петра Черевковского, священника из с. Черевково, погибшего в 1613 г. от руки «литовских воровских людей», а другая — над мошами святого Артемия Веркольского в д. Ежемени на Пинеге в 1639 г. Жители, помолившись в часовнях-усыпальницах, получали исцеление, о чем свидетельствует корпус местных и монастырских легенд<sup>10</sup>.

Один из самых распространенных типов часовен — это **обетная**. Мотивация возведения подобных часовен связана с ситуацией бедствия, пороговым, кризисным обстоятельством. Наиболее частыми причинами их постановки были эпизоотии: «часовня была построена по обещанию от скотинного падежа», «от конского падежа». Другие причины: «падеж скота и хлебный недород», «человеческая скорбь», болезни: «строили ее по обещанию ради от человеческой слепоты»<sup>11</sup>, в избавление от пожара. К обетным часовням относятся **обыденные** часовни. Но это особая категория культовых построек, строившихся по обету «во один день», и не все обетные церкви/часовни были обыденными.

В семантике «обыденности» заложен признак спрессованного времени. В знаковости временной шкалы основными являются макроединицы — век, год, день. Именно такое время занимают описанные тексты или воспроизводимые в ритуале события. Однако в реальности текста и ритуала время спрессовывается в масштабе «день за год». Это характерно для магических ритуалов охранительного характера. Компрессия времени является главным магическим приемом действий по изготовлению обыденных, в один день или одну ночь, предметов — полотна, рубахи, полотенца, креста, часовни, храма<sup>12</sup>. Обычай строить по обету (единодневные, «во один день») церкви для избавления страны, города или деревни от общественного бедствия — очень древний. Первый пример обетной церкви, а может быть, и обыденной, относится ко времени великого князя Владимира, к 996 г. Спасаясь от печенегов, преследовавших его, великий князь вынужден был скрыться под мостом и дал обет построить церковь в случае избавления от угрожавшей ему опасности. «Существовали обыденные (и посему — деревянные)

церкви различное время: год, 23, 25 и 40 лет, иные и более 150 лет, как, например, церковь Происхождения честных древ или Спаса Всемилостливого, построенная в Новгороде около 1424 года, простоявшая до 1592 года, когда она была заменена новой — церковью преп. Марии Египетской. В постройке их участвовало все народонаселение города: одни таскали бревна, другие рубили, иные исполняли прочие работы. Ночью освящали работы, чтобы не остановить их, а самое освящение церкви должно было быть совершено в те же сутки»<sup>13</sup>. Конечно, это требование обуславливает простоту (если не примитивность) архитектуры храма/часовни и, возможно, его относительную недолговечность. Например, «Екатерининская обыденная церковь в селе Екатерининском, что на реке Вятке, в Слободском уезде Вятской губернии <...> Величина указанной вятской церкви около полутора квадратных сажень; престолом ее служит простой пенек; царские врата — две простые доски, привязанные веревками»<sup>14</sup>. Позднее эти деревянные «обыденные» храмы заменялись каменными с сохранением названия «обыденный».

Характерным явлением морской культуры Поморья было возведение **промысловых часовен** в становищах — временных поселениях, образованных в местах рыбного, зверобойного, лесного промыслов на овах Белого и Баренцева морей. Об этом свидетельствует довольно большая группа документов ГААО с просьбами поморов о разрешении на строительство или освящении уже построенной часовни<sup>15</sup>. В одной из них по результатам обыска, проведенного становым приставом, приводится описание часовни на тони в Тиманском приходе в устье р. Пеша. Тоня состояла из четырех построек и располагалась в двадцати верстах от жилья. «Старая, по-видимому, часовня развалившаяся, при ней амбарчик для соления рыбы. В 30 шагах повыше одна жилия изба старая с новой пристройкой, а в 10 шагах новое строение с дверями. Сенцы ведущую в горенку длиной 1 сажень 2 аршина, шириной 1 ¼ аршина, кругом полки, на главной стене продольные, на них три иконы. У верхней полке, видимо, прикреплены веревки для крепления лампы. На нижней полке также иконы и к ним — свечи, на окошке — ручная кадьница. На полу — деревянный ящик с углями, у другого окна — стол в виде аналоя. На полках — семь ковриг черного хлеба и одна рыба, видимо для промышленников, заблудившихся, или заставших непогодой»<sup>16</sup>. Часовня была построена крестьянами во имя святителя Николая. Она стояла незапертой, чтобы быть доступной для всех желающих помолиться. Для поддержания часовни промысловики жертвовали 24-ю часть белужьего промысла, покупали свечи на ярмарках в Пинеге и раздавали артели промысловиков. Причины строительства часовен поморы объясняли так: «Мы отправлялись с сего места в открытое море для звериных, морских и рыбных промыслов, чувствуем потребность помолиться и попросить у Господа помощи о благолепном плавании среди льдов, о промысле как единственном средстве добыть себе насущный хлеб... и успешном возвращении к своей семье»<sup>17</sup>.

В конце XVII в. православные часовни в России были тесно связаны со старообрядческим движением, превратившись в один из наиболее значимых символов идеологии беспоповства, что нашло отражение в особенностях формирования народной культовой архитектуры. Построенные **старообрядческие часовни** оставались единственной разновидностью храмов, признаваемой ревнителями «истинного благочестия». Кроме того, в глазах представителей власти часовни ассоциировались с приходской автономией, а совершаемые в них обряды менее всего поддавались контролю. Оба эти мотива предопределили исключительно сложное, по большей части отрицательное отношение духовной и светской власти к часовням и связанной с ними обрядности. В связи с этим в 1722 г. Святейшим Синодом был принят указ о «разобрании всех существующих часовен и нестроении впредь новых»<sup>18</sup>. Среди многочисленных прошений, поступивших после этого в Синод, было и прошение архиепископа Холмогорского и Важского Варнавы о разрешении не разбирать часовни. В 1727 г. Святейший Синод постановил, чтобы «*которые часовни еще не разобраны находятся в приличных местах, таковыми для моления быть по-прежнему, также которые, и разобраны, а будут просители, чтобы их снова возобновить и взятые из часовни иконы отдать*». Только во второй половине XIX в. запрет на строительство часовен был полностью снят, но епархиальные власти северных губерний редко удовлетворяли прошения крестьян о постройке новых часовен или ремонте старых, ссылаясь на указы XVIII в.<sup>19</sup> Так Покшеньгской волости (Пинега) было разрешено удовлетворить просьбу местных жителей на «возобновление» **часовни-амбаронки**, которая была возведена вокруг креста с иконами, с условием установления на ней креста и «ежели в сей округе нет раскольников»<sup>20</sup>.

Подобные часовни-амбаронки получили распространение на Мезени и в ряде других районов Русского Севера. Обычно они не имели креста на крыше, но перед входом устанавливался огромный деревянный резной крест. Передняя дверь часовни, так же как и амбара, была защищена навесом — залобником на столбах, к которому подвешивали колокол. «*Часовню имеет <...> каждая деревня, <...> выселок. Устраивают их на пунктах промыслов по берегам моря, рек, озер, в лесах. Они <...> невелики, просты и примитивны по своей архитектуре, по внешнему виду их можно принять за амбарушки крестьян для сбережения зерна, муки и других припасов <...> Часовня в большинстве случаев — квадратный бревенчатый холодный сруб, размером от 4х4 аршина и до 9х9. Высота внутри редко выше сажени; очень часто они не имеют потолка и заканчиваются двускатной тесовой крышей. Освещается часовня через открытую дверь, или же через маленькие продольные прорубы в одном бревне и без стекла. Потому зимою пол в часовне под толстым слоем снега. Вдоль передней стены на простой доске-полке установлен один ряд старых икон, между которыми можно встретить иконы-оригиналы стариннейшей работы, киоты. Украшения часовни составляют пе-*

*стрые ситцевые или холщовые пелены, прикрепленные к полочкам божницы, различные амулеты на иконах, да затейливо выполненная из глины кадильница, в которой староста часовни в праздник при сборе молящихся раздувает с ладаном огонек и кадит перед иконами. Утварь, лампады и подсвечники весьма примитивные, сделаны из корней и пней дерева»<sup>21</sup>.*

В Каргополье верующие, молясь перед иконой о выздоровлении, вешали к иконе «покров», соответствующий больной части тела — чулок с ноги, варежку с руки, платок с головы, отрез, платье или юбку; для молитвы о домашних животных приносили коровье масло, овечью шерсть. Были распространены вотивные подвески, металлические или, реже, вышитые изображения больной части тела, которые прикреплялись к иконе.

На Мезени существовал тип часовни, называемой «**келейка**». Она была описана Н.П. Колпаковой во время ее фольклорных экспедиций по Мезени в 1928 г. «*”Келейка” — деревянная избушка, осененная большим «голубцом». На Мезени еще не выродился обычай уходить время от времени в тишину и покой лесной глуши. “Келейки” живописно вкраплены в береговой пейзаж. Одна из них стоит недалеко от селения Дорогая Гора. Небольшой рубленый бревенчатый домик. Подле него старинный крест. После больших церковных праздников кто хотел — приходил сюда и оставался на день — на два. Поживет, помолится, отдохнет и домой. Тут хорошо, спокойно, людей нет...*»<sup>22</sup>. В начале XXI в. местные жители с. Кимжа из пяти часовен, расположенных в деревне и ее окрестностях, по крайней мере, две-три относят к этому типу, вспоминая, что в них или рядом с ними жили женщины пожилого возраста: «...часовня была за Бором — это така комнатушка, где иконы с полу до потолка висели, жили монашки-староверки»<sup>23</sup>.

Часовни — сооружения истинно народной архитектуры, явление, в котором проявился феномен народного православия на Русском Севере. Простой количественный подсчет показывает, что их было значительно (в 2–3 раза) больше храмов. В численном отношении они преобладали в районах, где занимались сельским хозяйством, особенно скотоводством. Количество часовен зависело от типа расселения, более всего они строились в поселениях гнездового типа. Сравним два соседних региона: в XIX в., в Каргопольском у., имевшем земледельческое направление хозяйственной деятельности и гнездовой тип расселения, было 49 церквей, 169 часовен<sup>24</sup>. В Онежском у. единичные автономные деревни располагались по берегам р. Онега, а население занималось промыслами. Здесь возводилось значительное количество крупных приходских ансамблей «тройников», часовни же получили меньшее распространение: 63 церкви и 48 часовен<sup>25</sup>. В другом земледельческом районе, в Поважье, в Вельском у. Вологодской губ. было 80 церквей и 156 часовен<sup>26</sup>.

Большая часть северных часовен строилось по обетам. По мнению Т.А. Бернштам, «*заветные праздники были разнообразны по происхожде-*

нию («явление иконы», эпидемия, эпизоотия, градобитие, пожар), но всех их объединяли три основных признака: они были христианские по форме, происходили в весеннее — летнее время и возникали по случаю. Возникновение заветных праздников — проявление регенерирующей способности традиционной культуры, сохраняющей под христианской формой архаическое содержание»<sup>27</sup>. Для северных крестьян «основное значение имели мелкие богослужебные чины и обряды на разные практические случаи жизни; для совершения таких служб церковь не была необходимой»<sup>28</sup>, эту функцию выполняла часовня.

Другой важной причиной широкого бытования часовен на Русском Севере было превращение их в религиозные центры старообрядцев, службы в которых местное население предпочитало церковным. «Большинство жителей отличается холодностью к вере и церкви Божьей, и если не числятся в расколе, то склонны к нему» — подобные сообщения присылали священники из разных мест<sup>29</sup>. Каргополье, Мезень, Пинега, Поморье были оплотами старообрядчества на Севере.

Важным фактором существования часовен была далеко зашедшая независимость часовенных прихожан, которые переставали ходить в свою церковь и приглашали на богослужение в часовни священников из других приходов или монастырей. «Во многих из крестьян выражается желание обособиться в своих часовнях, для которых они делают значительные сборы и избирают особую старосту»<sup>30</sup>, — отмечает Архангельский епископ Антоний в деле об обозрении церквей Мезенского и Пинежского уездов в 1857 г. В XVIII—XIX вв. были распространены часовни, имевшие вид столбов и крестов, служившие своеобразной переходной формой от обетного креста к часовне. В народе их называли уменьшительно «часовенки» — «в крестах просто вырезаются изображения Распятия, а в столбах вкладываются литые, медные кресты, иконы задергиваются пеленами; сверху их иногда привешиваются куски разной материи, узорчатого полотна или холста, на которых вышиваются кресты»<sup>31</sup>.

«Небо», «небеса» — еще один феномен часовен и храмов Русского Севера, получивший особенно большое распространение в Кенозерье. «Небо» — конструкция потолочного перекрытия в храме, имеющая форму пологой усеченной многогранной пирамиды, радиальные грани которой сходятся к центральному кольцу. Наиболее эффектны расписные «небеса» — перекрытия молельных залов, расписанные на библейские сюжеты. Коллекция небес Кенозерского национального парка уникальна: 15 комплексов представляют разнообразие иконографии, композиции и стиля иконописания. Здесь сохранились редкие двойные «небеса» в главном молитвенном помещении храма и в алтаре. Такими памятниками, с удивительной по колориту живописью, являются ансамбли Георгиевской церкви XVII в. и церкви Происхождения Честных Древ Христовых 1700 г. В Никольской часовни д. Усть-Поча — единственное известное сегодня подписное «небо». На двенадцати гра-

нях размещены фигуры архангелов и евангелистов. Восточная грань вместо традиционного распятия отведена мастером для образа Николая Чудотворца. На «небо» мастер поместил весь часовенный образ. Над фигурами ангелов и святых — кольцо серафимов, окружающих Новозаветную Троицу. В нижней части граней «неба» помещены клейма из жития Святого Николая. Но самое интересное — это надпись на «небесах», расположенная в нижней части грани «Евангелист Иоанн Богослов»: «Писаны сии небеса в 1881 живописцем Федором Захаровым Иокомъ, уроженцем Олонецкой губернии Каргопольского уезда Мишковской волости дер. Большое Конево отроду 17 лет масте (р)...».

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Исследование осуществлено при поддержке гранта РГНФ № 1001 00470-А «Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий. XIX — начало XXI в.».
- <sup>2</sup> Переписная книга часовен Важской волости и Устьянских сох // РИБ. 1692. Т. XXV; Яницкий Н.Ф. Северно-русская часовня в конце XVII века (по переписи часовен 1692г.) // Юбилейный сборник историко-этнографического кружка при Императорском университете Св. Владимира. Киев, 1914. С. 21.
- <sup>3</sup> Пулькин М.В. Строительство часовен в XVIII — начале XX в. : законодательство и приходская традиция (по материалам Олонецкой епархии) // Народное зодчество: Межвуз. сб. Петрозаводск, 2004. С. 134.
- <sup>4</sup> Славянские древности : этнолингв. слов.: В 5 т. Т. 2: Д—К (Крошки) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. С. 67.
- <sup>5</sup> Терехин Н.М. Метафизика Севера. Архангельск, 2004. С. 160.
- <sup>6</sup> Пулькин М.В. Указ. соч. С. 130.
- <sup>7</sup> ГААО. Ф. 1342. Оп. 2. Д. 101. Л. 6 об.
- <sup>8</sup> Пермиловская А.Б. Русский Север как особая территория наследия. Архангельск; Екатеринбург, 2010. С. 452—453.
- <sup>9</sup> Верюжский В.М. Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Русской церкви в конце XVII века: церк.-ист. очерк. СПб., 1908. С. 338.
- <sup>10</sup> Соснина Л.М. Артемиево-Веркольский монастырь. Архангельск, 2007. С. 69.
- <sup>11</sup> Переписная книга часовен Важской волости и Устьянских сох. С. 21.
- <sup>12</sup> Цивьян Т.В. Движение и путь в балканской модели мира: исследования по структуре. М., 1999.
- <sup>13</sup> Сказание о построении обыденного храма в Вологде «во избавление от смертоносных язвы». М., 1893. С. 7—8.
- <sup>14</sup> Зеленин Д.К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы // Живая старина. 1911. Вып. 1/2. С. 20.
- <sup>15</sup> ГААО. Ф. 29. Оп. 4. Т. 3. Д. 535. — О самовольной постройке часовни крестьянами в Тиманском приходе на устье реки Пеши; Там же. Д. 1023. — По прошению крестьянина Попова построить часовню при морской тоне «Татарниха»; ГААО. Ф. 29. Оп. 4. Т. 3. Д. 1747. — О самовольной постройке часовни в с. Койда Мезенского уезда. Цит. по: Иванова А.И. Священная ономастика часовен в местах поморских промыслов // Поморские чтения по семиотике культуры. Архангельск, 2006. Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера России. С. 178.

- <sup>16</sup> ГАО. Ф. 29. Оп. 4. Т. 3. Д. 535. — О самовольной постройке часовни крестьянами в Тиманском приходе на устье реки Пеши.
- <sup>17</sup> Там же. Оп. 4. Т. 3. Д. 1747. — О самовольной постройке часовни в с. Койда Мезенского уезда.
- <sup>18</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1868. Т. 1. № 606.
- <sup>19</sup> Никольский К.О. О часовнях // Церковные ведомости. 1889. № 10, 11. С. 258–259.
- <sup>20</sup> ГАО. Ф. 29. Оп. 4. Т. 3. Д. 3357.
- <sup>21</sup> Шабунин Н.А. Северный край и его жизнь: путевые заметки и впечатления по северной части Архангельской губернии художника Н.А. Шабунина // Сборник Отд-ния рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук. СПб., 1908. Т. 84. № 1. С. 20–21.
- <sup>22</sup> Колпакова Н.П. У золотых родников: записки фольклориста. Л., 1975. С. 109.
- <sup>23</sup> Пермиловская А.Б. Указ. соч. С. 284.
- <sup>24</sup> ГАО. Ф. 1342. Оп. 2. Д. 101. Л. 606.
- <sup>25</sup> Там же. Ф. 29. Оп. 1. Т. 1. Д. 578.
- <sup>26</sup> Памятная книжка Вологодской губернии на 1896–1897 гг.: В 2 ч. Вологда, 1897. Ч. 1. С. 198.
- <sup>27</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начале XX века: половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 216.
- <sup>28</sup> Никольский Н.М. История Русской церкви. М., 1983. С. 57.
- <sup>29</sup> Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии: В 3 вып. Архангельск, 1894–1896. Вып. 1: Уезды Архангельский и Холмогорский. 1894. С. 118.
- <sup>30</sup> Цит. по: Лютикова Н.П. Пинежские часовни по письменным источникам XVIII–XIX веков // Русский Север: ареалы и культурные традиции / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1992. С. 148–164.
- <sup>31</sup> Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2: Народная словесность. М., 1878. С. 4–8.

А.В. Permilovskaya

#### CHAPELS IN THE TRADITIONAL LANDSCAPE OF THE RUSSIAN NORTH

The research was supported by the RSSF grant “Siberia and the Russian North: problems of migration and ethnocultural interaction. XIX — beginning of the XXI c.”, project № 1001 00470-A.

Chapels are one of the most vivid manifestations of the traditional culture of the Russian North and its wooden architecture. They entered firmly the existing system of the cultural landscape. The article considers the reasons of chapels building and their typological features: place of holding divine services, prayers for the dead, chapels-burial vault, memorial chapels of vow and “ordinary” chapels, commercial and Old Believers chapels.

Г.А. Исаченко

#### РЕАЛЬНЫЕ И ВИРТУАЛЬНЫЕ ЛАНДШАФТЫ РОССИЙСКО-ФИНЛЯНДСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ В НАЧАЛЕ XXI в. (КАРЕЛЬСКИЙ ПЕРЕШЕЕК)\*

В истории давно известен феномен влияния различных *природных границ* (горных хребтов, водоразделов, крупных рек, озер и др.) на развитие стран, этносов, экономик и культур. Влияние *границ, установленных человеком* (социальных границ), на природные ландшафты также весьма существенно: территории со сходными природными условиями, разделенные государственными (или даже административными) границами, подвергаются по обе стороны от них разным воздействиям; здесь нередко складывается различный режим природопользования, что существенно изменяет облик и образ ландшафтов.

Ярким примером процессов второго рода является Карельский перешеек — территория, где взаимодействие социальных (государственных, административных, этнических, конфессиональных) границ и ландшафтов насчитывает не менее тысячи лет. В настоящей публикации понятие «ландшафт» употребляется не только в собственно физико-географическом смысле (как природно-территориальный комплекс определенного пространственного уровня), но и в утверждающемся в последние десятилетия широком культурологическом контексте — как «носитель» и материальных объектов на земной поверхности, и разнообразных символов и смыслов, с ними связанных.

В течение II тыс. н.э. Карельский перешеек был пограничьем земель Великого Новгорода и Швеции, Московской Руси и Швеции, России и Швеции, России и Финляндии (в качестве Великого княжества), СССР и Финляндии. Здесь неоднократно происходили этнические и конфессиональные смены, изменялись системы природопользования и системы расселения. Связанные с этим изменения ландшафтов и их образов рассматривались в ряде работ автора<sup>1</sup>. Однако наиболее сильные трансформации ландшафтов Карельского перешейка за последнее тысячелетие были обусловлены передачей Выборгской Карелии (основная часть Карельского перешейка, входившая в состав Выборгской губ. Финляндии) Советскому Союзу в 1940 г. После выхо-

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ 12-01-00143 «Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области: материалы и исследования».

да Финляндии из войны в 1944 г. здесь (а также в районах Северного Приладожья, также отошедших к СССР) произошла полная смена населения: более 200 тыс. финнов было эвакуировано, на их место приехали жители российского Нечерноземья, Белоруссии и Украины. Последующие десятилетия существования СССР на Карельском перешейке были отмечены следующими процессами:

1. Деградация сельской системы расселения, в русской традиции носившей некорректное название «хуторской». Подобное определение было связано с тем, что в большинстве районов Финляндии (включая Карельский перешеек) из-за мелкоконтурности сельскохозяйственных угодий дворы (хозяйства) в пределах одной деревни могли располагаться на расстоянии до 1 км друг от друга. От преобладающего большинства подобных «хуторов» к началу XX в. остались фундаменты, плотно заросшие деревьями или бурьяном.

2. Уменьшение численности сельского населения, рост городов и поселков городского типа. До 1940 г. в Выборгской Карелии существовало всего 2 города: Выборг и Кякисалми (современный Приозерск). Уже в 1947 г. на территории бывшей Выборгской Карелии было 6 городов (Приморск, Светогорск и др.) и 3 поселка городского типа.

3. Повсеместное зарастание сельскохозяйственных угодий, в особенности небольших участков лугов и пашен, далеко отстоявших от «центральных усадеб» вновь созданных колхозов и совхозов. За полвека, прошедших после окончания Второй мировой войны, в разных частях перешейка площадь угодий сократилась на 30–60%. В основном заброшенные угодья зарастали лесами с преобладанием березы, осины и серой ольхи, а также заболачивались. Типичные сельские (сельскохозяйственные) пейзажи, в изобилии зафиксированные в книгах по довоенной истории перешейка, опубликованных на финском языке, у многих нынешних жителей и посетителей перешейка вызывают удивление.

4. Увеличение площади лесов от значений менее половины территории в конце 1930-х гг. до 60–65% к 1990-м гг. Процесс происходил не только за счет зарастания заброшенных сельскохозяйственных угодий, но и в результате почти полного прекращения сплошных рубок, залесения старых вырубков и гарей.

5. Стремительное возрастание рекреационной функции ландшафтов (в том числе за счет сельскохозяйственной). Часть Карельского перешейка, прилегающая к Финскому заливу (р-н Зеленогорска, Комарово, Репино, Солнечное и др.) была провозглашена Курортной зоной всесоюзного значения. В других районах перешейка (в особенности по берегам Вуоксы и крупных озер) в послевоенные десятилетия были созданы сотни рекреационных учреждений различного типа.

6. Индустриализация (создание различных промышленных предприятий, в том числе оборонной отрасли), увеличение количества и размеров карьеров по добыче строительных материалов (гранита, пес-

чано-гравийных отложений), в основном для нужд Ленинграда и других крупных городов.

7. Полная смена топонимики по идеологическим соображениям, проведенная в 1940–1950-х гг. Были переименованы с финского на русский названия всех населенных пунктов, водоемов, болот, вершин (холмов), мысов и других географических объектов. Ликвидация множества мелких финских деревень повлекла за собой резкое уменьшение числа топонимов, когда новое русское название присваивалось группе близко расположенных деревень или отдельных хозяйств. Например, бывшие деревни Nuogaа, Tamminiemi, Niemelä, Pukkila, Hortana получили общее наименование Соколинское.

В результате проведения этой кампании число топонимов на 1 кв. км уменьшилось на 40–80%. Современные топонимические «слои» на территории Выборгской Карелии выглядят следующим образом:

- ♦ оставшиеся финские названия железнодорожных станций (*Мюллупельто, Каннельярви, Яппиля* и др.).
- ♦ топонимы в честь погибших солдат и командиров Советской Армии (*Севастьяново, Ушково* и др.).
- ♦ «идеологонимы» (*Ленинское, Комсомольское* и др.).
- ♦ русские «ландшафтные» или «нейтральные» названия (в том числе кальки с финских топонимов): *Луговое, Сосново, Светлое, Дозорное* и др.
- ♦ туристская (неофициальная) топонимика (*бухта Туристов, мыс Дружбы* и др.).

«Топонимическая стерилизация» (выражение историка и краеведа Е.А. Балашова), наряду с отсутствием хранителей исторической памяти, скудостью информации об истории региона и прямой фальсификацией в освещении «шведского» и «финского» периодов, облегчила внедрение в сознание послевоенных жителей Карельского перешейка и ленинградцев образа *девственных ландшафтов без предшествующего населения и культуры*<sup>2</sup>. Соответственно, роль культурного наследия «финского периода» в ландшафтах перешейка вплоть до нач. 1990-х гг. замалчивалась или умышленно искажалась; это способствовало мифологизации культурного наследия (сохранившихся построек, фундаментов, оборонительных сооружений и др.) и довоенной истории перешейка в целом. Один из характерных мифов — о якобы многочисленных дачах маршала К.Г. Маннергейма, существовавших на перешейке, в то время как этот государственный деятель Финляндии не имел здесь ни одного собственного дома.

Массовая рекреация способствовала поддержанию «романтико-туристического» образа Карельского перешейка, запечатленного в различных краеведческих изданиях и других репрезентациях 1950–1980-х гг.<sup>3</sup> Для финских туристов, посещавших перешеек в советский период, маршрут был построен так, чтобы показать результаты «социалистического переустройства» территории и «заботы советской власти о трудящихся».

Падение «железного занавеса» и прекращение существования СССР обусловили превращение российско-финляндской границы из «полу-проницаемой» (со стороны Финляндии) в доступную с обеих сторон. Эти обстоятельства, а также геополитические изменения повлекли за собой формирование новых функций ландшафтов и новых образов Карельского перешейка как «моста» между Санкт-Петербургом и Россией в целом, с одной стороны, и Финляндией и другими странами Европейского сообщества — с другой. По построенной в конце XX в. автотрассе «Скандинавия» стало возможным преодолеть расстояние между Петербургом и государственной границей за 2 часа, а на скоростном поезде «Аллегро», пущенном в 2010 г., менее чем за 1,5 часа.

Новые реальности, ярко проявившиеся на Карельском перешейке в постсоветский период (с начала 1990-х гг.), можно обозначить следующим образом:

1. Вторичное освоение заброшенных деревень и сельскохозяйственных угодий с целью строительства загородного жилья и дач. В настоящее время на многочисленных фундаментах домов и хозяйственных построек некогда существовавших деревень карельских и ингерманландских финнов воздвигнуты загородные дома самой разнообразной архитектуры. Значительные участки прежних полей и лугов, особенно вблизи Санкт-Петербурга, застроены коттеджными поселками, а также отданы под коллективные садоводства. Таким образом, формируются сельские, но не сельскохозяйственные культурные ландшафты; сходные процессы в Западной Европе получили название «неурбанизация».

2. Карельский перешеек превратился в один из лесохозяйственных регионов Северо-Запада Европейской России, где работают десятки профильных компаний. В результате выведения основной части лесов из категории, исключающей сплошные рубки, существенно увеличилась площадь вырубок, особенно вдоль дорог.

3. Благодаря геополитическим изменениям и превращению Карельского перешейка в основное «окно в Европу» для России здесь активно проектируются и строятся новые транзитные коммуникации — автомобильные и железные дороги, трубопроводы. В начале XXI в. введено в строй несколько новых морских портов, среди которых наиболее крупным является нефтяной терминал «Приморск» (открыт в 2001 г.) — конечный пункт «Балтийской трубопроводной системы». В настоящее время идет строительство железной дороги Лосево—Светогорск, способной нанести невосполнимый урон природным комплексам вблизи озерно-речной системы Вуоксы.

4. На перешейке, благодаря росту потребности в строительных материалах, существенно увеличилась площадь песчано-гравийных и гранитных карьеров; многие из них были заложены в местах, имеющих высокое рекреационное значение.

5. Резко возрастает рекреационное давление на ландшафты благодаря увеличению доступности территории (в частности, сокращению

площади так называемой пограничной зоны и ряда военных полигонов) и числа личных автомашин.

6. В ряде районов Карельского перешейка (вдоль Финского залива, крупных автотрасс, на Вуоксинской озерно-речной системе) формируется современная рекреационная инфраструктура, включающая вновь построенные базы отдыха, отели, мотели, SPA-центры, спортивно-развлекательные центры, оборудованные пляжи, рестораны, кафе и т.д.

В постсоветском обществе, которое несомненно подвержено процессам дифференциации на различные социальные группы со специфическими (в том числе взаимно исключаящими) интересами, неизбежно изменяются и способы взаимодействия с ландшафтами, или «ландшафтные практики» согласно В.Л. Каганскому<sup>4</sup>. Поэтому можно говорить, что в пределах сравнительно небольшой по площади территории Карельского перешейка активно формируются структуры ландшафтов, создаваемых различными социальными группами или для различных социальных групп. Такие *виртуальные ландшафты* (в англоязычной литературе для этого понятия нередко используется термин *inscape*) могут перекрываться в пространстве или быть полностью изолированы друг от друга, а также существовать в течение непродолжительного промежутка времени (например, нескольких дней или даже часов); каждый из них, кроме физических (материальных) особенностей, имеет свою собственную *символику* и *образный ряд*.

Каков же набор виртуальных ландшафтов Карельского перешейка, которые можно зафиксировать в настоящий момент? Среди них значительное место занимают явления, унаследованные от советского периода («реликтовые») и частично деградировавшие:

♦ сельские и сельскохозяйственные («совхозные») ландшафты с поселениями и обрабатываемыми угодьями. Наиболее выделяются «агродорога» — центральные усадьбы бывших совхозов с многоэтажными домами, «обросшими» скопищами сарайчиков и огородами. Многие из них имеют характерные «идеологические» названия: Ленинское, Первомайское, Коммунары и др. Другая примечательная особенность сельскохозяйственных ландшафтов советского времени — так называемые «агромонстры» — монументальные, вытянутые в длину кирпичные коровники и свинарники, сейчас в большинстве своем не используемые и разрушающиеся;

♦ ландшафты военных объектов и поселений также имеют свои легко узнаваемые архитектурно-планировочные особенности. К концу XX в. многие военные объекты и городки пришли в полное запустение и частично были заброшены;

♦ ландшафты государственных рекреационных учреждений (санатории, пансионаты, дома и базы отдыха, пионерские лагеря, летние дачи детских садов и др.), в настоящее время испытывающие сильную диверсификацию. Некоторые учреждения сохранили своё назначение и

даже внешний облик (например, пансионат «Заря» в Репино). Многие другие после смены владельцев подверглись более или менее радикальной реконструкции и полностью либо частично сменили функцию и категорию пользователей. Наконец, большое число прежних рекреационных учреждений (особенно сезонного типа с преобладанием деревянных построек) не используются и пришли в полное запустение;

- ♦ ландшафты коллективных садоводств и дачных поселков. Площади этих образований, унаследованных от советского периода, составляют несколько сотен квадратных километров. В настоящее время наблюдается дифференциация коллективных садоводств на три типа, в зависимости от средней площади участков, характера построек (домов) и использования территории (от сугубо сельскохозяйственного до оформления участков средствами ландшафтного дизайна)<sup>5</sup>;

- ♦ ландшафты пешеходного, лыжного и водного туризма. Популярность этих видов активного туризма в постсоветский период сильно снизилась, в основном по причине массовой автомобилизации населения. Встреча в начале XXI в. на Карельском перешейке с группой туристов, совершающей многодневный пеший поход с «полной выкладкой» (рюкзак, палатки и пр.), воспринимается скорее как анахронизм. В то же время сохраняются традиции однодневного отдыха с катанием на лыжах, особенно в таких местах, как Зеленогорск—Комарово, Токсово—Кавголово, Орехово—Лемболово и др.

Теперь охарактеризуем виртуальные ландшафты, формирующиеся в основном (или исключительно) в постсоветский период. Пожалуй, наиболее примечательный «вклад» этого периода в современный облик территории — появление (здесь трудно оспорить адекватность журналистского штампа «растут, как грибы») многочисленных коттеджных поселков и отдельных частных «усадеб» с характерным признаком — изоляцией от окружающего мира посредством глухих заборов высотой до 3–5 м. Вместе с коллективными садоводствами (в том числе созданными в постсоветский период и сходными по внешнему облику с коттеджными поселками) рассматриваемые ландшафты ныне доминируют в рекреационном освоении Карельского перешейка; согласно статистике, в летний период здесь одновременно пребывает более 1 млн. человек. О популярности «селитебной рекреации» свидетельствуют многочисленные образцы рекламы загородного жилья, размещаемые, например, на автостраде «Скандинавия».

Нельзя не отметить и такую новую для Карельского перешейка особенность, как строительство православных храмов и монастырей, многие из которых становятся многозначными «фокусами» окрестных ландшафтов. Большинство из них строится на новых местах. Стили храмовой архитектуры весьма разнообразны: от канонов раннесредневекового новгородского зодчества (рис. 1) до деревянной архитектуры Севера и модерна. Сейчас количество православных церквей существенно превышает их численность на рубеже XIX–XX вв., когда в

Выборгской Карелии преобладали лютеранские храмы. Ряд новых православных храмов и монастырей (например, Константино-Еленинский монастырь в пос. Ленинское) стали центрами паломничества и рассматриваются в качестве туристических объектов.

В то же время в связи с ростом интереса к культурному наследию Карельского перешейка «финского периода» все более привлекательными объектами для жителей Санкт-Петербурга, Ленинградской обл. и других регионов России становятся разнообразные артефакты того времени. Среди них наиболее выделяются в той или иной степени сохранившиеся лютеранские церкви («кирхи»), в том числе построенные выдающимися финскими архитекторами (Дж. Стейнбек и др.). Ряд церквей за последние десятилетия был отреставрирован и превращен в концертные залы и музеи (Приморск, Зеленогорск, Мельниково). За последние 20 лет благодаря усилиям землячеств уроженцев Выборгской Карелии (ныне жителей Финляндии) в центре каждой бывшей волости (прихода) установлены или отреставрированы символические памятники на местах захоронений довоенного времени. Большой интерес вызывают остатки старых финских кладбищ, которые целенаправленно уничтожались в советский период. Целое направление экскурсионно-туристической деятельности связано с многочисленными памятниками военной истории перешейка, в основном относящимися к первой половине XX в. («Линия Маннергейма» и др.).

К новым явлениям, воскрешающим события прошлого, относятся, например, памятник на предполагаемом месте смерти финского просветителя М. Агриколы (на берегу Финского залива, к юго-востоку от Приморска), также заслуживает внимания «памятник примирения», установленный погибшим в войнах XX столетия с обеих сторон российско-финляндской границы (Зеленогорск) и др.

Об оживлении интереса к наследию «финского периода» на Карельском перешейке свидетельствует популярность историко-краеведческой литературы, особенно выдержавшие несколько переизданий выпуски серии «Карельский перешеек — земля неизведанная», подготовленные историко-краеведческим объединением «Карелия» под руководством Е.А. Балашова (С.-Петербург, 1998–2008).

Виртуальные ландшафты, связанные с деятельностью историко-краеведческих, военно-исторических и других общественных организаций по реконструкции прошлых событий и традиций Карельского перешейка (включая этническую культуру), формируются в периоды проведения фольклорных праздников (парк Монрепо в Выборге, музей-заповедник «Ялкала» и др.), различных «ролевых игр» (в основном реконструкция сражений от средневековых войн до событий Второй мировой войны) и т.п.

Естественно, ощущению «связи времен» способствуют периодические посещения гражданами Финляндии — бывшими жителями Карельского перешейка (либо их потомками) остатков своих родных де-

ревень. Наконец, нельзя не отметить своеобразного феномена «возвращения» финских топонимов — в основном в качестве названий элитных коттеджных поселков, рекреационных комплексов и ресторанов (Оллила, Райвола, Кивеннапа, Сорвари в Выборге и др.) (рис. 2).

В различных местах Карельского перешейка появляются рекреационные учреждения нового типа, находящиеся в частной собственности. Наиболее заметны среди них спортивно-развлекательные комплексы, включающие поля для гольфа, конных прогулок, искусственные бассейны, теннисные корты и т.п. Можно говорить о формировании «спортивных ландшафтов», используемых различными социальными группами. По своей оснащенности, престижности и, соответственно, ценовым характеристикам выделяются центры зимних видов спорта, в первую очередь горнолыжного: Коробицыно, комплекс «Игора» близ Орехово и др. За последние десятилетия сформировалась «спортивная столица» Карельского перешейка — поселок Лосево (бывш. Кивиниеми) на бурной протоке Вуоксы, известный не только соревнованиями по экстремальным видам спорта, но и регулярно проводящимися спортивно-туристскими ярмарками и фестивалями.

Образный ряд современного Карельского перешейка будет неполным без упоминания «пикниковых ландшафтов» — мест реализации потребности в кратковременном отдыхе «на природе» наиболее обширной социальной группы — «массовых рекреантов». В связи с увеличением доступности различных районов перешейка (о чем уже упоминалось выше) количество и площадь подобных «ландшафтов» увеличились на несколько порядков. Увы, далеко не во всех случаях такое «сотворчество» с природными ландшафтами (чаще всего это залесенные побережья озер и Финского залива) ведет к их эстетическому облагораживанию: как правило, места массового отдыха сопровождаются изобилием мусора, уничтожением лесного напочвенного покрова, повреждениями деревьев и т.п. Исключения обычно относятся к местам, недоступным для автотранспорта и регулярно посещаемым одними и теми же группами (компаниями) людей, которые оборудуют стоянки, постоянные кострища, убирают за собой мусор, т.е. бережно относятся к природе, не следуя принципу «после нас — хоть потоп». К пока немногочисленным примерам удачного воспитания экологического сознания относятся некоторые особо охраняемые природные территории Санкт-Петербурга (памятник природы «Комаровский берег», заказники «Гладышевский» и «Северное побережье Невской губы»), где после введения соответствующих правил посещения, запрета на въезд автотранспорта и установления информационных стендов не только заметно уменьшилось количество мусора, но и изменился качественный состав «рекреантов».

Разумеется, в кратком обзоре невозможно упомянуть все новые черты, привнесенные в ландшафты Карельского перешейка в резуль-

тате социально-политических изменений конца XX—начала XXI в., в том числе увеличения «проницаемости» государственной границы. Эти особенности ландшафтов имеют как материальные, так и виртуальные проявления: некоторые из них относительно устойчивы и сохраняются надолго, другие эфемерны. В любом случае реальные и виртуальные ландшафты Карельского перешейка необходимо изучать с привлечением методов естественных и гуманитарных наук.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Исаченко Г.А. «Окно в Европу»: история и ландшафты. СПб., 1998, и др.
- <sup>2</sup> Исаченко Г.А. Динамика ландшафтов и смена их образов в связи с изменением функций (Карельский перешеек) // Изв. Рус. геогр. о-ва. 1999. Т.131. Вып. 5. С. 23–34.
- <sup>3</sup> Иппо Б.Б., Турчанинов Н.Н., Штин А.Н. Карельский перешеек. Л., 1962, и др.
- <sup>4</sup> Каганский В.Л. Культурный ландшафт: основные концепции в Российской географии // Обсерватория культуры: Журнал-обозрение. 2009. № 1. С. 62–70.
- <sup>5</sup> Исаченко Г.А., Исаченко Т.Е. Преобразование ландшафтов под воздействием рекреации за последние 50 лет (на примере пригородной зоны Санкт-Петербурга) // Изв. Рус. геогр. о-ва. 2011. Т. 143. Вып. 3. С. 38–50.

G.A. Isachenko

## REAL AND VIRTUAL LANDSCAPES OF THE RUSSIAN-FINLAND FRONTIER IN THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY (THE KARELIAN ISTHMUS)

The article considers modern processes in landscapes of the Karelian Isthmus in connection with geopolitical changes in the region, increase of transboundary communication flows, expansion of frontier ties. The structures of landscapes created by different social groups are actively formed within the limits of a comparatively small in area territory of the Karelian Isthmus. These virtual landscapes, besides physical (material) peculiarities, have their own symbols and series of images; some of them exist for comparatively short time. The most typical landscape phenomena appeared at the turn of the XX and XXI centuries are characterized.





Рис. 1. Православный храм в пос. Кузнечное/ Ленинградская обл., Выборгский р-н. Начало XXI в.



Рис. 2. Реклама элитного жилья в пос. Солнечное, использующая финский топоним периода до 1940 г.

О.М. Фишман

## СТЕРЕОТИПЫ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА ЛАТВИИ В ФОТОИЛЛЮСТРАТИВНЫХ МАТЕРИАЛАХ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ<sup>1</sup>

При написании статьи использованы некоторые из существующих современных концепций и подходов к пониманию и изучению культурного / историко-культурного ландшафта (соответственно КЛ и ИКЛ)<sup>2</sup>. **Первый** из них базируется на понимании его как некоей местности, которая в течение длительного исторического периода являлась местом обитания определенной группы людей, носителей специфических культурных ценностей. Обычно такими группами выступают моно- и полиэтничные или моно- и поликонфессиональные общности, равно как и их совокупности. 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 этом, в частности, основывались и взаимодополняющие друг друга этнографические и этнокультурные концепции ландшафта. Назову продуктивно использовавшиеся и используемые понятия: историко-этнографическая область (ИЭО), историко-этнографическая зона (ИЭЗ) и хозяйственно-культурный тип (ХКТ), которые определяют этнокультурный 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 и продуктивно развиваются направления, 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>3</sup>.

**Третий подход** заложен собственно в названии статьи: исходя из понимания ИКЛ как специфической категории объектов культурного

наследия<sup>4</sup>, анализируемые в работе иллюстративные источники сами являются, с одной стороны, частью этого наследия, с другой — запечатлевают состояние культурного ландшафта и представления о нем в определенный период времени. Из этого следует, что фотодокументальные памятники Российского этнографического музея (далее — РЭМ), будут представлены как один из объективных источников описания и изучения ИКЛ Латвии.

Фотография как специфическая категория источника отражает историко-культурный ландшафт с XIX в., со времени появления фототехники. Ценность фотодокументов прошлого как самостоятельного типа историко-этнографического источника самоочевидна. Однако до сих пор продолжаются споры о неаутентичности фотографии, ее срежиссированности, постановочности, присутствии автора фотографии или же, напротив, об ее аутентичности, «запечатленном мгновении», «лице или образе времени». В связи с этим уместно привести высказывания известного французского исследователя Р. Барта: «Ничто написанное не в силах сравниться по достоверности с фото». И далее: «Фотография представляет собой незакодированный образ, — даже если ее прочтение, что очевидно, руководствуется кодами, — принимают фото отнюдь не за “копию” реального, а за эманацию прошлой реальности, за магию, а не за искусство. Задаваться вопросом о том, закодирована фотография или действует по аналогии — не лучший путь ее анализа. Важно, что фото наделено удостоверяющей способностью и что эта последняя относится не к объекту, а ко времени. В Фотографии способность к установлению подлинности с феноменологической точки зрения перевешивает способность представления»<sup>5</sup>.

На мой взгляд, ценность историко-этнографических фото состоит в том, что в них со всей доступной средствами фотофиксации исторической достоверности и полноте сохраняется для нас не существующий, ушедший и уходящий в инобытие, т.е. постоянно меняющийся историко-культурный ландшафт (исчезнувшие и вновь созданные сельские и городские поселения, дома, дороги, храмы, памятники, старый и новый быт, обряды, праздники, обычаи, костюм).

Этнографический текст в виде фотографий содержит неповторимую, правдивую и эмоционально убедительную информацию о том или ином мгновении жизни во всей совокупности времени и места действия, поведения участников и внешней атрибутики. Наряду с этим все они отражают эстетику и визуальную культуру конкретной эпохи, в чем состоит дополнительный психологический эффект восприятия фотографии и её роли в качестве исторического источника. При этом фотография несёт на себе, с одной стороны, печать личности автора, свидетельствует о его интересах, профессионализме /непрофессионализме, с другой — демонстрирует меняющиеся подходы к пониманию такого явления, как фотофиксация этнографической и культурной реальности<sup>6</sup>.

Российский этнографический музей обладает уникальным собранием фотоматериалов, насчитывающим около 200 тыс. единиц. Это негативы, позитивы, преобладающие в собрании музея, и диапозитивы. Материалы, посвященные латышской истории и культуре, включают в себя все категории фотографического памятника, в том числе почтовые фотооткрытки, которые хранятся в отделе фотографии и архиве — это 1624 ед. хранения (без учета материалов научной библиотеки и более 2500 современных цифровых фотографий 2006, 2008, 2011 гг.). Они комплектовались в основном с середины XIX в. по 80-е гг. XX в. в несколько неравнозначных и различных по качеству этапов, с большими перерывами в собирательской работе. Последнее, безусловно, отразилось на содержании коллекций. Вместе с тем, латышский фотоиллюстративный фонд представляет значительный научный интерес для исследователей в контексте такой темы как «Историко-культурный ландшафт и отражение его динамики в конкретных визуальных источниках». Кроме того, история его создания дает наглядную картину развития этнографии латышей от первоначального этапа сложения предметной области российской этнографии до развития основных подходов и принципов собирательской деятельности в двух ведущих научных центрах России — Москве и Санкт-Петербурге.

Комплектование наиболее ранних оригинальных фотоиллюстративных материалов, литографий и рисунков заняло несколько временных отрезков: 1860, 1880 и 1906–1918 гг. Они были приобретены или получены в дар в ходе подготовки Первой этнографической выставки 1867 г. в Москве и отображают типы латышских крестьян и отчасти горожан второй половины XIX в. Все экспонаты выставки, включая различные типы иллюстраций, вошли под названием «Дашковский этнографический музей» в состав Московского Публичного и Румянцевского музеев, позднее переименованных в Императорский Румянцевский музей, а после 1917 г. — в Государственный Румянцевский музей. Уже в 1948 г. фонды Дашковского этнографического музея (далее — ДЭМ) были по приказу Министерства культуры СССР переданы в Государственный музей этнографии (ныне — РЭМ). Таким образом самые ранние фотодокументы по этнографии Латвии, датируемые 1850–1918 гг., оказались в собрании музея — это не более 40 номеров.

Именно при подготовке этой выставки впервые в России было уделено серьезное внимание монохромной фотографии как особому жанру. Уже на одном из первых заседаний Комитета по устройству выставки было принято предложение профессора скульптуры Н.А. Рамазанова о сборе фотографического материала (портретов — поясных и в полный рост, в фас и профиль) и использования его для дальнейшей работы по созданию антропологических манекенов.

В январе 1866 г. при выставочном Комитете была создана Фотографическая комиссия, председателем которой стал Никандр Матвеевич

Аласин, первый среди московских фотографов обладатель государственной награды, владелец известного ателье «Русская фотография». Было решено обратиться к «господам Губернаторам и просить их сделать распоряжение через чиновников, состоящих для надзора над фотографическими». Комиссией было объявлено, что «коллекция фотографических портретов большого размера, не менее пятидесяти с какого-либо племени, дает право на присуждение золотой медали в том случае, если они будут представлены в дар для выставки и будущего музея и будут признаны достойными». Таким образом поощрялось безвозмездное предоставление фотографий для выставки; тем, кто хотел продать снимки, надлежало предоставить два портрета мужчин и женщин в фас и профиль (всего четыре экземпляра). При выборе людей для съемки, по мнению членов комиссии, было необходимо руководствоваться их типичностью, «понимая под этим такие лица, которые в данном племени и данной местности встречаются чаще других», подчеркивалась необходимость в поясных портретах и портретах во весь рост, которые «удобны там, где нужно показать все части костюма». В тех случаях, когда художник затруднялся с выбором, предлагалось снимать преимущественно лиц крестьянского и купеческого сословия, сельского духовенства. Кроме того, рекомендовалось фиксировать антропометрические данные (на некоторых фотографиях сохранились такие записи). Члены комиссии приняли решение о создании на будущей выставке специального раздела «Фотографические снимки, альбомы и рисунки», который был рассчитан в основном на исследователей. Каталог этого раздела был опубликован уже после закрытия выставки<sup>7</sup>.

В настоящее время в собрании РЭМ хранится значительная часть фотографий (около 1000), экспонировавшихся на Этнографической выставке 1867 г. Малоизвестное и уникальное собрание монохромных фотографий является одним из первых в России, целенаправленно комплектовавшееся для выставки. Впервые достаточно полно оно опубликовано в альбоме «Народы России», издание которого было приурочено к открытию юбилейной выставки, посвященной 140-летию Первой этнографической выставки, экспонировавшейся в 2007 г. в РЭМ.

Открывался фотографический раздел Первой этнографической выставки фотографиями по Сибири, затем шли фотографии карел, эстонцев, финнов, литовцев и 20 фотографий по этнографии латышей. Среди тех, кто принял участие в собирании экспонатов будущей выставки, было немало известных историков, деятелей культуры, представителей чиновничьего мира, местной аристократии.

В частности, из выявленных на сегодняшний день, четыре фотоотпечатка (ФРЭМ, 8764–10804–10807), на которых запечатлены различные половозрастные группы латгалов в праздничной народной и городской одежде середины XIX в. (рис. 2), были подарены М.Ф. Кусцинским. М.Ф. Кусцинский (1829–1905) — лепельский помещик,

любитель древностей, археолог-любитель, первооткрыватель знаменитого Гнёздовского могильника под Смоленском<sup>8</sup>. Будучи действительным членом Витебского губернского статистического комитета, Кусцинский откликнулся на предложение оргкомитета Первой этнографической выставки, предоставив наряду с латышскими и белорусские фотопортреты.

В настоящее время атрибутирован один фотоотпечаток (ФРЭМ, 8764–10814), подаренный предводителем Курляндского губернского дворянства О.Л. Медемом. («Семья». Курляндская губ., Митавский у.). Им была предоставлена и коллекция вещественных памятников, включавшая праздничные костюмы Барты и Ницы, экспонировавшиеся в Москве и хранящиеся сейчас в РЭМ<sup>9</sup>.

Уже после закрытия выставки в 1896 г. ДЭМ получил в дар от профессора Владимира Ильича Сизова (1840–1904) ряд фотоотпечатков (ФРЭМ 8764–10808–10813; пока точно атрибутированы лишь четыре). Эти фотографии хорошо известны этнографам Латвии: на них запечатлены женщины и девушки в праздничных костюмах юго-запада Курземе середины XIX в. Сизов был первым ученым секретарем Исторического музея в Москве, продолжателем археологических раскопок Гнёздовских курганов, начатых Кусцинским, признанным историком России, знатоком памятников ее материальной культуры<sup>10</sup>. Неслучайно его консультациями воспользовалась при создании своих ремесленных мастерских и музея в усадьбе Талашкино «Русская старина» известный меценат Мария Клавдиевна Тенишева.

Часть персонажей этих фотографий сняты на натуре, некоторые в ателье на фоне рисованных задников с изображением некоего условного сельского пейзажа, в постановочных позах, подчеркивающих своего рода респектабельность, парадность момента, с букетами полевых цветов в заскорузлых, натруженных руках крестьян. Длительность съемочного процесса отражена в напряженности застывших поз и выражений лиц, в результате чего появляется ощущение остановленного времени. Вместе с тем массовость фотографий с крестьянскими типажам в праздничных народных костюмах и их тиражирование на фотооткрытках XIX–начала XX в. свидетельствуют об осознании значимости крестьянского этнокультурного наследия, использовании его для презентации и конструирования того или иного ИКЛ.

В 1880-е гг. демонстрировавшиеся на выставке манекены в костюмах, в том числе и 3 латышских, выполненных по фотографиям Кусцинского и Медема, были специально сфотографированы в мастерской венского фотографа Т.Л. Митрейтера (ФРЭМ, 8764–1436–1438). Эти редкие по технике изготовления фотографии, сделанные на соленых бумагах и раскрашенные акварелью, наряду с более поздними поступлениями 1918–1940-х гг. были переданы в составе собрания ДЭМ; две из них неоднократно воспроизводились в различных иллюстрированных изданиях без указания авторства и музейной принадлежности.

Марковой Ниной Владимировной в 1918 г. было передано в ДЭМ 13 почтовых фотооткрыток: 3 из них с видами Рижского взморья, полученные как «Запоздалый привет со Strand'a» (рис. 4, 5). Благодаря текстам и адресам на оборотной стороне открыток удалось установить, что это родственная переписка дочерей известного деятеля Русской православной церкви кафедрального протоиерея Владимира Семёновича Маркова — Зинаиды Владимировны и Нины Владимировны Марковых. Их отец В.С. Марков — знаток церковной архитектуры и истории, ректор и почетный член Духовной академии, Православного миссионерского общества, Московского епархиального миссионерского совета. В семье интересовались техническими новинками, в том числе фотоаппаратами, фонографами и фотографиями как таковыми<sup>11</sup>.

Общее число собрания ДЭМ по латышам составляет 153 фотоотпечатка, тематически крайне неоднородных. Наряду с традиционными для ранней фотографии типажам и видами известных в Латвии достопримечательностей (замки, дворцы, имения), видов городов и сельских поселений, в собрании есть фотографические материалы 1910–1940-х гг. по истории революционного движения в Латвии (25 номеров) и альбом фотографий Рижского завода ВЭФ (55 номеров).

Самая ранняя фотоколлекция собственно Этнографического отдела (ЭО) Русского музея (ныне — РЭМ) представляет собой один фотоотпечаток на паспарту, полученный в 1909 г. в дар от известного впоследствии латышского художника и деятеля культуры Р. Зариньша (ФРЭМ, 5763). На нем запечатлены две девушки в праздничных костюмах Венденского у. Лифляндской губ. Сотрудничество Зариньша (по архивным документам и музейной документации — Ричард Германович Заррин) с ЭО началось в начале 1900-х гг., когда он получил предложение приобрести для музея латышские экспонаты, что он с успехом выполнил в ходе двух тщательно подготовленных экспедиций. Две коллекции (№№ 1968 и 1969), насчитывающие 184 предмета, были собраны по специально составленной программе в Видземе (Венденский и Валкский у. Лифляндской губ.) и в Курземе (Гробин-Газенпотский у. Курляндской губ.). Ныне эти замечательные коллекции одежды, украшений, предметов бытовой культуры первой половины XIX в. составляют «золотой фонд» не только латышского собрания, но и всего музея. В архиве музея сохранилась его переписка с ЭО РМ и полевые материалы, которые представляют собой зарисовки орнаментов с указанием народной терминологии, а также сведения относительно обстоятельств приобретения экспонатов и т.п.<sup>12</sup>

В музейном архиве имеется личное дело известного ученого, специалиста по балтской этнографии, фольклору и языку Э.А. Вольтера<sup>13</sup>. В деле содержится его переписка с ЭО по вопросам сбора этнографических материалов, которая даёт представление о формировании музейного собрания в основном по этнографии литовцев, стратегии сбора материалов, составе коллекций. Хронологические рамки перепис-

ки охватывают период с 1880 по 1915 г. В деле обнаружены 2 фотоотпечатка: на одном из них — мужчина и женщина, скорее всего, супружеская пара в праздничных костюмах Курземе (рис. 3), на другой — вид одного из замков Лифляндии (?).

Однако в целом преобладающее большинство музейного иллюстративного фонда составляют фотоколлекции 1950–1970-х гг. Это экспедиционные фотографии Т.Т. Денисовой, первой заведующей отделом этнографии Прибалтики, а также автора настоящей статьи. Восполнение хронологических, тематических и локально-этнографических пробелов старого музейного фотографического собрания осуществлялось в те годы в процессе подготовки музейных экспозиций именно этого периода: «Латыши. Кон. XIX—нач. XX в.», «Современные жилища и одежда народов СССР», «Современное народное искусство», «Современные праздники и обряды». С этой целью экспедиции осуществлялись в те районы Латвии, где приобретение традиционно-бытовых предметов было обусловлено большей устойчивостью конкретных локальных традиций. Серьезную помощь в выборе маршрутов и осуществлении экспедиций оказали нам этнографы Института истории АН Латвийской ССР, прежде всего, заведующий сектором этнографии С.Я. Цимерманис; при его содействии и участии состоялись экспедиции в Курземе и Витебскую обл. (1971, 1973). Приобретались также копии фотоколлекций Института истории Латвии, Музея истории Латвии, Музея истории Риги и мореходства, а также в Латинформе и у ряда фотографов.

Начиная с 2006 г. в рамках двух коллективных научных направлений — «Граница» и «Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий» сотрудник музея В.А. Галиопа разрабатывает тему «Этнолокальные и конфессиональные группы латышского старожильческого населения Западного Края России: история и современность»; он предпринял три экспедиции, в результате которых осуществлена фиксация современного этнокультурного ландшафта в Пыталовском, Палкинском, Лаврском и Печорском р-нах Псковской обл. (2006, 2011) и приграничных районах Латгалии (2008). По материалам экспедиций подготовлены доклады, статьи и 3 выставки из серии «Полевая автобиография»<sup>14</sup>.

Латышские фотоиллюстративные памятники отражают культуру различных историко-этнографических зон Латвии в 1850-е, 1880-е, 1950, 1970-е гг. — более всего Латгале (более 360 номеров из достоверно атрибутированных фотографий и рисунков), значительно меньше Видземе (более 150 номеров) и Курземе (более 100).

Наиболее последовательно изменения и модернизация ИКЛ, фиксация его устойчивых компонентов прослеживаются на материалах Латгале (ФРЭМ, Ф. 171; Ф. 805; Ф. 839; Ф. 871; Ф. 1070; № 10714). Связано это с тем, что, с одной стороны, здесь проводилась последовательная экспедиционная работа, продолжающаяся и сейчас в рам-

ках названных коллективных и индивидуальной тем, а с другой — здесь достаточно устойчиво сохраняются характерные элементы традиционного ИКЛ. Тематически в музейном собрании отражены следующие его категории: городские и сельские костелы, почтаемые придорожные и др. кресты, кладбища; жилые и хозяйственные постройки начала XX в., 1919, 1929 гг. (рис. 9, 10). В их числе — типы домов, покрытие крыши соломой «под лопатку», строительство нового дома, амбар, клетки, хлева, ветряная мельница; сельскохозяйственный инструментарий и традиционные приемы уборки и обработки урожая, ремесленные приспособления и инструменты; транспорт, текстильные изделия (покрывала на кровать, простыни, полотенца, скатерти), компоненты одежды (вязаные рукавицы, носки, «старуха в смертной одежде, сшитой из покупной ткани» — Ф. 171–84, 85; «колхозник Пундур Алояс в полупальто из домотканины» — Ф. 171–67, 68), утварь; обрядовые предметы (например, «свадебные рожки, плетенные из синих и красных шерстяных нитей» — Ф. 171–103). Фотофиксация следов традиционного аграрного и поселенческого ИКЛ Латгале продолжена в последующих экспедициях в деревнях окрестностей Гайгалова, Преи́ли, Резекне. Приведу выдержку из полевого отчета: «В усадьбе Кейч Зуанны <...> очень старая постройка *амбар*. Это двучленное срубное помещение, без фундамента, с земляным полом. Вход осуществляется через небольшую кладовую, где хранятся с/х орудия, сено <...> в другом помещении, небольшом по размеру, в центре находится открытый очаг — груда камней, с помощью которого помещение отапливается по-черному»<sup>15</sup>.

Семейные и общественные праздники 1970–1980-х гг.: обряд наречения имени, регистрация новорожденных, праздники Детства — *Verņu svētki*, совершеннолетия — *Pilngadības svētki*, свадьбы, в том числе юбилейные, а также поминальные обряды отражены в коллекциях (286 негативов и фотоотпечатков) приобретенных у Яна Язеповича Лубертса, фотографа-любителя из Ликсны (Ф. 839; Ф. 871; Ф. 1070; № 10714). Эти снимки сохранили интересные символические компоненты праздников. Многие из них были заимствованы из народной традиции: с архаичным культом растительности связано использование полевых и садовых цветов, веток березы, дуба, ели для убранства помещений; символом праздника Имянаречения здесь были детская колыбелька, а праздника Детства — детские качели; зажигание свечей сопровождало все церемонии; традиционными подарками юбилярам были покрывала и пояса; «полотенце Лаймы»=«дорога счастья», которое стлали новобрачным в старину, использовалось и в ходе шуточных свадебных обрядов 70-х гг. XX в. Некоторые из фотографий Я. Лубертса демонстрируются на постоянной экспозиции РЭМ «Народы Северо-Запада России и Прибалтики. Конец XVIII–XX в.» (раздел «Поминально-погребальная обрядность»). Лубертс запечатлел и такие ритуалы праздника совершеннолетия, как торжественный митинг у памятника ге-

орям Второй мировой войны и др. компоненты времен конструирования «советской обрядности» (рис. 12, 13).

Видземский ИКЛ, несмотря на небольшой объем материалов (ФРЭМ, Ф. 320; Ф. 838; Ф. 870; Ф. 914; Д–6; Д–7, Д–13, Д–26) свидетельствует о его «морской» специфике на примере самых крупных рыболовецких колхозов «*Brīva kaja*», «*Brīvajās vilnis*», «*Enkurs*» (1959 г.). На фотографиях — новые приемы и орудия лова, заснятые в том числе и во время лова в открытом море. Кардинальные изменения промыслового ИКЛ отмечены и в полевом отчете: «Теперь салаки стало мало <...> план с каждым годом увеличивается и так как рыбы в море стало мало, то он не выполняется. В этом году стали за рыбой выходить в Атлантику»<sup>16</sup>. В сочетании с архивными полевыми отчетами Т.Т. Денисовой возможна оценка традиционной составляющей в мировоззрении видземских рыбаков, хотя некоторые архаичные представления сохранялись в памяти только немногих стариков. Так, Бернхардт Скуя, 87 лет, вспоминал: «Когда был маленьким мальчиком, услышал страшный шум и брань. Недалеко жили 2 старых рыбака. Когда прибежал туда (где сохли сети), то увидел, что один из ссорившихся вырвал жабры у рыбины другого рыбака и бьет ими своего соседа по лицу. Таким образом возвращается утраченная удача при рыбной ловле (это пояснение дали сами рыбаки — *О.Ф.*)»<sup>17</sup>. Островки современного рыболовецкого морского и речного ландшафтов, включая традиционные приемы, устройства (заколы) и орудия труда, имевшие своеобразные локальные отличия, зафиксированы и в материалах экспедиций в Лимбажский и Рижский р-ны (о-в Доле). Спустя 20 лет после экспедиции Т.Т. Денисовой значительно изменился облик рыбацких поселков, которые стали принимать вид поселков городского типа. Шло активное строительство новых кирпичных типовых жилых домов и общественных зданий. «В салацгривском колхозе “*Brīvajās vilnis*” построен современный клуб с залом на 800 мест, библиотекой, спортивными помещениями. В ряде поселков имеются финские бани. Во внутреннем убранстве жилищ нередко сочетание элементов традиционного и современного быта». Среди новых явлений — отсутствовавшие ранее способы декоративного оформления приусадебных участков: цветы, дорожки, выложенные из камня или плитняка, «клумбы обнесены стеклянными поплавками, вместо изгородей иногда используют старые сети»<sup>18</sup>. Все эти способы своего рода манифестации зажиточной жизни и одновременно рыбацкого менталитета зафиксированы в ряде музейных фотоколлекций, приобретенных в том числе и в архитектурно-строительных учреждениях Латвии, которые занимались разработкой и внедрением типового сельского жилья.

Интерес к этой теме в музее и сбор посвященных ей материалов связаны с коллективной работой по созданию упомянутой экспозиции «Современное жилище и одежда народов СССР». Отмечены новые тенденции в сохранении латвийского природно-культурного пей-

зажа: старые хозяйственные постройки, ушедшие из бытования — бани, клети, сараи стали продавать горожанам под дачи, а те, в свою очередь, создавали из них своего рода «музеи старого быта». Подобная музеефикация позволила не только уберечь некоторые традиционные крестьянские постройки и тем самым отдельные элементы прежнего сельского жилого ландшафта, но и отразила осознание его значимости как городскими, так и сельскими жителями, стала еще одним явным признаком латышской идентичности: «... на хуторе “Ундяни”, рядом с новым домом хозяина В. Эглитса, возведена “видземская усадьба”, построен традиционный колодец-журавль, изгородь. В доме сохранена печь-камин, старинная мебель»<sup>19</sup>. В этом «музеефикационном» ряду отметим массовое создание местных музеев-усадьб, связанных с именами знаменитых соотечественников, а также событиями локальной и общелатышской истории. Например, серия фотонегативов зафиксировала открытый в 1969 г. в Айнажи мемориальный музей мореходного училища. Средства на его создание выделены рыбаковцами колхозами-миллионерами «Brīvajās vīlnis», «Eņķurs» и эстонским «Kalur».

Видемский фонд фотоиллюстративных документов во многом отражает общелатышское этнокультурное пространство 1970-х гг. Это Праздник песни — *Dziesmu svētki*, включая его 100-летний юбилей, местные зональные праздники; первые этнографические базары в «Бривдабас» — музей; значимые историко-культурные объекты Риги: Старая Рига, кладбище Я. Райниса, Братское кладбище; Саласпилский мемориал; музеи ряда провинциальных городов (рис. 13, 14, 15). Ежегодная фиксация праздничной культуры, например, на этнографических базарах, позволяла отслеживать изменения, происходившие прежде всего в области народного творчества (новые виды, реконструкция утраченных ранее, например, соломенных украшений типа *ruzurs*, ритуальных в прошлом пряников и др.) Но не только. Эти фотодокументальные материалы констатировали и возросший в те годы спрос городских жителей на предметы латышского декоративно-прикладного искусства, что засвидетельствовало особенности этнокультурных процессов в Латвии советского времени. Сопоставление профессиональных и экспедиционных фотографий дает возможность выявления явных и неявных этнопсихологических установок фотографов. Они очевидны в заказных и зачастую постановочных фотографиях первых. Однако их пафосный дух передает общее восприятие этих праздников в народе, отражает их важную роль в поддержании общелатышского культурного пространства.

Те же характеристики применимы к оценке фотоколлекций о празднике Лиго (Янов день); преобладающая их часть получена в дар от местных фотографов, в том числе и на родине героя эпоса «Лачплесис» — в одноименном колхозе. Традиционные дни поминовения усопших — *Mīru Po piemiņas diena* / «Кладбищенский праздник» (*Karu svētki*) зафиксированы на лютеранском и православном кладбищах в

Алуксне (1975). В годы подготовки экспозиции «Современные праздники и обряды народов СССР» зафиксированы на черно-белую и цветную диапозитивную пленку такие активно внедренные в социальную реальность 1970–1980-х гг. новые обрядовые формы, как Праздники детства и совершеннолетия, серебряные и золотые свадьбы; трудовые праздники: День механизатора, посвящение в рабочий класс, чествование ветеранов труда; военно-патриотические: проводы в армию, слеты красных латышских стрелков и т.п. Сюда же вошли и материалы, приобретенные в местных методических кабинетах фотоотпечатки, афиши, сценарии, отчеты о проведении семейных и общественных праздников. Так как эти кабинеты не имели права создавать свои архивы и через 1,5–2 года хранения их уничтожали, в РЭМ сохранились разнообразные свидетельства так называемой «новой» обрядовой культуры периода Советской Латвии<sup>20</sup>.

Курземский фрагмент латышского ИКЛ в материалах РЭМ дает самое общее представление о степени сохранности таких его важных составляющих, как замки (Эдоле, Яунпилс и др.), старые мызы (Варме), хуторские постройки, народный костюм, современное народное искусство и праздники (рис. 7). Об изменениях приморского культурного ландшафта говорят фотографии, сделанные в окрестностях Юрмалсцииемса. Для задержания песчаных дюн здесь стали в конце 1950-х гг. высаживать саженцы: «Сейчас здесь великолепный сосновый лес с кустарниковыми вкраплениями / Юрмалциемс — небольшое село из 7 дворов, довольно бедных по архитектуре, — отмечает Денисова / Почва здесь для посевов неблагоприятная, тем не менее, посевные поля радуют, особенно рожь. Достигается это тем, что землю удобряют водорослями <...> — *juras mēsli* (морской навоз)»<sup>21</sup>. Яунпилсский орденский замок XIV в. в 1970-е гг. был отреставрирован местными совхозами; в нем находился местный Дом культуры, администрация животноводческой станции, жили ее работники. Это, а также местный праздник Детства, его участники, главный персонаж — пастушок Спридитис из латышской сказки сохранились на фотографии и диапозитивах (ФРЭМ, Д–13).

Латышский историко-культурный ландшафт Ленинградской обл. и Башкирии, ушедший до эпохи так называемого «великого перелома» 1930-х гг., запечатлен в двух небольших коллекциях РЭМ. Первая из них, состоящая из 11 негативов на стекле, поступила от члена фотокружка Латышского дома просвещения им. Эффера в Ленинграде В.П. Реймана (Д–876–887)<sup>22</sup>.

Латышский дом просвещения в Ленинграде обслуживал латышское население города и области<sup>23</sup>. По его инициативе до 1929 г. проводились традиционный праздник Лиго, выставки художников; студенты Педтехникума помогали в полевых работах, что и отражено на фотографиях.

Вторая коллекция (ФРЭМ, Ф. 762) выполнена Афанасием Семеновичем Бежковичем (1892–1977), известным этнографом и музееведом,

славистом и украиноведом, с 1947 г. заведующим отделом РЭМ во время Башкирской экспедиции 1927–1930 гг. (руководитель — С.И. Руденко). Она была организована по ходатайству органов власти Башкирии, АН СССР, и ее целью было комплексное изучение края и его населения. Животноводческо-полеводческий отряд под руководством А.С. Бежковича исследовал хозяйственные традиции народов Башкирии, в том числе латышей.<sup>24</sup>

В экспедиционных отчетах читаем: «Латыши принесли в Башкирию традиционную систему хуторского поселения (viensetas) и хозяйствования. Средние хозяева владели 20–40 га земли, 1–2 лошадьми, 4–5 коровами, участками леса и луга. Для латышской усадьбы характерно расположение жилого дома (istaba) в центре, насаждение деревьев, декоративных кустарников и цветов, плодовых садов с ягодниками. Сохраняя и развивая культуру и традиции родной земли, латыши сохраняли и такую отличительную черту, как замечательное трудолюбие». К 1920 г. численность латышей в Башкирии достигла максимального уровня — 8128 человек<sup>25</sup>. Этот период жизни двух латышских колоний Уфимского кантона — Балтийской и Цветочной запечатлен в небольшой коллекции негативов на стекле (9 номеров), переданных А.С. Бежковичем в музей в 1970-е гг. Приведу примеры из музейной описи. «Крестьянин Берзин со своими сыновьями в свободное от сельскохозяйственных работ время изготавливают для маслозавода бочонки» (Ф 762–1); «Породистые свиньи в хуторском хозяйстве» (Ф 762–5). А.С. Бежкович подчеркивал, что «крестьянская земледельческая техника <...> представляет большой научно-познавательный интерес, составляет важнейший элемент культурного наследия прошлого <...> Для этнографии она дает ценный материал, помогающий раскрыть многие оставшиеся до сих пор неясными вопросы этнической истории народов, их происхождения, взаимных контактов и культурно-исторического сотрудничества»<sup>26</sup>.

Исчезающий латышский историко-культурный ландшафт Белоруссии сохранен в фотографиях ее последних жителей, которые были сделаны во время экспедиции 1973 г. в трех деревнях Лиозненского р-на Витебской обл. (дд. Добромысль, Вагаровщина и Уно) (ФРЭМ, Ф. 838–70–74; Д–7).

Определенной работы в ближайшем будущем потребует атрибуция рисунков и других выявленных недавно иллюстративных материалов архива РЭМ (62 ед. хранения). В их числе четыре акварели Эммануила Борисовича Бернштейна (1914–2003), художника-графика с мировым именем, работы которого находятся более чем в 40 художественных музеях мира (Третьяковская галерея, Музей имени А.С. Пушкина, Музей истории Москвы, Музеум Бодеум в Германии, Национальная библиотека Лондона и др.). В 1947 г. им были сделаны натурные рисунки в Музее под открытым небом в Баложи (рис. 8), о чем свидетельствуют автографы Э.Б. Бернштейна на лицевых и оборотных сторонах<sup>27</sup>.

Наряду с рисунками Э.Б. Бернштейна, отмечу три рисунка из «собрания <...> худ. Доброклонского» (8764–10269, 10275, 10276); на них карандашом и тушью выполнены зарисовки компонентов женского праздничного костюма юго-запада Курземе<sup>28</sup>.

Самый большой иллюстративный фонд архива РЭМ составляют рисунки, вырезанные из иллюстрированных изданий второй половины XIX в. и наклеенные на картон (33x44 см), характеризующие историю и быт народов Российской империи. Всего — 6 000 листов с 35 тысячами рисунков<sup>29</sup>. Среди них находится и относительно небольшая коллекция иллюстраций, посвященных Прибалтийскому региону, в том числе и Латвии — 55 вырезок из таких популярных изданий как: «Magazin pittoresque», «Malerische Ansichten von Livland, Estland, Kurland», «Pfenning Magazin», «Живописное обозрение» (1835), «Живописный сборник» (1850-е гг.), «Живописная Россия»<sup>30</sup>. Это собрание поступило в музей в 1932 г. от академика А.И. Тюменева (1880–1959) и принадлежало, как установлено, его отцу, известному в свое время литератору Илье Федоровичу Тюменеву (1855–1927). В ней отражены: ландшафтные зарисовки, памятники истории и культуры: замки (рис. 6), церкви, виды крестьянских поселений и помещичьи усадьбы, водные способы и средства передвижения, традиционная мужская и женская народная одежда, жанровые сцены, крестьянские и городские типажи.

Данная коллекция, будучи вторичным типом визуальных источников, тем не менее дает представление о достаточно устойчивом и тиражированном образе ИКЛ Лифляндии и Курляндии, отображенном в научно-популярных изданиях<sup>31</sup>. Эти образы свидетельствуют о формировании тех стереотипов латышского ИКЛ, а также общего «балтийского», которые предшествовали фотографическому и отразили как более ранние, в том числе средневековые, так и более поздние XVIII в., отраженные в изобразительных, литературных и документальных источниках<sup>32</sup>. Именно в 1850–1870-е гг. стал складываться тот культурно-ландшафтный образ Латвии, в котором значительное место заняли локусы природно-символического и мифологического типа, фольклорные и этнографические представления о своей земле<sup>33</sup>.

В заключение сделаем некоторые предварительные выводы. Иллюстративные памятники РЭМ дают представление об исторической функции латышского и латвийского аграрного, рыболовецкого, а также мемориального природно-культурного пространства. Кроме того, они свидетельствуют, что важнейшей частью культурного ландшафта для Латвии являются овеществленные объекты культурного наследия. Это прежде всего памятники архитектуры, археологии и этнографии, разнообразие природных и антропогенные объекты и предметы, свидетельствующие о связи ландшафта с историческими событиями, определившими судьбу страны, а также с жизнью великих людей, внесших наиболее значимый вклад в становление и развитие Латвии. Во второй

половине XIX—начале XX в. в результате повышения уровня массового образования и популяризации латышского этнокультурного наследия в обществе уже существовала система представлений и о культурном ландшафте как его органичной части. В иллюстративном фонде РЭМ отражены и такие важные латышские географемы, как Балтийское море и взморье, реки Даугава, Гауя, озера Буртниекс, Лубанас, скала Стабурагс и другие типичные, знаковые локусы.

Урбанистическая составляющая латышского ландшафта и его остзейского прошлого убедительно иллюстрируется видами Риги, Митавы (Елгава), Якобштадта (Екабпилс), небольших провинциальных городов и местечек (Тальсен, Бартау, Зегевольд и др.), орденских замков и помещичьих усадеб.

Кроме того, музейные документы отмечают полиэтничный и поликонфессиональный характер различных историко-этнографических зон латышского и латвийского ИКЛ (католики и русские старообрядцы Латгале, лютеране Видземе и Курземе).

Собрание РЭМ весьма полно документирует и новое культурное пространство Латвии, активно развивавшееся в 1970—1980-е гг. на основе идей неофольклоризма, разрабатывавшего и активно внедрявшего новые подходы к этнокультурному наследию. Актуализация этноидентичности в этот период наиболее ярко выразила себя в активном и массовом движении художественной самодеятельности (многочисленные выставки, ярмарки-продажи, конкурсы, магазины и творческие объединения), повышении социального статуса народных мастеров (присвоение званий среди текстильщиц, керамистов и др.), обращении к своему, локальному, фольклорному наследию: праздники песен и танцев (узколокальные, зональные, общереспубликанские). Наряду с последними культурное пространство Латвии того, очень важного — с позиции в том числе и воссоздания иного ИКЛ — времени, воспроизведено иллюстративными памятниками о «старых» и «новых» праздниках: Праздник песни, «Лиго» (Jāņi, Logo), «Кладбищенский праздник» (Karū svētki) и др.

В итоге можно сказать, что материалы РЭМ, несмотря на небольшой объем, тематическую, локальную и хронологическую фрагментарность, с разной долей полноты отображают наиболее характерные явления и формы латышской традиционной и современной культуры, фиксируют изменения латышского историко-культурного ландшафта на протяжении более 130 лет — с середины XIX в. по 1980-е гг. XX в.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Настоящая статья представляет собой сокращенный вариант исследования «Историко-культурный ландшафт Латвии в фото- и иллюстративных материалах Российского этнографического музея («Latvijas kultūrvēsturiskā ainava Krievijas Etnogrāfijas muzeja fotomateriālu kolekcijā»), подготовленной для публикации в материалах конференции «Культурно-исторические источники и ландшафт Латвии» (Рига, 2010)

<sup>2</sup> Список работ российских авторов весьма значителен. Укажу 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 // Вестник 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 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.

<sup>3</sup> Цит. по: 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>

<sup>4</sup> Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention // UNESCO, WHC-99/2, 1999 (February).

<sup>5</sup> Барт Р. Camera lucida: Комментарий к фотографии / Перевод с франц., послесловие и комментарии Михаила Рыклина. М., 1997. С. 132.

<sup>6</sup> Этот авторский подход уже был апробирован при анализе музейного фотособрания по литовской этнографии. См.: Фишман О.М. История комплектования фотоиллюстративного фонда по этнографии литовцев // «Старая Литва»: выставка в национальном музее Литвы. Сер. Литуанистика в зарубежных хранилищах. СПб.; Вильнюс, 2009. С. 79—101.

<sup>7</sup> Цит. по: Соловьева К.Ю. Образы народов Российской империи 1860-х годов: По материалам Этнографической выставки 1867 года // Славяне Европы и народы России: К 140-летию Первой этнографической выставки 1867 года. СПб., 2008. С. 58—63.

<sup>8</sup> Кусцинский М.Ф. Записка действительного члена Витебского губернского статистического комитета М. Кусцинского о найденном в Лепельском уезде надгробном камне над павшими в сражении в 1568 г. // Вестник Западной России. 1869. Т. I. Кн. 2, отд. IV, с. 195—198. Он же. Надгробный камень над павшими в сражении 1568 г., найденный в Лепельском у., Витебской губ. // Древности: Труды Имп. Московского Археол. Общества. Т. IV. Вып. 2. М. 1874; Он же. Отчет о раскопках в Смоленской губ. в 1874 г. // Древности: Труды Имп. Московского Археол. Общества. Т. IX. Вып. 1. М., 1881.

<sup>9</sup> Кондратьева О.А., Фишман О.М. Балтский фонд в собрании РЭМ // Балтославянские исследования: Сб. науч. труд. XV. М., 2002. С. 552—553; Fischman O. Baltische Ethnographie im Russischen Etnografischen Museum. Die Entstehung



und die moderne Forschungen // Greifswalder Historische Studien. Band 4. Beiträge zur Geschichte des Ostseeraumes. Hamburg, 2002. S. 255.

<sup>10</sup> Сизов В.И. Курганы Смоленской губернии. Гнёздовский могильник близ Смоленска // Материалы по археологии России. Вып. 28. СПб., 1902. О нем: Вл. Б. В.И. Сизов (некролог) // Этнографическое обозрение. 1904. № 3; Шенкин В.Н. Памяти Владимира Ильича Сизова // Памятники культуры: Труды ГИМ. Вып. 36. М., 1999. С. 147–150; Белозерова И.В. Воспоминания В.А. Городцова о В.И. Сизове // Труды ГИМ. Вып. 124. М., 2001. С. 208–215.

<sup>11</sup> [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/es/persons/51198/index.html>

<sup>12</sup> О сотрудничестве Р. Зариньша с ЭО см.: [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section341/349/887/6481.htm>

<sup>13</sup> АРЭМ. Ф.1 Оп. 2. Д. 81. — Переписка с Э.А. Вольтером о собирании этнографических материалов по литовцам, латышам, жмуди; описи материалов. Фишман О.М., Кондратьева О.А. «Старая Литва»: история литовского собрания // «Старая Литва»: выставка в национальном музее Литвы. С. 23–36; Фишман О.М. История комплектования фотоиллюстративного фонда по этнографии литовцев // Там же. С. 79–101; Фишман О.М., Галиона В.А. Эдуард Александрович Вольтер // Там же. С. 133–137.

<sup>14</sup> Галиона В.А. Этническая карта приграничного региона Пыталово / Абрне: полевые исследования 2006 г. и данные Э.А. Вольтера 1918 г. // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий. Вторые Шёгреновские чтения: Сб. ст. СПб., 2008. С. 191–218; Он же. Этнолокально-конфессиональные группы старожильского населения современного латгальского приграничья (материалы к этноконфессиональной карте российско-латвийского пограничья) // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий — 2: Третьи Шёгреновские чтения: Сб. ст. СПб., 2009. С. 41–63; Galiopa Vitāļijs. Pitalovas / Abrenes pierobeas etniskābkarte (2006 gada lauka pētījumu dati) salīdzinājumā ar E. Voltera 1918 gada manuskripta ziņām // Baltu un slāvu kultūrkontakti. Rīgā, 2009. S.199–215; Он же. Особенности кладбищенских праздников (Капу svētki) в старожильской латышской общине за пределами Латвии // Праздники и обряды как феномен этнической культуры: Мат.-лы Десятых Санкт-Петербургских этнограф. чтений. / Отв. ред. В.М. Грусман В.М., Е.Е. Герасименко. СПб., 2011. С. 180–185.

<sup>15</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1723. Л. 10.

<sup>16</sup> Там же. Д. 1264. Л. 6.

<sup>17</sup> Там же. Л. 4.

<sup>18</sup> Там же. Д. 1772. Л. 132.

<sup>19</sup> Там же. Л. 133.

<sup>20</sup> АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1812.

<sup>21</sup> Там же. Д. 1399. Л. 4.

<sup>22</sup> Латышский дом просвещения им. Эффера был одним из 12 национальных домов просвещения (ДПР). Все они обслуживали соответствующее национальное население области. До 1929 г. в районах Ленинградской области со значительным латышским, финским и эстонским населением проводились традиционные массовые летние праздники (Юханнус, Иванов день, Лиго) с большой концертной программой, в которых принимали активное участие все творческие коллективы национальных меньшинств. Особенным успехом пользовались хоры и оркестры. В 1930-е гг. в Ленинграде действовало отделение Всесоюзного латышского просветительного общества «Проме-

тей». В октябре 1937 г. все они по решению горкома ВКП(б) были ликвидированы. В 1969 г. фонды национальных домов просвещения были переданы в образованный Ленинградский государственный архив литературы и искусства (ныне — Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга). В 1974 г. была проведена работа по созданию Объединённого архивного фонда «Национальные дома просвещения Ленинграда» (Ф. 258), в состав которого вошли все имевшиеся фонды национальных домов просвещения. Документы же национальных объединений в фондах за 1917–1930-е гг. хранятся в ЦГАИПД СПб.

<sup>23</sup> Латышей в Ленобласти, созданной в 1929 г., насчитывалось 39 тыс. — по одним данным, 42 141. — по другим; они были пятыми по численности после финнов, евреев, эстонцев, белорусов и поляков. Кроме того, латыши компактно проживали в Новгородском, Псковском и Великолукском округах, в основном на хуторах, небольшими колониями по 15–20 дворов, хотя было и 15 крупных поселений — по 50–100 хозяйств.

<sup>24</sup> В программу работы экспедиции входило изучение бытовавших или ранее существовавших форм землепользования, типов хозяйств, систем полеводства, видов местных растений, земледельческой техники, трудовых процессов, связанных с различными видами деятельности на земле — от пахоты до обработки зерна, народных примет о погоде, урожае, земледельческих культур. Был собран также материал по животноводству, включавший виды и породы домашнего скота, приемы улучшения их породности, условия содержания скота, особенности выращивания, кормления и ухода, обеспечение кормами (лугами и пастбищами), площади посевных трав и корнеплодов. Кроме «историко-познавательных целей» имелись в виду также задачи практического характера — выработка рекомендаций для организации сельского хозяйства с учетом местных природно-географических условий и опыта населения. Некоторые предварительные результаты работы отрядов и подотрядов были опубликованы в приложениях к журналу «Хозяйство Башкирии» и ежегодных отчетах АН СССР по экспедиционным исследованиям. А.С. Бежковичем на основе материалов, собранных в составе Башкирской экспедиции в 1929–30-х гг., была выполнена работа «Этнические особенности земледелия у народов Башкирии». Однако большая часть материалов так и осталась в ведомственных или личных архивах.

<sup>25</sup> Латыши Башкирии были сельскими мигрантами из Курляндской и Лифляндской губерний. Большая их часть к 1897 г. населяла Уфимскую губ. / Уфимский кантон, где насчитывалось 385 латышских хуторов с 3875 жителями. Основными местами их компактного проживания были Архангельский и Иглинский р-ны, а самыми крупными поселками — Ауструм, Озолы, Балтия / Балтийская колония, Баложи и Архангельское. О современных латышах Башкортостана см.: [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://www.radiuscity.ru/events\\_view.aspx?id=70#ixzz0qAhhLr9b](http://www.radiuscity.ru/events_view.aspx?id=70#ixzz0qAhhLr9b)

<sup>26</sup> Бежкович А.С. Этнические особенности земледелия у народов Башкирии (XIX–начало XX в.) // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. Вып. 5. С. 61–93. О нем: Черниенко Д. Вклад А.С. Бежковича в изучение материальной культуры украинцев (по данным Башкирской экспедиции 1929–1930-го гг. и неопубликованному научному наследию). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://ukrainistika.ru/ik2010/>

<sup>27</sup> Старая Москва: Архитектурные пейзажи Э. Бернштейна. М., 1997.

<sup>28</sup> Личный архив М.В. Доброклонского хранится в СПФ АРАН (Ф. 955). См.: [Электронный ресурс]. — Режим доступа:

<http://www.arran.ru/index.php?page=arfond/fond&fond=1561&IDA=2&ARFOND=941ca9af5f23200fd8b4bd8b37d3f98e>

<sup>29</sup> *Ивановская Н.И.* И.Ф. Тюменев и его собрание иллюстративных материалов в Российском этнографическом музее (литовская коллекция) // «Старая Литва»: выставка в национальном музее Литвы. С. 103–113.

<sup>30</sup> *Ивлева С.Е.* Страны и народы на страницах русских иллюстрированных журналов 1830–1850-х г. // Изв. Уральского гос. у-та. 2007. № 52. С. 232–241.

<sup>31</sup> Характеристика этого источника на примере иллюстраций по Литве дана в статье Н.И. Ивановской и В.А. Галиопы в данном сборнике.

<sup>32</sup> См. в том числе: *Цимерманис С.Я.* Альбом путешествия А. Мейерберга как источник для изучения истории латышской культуры // Тез. докл. и сообщ. конф. по источниковедческим проблемам истории народов Прибалтики. Рига, 1968. С. 59; изданные в 1992–2007 гг. труды и рисунки Иоганна Кристофа Бротце (1742–1823) «Sammlung verschiedener liefländischer Monumente, Prospecte, Münzen, Wappen ect.» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www3.acadlib.lv/broce>

<sup>33</sup> Список работ современных латышских авторов о латышской идентичности, формах и способах его выражения весьма представительен. См. статьи этнографов и фольклористов Л. Ванаги, М. Вискны, Л. Думпе, А. Карлсоне, Э. Мелны, С. Лайме, Б. Рейдзана, Я. Розенбергса, С. Цимерманиса, А. Янсоне; историков, антропологов, философов, филологов, религиоведов и культурологов Г. Апалса, И. Апине, Д. Бейтнере, И. Болдане, Д. Булы, Э. Бупениеце, Э. Веберса, Л. Дрибина, В. Зариньша, В. Зелче, Р. Килиса, Я. Курсите, М. Куле, А. Мисане, М. Минтаурса, А. Приедите, А. Рунгиса А. Табунса, Т. Тисекопфа, И. Шуваевса, Э. Эйхмане, а из российских авторов — этнографа С.И. Рыжакковой. См.: *Рыжакова С.* *Historica Lettica: Национальная история и этническая идентичность: О конструировании и культурном реферировании прошлого латышей.* М., 2010.

*О.М. Fishman*

#### STEREOTYPES OF HISTORICAL AND CULTURAL LANDSCAPE OF LATVIA IN PHOTOILLUSTRATIVE MATERIALS OF THE RUSSIAN MUSEUM OF ETHNOGRAPHY

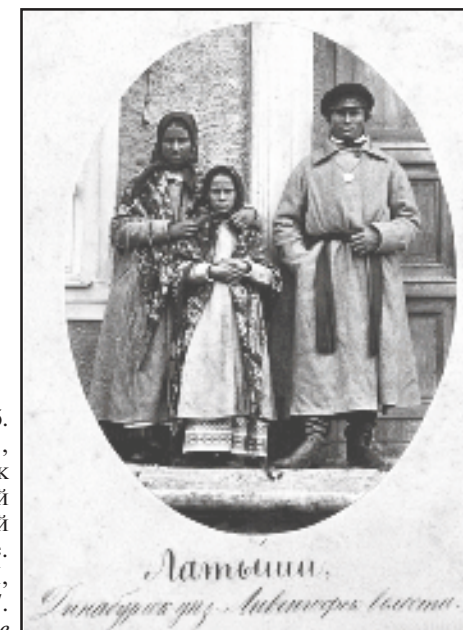
Such type of sources as photoillustrative materials of the Russian Museum of Ethnography concerning ethnography of Latvia (1850–1980-s) is interpreted in the article from a position of modern approaches to understanding of historic-cultural or cultural landscape.

An ethnographic text in the form of a photograph contains unique, true and emotionally convincing information about one or another instant of live in all aggregate of time and place of action, participants' behaviour and external attributes. At the same time they all reflect aesthetics and visual culture of a particular epoch. Therein lies an additional psychological effect of photograph perception and its role as a historical source. In this case a photograph carries on the one hand — seal of author's personality, reflects his interests, his professionalism/amateurishness, and on the other hand — reflects changing approaches to understanding of such phenomenon as photofixation of ethnographic and cultural reality.

Changes and modernization of the Lettish historico-cultural landscape, fixation of its stable components are traced in photomaterials of different historical and cultural regions of Latvia: Latgale, Vizgeme and Kurzeme.



**Рис. 1.** «Семья». Курляндская губ., Митавский у. Дар О.Л. Медема. ФРЭМ, кол. № 8764–10814. Конец XIX в. Публикуется впервые



**Рис. 2.** «Латыши». Витебская губ. Динабургский у., Ливенгофская вол. Фотоотпечаток экспонировался на Первой Всероссийской этнографической выставке 1867 г. в Москве. Дар М.Ф. Кусцинского. ФРЭМ, кол. № 8764–10807. Публикуется впервые



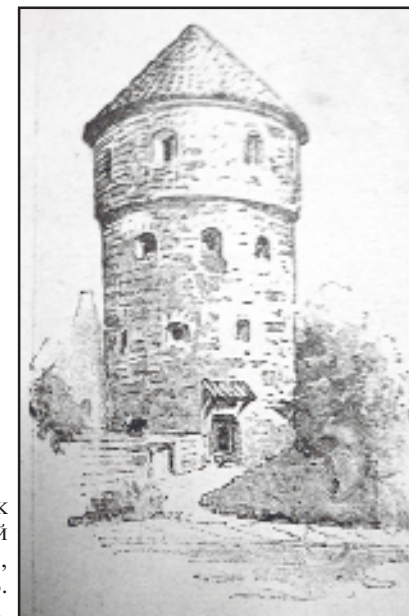
**Рис. 3.** «Старинный свадебный наряд». Курляндская губ., Гробинский у., м. Альшванген (совр. Алсунга). Фотоотпечаток был подарен Э.А. Вольтеру. ФРЭМ, кол. № 2984-4. Конец XIX в. Публикуется впервые



**Рис. 4.** «Heimkehrende Fischer am Rigaschen Strande» (нем. яз.) / «Рыбаки, возвратившиеся на Рижское взморье». Лифляндская губ. Почтовая открытка от 1918 г. Дар Н.В. Марковой. ФРЭМ, кол. № 8764-10918. Начало XX в.



**Рис. 5.** «Der Rigasche Strand» (нем. яз.) / «Рижское взморье». Лифляндская губ. Почтовая открытка от 1918 г. Дар Н.В. Марковой. ФРЭМ, кол. № 8764-22875 ил.



**Рис. 6.** Башня. Коллекция вырезок из иллюстрированных изданий И.Ф. Тюменева. АРЭМ, кол. № 13073/3 НВ. Вторая половина XIX в.



**Рис. 7.** Бывшая мыза Варме. Латвия, Кулдигский р-н. Цвет. слайд О.М. Фишман. Негатека РЭМ, кол. № Д 6–30. 1973 г.



**Рис. 8.** «Латвийская ССР. Баложи. Типичн. крест. постр. Дом и хоз. постр. XVIII в.». Курземский сектор Музея под открытым небом. Постройки хутора Тупешу. Акварель. Автор Э. Бернштейн. 1947 г. АРЭМ, кол. № 6614–6. Публикуется впервые

**Рис. 9.** Придорожный крест у д. Дексниеки. Латвия, Резекненский р-н, с/с Гайгалава. Цвет. слайд О.М. Фишман. Негатека РЭМ, кол. № Д 6–38. 1973 г.



**Рис. 10.** Ветряная мельница на хуторе Дзегузене. Латвия, Илукстенский р-н. Фотография Т.Т. Денисовой. ФРЭМ, кол. № Ф. 171-46. 1956 г.



**Рис. 11.** Скульптуры мемориального комплекса на месте концентрационного лагеря. Латвия, г. Саласпилс. Цветной слайд О.М. Фишман. Негатека РЭМ. Кол. № Д 6-21. 1973 г.





**Рис. 12.** Праздник совершеннолетия. Торжественный митинг у памятника героям Второй мировой войны «Танк». Латвия, Даугавпилсский р-н, пос. Ликсна. Фотография Я. Лубертса. ФРЭМ, кол. № 10174—3. 1976 г.



**Рис. 13.** Праздник детства. Латвия, Даугавпилсский р-н, пос. Ликсна. Фотография Я. Лубертса. ФРЭМ, кол. № Ф1070 —22. 1976 г.



**Рис. 14.** Участницы 100-летнего Праздника песни в Межапарке. Латвия, г. Рига. Цветной слайд О.М. Фишман. Негатек РЭМ, кол. № Д 7—30. 1973 г.



**Рис. 15.** Шествие во время 100-летия Праздника Песни. Латвия, г. Рига. Фотография О.М. Фишман. ФРЭМ, кол. № Ф. 838—47. 1973 г.

Н.И. Ивановская, В.А. Галиона

ОБРАЗ ЛИТВЫ В СОБРАНИИ  
ИЛЛЮСТРАТИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ  
И.Ф. ТЮМЕНЕВА В АРХИВЕ  
РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Коллекция И.Ф. Тюменева, поступившая в 1932 г. в Российский этнографический музей, содержит иллюстративные материалы, вырезанные из печатных изданий, и фотографии (всего более шести тысяч рисунков и фотографий), которые характеризуют историю и быт народов Российской империи. Илья Федорович Тюменев (1855–1927) был известен в свое время как литератор, либреттист, библиофил, художник, земский деятель<sup>1</sup>. Эта коллекция была передана в музей его сыном, известным советским учёным, занимавшимся изучением истории Древнего мира, академиком А.И. Тюменевым (1880–1959). Фотографии хранятся в фототеке РЭМ, а рисунки, наклеенные на картонные планшеты, — в архиве музея. Часть коллекции — иллюстрации, посвящённые Прибалтийскому региону, в том числе и Литве (24 ед.хр.). Рисунки и фотографии (за исключением трёх) снабжены подписями на русском языке, что свидетельствует о том, что преобладающее число иллюстраций (16 — рисунки, 5 — фотографии) взято из отечественных изданий. Размеры планшетов — 33 x 44 см, оттисков — от 5 x 7 см до 12 x 17 см; на оборотной стороне планшетов — экслибрис А.И. Тюменева.

Хотя коллекция невелика, сюжеты её рисунков весьма разнообразны. В них отражены хозяйственные занятия литовцев, виды крестьянских поселений и изображения жилищ, религиозные объекты и обряды, крестьянские типажи и сцены из жизни литовских крестьян, народная обрядность. На пяти фотоиллюстрациях представлена только религиозная тематика (по Виленской Кальварии).

Рассмотрим последовательно все иллюстрации по темам.

Хозяйственные занятия:

1. «Литовская соха» (рис. 1). На рисунке изображён крестьянин с резной трубкой-люлькой во рту, пашущий поле традиционной во всём литовско-белорусском регионе двузубой сохой архаичного типа (*arklas*) с впряжёнными в неё двумя волами. Соха изготовлена из древесного ствола с частью сохранённых на нём корневых отростков, так называемой прикорневой копани. На заднем плане — деревянный костел,

слева от него — небольшая постройка с галерейкой под островерхой крышей с двумя высокими скатами, а рядом — колодец-журавль.

2. «Литовские угольщики». На рисунке изображён процесс выжигания древесного угля в лесу.

3. Одна вырезка, озаглавленная «Bilder aus Littaunen» (Изображения Литвы), с двумя картинками: слева — «Feldarbeit» («Полевая работа»). Изображены две тройки лошадей с крестьянами-погонщиками в поле, тянущие две широкие бороны. Справа — «Ruckkehr vom Jahrmarkt» («Возвращение с ярмарки»). Изображена повозка, запряженная лошадью. В повозке — мужчина в шапке и женщина в полотенчатом головном уборе (*nuometas*), рядом — всадник, два жеребенка и телёнок.

Поселение и жилище:

1. «Селение в окрестностях Кобрина» (рис. 2). Изображена западно-белорусская, «литвинская», деревня с кучевой планировкой. В центре — деревянный костел с колокольней. Слева на холме, у разветлённого дерева стоит высокий придорожный четырёхконечный крест с двускатной деревянной кровлей. Такой же крест виден вдаль, за деревней (на другом въезде в неё). Местечко Кобрин находилось на юге Гродненской губ.

2. «Литовская деревня» (рис. 3). На рисунке изображена крестьянская усадьба, состоящая из жилого дома с двускатной крышей, крытой соломой, и хозяйственной постройкой, с покосившейся изгородью вокруг них и высоким четырёхконечным деревянным крестом за ней. На переднем плане — колодец-журавль и женщина, достающая из него ведро с водой, а также идущий мимо мужчина с коробом за спиной и посохом в руке. Внизу рисунка подпись карандашом: «1880».

3. «Литовская хижина». На рисунке изображена крестьянская усадьба. В центре — жилой дом с двускатной крышей, крытой дранкой, с печной трубой; усадьба огорожена дощатой изгородью, за которой виден высокий четырёхконечный деревянный крест с малым круглым навершием. На переднем плане — фигура всадника, колодец-журавль и две женщины с коровой.

4. «Литовская хата». На рисунке изображён жилой дом с крыльцом на столбах и четырехскатной крышей, крытой дранкой; у крыльца сидит собака. На переднем плане — домашняя птица: петух, куры и цыплята.

5. «Croix à l'entrée d'un village littaunien» («Крест на въезде в литовскую деревню»). На рисунке изображена курная срубная изба с двускатной крышей, крытой соломой. За ней, через дорогу, такая же бревенчатая хозяйственная постройка. Перед домом, за плетёной изгородью, стоит высокий четырёхконечный деревянный крест с резным распятием. На дороге, проходящей между постройками, видны фигуры двух беседующих пожилых мужчин.

## Религиозные объекты и обряды:

1. «Н. Подбереский. Храмовой праздник в деревне на Литве. Аquareльная выставка в С-Петербурге. 1909 г.». На репродукции изображены люди в праздничных литовских национальных костюмах, входящие в деревянный костел под четырёхскатной крышей. На переднем плане — группа женщин и девочек, сидящих на траве.

2. «Костел в деревне». На рисунке изображён сельский каменный костёл с характерными чертами барочного стиля XVIII в.

3. «Придорожный крест» (подпись карандашом — «Литва»). Изображён высокий четырёхконечный деревянный крест с резным распятием, орудиями Страстей господних и навершием в виде петуха, покрытый двухскатной деревянной кровлей, который установлен на возвышении, среди переплетения древесных корней.

4. «Поланген и св. гора Бируты». Изображён участок Балтийского взморья к северу от городка Поланген (нынешняя Паланга на северо-западе Литвы). Здесь над прибрежными дюнами и морем возвышается гора Бируты, на которой ещё в XVI в. находилось языческое святилище. Свое название она получила от имени Бируте — жены великого князя Кестутиса и матери великого князя Витаутаса. По преданию, до замужества она была жрицей этого святилища, где впоследствии и была погребена<sup>2</sup>. Позже на этом месте была возведена христианская часовня (каплица) Богоматери и высокий поклонный крест, что и зафиксировано на данном рисунке. Внизу иллюстрации есть две надписи карандашом: «Курл[яндская губ.] и «1880».

Фотоиллюстрации,  
объединенные общим религиозным сюжетом:

1. «Вечорник» (рядом карандашом — «Кальвария близ Вильно»). Изображена каменная часовня (каплица) в лесу. Перед входом в неё — коленопреклонённые люди (паломники).

2. «Компания» (рядом карандашом — «Кальвария»): группа людей (паломников), идущих по дороге в сосновом лесу. Большинство одето в крестьянскую одежду. Слева — наблюдающая за шествием женщина в городском платье.

3. «Подъём на Синайские высоты и первая брама Иерусалима» (подпись карандашом — «Кальвария»): группа паломников, поднимающихся на холм и входящих в деревянные трёхарочные ворота («брама») под общей двухскатной кровлей.

4. «В Огройцу» (подпись карандашом — «Кальвария бл[из] Вильны»): группа людей (паломников), стоящая перед входом в каменную часовню (каплицу).

5. «Кальвария близ Вильны»: дорога в лесу, а слева — одна за другой, две каменные часовни (каплицы).

## Сцены из жизни литовских крестьян:

1. «В дороге на конскую ярмарку» (рис. 4). На рисунке — придорожная корчма с крышей, крытой соломой. Над крыльцом — вывеска с надписью: «Корчма». Перед крыльцом — распряженная телега и пять лошадей разной масти (две из них — выпряженные из повозки и три — предназначенные на продажу). Изображены две группы оживлённо беседующих людей: литовские крестьяне на крыльце корчмы и на телеге, а справа — один крестьянин и два еврейских торговца (с пейсами под картузами, молитвенными ремешками на поясе и с зонтиками в руках). Внизу, в левом углу — подпись художника: «Р. Штейн» (известный книжный иллюстратор второй половины XIX в.).

2. «Литовцы из окрестностей Вилкомира<sup>3</sup>» (рис. 5). На площади изображённой на рисунке, перед одноэтажным каменным строением с боковым флигелем располагается пароконная повозка с накрытым тканью грузом и сидящей в ней женщиной с младенцем (?) на руках. Рядом, по обе стороны от телеги — две группы людей в традиционной одежде. Слева — трое мужчин в суконных свитках до колен, разных зимних шапках и в обуви типа лаптей или постолов с длинными переплетёнными оборотами поверх онучей. В центре и справа — мужчина в картузе (кучер повозки?) и группа из четырёх женщин, трое из которых — в суконной верхней одежде и в закрытых головных уборах (две — в платках, а одна — в полотенчатом головном уборе *nuometas* со спущенными на спину длинными концами), а четвёртая — в безрукавной камзолке поверх рубахи, в юбке с передником, в лёгком, завязанном сзади, головном платке, с нагрудным украшением из бус, которые чаще всего носили вместе с одной-двумя нитями кораллов. Запечатленные компоненты женских костюмов характерны для центральной части Аукштайтии, к которой относился тогда и Вилкомирский у. Ковенской губ.<sup>4</sup>

3. «Литовская еврейская корчма». На рисунке изображена большая придорожная постройка с высокой печной трубой каминного типа (печная каменная секция расположена в торцевой части постройки) и с крытой соломой двухскатной кровлей. На дороге, перед входом в корчму, стоит запряженная лошадьми крытая тканью грузовая повозка (фургон), вокруг которой расположились несколько человек в традиционной одежде, характерной для евреев XIX в.: слева — двое мужчин в долгополых одеждах и широкополых шляпах; рядом с ними, перед фургоном, играют двое детей, также одетых в долгополые кафтанчики. В дверях корчмы — женщина в платье с передником и головном уборе неопределённых очертаний беседует с седобородым пожилым мужчиной в широкополой шляпе. Из-за юбки женщины выглядывает маленький ребёнок (виден нечётко). Перед корчмой, у края дороги, изображены ещё двое мужчин: один (длиннобородый с пейсами), одетый в долгополый кафтан и широкополую шляпу, стоит, опираясь на длинную палку, а другой, в круглой шапочке (кипа?), одетый

в жилетку, штаны до колен и белые чулки, сидит, развернувшись к первому (белые чулки видны на ногах и у первого мужчины). Рядом с этой парой, у дороги, стоит коза тёмной масти. Напротив корчмы, через дорогу — дощатая хозяйственная постройка с покосившимся забором перед ней.

#### Типажи:

1. «Jeune fille russe en Lithuanien» («Русская девушка в Литве», вероятнее всего имеется в виду либо русская старообрядка, либо белоруска). Поясной портрет девушки в головном платке и глухой (зимней) верхней одежде.

2. «Un Lithuanien» («Литовец»). Погрудный портрет мужчины с длинными волосами, в меховой зимней шапке и глухой верхней одежде с отложным воротником.

3. «Un juif lithuanien» («Литовский еврей»). Поясной портрет бородатого мужчины в зимней шапке с меховой оторочкой, в глухой, глубоко запахнутой, очень потрёпанной верхней одежде, с полупустой котомкой через плечо.

#### Народная обрядность (свадьба):

1. «Hochzeitszug» («Свадебный поезд») (рис. 6). По дороге через поля, в окружении нарядно одетых всадников (верховые — молодые мужчины в картузах с цветами — дружки жениха), едут три пароконные открытые повозки (две крайние — с многочисленными гостями свадьбы, а в середине — возок с женихом и невестой в свадебных уборах). Вдали, на холме, виден (деревянный?) сельский костёл с небольшим шпилем и крестом, а рядом — постройка богатой (панской?) усадьбы. Внизу иллюстрации — надписано карандашом: «Littauen» («Литовцы»). Место действия не указано.

Точной географической привязкой снабжены только пять иллюстраций [две из них относятся к округе г. Вильно (Вильнюс) и по одной — к Вилкомирскому у. Ковенской губ., к Кобринскому у. Гродненской губ. и к г. Поланген (Паланга) на юго-западной окраине Гробингенского у. Курляндской губ.], поэтому представляется возможным очертить лишь общий ареал распространения зафиксированных на рисунках явлений. Виленская, Ковенская и Гродненская губ. с 1850 по 1912 г. входили в Литовское генерал-губернаторство в составе Российской империи. Так же как и Минская, Могилевская и Витебская губ., они были образованы на территории бывшего Великого Княжества Литовского и в России XIX–XX вв. были объединены под названием «Северо-Западный край». Последний являлся частью Западного края, целиком состоявшего из территорий, отошедших в кон. XVIII в. от Речи Посполитой<sup>5</sup> после трёх её разделов, в то время как округа г. Поланген до 1918 г. официально была территорией Курляндии, но позже

(и по настоящее время) влилась в состав Литовского государства как самостоятельный район в западной части Жемайтии (см. карты 1, 2 и комментарий к ним).

Исходя из существующих в современной географической науке концепций геополитического и историко-культурного процессов формирования национальных территорий, попытаемся выделить основные моменты, существенным образом влиявшие на формирование географического и этнокультурного образа Литвы. В настоящее время специалисты исторической географии придерживаются мнения, что существующие способы освоения территории восходят к общим культурным архетипам, или паттернам. Они неизбежно претерпевают определенные трансформации при их реальном использовании в специфической географической среде. Формирующиеся вновь параметры среды способствуют обогащению первоначальных архетипов. Историческая география любой страны или региона представляет, таким образом, систему взаимосвязанных уникальных территориальных паттернов пространственного освоения. Наиболее экономичные, эффективные паттерны могут далее трансформироваться в **географические образы**, являющие собой компактное представление какой-либо территории, характеризующее степень ее ментальной и культурной освоенности<sup>6</sup>. Эти географические образы бывают достаточно стабильны во временном и пространственном континууме, что весьма характерно как раз для территории Литвы в широком смысле этого культурно-исторического понятия. Весьма своеобразным, например, было само становление геополитического образа Литвы (официально — Велико-го Княжества Литовского, Жемайтского и Русского<sup>7</sup>), в течение XIII–XVI вв. последовательно структурировавшей вокруг себя пространство и его население по Балтийско-Черноморской оси (трансевропейской диагонали). На эту же самую роль буферной зоны между Европой и Россией (Московией) в Восточной Европе исторически позднее претендовала и Польша, но она выполняла её только после Люблинской унии 1569 г. и до 1795 г. в общем с Литвой бинарном государстве (официально — Речь Посполитая Обоих Народов<sup>8</sup>), в настоящее же время в своих современных границах она целиком относится к Центральной Европе (где также сохраняет роль геополитического буферного пространства, но уже только между суверенными Белоруссией, Украиной и Европой). Под **геополитическим образом** (ГПО) современными географами понимаются целенаправленные и четко структурированные представления о географическом пространстве, включающие наиболее яркие и запоминающиеся символы, знаки, образы и характеристики определенных территорий, стран, регионов, маркирующие их с политической точки зрения<sup>9</sup>. В данном случае речь идет о фактическом отождествлении определенного географического пространства с конкретной политикой. То же самое можно сказать и об этнокультурных символах, знаках и образах, также маркиру-



ющих определённое географическое пространство, но уже с точки зрения этнографической науки.

Хотя представляемые здесь вырезки иллюстраций из печатных изданий и нельзя рассматривать как исходный научный источник по этнографии Литвы в силу их безусловной вторичности, в целом данная коллекция дает представление об определенных и вполне конкретных чертах истории и культуры литовского и других местных этносов, зафиксированных художниками и фотографами, создавая общий зрительный образ этой территории. На иллюстрациях представлены образцы народной архитектуры края — жилища, хозяйственные сооружения, культовые (костелы и каплицы), малые архитектурные формы (колодцы, придорожные кресты), отражены характерные для этого региона конструктивные и декоративные особенности построек. Здесь же изображены традиционные типы литовского жилища, отличающиеся многими локальными особенностями<sup>10</sup>. Зафиксирована и общая планировка поселений, в частности, на одной из иллюстраций представлен древнейший тип поселения — деревня с кучевой планировкой. На рисунках показаны типичные хозяйственные занятия литовских крестьян (пашенное земледелие), подсобные промыслы (выжигание угля), орудия труда (деревянная двузубая соха из корня), средства передвижения (двукольные телеги, фургон). С помощью жанровых зарисовок отражен повседневный быт литовских и белорусских крестьян и еврейских торговцев (сцены у корчмы и на пути на конскую ярмарку). На этих рисунках достоверно запечатлена традиционная народная одежда — мужская и женская (рубаша, юбка, безрукавка, полотняный головной убор *nuometas*, покрывало *skara* — у женщин; кафтаны и головные уборы — у мужчин)<sup>11</sup>. Представлены в коллекции и типы людей, отражающих пёстрый этнический состав населения литовских земель того времени, а именно: литовец, русская (видимо, белорусская?) девушка и еврей. Кроме того, в большинстве случаев этнически вполне определимы и персонажи сюжетных иллюстраций (по комплексам одежды, элементам головных уборов и причёсок, характерным чертам в их позах и жестике). Значительное место в коллекции занимают рисунки и фотографии, посвященные духовной культуре литовцев и белорусов-литвинов. Почти на каждом рисунке имеется изображение деревянных придорожных крестов — *stagāstunpis* / *kryžus*, представляющих собой одну из самых примечательных и своеобразных черт духовной культуры Литвы. Их устанавливали перед усадьбами, костёлами, на погостах, у перекрёстков дорог, на берегах рек в честь важных событий в семье или сельской общине, приходе, а также национально значимых дат или событий<sup>12</sup>. Все фотоиллюстрации коллекции посвящены теме католической Кальварии (вблизи Вильно). На них изображены каплицы, расположенные по дороге в Костел Обретения Св. Креста, символизирующие крестный путь Иисуса Христа, а также группы богомольцев, направляющихся к храму и молящихся у часовен.

Хронологические рамки сюжетов можно попытаться определить, рассмотрев издания, из которых могли быть взяты иллюстрации. Здесь необходимо кратко остановиться на истории издания иллюстрированных периодических изданий как на территории России, так и за её пределами. Иллюстрированные журналы были заметным явлением в культурной жизни России XIX в. Эти научно-популярные издания энциклопедического характера представляли читателям очерки по истории, географии и этнографии России и зарубежных стран. Текст обычно сопровождался иллюстрациями, усиливавшими его информационный потенциал и научно-познавательное значение. Первым из российских журналов такого рода было «Живописное обозрение». Его начали издавать в 1835 г. в Москве, всего лишь несколькими годами позже подобных зарубежных журналов: «Penny Magazine» в Англии (1832), «Pfenning Magazin» в Германии (1833), «Magazin pittoresque» во Франции (1832). В 1850 г. в Санкт-Петербурге вышел ещё один иллюстрированный журнал «Живописный сборник», окончательно утвердив подобный тип периодики в издательском деле России<sup>13</sup>.

Вершиной издательской деятельности в этом направлении стала «Живописная Россия» — объемное иллюстрированное сочинение энциклопедического характера (издание М.О. Вольфа), посвященное всестороннему научному описанию Российской империи и многочисленных народов, её населяющих (развернутое название: «Живописная Россия — Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении»). К участию в этом уникальном издании были привлечены лучшие научные и литературные силы. С 1881 г. по 1895 г. было издано 12 томов полного описания России. Оно охватывало такие аспекты, как природа, культура, быт, экономика, верования, фольклор народов, населявших огромную страну. При подготовке издания во всех уголках России был просмотрен огромный массив разнообразных иллюстрированных материалов — изданий, акварелей и фотографий, изучались государственные и частные коллекции.

Кроме виднейших российских ученых, для написания очерков приглашались местные исследователи-краеведы. Автором историко-этнографических очерков, посвященных Литовскому и Белорусскому Полесью<sup>14</sup>, был Адам Гоноры Киркор (*Адам-Гонорий Карлович*, белор. *Адам Ганоры Кіркор*, польск. *Adam Honory Kirkor*, лит. *Adamas Honoris Kirkoras*) (1818–1886) — российский польско-литовский ученый, историк, этнограф, археолог, публицист<sup>15</sup>. Биография его вполне отражает сложную и запутанную историко-политическую и этническую ситуацию, существовавшую в Северо-Западном крае в то время. Он родился в небогатой шляхетской семье в Могилевской губ., учился в Могилевской гимназии, затем в Виленском дворянском институте. Делом его жизни было изучение географии, этнографии, статистики, краеведения Литвы и Белоруссии<sup>16</sup>. Он жил и работал в Вильно, сотрудничал с основателем Виленского музея древностей Е.П. Тышкевичем, был

действительным членом созданной последним при музее Археологической комиссии. К его консультациям по литовскому народному костюму, в частности, прибегал хранитель Дашковского этнографического музея известный этнограф В.Ф. Миллер при составлении своего «Систематического описания коллекций Дашковского этнографического музея»<sup>17</sup>. Среди многих работ А. Киркора и первый каталог Виленского музея<sup>18</sup>. При этом его официальный статус был неразрывно связан с имперскими центральными научными учреждениями. Он являлся членом-корреспондентом Императорского Археологического и Русского Географического обществ, был лоялен администрации Литовского генерал-губернаторства, редактируя в 1863 г. еженедельник «Виленский полицейский листок». В то же время, с 1859 по 1865 г., он был редактором газеты «Виленский вестник», где печатал материалы по краеведению Белоруссии и Литвы. При жизни А. Киркор подвергался сильной критике как в польской прессе, называвшей его «царским наймитом», так и в русской, считавшей его «польским интриганом». В конце жизни он перебрался в Краков, где и закончил свои дни.

Очерки А. Киркора о Литовском и Белорусском Полесье в «Живописной России» были частью его труда, посвященного этнографии, истории и культуре Литвы и Белоруссии<sup>19</sup>. Литовским Полесьем он называет территорию трех современных ему губерний: Ковенскую, Виленскую и Гродненскую. Очерки иллюстрированы рисунками, идентичными тем, которые находятся в нашей коллекции (за исключением трех рисунков с подписями на немецком и французском языках и всех фотоиллюстраций). В оглавлении этого тома «Живописной России» указаны фамилии авторов рисунков (без инициалов). Художником, выполнившим иллюстрации, идентичные вырезкам из коллекции (НВ № 12762-1, 2, 6; 12763-1), называется Дмоховский. Винцент (Викентий) Дмоховский (1807–1862) — выпускник Художественной школы при Виленском университете, участник Польского восстания 1831 г. В 1837–1854 гг. и с 1858 г. жил в Вильно<sup>20</sup>. В первое тридцатилетие XIX в. Виленский университет был своего рода оплотом демократической интеллигенции всего Северо-Западного края Российской империи. Новые кафедры графики и скульптуры (основанные в 1803 г.) превратили его в крупнейший центр художественного образования не только для литовских, но и белорусских, польских и, отчасти, русских художников<sup>21</sup>. Несмотря на программу классицизма, которой следовали на кафедре эстетики, литовское искусство обогащается романтическими тенденциями, обнаруживая всё большую связь с народной жизнью. Литовская графика первой половины XIX в. благодаря деятельности кафедры графики и организованной при университете литографской мастерской обнаруживает реалистическую направленность как в области портрета, бытового жанра, пейзажа, так и книжной иллюстрации.

Авторство рисунков, идентичных вырезкам из коллекции (НВ № 12762-4, 7, 8; 12764-1), приписывается Крашевскому. Скорее всего,

имеется в виду Юзеф Игнацы (Иосиф Игнатий) Крашевский (1812–1887) — известный польский писатель, автор многих произведений на исторические темы<sup>22</sup>. Это предположение подкрепляется тем, что, выражаясь современным языком, «пилотным» проектом «Живописной России» явилось задуманное М.О. Вольфом в 1856 г., в начале его издательской деятельности, иллюстрированное описание Польши под редакцией И.И. Крашевского, не осуществленное по политическим соображениям. С достаточной долей вероятности можно предположить, что эти иллюстрации были подобраны самим Крашевским, а позднее, когда готовилось издание очерка по Литовскому Полесью для «Живописной России», он был назван их автором. Сам И.И. Крашевский, после участия в Польском восстании 1863 г., уехал в Германию и никогда более не возвращался на родину. Таким образом, рисунки, послужившие иллюстрациями для «Живописной России», а затем в этом качестве вошедшие в литовскую коллекцию вырезок А.И. Тюменева, можно датировать серединой XIX в. Иллюстрации с подписью на немецком и на французском языках, скорее всего, были взяты соответственно из упоминавшихся выше «Pfenning Magazin» и «Magazin pittoresque».

Происхождение вырезок фотоиллюстраций, посвященных католической Кальварии, установить не удалось. Судя по одежде персонажей на фотографиях, они были сделаны не ранее рубежа XIX–XX вв. А в целом временной интервал коллекции можно определить в рамках середины XIX–начала XX в.

Коллекция И.Ф. Тюменева представляет собой информативную тематическую подборку иллюстративных материалов по истории и этнографии Литвы, имеющую справочный характер. Она является подбором систематизированной познавательной информации, своего рода иллюстрированным справочником. По сути, это был один из традиционных для того времени способов компактного хранения информации, полученной в процессе познания.

Таким образом, коллекция запечатлела и донесла до наших дней образ Литвы (в широком понимании этого исторического и географического термина), представленной не только как отдельный этнос, что характерно для современного восприятия, а именно как существовавшая прежде большая историко-культурная область, включавшая все регионы, входившие ранее в обширные пределы бывшего Великого Княжества Литовского, а также и все тогда проживавшие там этноконфессиональные группы литовцев, поляков, белорусов-литвинов, русских, евреев и пр. При этом коллекция И.Ф. Тюменева в концентрированном виде сохранила для нас зрительный образ Литвы таким, каким его видели и воспринимали сами современники исторических событий XIX в.

## КАРТЫ К ТЕКСТУ И КОММЕНТАРИИ К НИМ (В.А. Галиона)

### *Территория бытования культурно-исторического понятия «Литва» в Российской империи в конце XVIII — начале XX в.*

Относительно общей территории, охваченной бытовавшим в Российской империи конца XVIII — начала XX в. культурно-историческим понятием «Литва», можно сказать следующее. Она включала в себя практически весь так называемый «Северо-Западный край» Российской империи (карта 1). Во-первых, это область, населённая самим литовским этносом (включая все его локальные группы), которая после известных «Трёх Разделов Польши (Речи Посполитой)» с 1772 по 1795 гг. оказалась поделена между тремя губерниями Российской империи — Ковенской, Виленской, Сувалкской и частью Гродненской (где, например, есть крупный анклав дятловской / зетельской группы литовцев, говорящих на своём собственном диалекте). При этом за границей России оказалась и небольшая область так называемой «Малой Литвы» («Занеманского края») вместе с г. Мемель (совр. Клайпеда) и устьем р. Неман, включённая ещё раньше в территорию Восточной Пруссии (прежде — часть Германской империи, теперь — Калининградская обл. Российской Федерации). Во-вторых, в культурно-историческое понятие «Литвы» тогда ещё продолжала входить и вся обширная область, населённая белорусским этносом (ср. карты 1 и 2), составляющая ещё четыре западные губернии России: Витебская, Минская, Могилёвская и, конечно, Гродненская, включавшая на западе район г. Белостока (ныне самостоятельное воеводство на востоке Польши), а на юго-западе — всю округу г. Бреста-Литовского (Западное Полесье одновременно с теперешним Польским Подлясьем). Кроме того, значительную часть населения как Смоленской губ. на востоке рассматриваемого региона, так и Белосточины на западе, тоже составляли белорусы. Следует отметить, что и в пределах тогдашней Виленской губ. в целом белорусы составляли наибольшую часть населения. Такому положению вещей долгое время соответствовала и бытовавшая в те времена общепринятая этнографическая номенклатура. До подавления известных польских восстаний 1831 и 1863–1864 гг. белорусы продолжали называться и сами себя называть литвинами. Это объективно отражало их равноправное и равнозначное с собственно этническими литовцами историческое место и роль в процессе становления и развития ещё в XIII–XVI вв. обширного европейского государства — Великого Княжества Литовского (ВКЛ). Общеизвестно, что территория средневекового государства ВКЛ в период его наибольшего расширения (XIV–XVI вв.) на 0,9 состояла из бывших земель западных и южных княжеств Древнерусского государства. Тот же процент соответствовал и количеству западно-русского

населения в ВКЛ в целом. Общеизвестен факт приоритета западно-русского языка в государственном делопроизводстве Литвы до начала культурной колонизации в XVII в. Например, даже язык текста Литовского Статута (по сути — конституции ВКЛ от 1588 г.) был именно западно-русским языком того времени. Кроме того, важным историческим фактом является то, что первой политической столицей ВКЛ (ещё до появления Кернавы и Вильно) был древнерусский Новогрудок на р. Неман. Вся так называемая «Чёрная Русь» (Понеманье с городами Гродно, Новогрудок, Волковыск и Слоним) была одной из старейших частей Древнелитовского государства. Именно в Новогрудке, в великокняжеском замке и произошла 6 июля 1253 г. торжественная коронация князя Миндаугаса королевской короной, присланной от папы римского Иннокентия IV<sup>23</sup>. Поздний этнический термин «белорусы» стал официально применяться к западно-русскому населению бывшего ВКЛ (см. «литвины») именно **после 1864 г.**, в ходе политико-административных преобразований Северо-Западного края после обоих польских восстаний (участниками которых были и литовцы, и белорусы-литвины, и даже латгальцы в Витебской губернии).

### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Подробнее о И.Ф. Тюменеве см.: *Ивановская Н.И.* И.Ф. Тюменев и его собрание иллюстративных материалов в Российском этнографическом музее (литовская коллекция) // «Старая Литва»: выставка в национальном музее Литвы. Сер. Литуанистика в зарубежных хранилищах. СПб.; Вильнюс, 2009. С. 103–113.
- <sup>2</sup> *Гудавичус Э.* История Литвы с древнейших времён до 1569 года. Т. I. М., 2005. С. 180.
- <sup>3</sup> Ныне — г. Укмерге в Литовской республике.
- <sup>4</sup> Народы европейской части СССР. Т. 2. С. 62–67.
- <sup>5</sup> Брокгауз Ф.А. и Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Т. 23. СПб., 1894. С. 247.
- <sup>6</sup> *Замятин Д.Н.* Моделирование географических образов: Пространство гуманитарной географии. Смоленск, 1999; Географические образы в гуманитарных науках // *Человек*. 2000. № 5. С. 81–88.
- <sup>7</sup> *Гудавичус Э.* Указ. соч. С. 440.
- <sup>8</sup> Там же. С. 648, 649.
- <sup>9</sup> *Замятин Д.Н.* Стратегии интерпретации историко-географических образов России. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/?numid=7&article=345>.
- <sup>10</sup> Народы европейской части СССР. Т. 2. С. 58–60.
- <sup>11</sup> Там же. С. 64.
- <sup>12</sup> *Яворская Т.Л.* Литва крестов: Традиции крестостроения в Литве. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://religio.rags.ru/journal/2009>.
- <sup>13</sup> Ивлева С.Е. Страны и народы на страницах русских иллюстрированных журналов 1830–1850-х гг. // *Изв. Уральского гос. ун-та*. 2007. № 52. С. 232–241.
- <sup>14</sup> *Живописная Россия: Литовское полесье*. СПб., 1882. Т. 3. Ч. 1. 270 с.
- <sup>15</sup> *Биографический словарь. Киркор (Адам-Гонорий) Карлович*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://dic/academic/ru/dic.nsf/biograf2/6966; O.E.Проценко.АдамКиркори«ЖивописнаяРоссия»:Обэтнографии](http://dic/academic/ru/dic.nsf/biograf2/6966;O.E.Проценко.АдамКиркори«ЖивописнаяРоссия»:Обэтнографии)

Литовского Полесья. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http:// Biotest-by.com/print/articles/article7](http://Biotest-by.com/print/articles/article7)

<sup>16</sup> Новый энциклопедический словарь. СПб., б/г. Т. 21. С. 633–634.

<sup>17</sup> Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея. Составленное хранит. Музея, проф. В.Ф. Миллером. М., 1989. С. 17, 20.

<sup>18</sup> Перечневый каталог предметов в Виленском музее древностей. Составил А.К. Киркор. Вильно, 1858.

<sup>19</sup> Живописная Россия С. 1–232.

<sup>20</sup> *Sychnova I.A.* Vilnya art school and its students // Изв. Нац. Акад. наук Беларуси / Сер. Гуманит. науки. 2001. № 3. С. 95–101; [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.Russianresources.lt>.

<sup>21</sup> *Костина Е.* Искусство Литвы // Всеобщая история искусств. Т. 5. М., 1964. С. 245–247.

<sup>22</sup> Брокгауз Ф.А. и Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Т. 32. 1895. С. 600–601.

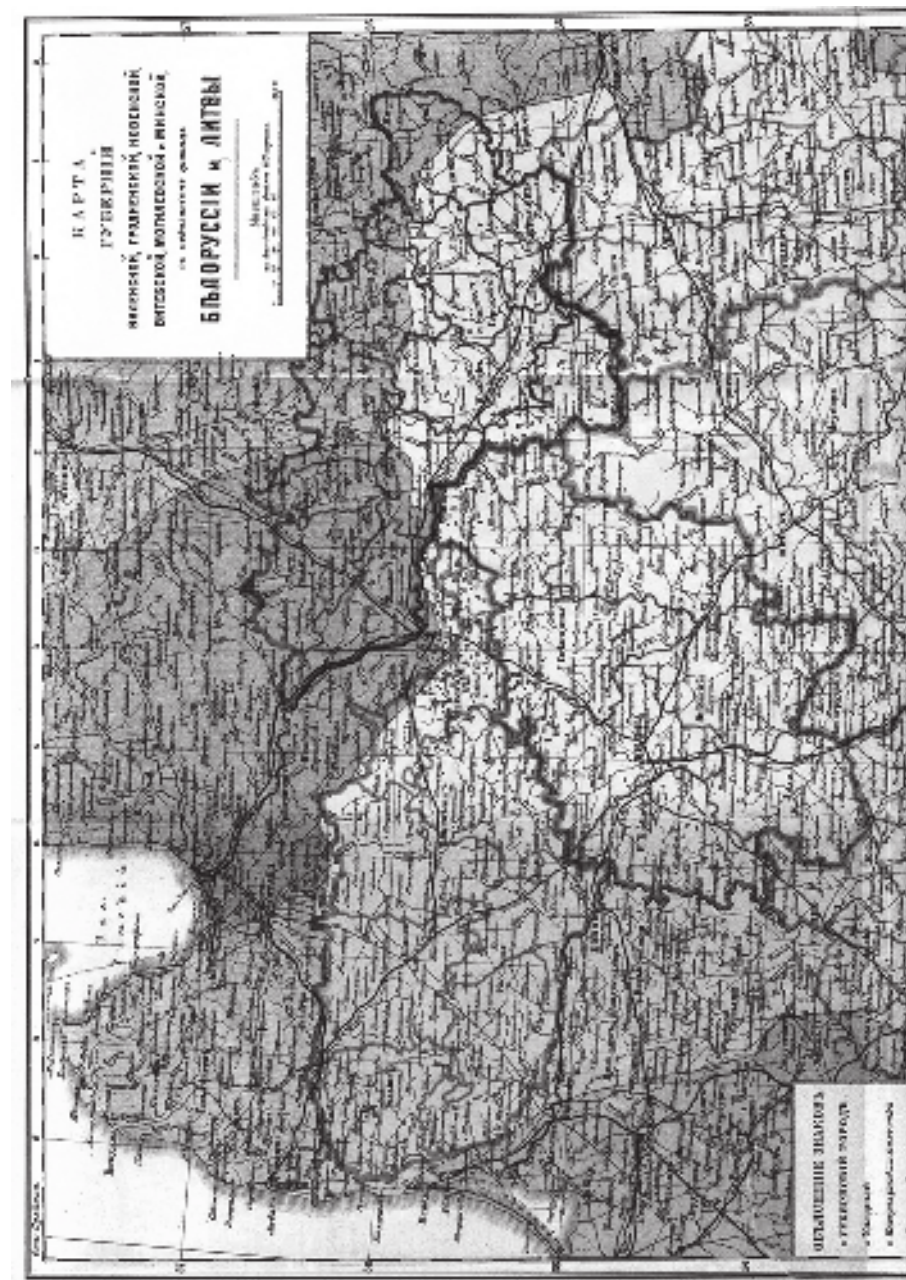
<sup>23</sup> *Гудавичус Э.* Указ. соч. С. 57.

*N.I. Ivanovskaya, V.A. Galiova*

#### IMAGE OF LITHUANIA IN THE COLLECTION OF ILLUSTRATIVE MATERIALS OF I.F. TUMENEV IN THE ARCHIVE OF THE RUSSIAN MUSEUM OF ETHNOGRAPHY

The collection of I.F. Tumenev got by the Russian Museum of Ethnography in 1932 contains illustrative materials (drawings cut from illustrative editions and stuck on cardboard plane tables and photos) characterizing history and everyday life of the peoples of the Russian Empire. I.F. Tumenev (1855–1927) is a well known in his time literary man, librettist, bibliophile, artist, district council figure. The illustrations dedicated to the Baltic region including Lithuania (24 items) form a part of this collection. The following subjects are reflected in the drawings: household activities of Lithuanians, types of peasant settlements and dwellings images, religious objects and rites, peasant types and scenes from the life of Lithuanian and Byelorussian peasants, Jewish tradesmen, and their folklore ceremonial rites.

Attribution of these materials allowed to outline the common distribution area of fixed in them phenomena (so called Lithuanian Polesie – territory of the Vilna, Kovno and Grodno Governorates of the North-West territory of the Russian Empire, inhabited by Lithuanians, Byelorussians-Litvins, Poles and Jews), and their time interval – within the frames of the middle of the XIX – beginning of the XX cc. Thus, the Lithuanian collection of I.F. Tumenev could visually hand down to us ethnic and cultural variety of Lithuania of the XIX c.



Карта 1: Литовско-Белорусские области в губерниях Западного Края Российской Империи (по изданию 1897 г.)



**Карта 2:** Литовско-Белорусские области в Речи Посполитой (1569–1772/1795 гг.)



**Рис. 1:** «Литовская соха». РЭМ, кол. НВ № 12762/5



**Рис. 2:** «Селение в окрестностях Кобрина». РЭМ, кол. НВ № 12764/1. Публикуется впервые



**Рис. 3:** «Литовская деревня».  
РЭМ, кол. НВ №12762/6. Публикуется впервые



**Рис. 4:** «В дороге на конскую ярмарку».  
РЭМ, кол. НВ № 12763/7. Публикуется впервые



**Рис. 5:** «Литовцы из окрестностей Вилкомира».  
РЭМ, кол. НВ № 12762/8



**Рис. 6:** «Свадебный поезд».  
РЭМ, кол. НВ № 13076/2. Публикуется впервые

*И.Ю. Винокурова*

## СЕВЕРНО-ВЕПСКИЕ ДУХИ ДОМА И ДВОРА НА ОБЩЕВЕПСКОМ И СЕВЕРНО-РУССКОМ ФОНЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНОГО АРХИВА ОБЩЕСТВА ФИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)<sup>1</sup>

Развитые представления о духах почти всегда отмечались краеведами, путешественниками и исследователями, побывавшими на землях вепсов. Тем не менее, низшая мифология этого народа так и осталась феноменом, изученным фрагментарно и географически неравномерно. Учитывая многочисленные публикации посвященные окружающим народам, особенно русскому, этот факт выглядит достаточно странно. Отрывочные сведения о вепском мифологическом пантеоне, представленные в работах В.Н. Майнова (оятские вепсы), А.Н. Колмогорова и Л. Кеттунена (капшинские и южные вепсы), С.А. Макарьева (северно-вепская группа) и др., нуждаются в существенных дополнениях<sup>2</sup>. Современные полевые исследования не спасают положения, их результаты показывают, что многие демонологические персонажи исчезли из традиционного мировоззрения вепсов, редко удается записать развернутые мифологические тексты. В сложившейся тупиковой ситуации, непревзойденную ценность представляют материалы, собранные в северно-вепских деревнях Прионежья (Карелия) в годы Великой Отечественной войны финскими офицерами по просвещению Ю. Перттолой, С. Вальякка, О. Хаккулиненом и др. и хранящиеся ныне в Фольклорном архиве Общества финской литературы<sup>3</sup>. Офицеры по просвещению — это люди с профессиональным образованием, призванные в финляндские войска, чтобы заниматься просветительной и культурной деятельностью на оккупированных территориях. В Прионежье они преподавали в вепских школах, через учеников или самостоятельно осуществляли сбор материалов по вепскому языку, этнографии и фольклору.

Среди собранных офицерами по просвещению материалов встречаются поверья, сюжетные рассказы, нормативные предписания о вепской демонологии. С лингвистической точки зрения материалы представляют собой тексты, записанные на финском языке или на северном диалекте вепского языка. К сожалению, более ценные в научном отношении образцы речи на северном диалекте вепского языка не являются безупречными. Часть из них записывалась школьниками, которые владели только бытовой речью, не знали правил вепской письменнос-

ти и потому допускали при записи много ошибок. Это создавало некоторую трудность в расшифровке материалов и их атрибуции.

В статье подробно анализируются тексты о духах, связанные со сферами «дом» и «двор». Эти материалы позволяют дополнить наши сведения о вепской «низшей» мифологии в целом, выявить ряд особенностей северно-вепской демонологической традиции, а также представить данные, необходимые для изучения некоторых проблем, связанных с диалектным ландшафтом русской (шире — восточно-славянской) мифологической традиции. По мнению исследовательницы славянской мифологии Е.Е. Левкиевской, ответить на вопросы о границах, разделяющих русскую мифологическую систему на северную и южную, северно-русскую — на западную и восточную, невозможно без серьезного сопоставления русского материала с соответствующими угро-финскими традициями<sup>4</sup>.

Первым этапом работы с источниками стало выявление всех северно-вепских домашних духов и их названий. Полученные сведения мы суммировали в таблице, структура которой была позаимствована нами у Н.В. Ушакова в его статье «Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой «дом» (Соотношение домашних духов и реалий русского жилища)» для представления аналогичных данных по русской мифологии<sup>5</sup>.

Судя по составленной таблице, одним из принципов, отраженных в названиях, является топографический (по выражению А.К. Байбурина), т.е. четкая соотнесенность с определенным локусом сферы «дом»<sup>6</sup>. Среди названий духов выделяются две группы. Первая обозначает «хозяев» или обитателей практически всех основных северно-вепских традиционных построек: избы, бани, риги.

Вторую группу составляют мифологические образы, чьи названия образованы от названий помещений в постройках — подполья, чердака, хлева, родильного места в хлеве. Однако помещений в постройках гораздо больше; например, в избе имеются сени, чулан; во дворе — сеной сарай (рис. 1). Тем не менее, в них (как и в северно-русской традиции<sup>7</sup>) не было выявлено духов-хозяев, несмотря на то, что вплоть до настоящего времени одним из самых распространенных высказываний наших информантов, касающихся народной демонологии, является: «Везде есть свой хозяин». То же отмечала О.А. Черепанова по всему Русскому Северу<sup>8</sup>.

Исключением является пара персонажей, образованных от названий скота (*härög* 'бык').

Второй принцип, отраженный в названиях, — социально-семейный (таблица). Изучение собраний офицеров по просвещению подтвердило вывод о том, что для мифологии всех вепских групп, в том числе и для северно-вепской демонологической традиции, характерны достаточно развитые представления о духах-хозяевах или, по выражению Е.М. Мелетинского, сильно развитая «религия хозяев»<sup>9</sup>.

Основой большинства названий являются слова *ižand* 'хозяин' и *emag* 'хозяйка', значительно реже *uk* — 'старик' и *ak* — 'старуха'. Причем к основе слов часто прибавляется уменьшительно-ласкательный суффикс вепсского языка — *ice*, например, *pertin ižandaice* (букв. «хозяиншко избы») и *pertin emagaice* (букв. «хозяйкашко избы»). Такое употребление названий домашних духов основывается на почтительном отношении к ним и, возможно, как будет показано ниже, на представлениях о таком внешнем признаке духов, как их малые размеры.

Особенность северно-вепсского пантеона заключается в «парности» мифологических персонажей. Этим верования северных вепсов отличаются от средней и южно-вепсской групп, своеобразием которых, помимо «парности», является еще и «семейность», то есть наделение духов не только «женами», но и «детьми», и даже «внуками»<sup>10</sup>, «бабушками», «дедушками», «племянниками». Например, В.В. Лодыгина (урожд. средневепсского с. Мягозеро, 1947 г.р.) рассказывала: «Я как на двор, так говорю: “*Tötäd, dädäd, plemännikad, plemännicad, dedad, babad, vonikad, vonikežed*” (“Тети, дяди, племянники, племянницы, дедушки, бабушки, внуки, внученьки”). Всех вспомнишь, чтобы все караулили, берегли твою животинку там». На наш вопрос: «А почему племянников вспоминают?», — отвечала: «Как в семьях. Вот, есть семья. Ну, мало ли, мы “хозяев” попросим, а “детушки” в доме. Например, баловаться могут или что-то могут сделать. А тут, если попросишь всех, я думаю, что ко всем обратишься — все, значит, будут как-то караулить, беречь, охранять».<sup>11</sup>

Домашние духи делятся на мужские и женские, роль которых в различных северно-вепсских текстах неодинакова. Например, в северно-вепсских заклинаниях, имеющих цель добиться расположения мифологических персонажей, упоминание мужских и женских духов обязательно, причем к названиям добавляются не только уменьшительно-ласкательные суффиксы (*kiebel' + ižanda/ice* — букв. «хозяиншко бани», *kiebel' + emaga/ice* — букв. «хозяйкашко бани»), но и множественное число — *ed*; в итоге получается, что обращение адресовано двум группам духов — мужской и женской (*kiebel' + ižanda/ice + ed = kiebel'ižandaižed* — букв. «хозяиншко бани», *kiebel' + emaga/ice + ed = kiebel'emagaižed* — букв. «хозяйкашко бани»).

В поверьях и мифологических рассказах мужские и женские образы также зачастую выступают как супружеская пара, хотя среди них изредка можно встретить и такие образцы, в которых мужские и женские персонажи фигурируют по отдельности. Причем женские духи, даже действующие самостоятельно, — это всегда производные от мужских. Чаще всего в анализируемых поверьях и быличках упоминались такие женские образы как «банная хозяйка» или «банная старушка» и «ригачная хозяйка» или «ригачная старушка». Не было обнаружено ни одного самостоятельного женского образа, связанного с двором (см. табл.).

Домашний дух, мифологический хозяин и покровитель жилого пространства и населяющих его членов семьи (аналогичный русскому *домовому*) — *pertin ižand* (букв. «хозяин избы») — обычно упоминается в паре с женой — *pertin emag* (букв. «хозяйка дома»).

Дух-хозяин дома тяжело переживает семейные беды, которые нельзя прототвратить. По северно-вепским поверьям, во время пожара избы *pertin ižandaine* и *pertin emagain* бегают вокруг горящего строения и плачут. Если домочадцы слышат плач *pertin ižandaine* и *pertin emagain* безотносительно пожара, то это «к плохому»; чаще всего к смерти члена семьи<sup>12</sup>.

Знаком беды считается также неожиданное появление *pertinižandaine* перед людьми. Закономерно, что рассказы с сюжетом о внезапном явлении духа избы перед домочадцами, как правило, включают свидетельства о некоторых наиболее ярких его внешних признаках. Чаще всего *pertinižandaine* и его жена изображаются маленькими, покрытыми шерстью существами. В анализируемом собрании обнаружено также совершенно неожиданное описание покровителей дома в облике двух девушек в белых рубахах, судя по названию *rätšín*, национального покрова: «*Pertinemagežen* («хозяйку избы») видела Пахомова Мария. Как-то раз она сидела и качала ребенка. Услышала, как из подполья послышался грохот, и вышли две девушки в белых рубахах. Они ласково говорили. Они обе сказали ей, что мы показываемся в то время, когда плохое. И сразу ушли в подполье»<sup>13</sup>.

По данным Е.Е. Левкиевской, представления о женской ипостаси домового sporadически встречаются у русских Архангельской, Новгородской, Владимирской, Тульской и Рязанской обл. При этом важно отметить, что такие представления характерны для ситуации, когда хозяйкой дома является женщина или в семье нет мужчин<sup>14</sup>. Мифологический мотив о появлении духа дома в виде женщины, но при этом с другим важным дополнением — распущенными волосами и в белом (мотив G 141) — был довольно широко распространен на территории Финляндии и в Олонецкой Карелии (карта 1)<sup>15</sup>. Обозначенная география этого мифологического мотива наталкивает на предположение о его появлении в среде северных вепсов от олонечских карелов. Этот вывод согласуется со сделанным нами ранее и основанном на многочисленных фактах заключении, что северные вепсы, находившиеся долгое время с севера и запада в непосредственном контакте с карельским населением, испытывали со стороны последнего довольно заметное влияние<sup>16</sup>.

Для «этногенетической» характеристики происхождения образа домового большое значение имеет анализ обряда перехода вепсов в новый дом. На вепсской территории распространены два типа ритуала перехода. Первый включал приглашение домового и его семьи перейти из старого дома в новый. По мнению ряда исследователей, обычай звать домового при переезде в новый дом считается характерным ис-



ключительно для русской традиции<sup>17</sup>. Данные об этом обряде, зафиксированные Ю. Перттолой и его учениками, свидетельствуют, что у северных вепсов был распространен именно такой тип ритуала, заимствованный от русских. Примером может служить следующая запись, когда перед уходом в новый дом северные вепсы обращались к домашним духам в подполье: «*Lähkat meidenke eldmaha edeližikš. Kaigat i beregeikat meid, meiden lapsid'i pertesid' kaigat. Amiin, amiin, amiin*» («*Пойдемте с нами жить по-прежнему. Храните и берегите нас, наших детей, избежку берегите. Аминь, аминь, аминь*»)<sup>18</sup>. Ученые отмечали, что в основе данного типа ритуала у русских лежит восприятие домового как умершего предка, старейшего члена рода. Следы подобных представлений встречаются и у северных вепсов. В Прионежье, например, о духах дома говорили: «*Pertinižandaižed oma igihiižed*» («*Хозяюшки дома — вековечные (древние)*»)<sup>19</sup>.

Второй тип ритуала, зафиксированный у вологодских и южных вепсов, основывается на представлениях, что *pertižand* и его жена — это бывшие духи-«хозяева» земли (*mažand* и *maemag*) или места (*sijä, taho*), на котором построили новый дом<sup>20</sup>. Поэтому при исполнении ритуала этого типа вепсы просили «хозяев» нового дома или «хозяев» земли (места) или одновременно тех и других пустить их на новое местожительство, например: «*Per'i-žandāne erti-emagāne, tahožandāne tahoemagāne, primgat, pästkät mindā nečile tahole, nečile per'i, bläslögatā ožāžō, elōžō, i'ervhusudō, kaikō mindā*» («*Хозяин дома, хозяйка дома, хозяин места, хозяйка места, примите меня, пустите меня на это место, в этот дом, пожелайте счастья, жизни, здоровья, всего хорошего!*»)<sup>21</sup>.

По мнению М. Йоалайд, данный тип ритуала и лежащие в его основе представления характерны для прибалтийско-финских народов. Карелы и финны также обращаются к духам нового дома с просьбой на поселение. Финны при обращении дают духам соль, хлеб, ячменный отвар. По поверьям этих прибалтийско-финских народов, духи жилища были вначале обычными духами земли или места, но со строительством нового дома стали духами дома и хлеба<sup>22</sup>.

Позже в вепских заклинаниях появилась тенденция упоминать только духов-хозяев нового дома, например: «*Per'i-žandaine, per'emagaine! Dedad, babad, tatad, tamad, lapsed! Hozäin i hozäika! Primkat mindei i minun lapsin (nimed)! Teide sei slavad, a lapsile i miile sua tervhud!*» («*Хозяин избы, хозяйка избы! Дедушки, бабушки, папы, мамы, дети! Хозяин и хозяйка! Примите меня и моих детей! Вам слава, а детям и мне большое здоровье!*») (с. Пелкаса Вытегорского р-на Вологодской обл.)<sup>23</sup>.

Обычай «проситься» у домового был зафиксирован исследователями и у русских в Архангельской (особенно на Пинеге) и, отчасти, Вологодской обл.<sup>24</sup> Сопоставительный анализ позволяет предположить, что данный тип ритуала появился среди локальных групп русских под влиянием прибалтийско-финского населения.

Судя по анализируемым источникам, взгляды северных вепсов на местонахождение домового в избе отличались вариативностью. Как

свидетельствуют приведенные выше тексты, местонахождением духа-хозяина дома часто считалось подполье (ср. у северных русских: преобладание его обитателей в нижней части дома<sup>25</sup>). Указывались также угол избы, красный угол, место под первым бревном *maparž* (букв. «земляное бревно»), уложенным при строительстве дома.

Важной особенностью северно-вепской традиции, сходной с северно-русской, являлось существование ряда отделившихся от домового образов по месту обитания. С. Вальякка были записаны сведения о духах, проживающих в подполье: *karžinižand* (букв. «хозяин подполья») и *karžinemag* (букв. «хозяйка подполья»), или *karžinuk* (букв. «старик подполья») и *karžinak* (букв. «старуха подполья»)<sup>26</sup>.

В отличие от северных вепсов, в некоторых деревнях вологодских и южных вепсов данный персонаж под аналогичными названиями *karžinižand* (букв. «хозяин подполья»; с. Пондала), *kaažnahiine* (букв. «подпольный»; южные вепсы) отождествляется с домовым, живущим в подполье<sup>27</sup>. Отделение персонажей *karžinuk* и *karžinak* от *pertižand* произошло не только по признаку обитания в доме — в подполье, но и по некоторым функциям, связанным с покровительством дому. У северных вепсов считалось, например, что если *karžinuk* и *karžinak* (как и *pertižand*) покинут дом, то в нем воцарится несчастье<sup>28</sup>. У *karžinuk* и *karžinak*, как и у духа избы, просили разрешения переночевать в чужом доме. По данным О. Хакулинен, при переходе в новый дом брали лопату с углем из печи и свечу, которой махали около нового жилища и просили *karžinuk* и *karžinak* поселиться на новом месте и охранять его<sup>29</sup>.

С. Вальякка записал и такие названия духов, как *vuškan uk* (букв. «чердачный старик») и *vuškan ak* (букв. «чердачная старуха»), по поверьям, обитающих на чердаке. Видимо, происхождение этих образов тоже произошло путем отделения представлений, связанных с местом обитания духа избы, и превращения их в самостоятельные. Более подробную информацию о *vuškan uk* и *vuškan ak* выявить не удалось.

Особенностью вепской традиции, которую подкрепляют и анализируемые источники, является существование духа-хозяина дома и духа-хозяина хлеба (или скотного двора) как двух самостоятельных персонажей. Этим мифологические представления вепсов отличаются от соседнего северно-русского и прибалтийско-финского населения, у которого такое четкое разделение далеко не всегда прослеживается (карта 2). В Вологодской губ., например, по поверьям крестьян, домовый обитает на скотном дворе. В Архангельской губ. домового представляют радеющим обо всем хозяйстве, но видеть его можно в дверях хлеба. В Олонецкой губ. встречаются поверья, что о хозяйстве заботятся дворовые, однако обитают они в подполье дома<sup>30</sup>.

По итогам изучения образа домового у восточных славян, предпринятого Е.Е. Левкиевской, «во всей восточнославянской традиции местом обитания домового (иногда единственно возможным) является

двор, хлев и вообще — место содержания скота. Единство этого локуса на всей восточнославянской территории объясняется главной (а иногда — почти единственной) функцией персонажа — его влиянием на скот»<sup>31</sup> (карта 2). Причем, в сообщениях из Вологодской и Ярославской областей даже особо подчеркивается, что домовый обитает не в доме (ему там «не положено»), а именно во дворе.

В Ингерманландии, как следует из классической монографии Л. Хонко, хозяином над скотом часто представлялся *domovikka* («домовик»), который в гневе мог загнать корову под стенку, а лошадь под ясли<sup>32</sup>. По мнению О.А. Черепановой, сохранение самостоятельности дворового персонажа более характерно для западных районов России<sup>33</sup>. В Новгородчине, например, есть деревни, жители которых считают, что домовый обитает в доме, а дворовой — во дворе<sup>34</sup>.

Дух двора до сих пор является одним из самых популярных домашних духов среди северно-вепсского населения. Облик пары духов двора описывается по-разному. Неоднократно указываются те же черты, что и у домового: духи двора маленькие и покрыты шерстью. В собраниях О. Хакулиненна было обнаружено неизвестное по другим источникам сообщение о духе двора в облике хоря<sup>35</sup>. В качестве сравнения можно привести наши полевые материалы, по которым дух двора у северных вепсов представлялся в облике ласки<sup>36</sup>.

В источниках упоминались разные места нахождения дворового в хлеву: большой угол, пространство под бревном *taparzi* (букв. «земляное бревно»), уложенным первым при строительстве хлева; в углу хлева под землей; под стойлом. Большая часть из них являлась зеркальным отражением местонахождения домового в избе. Аналогии во внешнем облике духов избы и двора и их локусов свидетельствуют о том, что в результате эволюции вепсских верований дух двора постепенно отдифференцировался от домового как главного хозяина избы. Этот вывод подтверждают также выявленные по источникам формы жертвоприношений духам избы и двора. В Пасху, Рождество Христово и на Масленицу домочадцы ставили угощение для домового — в избе (под матицу) и для дворового — в хлеву (на доску в стене) и произносили заклинание<sup>37</sup>.

Дух-хозяин двора считается хозяином всего скота, он «делает человеку хорошее, животных бережет»<sup>38</sup>. Тем не менее, по общевепским представлениям и обрядам, можно отметить его большее внимание к лошадям и коровам<sup>39</sup>. В анализируемых источниках, например, говорится, что духи двора берегут коров и лошадей и всех животных<sup>40</sup>. Распространенные поверья о *tannazjandaine*, который любимой лошади заплетает гриву в косичку, а нелюбимую сильно мучит и не дает ей есть, были обнаружены и в собраниях офицеров по просвещению. Коровы также особо отмечались в отношениях с дворовым духом. Встречаются такие нормативные предписания: «Когда купишь корову и первый раз приведешь в хлев, то нужно сказать хозяйку и хозяйке:

“Дорогие хозяйки и хозяйки! Благословите эту корову (какая там — черная шерсть, белая и т.д.)!” Если не скажешь ничего, да ничего не бросишь, ну, так он задавит. Не будет плести косы»<sup>41</sup>.

Как следует из разных источников и наших полевых материалов, в мифологии вепсов покровитель скота не проявляет никакого внимания к овцам и курам. Однако О. Хакулинену в Шокше удалось записать поверье о том, что если на скотном дворе не произносить молитвы, то дворовик в облике хорька будет стричь шерсть у овец. Полагали, что иногда хорек не ограничивается одним домом, а бродит по деревне в течение ночи и стрижет шерсть у всех овец<sup>42</sup>.

Итак, разбор и комментарии сравнительно небольшой части материалов финских офицеров по просвещению, хранящихся в Фольклорном архиве Общества финской литературы, свидетельствуют о значительном вкладе этих собирателей в дело изучения вепсской мифологии. Однако эти материалы — важный источник исследования не только вепсского традиционного мировоззрения в целом, но и северно-вепсского, в частности. Они тесно соприкасаются с некоторыми этногенетическими вопросами по мифологиям прибалтийско-финских и восточнославянских народов и в какой-то мере могут способствовать продвижению в их разрешении.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Ее вариант см.: Винокурова И.Ю. Материалы о вепсских духах жилища и хозяйственных построек в рукописных собраниях финских офицеров по просвещению (1941—1944 гг.) // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов. Том 2. М., 2011. С. 122—134.

<sup>2</sup> Майнов В.Н. Приоятская Чудь (весь-вепсы) // Древняя и новая Россия. СПб., 1877. Т. 30. № 5. С. 38—53, 133—143; Колмогоров А.И. Чухарская свадьба: Черты обрядовой жизни чухарей // Сборник в честь 70-летия проф. Д.Н. Анучина. М., 1913. С. 371—393; Kettunen L. Tähelepanekuid vepslaste mutologiast // Eesti Kirjandus. 1925. № 9. Lk. 365—372; Макарьев С.А. Вепсы: Этнографический очерк. Л., 1932 и др.

<sup>3</sup> Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto (SKS) — Фольклорный архив Общества финской литературы.

<sup>4</sup> Левкиевская Е.Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. I. Восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 97.

<sup>5</sup> Ушаков Н.В. «Мужские и женские образы русской демонологии, связанные со сферой “дом” (Соотношение домашних духов и реалий русского жилища)» // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб., 1999. С. 138.

<sup>6</sup> Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 108.

<sup>7</sup> Ср.: Ушаков Н.Н. Указ. соч.

- <sup>8</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996. С. 129.
- <sup>9</sup> Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. М., 1979. С. 17.
- <sup>10</sup> Винокурова И.Ю. Демонологические представления «обрусевших вепсов» Вологодской области // ЖС, 2001, № 3. С. 16.
- <sup>11</sup> ПМА, 27.08.2010 г., инф. В.В. Лодыгина, 1947 г.р. с. Винницы Подпорожского р-на Ленинградской обл.
- <sup>12</sup> Полевые материалы Ю. Перттолы (далее — Perttola). — SKS, № 45.
- <sup>13</sup> Ibid. Kuori 3/2: 10.
- <sup>14</sup> Левкиевская Е.Е. Указ. соч. С. 105.
- <sup>15</sup> Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. С. 131.
- <sup>16</sup> Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX—начало XX в.). Петрозаводск, 1996. С. 116.
- <sup>17</sup> Виноградова Л.Н. Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор. М., 1996. С. 146; Левкиевская Е.Е. Домовой // Славянская мифология. М., 2002. С. 145.
- <sup>18</sup> Perttola — SKS, № 46.
- <sup>19</sup> Ibid.
- <sup>20</sup> Joalaid M. Elamuga seotud kombestikust louna-vepsas // Etnograaiiammuuseumi aastaraamat XXX. Tallinn, 1977. Lk. 237.
- <sup>21</sup> Ibid. Lk. 236.
- <sup>22</sup> Ibid. Lk. 237; также см.: Мансикка В. Из финской этнографической литературы. Петроград, 1917. С. 204.
- <sup>23</sup> Винокурова И.Ю. Демонологические представления С. 16.
- <sup>24</sup> Левкиевская Е.Е. Указ. соч. 2000. С. 112—113.
- <sup>25</sup> Там же. С.148 (карта № 7).
- <sup>26</sup> Полевые материалы С. Вальякка (далее — Valjakka) — SKS, № 508, 514.
- <sup>27</sup> Зайцева М.И., Муллонен М.И. Словарь вепского языка. Л., 1972. С. 182.
- <sup>28</sup> Valjakka — SKS, № 528.
- <sup>29</sup> Полевые материалы О. Хакулинен (далее — Hakulinen) — SKS, № 17837.
- <sup>30</sup> Власова М.Н. Русские суеверия. СПб., 1998. С. 133—134.
- <sup>31</sup> Левкиевская Е.Е. Указ. соч. С. 110.
- <sup>32</sup> Honko L. Geisterglaube in Ingermanland. Helsinki. FFC, № 185. 1962. P. 277—278.
- <sup>33</sup> Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 24.
- <sup>34</sup> Власова М.Н. Указ. соч. С. 133.
- <sup>35</sup> Hakulinen — SKS, № 17753.
- <sup>36</sup> Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006. С. 133.
- <sup>37</sup> Perttola — SKS, Kuori 3/2: 15.
- <sup>38</sup> Ibid.
- <sup>39</sup> Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов. С. 257—258.
- <sup>40</sup> Perttola — SKS, Kuori 3/2:14.
- <sup>41</sup> Ibid.
- <sup>42</sup> Hakulinen — SKS, № 17753.

I.Yu. Vinokurova

NORTHERN VEPS SPIRITS OF HOME AND HOMESTEAD AGAINST THE COMMON VEPS AND NORTHERN RUSSIAN BACKGROUND  
(based on the materials of the folklore achieve of the Finnish literature society)

The popular believes, subject stories, standard instructions about home characters — spirits of the peasant's log hut, cellar, attic, homestead stored in the Folklore Archive of the Finnish Literature Society, which were collected by Finnish military men in the north Veps villages of the Onega Coast in 1941—1945 are analyzed in detail in the article; certain peculiarities of the north Veps demonological tradition are revealed in comparison with common Veps and Russian ones.

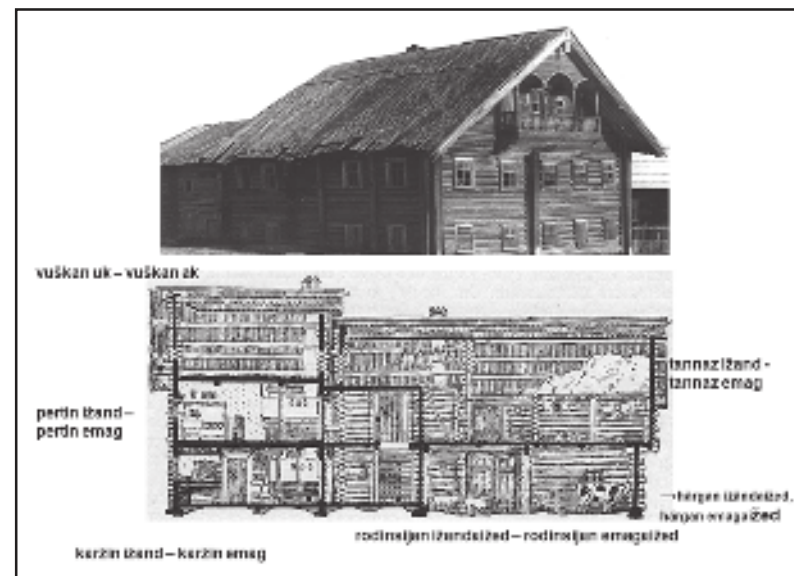
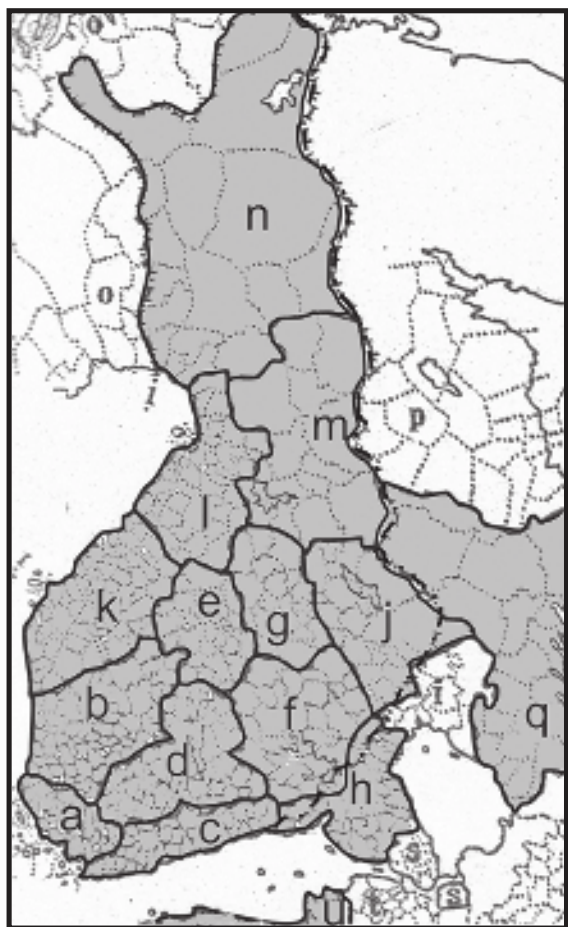
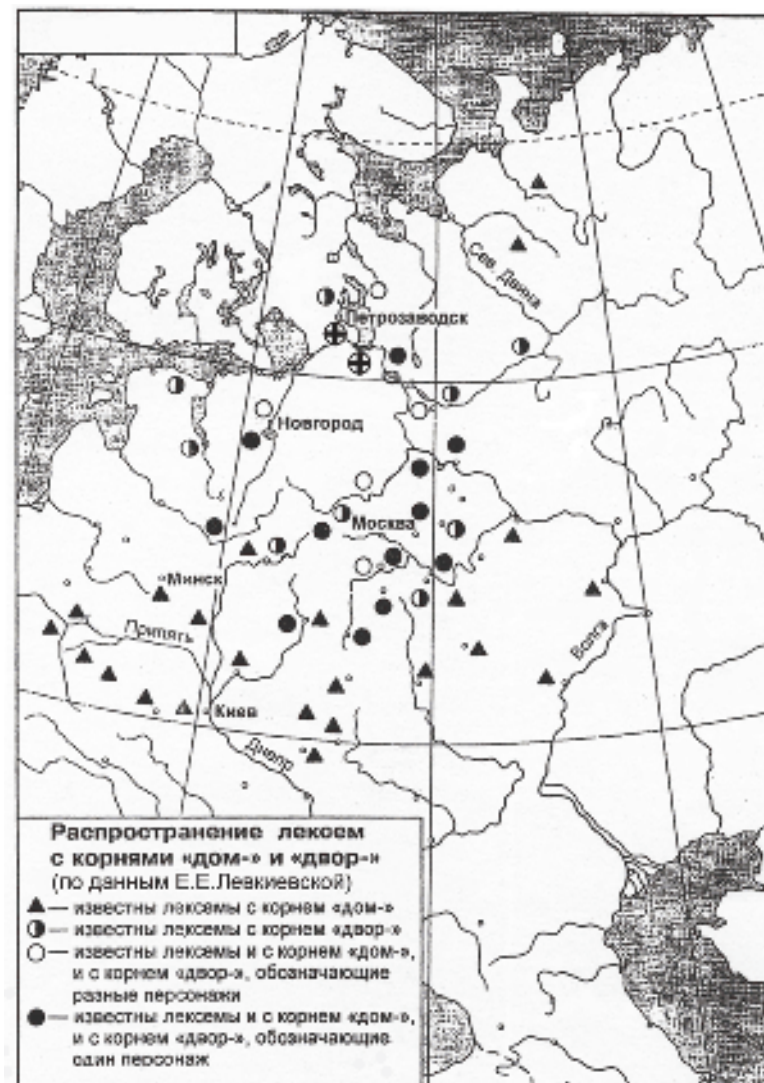


Рис.1. Северно-вепские мифологические персонажи, по народным представлениям, населяющие помещения дома-двора



**Карта 1.** Распространение мотива G 141 в финских и карельских мифологических рассказах (по Указателю Л. Симонуури зафиксировано 300 текстов)



Наши дополнения:

⊕ - вепские лексемы с корнем «дом» (perť) и «двор» (tannaz), обозначающие разные персонажи.

**Карта 2.** Распространение лексем с корнями «дом» и «двор» у восточных славян и «perť» и «tannaz» у вепсов (В основу положена карта из статьи Левкиевской Е.Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. I: Восточнославянский домовой // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 142)

*В.Б. Зернов*

## ДОМОВЫЕ ЗНАКИ СОБСТВЕННОСТИ КОРЕННЫХ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ ИНГЕРМАНЛАНДИИ

Издавна известна и поныне сохраняется одна из традиций народной культуры коренного финно-угорского населения Ингерманландии — води, ижор, ингерманландских финнов — знаки собственности семьи и рода, или домовые знаки — *talon merkkejä* (*фин. яз.*), которые изображаются на домашних предметах, поплавках рыболовных сетей, лодках, избах и т.д. В старину их ставил владелец перед личной подписью на разных документах.

В ряде старинных документов, опубликованных в этнографической литературе, можно видеть эти знаки перед именем и фамилией крестьян; они обозначены столбиком под текстом документа. Такие знаки, зарисованные исследователями во время экспедиций, сведены в таблицы и также опубликованы в некоторых изданиях (рис. 1, 2).

Сотни и тысячи этих знаков представляют собой бесчисленные сочетания прямых линий, окружностей и полукружностей. Существует множество вариантов, причем каждый знак — загадка, но это отдельная тема. Такие знаки известны у тюркоязычных народов под названием «тамга». Как и на *talon merkkejä*, здесь каждый отдельный знак имел свой смысл и соответствующее название.

Некоторые исследователи связывают эти изображения с так называемой «народной геральдикой», однако мне представляется, что это может быть самостоятельный вид народного знания и искусства.

Изучая народную культуру десятки лет, создавая выставки и экспозиции как музейный сотрудник и художник, я не сразу обратил внимание на эти знаки. Но позднее приступил к их исследованию в соответствии со своей профессией и квалификацией шрифтовика, дизайнера с высшим художественным образованием, геральдиста и знатока мировой символики и знаковых систем. В результате я установил, что все эти домовые знаки не случайные и произвольные изображения, а чётко построенные и вписанные в геометрические модули знаки, представляющие собой СИСТЕМУ!

Есть модули в виде квадрата и биквадрата, которые внутри могут быть заполнены сеткой квадратов, кругов и диагоналей. Биквадрат использован как по горизонтали, так и по вертикали. Помимо этих фигур, есть модули в виде пяти- и шестиконечных звёзд и гексагона с внутренней сеткой диагоналей.

Реконструкция системы модулей и построения домовых знаков показаны на прилагаемых иллюстрациях. В таблицы из опубликованных разными учёными собраний знаков я добавил в левую часть то, как они выглядят в исходном, незримом, модуле, а также свёл свою реконструкцию в отдельные таблицы. Отчетливее это получилось в таблицах водских и ижорских знаков (рис. 3, 4). Модули построения видимых изображений, будь то знаковые системы, знаки на архитектурных деталях или предметах, в орнаментике известны у всех народов и во все времена. Вписать в них можно многое.

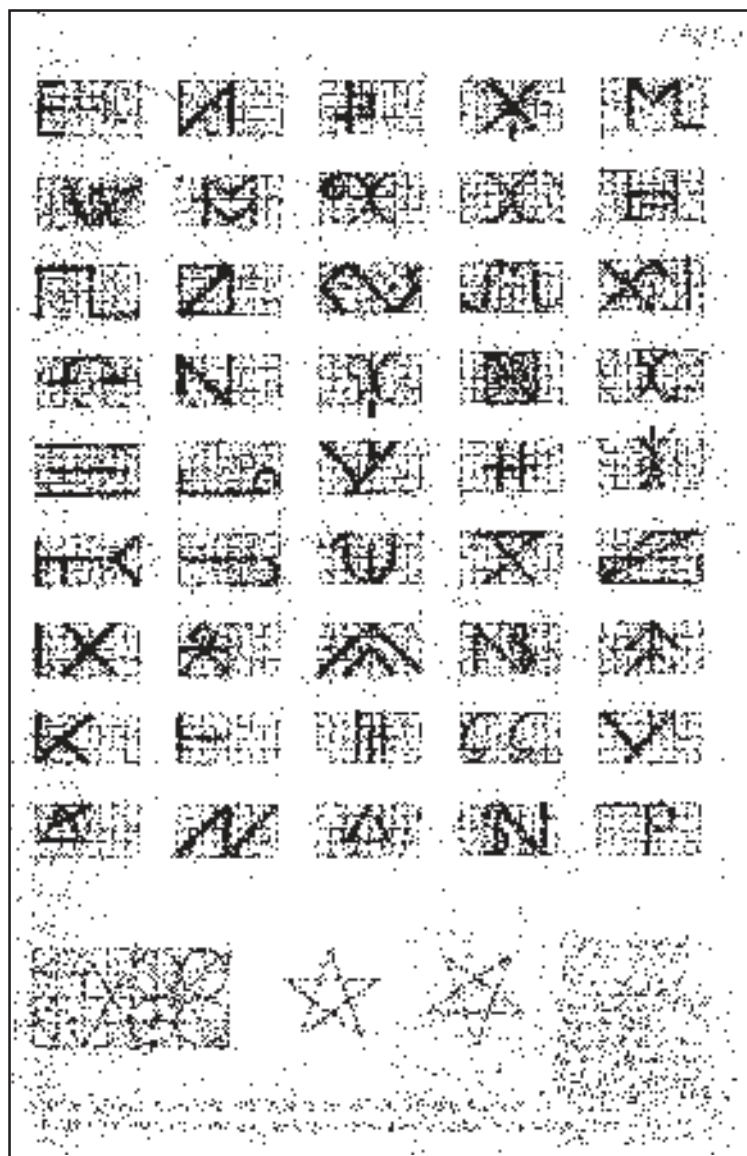
С одной стороны, домовые знаки — это особые символы, имеющие определенное назначение в крестьянском быту. С другой стороны, сложное происхождение и утраченные смыслы изображений затрудняют расшифровку как элементов модулей, так и самой системы и вызывают ряд вопросов: кто, когда, зачем и именно в таком виде это придумал?

В публикациях, посвященных культуре и истории прибалтийско-финских народов, помимо домовых знаков небольшого размера я показал родовые столбы, неизученные в русскоязычной этнографической литературе. Запечатленные на старинных гравюрах и современных фотографиях, они представляют собой гладко отёсанный ствол дерева высотой ок. 15 м. На верхней части столба укреплены крупные плоские и объемные символы. Столб крепился к фронтому избы между окнами на брусках, выступающих из стены сруба и у конька крыши.

*V.B. Zernov*

### HOME MARKS OF OWNERSHIP OF NATIVE FINNO-UGRIAN PEOPLES OF INGRIA

The matter of the article is about one of the folk traditions of Izhory, Vod' and Ingrian Finns — home marks (*talon merkkejä* — Finnish), which were depicted on everyday objects. The author considers that the marks represent themselves geometric modules.



**Рис. 1.** Знаки собственности, врисованные в модуль.  
Подписи со знаками собственности на документе под жалобой крестьян  
Ингерманландии и губернии Кякисалми королю Швеции. 1686 г.  
Из книги: *Келсу С.* Петербург до Петербурга: История устья Невы  
до основания города Петра. СПб., 2000. С. 101



**Рис. 2.** Знаки собственности и подписи, зарисованные Самули Паулахарью.  
1911 г. Хранятся в архиве Финского литературного общества (SKS).  
Из книги: *О.И. Конькова.* Орнаменты ижор и финнов  
западной Ингерманландии. СПб., 2010. С. 74

Зарисовки знаков собственности краеведа Г. Ефимовой в дд. Лужицы и Краколье к востоку от устья р. Луга. Конец XIX—начало XXI в.

Модуль	Описание	Информация
	Омеля Илья	А. Юдина (1906)
	Поле Омеля Фёдора Роман	Роман Иванович М. Юдин
	Местки Вася	Вася пожайне
	Вася пожайне Месткива Опрд	А. Юдина (1906)
	Местки пожайне Кирилла Опрд	
	Местки пожайне Кирилла Федин	
	Борво Вася	Татар З. В. Тетюшина (1932)
	Жаско Семён	Поле П. Р. Антонюк (1923)
	Агустин Миша	Поле Г. М. Агафонов (1933)
	Лука Иван	А. Юдина, Степан Лопатинский
	Поле Лука Степан	Н. М. Лутин (1933) Ю. М. Лутин (1937)
	Иван Кошки	Поле С. К. Юдина (1906)
	Миронов?	А. Юдина
	Миронов?	
	Михай Иван (Михайлов поле)	А. Юдина
	Михай Яска	Татар З. Я. Поршова
	М. П. Поле	

Рис. 3. Модули построения знаков (слева в таблице). Зарисовки знаков собственности краеведа Г. Ефимовой в дд. Лужицы и Краколье к востоку от устья р. Луга. Конец XIX—начало XXI в. См.: «MAAVÄSI» (Водская газета). № 6. 2007

Историческая таблица знаков собственности

1860	Историческая таблица знаков собственности	1890
	Семён Иванович Юдин	
	Иван Иванович Юдин	
	Вася Иванович Юдин	
	Михай Иванович Юдин	
	Агустин Иванович Юдин	
	Лука Иванович Юдин	
	Иван Иванович Юдин	
	Михай Иванович Юдин	
	Михай Иванович Юдин	
	Михай Иванович Юдин	
	Михай Иванович Юдин	
	Михай Иванович Юдин	
	Михай Иванович Юдин	

Рис. 4. Модули построения знаков (слева и справа в таблице). Одна из пяти таблиц знаков собственности опубликована в статье П.И. Ивановой. О знаках, заменявших подписи в древней России, см.: Писцовые книги за 1654—1678 г.г. Брянский уезд // Известия Императорского археологического общества. Т. 2. 1861. С. 102—112

А.В. Крюков

## ТАЛАПАНЦЫ И ТАЛАПАНСКИЙ ЯЗЫК<sup>1</sup>

### История вопроса

Автор впервые услышал о «талапанцах» и «талапанском языке» от исследователей Ингерманландии (часть Ленинградской обл.) М. Муслимова и Н. Кирсанова в 1988 г. В дальнейшем автор и сам встречался и разговаривал с людьми, называвшими себя так. Эти термины нельзя назвать общеизвестными; они хорошо знакомы коренным жителям и, в меньшей степени, их потомкам. Их содержание и значение представлялось неясным, однако не вызывало сомнения, что они имеют отношение к местному прибалтийско-финскому населению и отражают реалии недавнего прошлого.

В исторических источниках сведения о талапанцах не обнаружены. В научной литературе упоминания о талапанцах немногочисленны<sup>2</sup>. Специальных работ и исследований о талапанцах, по-видимому, не существует. Настоящая публикация основана на полевых работах автора в Ленинградской обл. (с 1986 г.), сообщениях других исследователей, друзей и информантов автора, этнических активистов<sup>3</sup>.

### Талапанцы и талапанский язык в Ингерманландии

Суммируя имеющиеся сведения о талапанцах и талапанском языке, приходим к выводу, что *талапанцы* — этноним, а *талапанский язык* — лингвоним. Эти термины относятся к людям, говорящим на местном прибалтийско-финском диалекте (финском, ижорском, водском) и употребляются только в русской речи, в том числе представителями финнов, ижор, води. Автору удалось выявить локальную специфику их значения в разных местностях Западной Ингерманландии:

1) *талапанский язык* — эквивалент понятия *suomen kieli* ‘финский язык’ (регион Serepetta); *талапанцы* — эквивалент лингвоэтнонима *suomalaiset* ‘те, кто говорят по-фински’ (в отличие от конфессионима *suomalaiset* ‘прихожане финской церкви’; может означать как финнов, так и ижор, если они говорят на местном диалекте финского языка);

2) *талапанцы* — те, кто говорят на непонятном (прибалтийско-финском) языке: «талапанят — не поймёшь» (в Подмошье, близ Копорья, так говорили об ижорских старухах, переселённых сюда в 1930-х гг. из д. Собинки);

3) *талапанцы* — те, кто смешивают в своей речи слова из разных языков, не умеют правильно говорить ни по-русски, ни по-ижорски (насмешливое, ироническое: «Какие мы ижоры, мы талапанцы»; д. Пятчино);

4) *талапанцы* — нерусское население северной части Кингисеппского р-на [в г. Кингисепп говорят: «Талапанский флот в море вышел» (об усть-лужской рыболовецкой флотилии)]. Отмечается негативная окраска этнонима<sup>4</sup>.

Этноним *талапанцы* зафиксирован в качестве самоназвания (на русском языке) представителей различных групп местного прибалтийско-финского населения — финнов, ижор, води<sup>5</sup>. Вместе с тем, очевидно, что талапанцы — экзоэтноним, относящийся к сфере употребления русского языка.

### Ареалы этнонима и лингвонима

Этноним *талапанцы* знают в западной Ингерманландии, а именно — на юго-западе Ломоносовского и севере Волосовского р-нов, а также в Кингисеппском р-не (за исключением его южной части). Ареал этнонима *талапанцы* можно обозначить следующими границами: на западе — Коростель и Извоз (Кингисеппский р-н), на востоке — Ропша (Ломоносовский р-н), на севере граница — побережье Финского залива (Лужская губа, Сойкинский п-ов), далее к востоку — линия Копорье — Гостилицы — Ропша, на юге — Таллинское шоссе (карта 1). К востоку, югу и северу от Ропши (финские приходы *Nietamäki*, *Skuoritsa*, *Spankkova*, *Turö* и т.д.) ни финны, ни русские не имели представления о *талапанцах*.

Лингвоним *талапанский язык* используется реже; его ареал лишь немного выходит за границы финского прихода Serepetta. Собственно *талапанский язык* — это ингерманландско-финский диалект; его использование в отношении ижорских или водских диалектов не фиксировалось.

Таким образом, внутри «большого ареала» (*талапанцы*) существует «малый ареал» (*талапанцы* и *талапанский язык*), где данные этноним и лингвоним выступают как эквиваленты понятий «финны», «чухны», «финский язык», «чухонский язык».

### Характеристика «большого ареала»

Западная Ингерманландия на протяжении столетий была зоной этнических контактов и разнонаправленных этнических процессов, важнейшим из которых было постепенное обрусение прибалтийско-финского (водского, ижорского и финского) населения. По данным XIX в. выстраивается линия Нарва—Малли—Велькота—Копорье—Бегуницы—Дятлицы, к югу от которой водское и ижорское население подвергалось обрусению<sup>6</sup>. В какой-то мере это относится и к финскому населению (приходы *Karpio*, *Moloskovitsa*, *Novasolkka*, *Serepetta*)<sup>7</sup>. К северу от этой границы преобладающее прибалтийско-финское на-



селение не обнаруживало признаков обрусения<sup>8</sup>. По данным автора, в первой половине XX в. граница преобладания русского языка проходила по линии Ивановгород—Пулково—Кошкино—Крикково—Получье—Хаболово—Валговицы—Систа-Палкино—Лужки—Усть-Рудицы—Петровское—Ропша<sup>9</sup>. К югу от неё водское и ижорское население было двуязычным, местами переходившим к русскому одноязычию, что позволяет говорить о начале языкового сдвига (обрусения) среди некоторых групп ижор и води уже в XIX в.; среди финнов, к югу от этой линии, переходить на русский язык начинают только отдельные группы, жившие в русском окружении (Модолицы, Муховицы, Савольщина и пр.), в то время как основная часть финнов продолжает оставаться финскими монолингвами.

При взгляде на карту (карта 2) очевидно, что ареал этнонима *талапанцы* тянется вдоль границы обрусения и расположен в основном к югу от неё (т.е. в зоне преобладания русского языка). Неассимилированное ижорское и водское население здесь отсутствует.

Некоторые информанты из числа нижнелужских ижор отмечают, что ещё недавно (в начале XX в.) ижор не называли «талапанцами». Можно предположить, что этот этноним стал известен нижнелужским и сойкинским ижорам по мере распространения в их среде двуязычия в довоенное и даже послевоенное время.

Информантка из д. Ухора (Волосовский р-н) 1932 г.р. сообщает, что её мать знала о талапанцах, в то время как сейчас это слово в данной местности неизвестно, из чего следует, что ареал этнонима *талапанцы* вместе с полосой частичного обрусения прибалтийско-финского населения с течением времени смещался к северу.

### Характеристика региона Serpetta

В начале XX в. на территории прихода Serpetta преобладало русское население<sup>10</sup>; следовательно основным языком на данной территории был русский. Возможно, русский язык здесь был преобладающим и много ранее; у финнов Ораниенбаумского побережья эта территория называлась *Vena* (фин. *Venäjä* 'Россия'). Компактно проживающее и многочисленное ижорское население к этому времени находилось на разных этапах обрусения. Многие деревни, населённые ижорами (Верхние Рудицы, Новая Буря, Новые Мёдуши), к 1920-м гг. полностью обрусели, и их жители однозначно считали себя русскими; в 1990-х гг. даже старшее поколение жителей этих деревень помнило об ижорском диалекте<sup>11</sup>. По всей видимости, в ряде других населенных пунктов (Старые Мёдуши, Никкорово, Новая Буря) обрусение ижор завершилось ещё ранее. Во многих деревнях финское меньшинство проживало в русском окружении (Старые Добряницы, Муховицы, Модолицы, Перелесье, Савольщина, Слепино, Старая Буря), причем здесь «уличным» языком был русский, и только в некоторых деревнях — финский (Вярепель, Жеребятки, Зрекино, Сокули, Терентьево).

По сведениям XIX—начале XX в. в регионе проживало значительное количество эстонцев. Лютеранский приход Serpetta в 1917 г. насчитывал 1619 финнов и 1594 эстонца<sup>12</sup>. Автору не приходилось слышать, чтобы название *талапанцы* распространялось на эстонцев. Скорее всего, русские отличали эстонцев от «талапанцев» (финнов и ижор). Следует учитывать, что эстонцы в Ингерманландии были относительно новым этническим элементом (их компактное расселение в некоторых местностях Ингерманландии относится к XIX в.).

### Талапанский язык

Лингвоним *талапанский язык*, очевидно, вторичен по отношению к этнониму *талапанцы*. Генезис данных словоформ можно представить следующим образом: *талапанить* > *талапанцы* > *талапанский язык*. За вторичность лингвонима говорят и его небольшой ареал, и то, что он менее известен.

При ближайшем рассмотрении выясняется, что *талапанский язык* — это ингерманландско-финский диалект прихода Serpetta. Эквивалентом русского лингвонима *талапанцы* в этом диалекте будет *suomen kieli* 'финский язык'; соответственно, *талапанить* = *luatii suomeks* 'говорить по-фински'.

По мнению М. Муслимова, финский диалект (группа говоров) Serpetta содержит субстрат, сближающий его с ижорскими диалектами<sup>13</sup>. Это позволяет предположить, что в прошлом этот лингвоним мог означать также ижорские говоры (или диалекты).

### Талапанцы вне Ингерманландии

В поиске сведений о талапанцах автор обнаружил, что этот этноним в наши дни активно используется в межэтническом общении в Латвии<sup>14</sup>. Там русские называют талапанцами своих оппонентов — латышей. К сожалению, у автора не было возможности установить, имеет ли этноним *талапанцы* исторические корни на территории Латвии (возможно, носители русского языка «принесли» данный этноним в Латвию со своей исторической родины — России).

Слово *талапанцы* известно и в Эстонии: там так русские жители называют эстонцев<sup>15</sup>. Употребление этнонима *талапанцы* в Эстонии имеет выраженную негативную окраску и считается неприличным и, естественно, бытует только среди русских<sup>16</sup>. Таким образом, специфика употребления этнонима *талапанцы* в Эстонии, Латвии и в южной (преимущественно русской) части Кингисеппского р-на одинакова.

Изложенное приводит к выводу, что этноним *талапанцы* имеет русские корни, бытует в зоне этнических контактов, не имеет конкретного этнического содержания и означает 'нерусские, инородцы, недружественное коренное население'. Такое предположение побуждает искать следы талапанцев в соседних российских областях. В настоящее время у автора нет данных об употреблении этнонима *тала-*

панцы в Псковской обл., хотя, возможно, следы его былого бытования сохранились в топонимике Псковщины (см. ниже).

### К этимологии этнонима *талапанцы*

Русское происхождение этнонима *талапанцы* представляется очевидным хотя бы потому, что в прибалтийско-финских диалектах ему нет единого (и тем более созвучного) эквивалента.

Этноним *талапанцы* представляется производным от глагола *талапанить*: талапанцы — т.е., кто *талапанят* ‘непонятно говорят’<sup>17</sup>, что имеет место в западной Ингерманландии (Кингисеппский и Ломоносовский р-ны); глагол *талапанить* употребляется здесь повсюду<sup>18</sup>. Глагол *талапанить* отсутствует в известных диалектных словарях. Однако почти в любом словаре, содержащем русскую диалектную лексику, можно встретить сходно звучащие глаголы с близким значением. Целая серия таких слов представлена в Толковом словаре Даля:

**Талабонить, -банишь юж.** балабонить, тарабарить, молоть вздор.

**Талалакать прм.** картаво говорить (л вместо р и пр.). **Талала** об. сиб. картавый.

**Талалакать вост.** болтать, беседовать; **талалака** пустой болтун; **талалы** болтовня, пустословие.

**Талдонить кур.** Говорить бестолково, зря. **Талдон** кур. бестолковый человек.

**Талды тмб. талды вят.** Тогда, то время. **Талдыкать.** Говорить талды. **Талдыка**, кто талдыкает<sup>19</sup>.

Близкая по звучанию и значению лексика представлена в Этимологическом словаре русского языка М. Фасмера:

**талала** «тот, кто шепелявит», **талалакать, талалакать** «говорить неясно» нижегор., вятск., **тололакать** и **талалыкать** «пустословить» псковск., тверск., **талалахтать** «рассказывать» смол., **талалу** «язык» (шутл.) смол.

Вероятно связано с **балакать** (утв. Фасмер).

Едва ли связано с **толковать** (предпол. Шахматов).

**тарабан** «барабан», зап., южн. (Даль), укр. **тарабан**, польск. **taraban**. Источником считается тюрк.; ср. тат. **daraban** «барабан», откуда путём дистантной ассимиляции получено **барабан** <...>. Отсюда **тарабанишь** «колотить, барабанить», вятск. (Васн.). **тарабар** «болтун», **тарабары** мн. «тары-бары, болтовня» псковск., тверск. (Даль), **тарабарить** «болтать», **тарабарская грамота** «вид тайнописи» (Грот), **тарабарское наречие** «тайный язык торговцев-евреев» (Гоголь). Сравнивают с \**tor-* в **тороторить, тараторить** ...<sup>20</sup>

Очевидно, что приведённые лексемы возникли независимо друг от друга. Их география даёт понимание того, что словообразование по модели звукоподражательное — слово>глагол — обычно для русского языка; более того, оно приводит к появлению сходно звучащих словоформ (ср. *талапанить* — *тарабанишь*; *талапанский язык* — *тарабарский язык* и др.). Отсюда следует, что глагол *талапанить* является звукоподражательным и может быть поставлен в один ряд с глаголами

*барабанишь, далдонить, талдычить* и др.; в этом отношении этноним *талапанцы* является отглагольным. Данная этимология этнонима *талапанцы* выглядит убедительной и почти очевидной; однако известно, что ошибку легче всего совершить тогда, когда ситуация выглядит совершенно понятной. Поэтому следует рассмотреть другие версии, прежде всего возможность происхождения этнонима *талапанцы* на примере прибалтийско-финских языков. Следует отметить, что этноним *талапанцы* фонетически близок к звучанию прибалтийско-финской речи: он не содержит звуков, чуждых прибалтийско-финским языкам, труднопроизносимых консонант и т.п. В местных прибалтийско-финских языках и диалектах немало созвучных лексем: фин., иж., водск. *talo* ‘дом, крестьянское хозяйство’, фин. *taloproika* ‘крестьянин’ и др. В этой связи приведём распространённые у ингерманландских финнов фамилии: *Talonen, Taloproika, Talponen, Tolppa*.

Остановимся подробнее на гипотетической связи талапанцы — талонпойка. В XIX—начале XX в. социальное положение большинства домохозяев-мужчин в сельской местности определялось словом «крестьянин», по-фински *taloproika*. И в Финляндии, и в Ингерманландии это название нередко использовали вместо фамилии, а также в качестве фамилии<sup>21</sup>. По семантике и структуре слово *taloproika* (букв. ‘хозяйство GEN + парень’, т.е. «парень при хозяйстве») сходно с фин. *maamies* ‘земледелец’ (букв. ‘земля+мужик’, т.е. «сельский житель»), которое, как полагают, лежит в основе устаревшего русского названия ингерманландских финнов *маймисты*. Итак, если допускается фин. *maamies*>рус. *маймисты*, то возможным выглядит фин. *taloproika*>рус. *талапанцы*.

Две разные версии происхождения этнонима *талапанцы* можно рассматривать и в совокупности, поскольку звукоподражательное русское *талапанить* возникло, видимо, не без влияния прибалтийско-финской речи, либо в связи с конкретной лексемой.

Иллюстрацией возможности происхождения этнонима *талапанцы* от какой-либо прибалтийско-финской лексемы (либо этнонима) может быть ойконим *Вероланцы* (приход *Spankkova*, Гатчинский р-н), генезис которого можно представить так: фин. ойконим *Vironkylä* (фин. ‘эстонская деревня’)>катоиконим *virolaiset* (фин. ‘эстонцы’)>рус. ойконим *Веролански* (Вероланск)<sup>22</sup>>совр. *Вероланцы* (ойконим и катоиконим).

*Талапанить* — глагол-маркер прибалтийско-финской речи

В прибалтийско-финских языках и диалектах существуют глаголы-маркеры со значением «говорить на определённом языке» (для обозначения языка или диалекта используется глагол *говорить* соответствующего диалекта):

*haastaa/huastaa* ‘говорить’ (прежде всего, «говорить на местном финском диалекте» — Северная, Западная, Восточная Ингерманландия)

*laatii/luatii* ‘говорить’ (прежде всего, «говорить на местном финском диалекте» — Центральная Ингерманландия)

*läätä* ‘говорить по-ижорски’ (все ижорские диалекты)

*pajattaa* ‘говорить по-водски’ (все водские диалекты)

По отношению к говорящим по-русски эти глаголы используются редко. Можно предположить, что для обозначения иноязычной речи эти глаголы не употреблялись. В качестве глагола-маркера русской речи у ижор иногда использовался русский глагол *говорить*: тшц ldkkdmmtd, a vellaset *говoryat*, т.е. «мы говорим по-ижорски, а русские говорят по-своему»<sup>23</sup>. Можно думать, что в данной группе диалектов не было глагола со значением «говорить вообще», а было только «говорить на определённом языке».

Нечто подобное можно проследить и в русском языке, если представить бинарную оппозицию *говорить/ талапанить*. В этом случае глагол *талапанить* ‘говорить на непонятном языке’ выступает как маркер прибалтийско-финской речи. С точки зрения русских, одни *говoryat*, а другие *талапанят*; в Латвии *талапанцы вайдонят*<sup>24</sup>.

### Талапанцы и кувьркианцы

Предположение о русском и звукоподражательном происхождении этнонима *талапанцы* как будто подтверждает аналогичное локальное название *кувьркианцы*, зафиксированное в северной Ингерманландии. В окрестностях Лисьего Носа в начале XX в. так называли местное, сильно обрусевшее ижорское (отчасти и финское) население. Обрусение данной группы финнов и ижор сопровождалось смешением языков в речи, при этом русские слова часто искажались до неузнаваемости. Носители такого «смешанного языка» назывались *кувьркианцы*, или (реже) *коверканцы*. Слово, вероятно, произошло от глагола *коверкать* (в смысле «коверкать слова»). Двужычие данной группы проявлялось в понимании как финской, так и русской речи; при этом сами *кувьркианцы* не могли правильно изъясняться ни по-русски, ни по-фински<sup>25</sup>. Вообще, в этом явлении нет ничего удивительного, таких людей было много вплоть до конца XX в. Удивительно то, что данное явление было массовым в пределах конкретной локальной группы финско-ижорского населения уже в начале XX в. Впрочем, вполне возможно, что таким образом происходило обрусение ижор (а также и финнов) и в других местностях Ингерманландии.

### Талапанцы и талабцы

В «народной истории» Гражданской войны на Северо-Западе России — когда-то в личных воспоминаниях, а теперь уже в пересказах потомков — в Кингисеппском р-не вспоминают «талапанский полк» в составе Белой армии. Возможно, так местные жители называли «ингерманландский полк», участвовавший в боевых действиях совместно

с армией Юденича в 1919 г. Но более вероятно, что имеется в виду Талабский полк в составе армии Юденича, известный, главным образом, в особенности по одному из эпизодов Гражданской войны (обороны Нарвы от красных в 1919 г.).

Талабский полк, очевидно, получил название по селу, или «городу», Талабск<sup>26</sup>, расположенному на Талабском о-ве в Псковском озере. Ойконим Талабск, согласно местному преданию, происходит от «имени первопоселенца Тала — рыбака из племени чудь»<sup>27</sup>, что является прямой отсылкой к прибалтийско-финскому прошлому этого края. Обратим внимание на самоназвание жителей Талабска — *талабцы* (так же назывались бойцы Талабского полка) и название одного из островов Талабской группы — *Талабенец*. Антропологи находят у жителей Псковского поозерья (западное побережье Псковского озера) черты сходства с эстонским и сетуским населением<sup>28</sup>. Катоиконим *талабцы* связан с древним названием Псковского озера — *Талабское озеро*, а также с преданием о переселении на его берега племени талабов/ талавов и со средневековым названием одной из областей современной Латвии — Талавией, или Талавой (местность современных г. Валмиера, Смилтене и Цесис): «*Резкое отличие русских западной части побережья Псковского озера от русских более восточных районов приводит к предположению, что в состав поозерья вошло население иного антропологического типа. Существует предание, что на островах Псковского озера жили талабы (или талавы), переселившиеся сюда из западных областей под давлением ливонского ордена меченосцев. Названия с этим корнем часто встречаются на островах и побережье Псковского озера: острова Талабский (ныне — о-в Залит) и Талабинец, сад Талабский, упоминаемые в ревизских сказках (Псковский архив). Псковское озеро иногда именуется Талабским*»<sup>29</sup>.

К этому надо добавить, что пограничное (с Эстонией) положение жителей Псковского поозерья предполагает, как минимум, русско-эстонское двужычие значительной части населения данной территории, а возможно, и бытование здесь в сравнительно недавнем прошлом субстратного языка или диалекта. В этой связи употребление этнонима *талапанцы* в Эстонии и Латвии может быть связано с русскими жителями Псковского поозерья и западного Причудья. Таким образом, возможна фонетическая и этнографическая параллель: *талабцы* — *талапанцы* в Ингерманландии, Латвии и Эстонии.

### Выводы

1. Этноним *талапанцы* и лингвоним *талапанский язык* имеют русское происхождение. Они возникли в русской языковой среде, в зоне этнических контактов с прибалтийско-финским (и, возможно, балтским) населением. В Ингерманландии ареал бытования этнонима *талапанцы* связан с преобладающим русским населением, и отражает процессы ассимиляции водского, ижорского и финского населения.

Данные лингвоним и этноним неизвестны в тех местностях Ингерманландии, где вплоть до 1940-х гг. преобладал финский язык (т.е., где не было обрусения), в том числе на Кургололовском п-ве, Ораниенбаумском побережье, в Гатчинском р-не. Что касается употребления этнонима *талапанцы* на Нижней Луге и на Сойкинском п-ве, в начале XX в. также находившихся вне зоны обрусения, то можно предположить, что там они получили распространение значительно позже — в начале XX в. и даже после войны — и именно в связи с процессами обрусения.

2. Этноним *талапанцы* не означает конкретного этнического коллектива. Тем не менее это именно этноним, поскольку обозначает иноэтническое (для русских) население. Во всех случаях *талапанцы* — это коренное нерусское население. Есть основания полагать, что *талапанцы* — универсальный русский экзоэтноним, подобный этнониму *чудь*.

3. Ареал бытования этнонима *талапанцы* в Ингерманландии связан исключительно с южной границей обрусения ижорского населения, но не с южной границей расселения ингерманландских финнов. Отсюда допустимо предположение, что в более отдалённом прошлом данные этноним и лингвоним могли означать ижор и ижорские диалекты.

4. Возраст этнонима *талапанцы* неясен. Давность бытования этнонима *талапанцы* в Эстонии и Латвии не изучена. Связь *талавы* — *талабцы* — *талапанцы* остаётся гипотетической.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Автор выражает благодарность М. Муслимову, Т. Никоновой, К. Ульяночкину за участие в подготовке данной статьи, а за помощь в подготовке карт — М. Браудзе.
- <sup>2</sup> Агранат Т.Б. Языковая ситуация в западной Ингерманландии в начале XXI в. (опыт полевого исследования) // Вопросы филологии. 2007. № 3. С. 23–29. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://dlib.eastview.com/browse/doc/14377411>;
- Чушьялова А. Кто такие талапанцы? // Финно-угорская газета. 2010. № 6. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://www.library.saransk.ru/fu/cutenews/show\\_news.php?subaction=showfull&id=1281337587&archive=&cnshow=news&ucat=13%3E&start\\_from=](http://www.library.saransk.ru/fu/cutenews/show_news.php?subaction=showfull&id=1281337587&archive=&cnshow=news&ucat=13%3E&start_from=)
- <sup>3</sup> Все нижеследующие утверждения без отсылок к источникам основаны на материалах и наблюдениях автора.
- <sup>4</sup> Сообщение Т. Никоновой (Кингисепп).
- <sup>5</sup> Т.Б. Агранат отмечает: «образцы водской речи начала XX в. фиксируют самоназвание талапанцы именно в окрестностях д. Котлы». А. Чушьялова находит самоназвание талапанцы у сойкинских ижор.
- <sup>6</sup> Санктпетербургская губерния. Список населенных мссть по свдснїям 1862 года. СПб., 1864. С. XLII.
- <sup>7</sup> При сравнении сведений П. Кёппена (Erklärender Text zu der ethnographischen Karte des St. Petersburger Gouvernements von Peter v. Köppen. St.-Petersburg, 1867) с материалами приходских книг тех же приходо в 1920-х гг., напр. Moloskovitsan rippikirja 1910–1924 (Kansallisarkisto. Os. 450), и авторскими

сведениями, полученными от информантов, выясняется, что финское население многих деревень совершенно исчезло — очевидно, в силу обрусения, смешанных браков и перехода в православие.

- <sup>8</sup> В 1880-е гг. Вольмари Поркка посещал ижорские деревни бассейна р. Рудицы. В то время состояние ижорского языка в этих деревнях было настолько хорошим, что можно было записывать не отдельные слова, а полноценный фольклор. См.: Suomen Kansan Vanhat Runot. XV. Runoja Henrik Florinuksen, Kristfrid Gananderin, Elias Lönnrotin ja Volmari Porkan kokoelmista. / Toim. Matti Kuusi, Senni Timonen. 1997.
- <sup>9</sup> Крюков А.В. Земельщина и водь: К вопросу о формировании этнокультурных зон в Западной Ингерманландии // Народное зодчество: Межвуз. сб. Петрозаводск, 2007. С. 475.
- <sup>10</sup> Вопрос, в какой степени русскоязычное население региона Serepetta является обрусевшими ижорами, а в какой — потомками русских «старожилов» и «переведенцев», недостаточно изучен и выходит за рамки данной работы.
- <sup>11</sup> Об ижорском диалекте, бытовавшем в пределах прихода Serepetta, можно судить по старым записям финских фольклористов. В издании «Suomen Kansan Vanhat Runot» есть песни из Мёдушей и некоторых других деревень этого прихода, в т.ч. в записях В. Поркка (1880-е гг.). Язык этих песен близок к хэвасскому диалекту, но без конечных -k и -h. (Прим. М. Муслимова).
- <sup>12</sup> Inkerin suomalaiset seurakunnat // Suomalaisen Kirjallisuuden seuran toimituksia / Toim. Juuso Mustonen Os. 191. Helsinki, 1931. S. 49.
- <sup>13</sup> В приходе Serepetta единого финского диалекта не было. Речь жителей финских деревень обнаруживала отдельные особенности, объединявшие их, с одной стороны, с группой диалектов Skuoritsa-Kolrраpa-Spankova-Kupanitsa, а с другой — с ижорскими диалектами — хэваским, сойкинским и др. К ижорскому субстрату можно отнести uhlu ‘ведро’, avita ‘помоги’, иллатив типа taivasse ‘на небо’ и, возможно, *некоторые другие явления*. (Прим. М. Муслимова). *Подробный анализ финских говоров прихода Serepetta выходит за рамки данной статьи*.
- <sup>14</sup> Напр., призывы к участию в «талапанской переписи» (перепись населения в Латвии, март 2011 г.). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.liepajniekiem.lv/rus/novosti/obsestvo/2011/03/01/nacinaetsa-perepis-naselenia-vpervie-v-internete-/?pag>
- <sup>15</sup> Сообщение Р. Макара (Таллинн).
- <sup>16</sup> В Эстонии этноним талапанцы не является общеизвестным.
- <sup>17</sup> Чушьялова А. Указ. соч.
- <sup>18</sup> Связь талапанцы и талапанить отмечена в Краколье, Лужицах, Извозе. (Прим. М. Муслимова).
- <sup>19</sup> Даль В. Толковый Словарь живого великорусского языка. М. 1956. Т. IV (P-V).
- <sup>20</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М. 2003. Т. 4. (Т-Я).
- <sup>21</sup> Suomalainen Nimikirja. Keuruu, 1985. S. 763.
- <sup>22</sup> Erklärender Text S. 68.
- <sup>23</sup> Сообщение М. Муслимова. Водский язык по-русски нередко называют «ижорским». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://u\\_russkih\\_djetjey\\_njet\\_motivacii\\_uchit\\_latishskiy/comments](http://u_russkih_djetjey_njet_motivacii_uchit_latishskiy/comments)
- <sup>24</sup> «Одни талапанцы вайдонят»: см.: [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://rus.rvnet.lv/novosti/obschjestvo/150582u\\_russkih\\_djetjey\\_njet\\_motivacii\\_uchit\\_latishskiy/comments](http://rus.rvnet.lv/novosti/obschjestvo/150582u_russkih_djetjey_njet_motivacii_uchit_latishskiy/comments)
- <sup>25</sup> Язык данной группы ижор назывался «финским» (suomen kieli).
- <sup>26</sup> Калкин О.А. Так зародился Талабский полк. [Электронный ресурс]. —

Режим доступа: <http://www.pskovgrad.ru/pskovskoe-soobshhestvo/poselenija/1146926634-oa-kalkin-tak-zarozhdalsya-talabskij-polk>

<sup>27</sup> См. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://pskovichka.ru/publ/talabskie\\_ostrova\\_v\\_pskovskoi\\_oblasti/4-1-0-263](http://pskovichka.ru/publ/talabskie_ostrova_v_pskovskoi_oblasti/4-1-0-263)

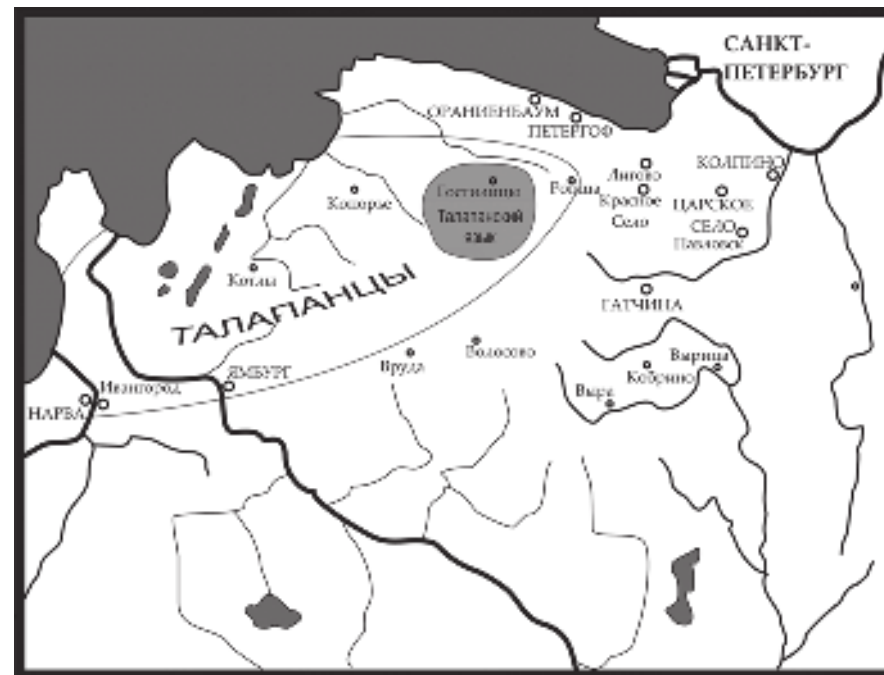
<sup>28</sup> Беневоленская Ю.Д., Давыдова Г.М. Псковские позеры // Антропология современного и древнего населения Европейской части СССР. Л., 1986. С. 3–52. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.pskovgrad.ru/pskovskoe-soobshhestvo/poselenija/1146926467-pskovskie-poozery-kto-oni.html>

<sup>29</sup> Там же.

*A.V. Krukov*

#### THE TALAPANTSY AND THE TALAPAN LANGUAGE

The Talapantsy—Russian exonym for different ethnical groups of the Western part of the Leningrad region (Finns, Izhory, Vod’); it is also known in Baltic countries (Latvia, Estonia). The origin of the ethnonym can be interpreted in two ways: 1) from the onomatopoeic verb *talapanit’*, 2) the same in connection with ethnonyms or other words in Baltic-Finnish languages.



Карта-схема 1. Ареал этнонима талапанцы и лингвонима талапанский язык (1990-е гг.)



**Карта-схема 2.** Границы обрусения водского и ижорского населения в 1860 и 1920-х гг.

М.В.Ефимов, Ю.И. Мошник

### ПРОТОКАРЕЛИАНИЗМ КАК НЕОКЛАССИКА: ОБ УСТАНОВКЕ СКУЛЬПТУРЫ ВЯЙНЕМЕЙНЕНА В ПАРКЕ МОНРЕПО В 1831 году<sup>1</sup>

В 2011 г. исполняется 180 лет со времени установки скульптуры Вьянемейнена в парке Монрепо в 1831 г. Статуя работы датского скульптора Г. Боруа, расположенная в отдаленной части парка, называемой «Край света», считалась одной из главных достопримечательностей знаменитого Выборгского парка до тех пор, пока в 1872 г. не была разбита неизвестными вандалами.

Появление скульптуры Вьянемейнена в парке Монрепо традиционно связывается с ростом интереса в Северной Европе (и собственно в Финляндии) к финскому народному творчеству. Памятник был установлен в 1831 г., за четыре года до того, как в свет вышло первое издание «Калевалы» (1835). К этому времени в Финляндии было только одно скульптурное изображение Вьянемейнена — барельеф «Вьянемейнен, играющий на кантеле» работы Эрика Кайнберга, выполненный в 1814 г.; он находился в здании Абоской Академии. Однако эти хорошо известные факты, как правило, рассматриваются изолированно, вне историко-художественного контекста, способного углубить и уточнить понимание факта установки скульптуры Вьянемейнена в Монрепо в 1831 г.

Достаточно взглянуть на сохранившиеся изображения статуи, чтобы понять, сколь далеко отстоял Вьянемейнен Боруа от того образа, который знаком всем нам и по живописи «золотого века» финского искусства, и по многочисленным иллюстрациям к «Калевале», выполненным в XX в. Всего за два десятилетия, прошедших после установки скульптуры в парке, восприятие образа Вьянемейнена изменилось столь существенно, что некоторым статуя стала казаться воплощением дурного вкуса. В наиболее концентрированной форме чувство недоумения по этому поводу — и с немалым сарказмом — выразил еще в 1858 г. обозреватель журнала «Сын Отечества»: «...на берегу залива, между скалами, образующими род ниши, стоит статуя Вейнемейнена [sic], [из] финского мифа, покровителя певцов, рыбаков, охотников и воинов. Идея недурна, место хорошо выбрано и даже не очень много расчищено. Поставьте тут статую из того же или из другого гранита, обтесанного хоть с малым археологическим толком, чтоб было какое-нибудь правдоподобие, что-нибудь похожее на настоящего финского идола, и эффект был бы очень хорош. Но этот гипсовый болван, подкрашен-

ный белою масляною краской, в аполлоновой позе, в аполлоновой мантии, с инструментом вроде скребницы в руках, тут, между финскими природными скалами, так жалок и нелеп, что возбуждает уже не смех, а отвращение и досаду»<sup>3</sup>.

В чем же дело? Может быть, заказчик скульптуры, владелец Монрепо барон Пауль Николаи, неясно сформулировал перед скульптором свой замысел? Или скульптор превратно понял заказчика? Или же Боруп был попросту плохим скульптором? Как воспринимался памятник в Выборге и Финляндии в целом и как изменялось это восприятие? В предлагаемой статье мы попробуем хотя бы частично ответить на эти вопросы.

\*\*\*

Для начала напомним, что интерес к обычаям и культуре финского народа в среде финляндских интеллектуалов во многом обязан влиянию идей И.Г. Гердера (1744–1803) и Хенрика Габриэля Портана (1739–1804). Портан был профессором университета Або (Турку) в кон. XVIII в.; именно он заложил основы изучения финской народной поэзии в своей знаменитой работе «De poesi fennica» (1766–1768, 1778), знакомой и владельцам Монрепо, баронам Николаи<sup>4</sup>.

По словам современного финского исследователя, «[н]а Портана наибольшее влияние оказали «Песни Оссиана» Джеймса Макферсона (1765), на что он с большим энтузиазмом указывает в своей переписке. Дух неогуманизма в той его форме, которая была представлена Йоханом Йоахимом Винкельманом, способствовал интересу к древним мифа»<sup>5</sup>.

Неудивительно поэтому, что именно для актового зала Абоского университета Эрик Кайнберг (Cainberg, Erik, 1771–1816) в 1813–1816 гг. выполнил серию из шести рельефов под общим названием «Прогресс просвещения и науки в Финляндии». «Сюжет одного из рельефов почерпнут из фольклора: Вяйнямейнен, своей игрой на кантеле чарующий всю природу, кузнец Илмаринен, а также рунопевцы в лодке»<sup>6</sup>. Любопытно, что гипсовые скульптуры для сводов этого же зала были выполнены русским мастером Яковом Железновым.

По словам М. Безруковой, рельеф «Вяйнемейнен, играющий на кантеле» представляет собой «многофигурную сцену, в которой центральное место занимает изображение главного героя карело-финского эпоса «Калевала». Подобно античному богу, он восседает на берегу лесного озера, среди других персонажей, заслушавшихся его песнопением. <...> в этом рельефе Э. Кайнберг первым среди финских ваятелей обращается к калевальской теме, которая впоследствии займет очень видное место и в скульптуре, и в живописи»<sup>7</sup>.

Кайнберг учился в Королевской Академии искусств в Стокгольме у выдающегося скульптора-неоклассика Й.-Т. Сергеля (von Sergel, Johan Tobias, 1740–1813) и долгие годы провел в Риме. После своего возвращения в Финляндию в 1813 г. для своих рельефов Кайнберг выбирает

сюжеты из национальной финской истории; М. Безрукова видит в Кайнберге «приверженца классицистического искусства, распространившегося в Швеции во второй половине XVIII столетия»<sup>8</sup>. Английский историк Дэвид Кирби, также называя работы Кайнберга «неоклассическими», симптоматично именует интересующий нас рельеф «Вяйнемейненом, играющим на лире»<sup>9</sup>. В Финляндии рельефы Кайнберга считаются первыми образцами финского неоклассицизма в скульптуре<sup>10</sup>. Итак, Кайнберг, ученик Сергеля, в Стокгольме и Риме усвоил неоклассическую эстетику и с 1813 г. обратился к разработке финских национальных сюжетов.

В 1820-х гг. так называемые «Турусские романтики» из Абоского университета, вдохновленные трудами Портана и его учеников, начали совершать продолжительные путешествия по лесам Карелии и вдоль финско-шведской границы, записывая образцы народной поэзии. Однако этот поиск финской национальной идентичности сопровождался оживленной полемикой между учеными Великого княжества Финляндского и финляндскими активистами в Швеции<sup>11</sup>. Академический интерес к финской народной поэзии имел одним из своих результатов создание в 1831 г. Финского литературного общества. На печати Общества было изображено кантеле — тот самый инструмент, на котором играл Вяйнемейнен. Таким образом, установка в выборгском парке Монрепо скульптурного изображения Вяйнемейнена совпала с датой создания Финского литературного общества — одной из главных культурных институций Финляндии. Тем любопытнее отметить внесение в ландшафт парка Монрепо российским посланником в Дании П. Николаи скульптуры Вяйнемейнена работы датского скульптора Г. Борупа, что является интересным примером «импорта» элемента финской национальной символической системы из-за границы.

До недавнего времени едва ли не единственным источником сведений о Готтхельфе Борупе (1804(?)–1879) была работа финской исследовательницы М.Л. Талвиканта<sup>12</sup>. На сегодняшний день мы знаем о Борупе несколько больше, чем 50 лет назад.

Готтхельф Боруп (Borup, Gotthelf / Gotthilf) родился около 1804 г., предположительно, в Копенгагене. Его отец Карл Кристиан Боруп (Carl Christian Borup) был торговцем шелка и одежды. Мать — Иоанна Йоргенсдаттер Кессельхаген (Johanne Jørgensdatter Kesselhagen). В 1819 г. Боруп поступил в Королевскую Академию художеств (Копенгаген). В 1824 г. он стал резчиком моделей, т.е. образцов для будущих скульптурных работ. Боруп участвовал в выставках Академии, где неоднократно получал награды: в 1824 г. (малая серебряная медаль), 1829 г. (большая серебряная медаль) и 1837 г. (малая золотая медаль).

В 1838 г., после возвращения из Рима выдающегося скульптора Бертеля Торвальдсена, Г. Боруп начал работать с ним. Совместно со скульптором А. Кольбергом (A. Kolberg) Боруп трудился над скульптурой Геркулеса и фризом с изображением Голгофы в Кафедральном

соборе Копенгагена. Эти поздние произведения Торвальдсена оказали воздействие на собственное творчество Боруца, который также работал по эскизам Торвальдсена, в частности, участвовал в оформлении главного собора Копенгагена (Vor Frue Kirke).

В архиве Музея Торвальдсена (Копенгаген) хранятся несколько писем: одно письмо самого Боруца, одно, ему адресованное, и два письма, в которых Боруц упоминается<sup>13</sup>, однако все эти документы касаются, большей частью, финансовых вопросов и не дают каких-либо сведений о самом скульпторе.

Работы Боруца выставлялись в Копенгагене в выставочном зале Королевской Академии художеств Шарлоттенборг (Charlottensborg) в 1829–1830, 1834, 1837–1838, 1841 и 1844 гг. Боруц создал несколько скульптур для католического храма в Копенгагене (Церковь Saint Ansgar). В октябре 1828 г. Боруц женился в Фредериксберге на Сусанне Магдалене Кнудсен (Susanne Magdalene Knudsen) (1804? — 26.05.1839 (?), Копенгаген). В 1852 г. скульптор эмигрировал в США и поселился в Нью-Хейвене (штат Коннектикут), где жил в стесненных обстоятельствах до своей смерти в июле 1879 г.

#### В настоящее время известны следующие работы Г. Боруца:

**БЮСТЫ:** Принц Фредерик (Prince Frederik) (выставлялась в 1829); Принцесса Вильгельмина (Princess Vilhelmine) (выставлялась в 1829); Король Фредерик IV (Frederik IV) (1833); Торденшёлд (Tordenskjold) (выставлялась в 1844); Баронесса Карен Риидц Тотт (урожд. Фённо) (Baroness Karen Reedt Thott, f. Fønns) (мрамор, 1846, Gavnø-fonden);

**СТАТУИ:** Вайнемёйнен (Väinämöinen) (1831 г.); Король Кристиан IV (Christian IV) (выставлялась в 1837); Торденшёлд (Tordenskjold) (выставлялась в 1841); Давид и Саул (Давид, играющий Саулу на арфе) (рельеф) (1837, Королевская Академия художеств (Akademigaadet), Копенгаген); Набросок статуи Нильса Эббесена (Niels Ebbesen); Тимпан (Tympanon / Tympanum) (гипс) (Церковь Св. Ансгара (Skt. Ansgar), Копенгаген); Пять фигур из Ветхого Завета и два колелопреклоненных ангела (цинк, ок. 1842, Государственный музей искусства (Statens Museum for Kunst), Копенгаген); «Юпитер на горе Олимп, окруженный Минервой, Немезидой, Океаном и Геей» (по наброску Торвальдсена) (рельеф для фронтона дворца Кристианборга, терракота) (установлен в 1847 г., разрушен в 1884 г.)<sup>14</sup>.

Как видим, Боруц не был новичком или малоизвестным скульптором. Напротив, он был блестяще подготовленным мастером, учеником великого Торвальдсена, выполнявшим ответственные работы для королевского двора и главных соборов Копенгагена. Трудно не заметить определенную параллель между Кайнбергом и Боруцом: оба ученики выдающихся скульпторов-неоклассицистов, прекрасно обученные, оба создавали работы, связанные с национальной историей (Финляндии и Дании соответственно).

Вайнемёйнен Боруца — это образец сознательного неоклассицизма, а не результат недостаточного знакомства с фольклорно-этнографическим материалом, как могло показаться наблюдателям уже в середине XIX в.

Первый барон Николаи, отец заказчика статуи Людвиг Генрих Николаи, предполагал установить в Монрепо на «Краю света» статую св. Николая, однако этот замысел не был реализован, а при его сыне, Пауле, претерпел ощутимые изменения<sup>15</sup>.

Мотивы, заставившие Пауля Николаи изменить замысел отца и установить статую Вайнемёйна вместо статуи св. Николая кроются не в области этнографического или историко-культурного интереса П. Николаи к местным народным верованиям, а скорее в желании несколько модернизировать этот замысел, сохраняя его общий контур. Это решение было продиктовано в значительной степени интересом к историческому прошлому Скандинавии, нежели знанием финской народной поэзии. Образ Вайнемёйна в этом случае должен был трактоваться (и трактовался) как некое северное подобие Орфея или Аполлона, что в полной мере соответствовало общему пониманию пейзажного парка Монрепо как «сада, беседующего с душой» (как это сформулировал Л.Г. Николаи<sup>16</sup>). Среди скульптур, установленных в парке еще при жизни Людвиг Генриха, была статуя Аполлона. Однако, по всей вероятности, она была утрачена уже к 1820-м гг., поскольку никаких упоминаний о ней в более позднее время нет. В статуе Вайнемёйна, таким образом, соединились два замысла Л.Г. Николаи. То, что изображение Вайнемёйна своим локальным этнографизмом не вносило существенных перемен в общий первоначальный замысел парка, подтверждается также тем обстоятельством, что сам Л.Г. Николаи посвятил расположенный в парке источник придуманной им нимфе Сильмии, имя которой образовано от финского слова «глаз». И он же установил в нише источника мраморное изваяние Нарцисса. Таким образом, по крайней мере, один парковый объект изначально сочетал в себе отсылки и к местной народной культуре, и к античной мифологии. В этом смысле образ Вайнемёйна может рассматриваться как более соответствующий месту, чем статуя св. Николая.

Во втором издании поэмы Л.Г. Николаи «Имение Монрепо в Финляндии. 1804», вышедшем в свет в 1840 г., в примечании П. Николаи прямо указано, что в ущелье св. Николая «установлен памятник Финскому Аполлону, изготовленный датским скульптором Боруцом в полном соответствии с народной поэзией. Часто поэтому финны, проплывающие мимо статуи на своих лодках, приветствуют своими песнями Старого Вайнемёйна, “который так удивительно играл на своем струнном инструменте, что все обитатели леса, воздуха и моря в восторге слушали волшебную музыку, и даже у него самого слезы крупными жемчужинами падали на одежду”»<sup>17</sup>.

Установка скульптурного изображения Вайнемёйна в парке Монрепо имела и свою предысторию в выборгской среде. В 1819–1820 гг.



известный Выборгский поэт Яаакко Ютейни опубликовал две поэмы о Вайнемейнене, а учитель Выборгской немецкой школы Август Тиме — перевод на немецкий язык руны, описывающей пение Вайнемейнена. Появление скульптуры в парке в 1831 г. было встречено выборжанами восторженно. Через два года после этого события, когда скульптура уже была известна в Финляндии, в Выборгской газете «*Sanansaattaja Wiipurista*» поэт Абрахам Поппиус поместил приветственное стихотворение, озаглавленное «В честь появления изображения Вайнемейнена в Старом Выборге в 1831 г.». Симптоматично, что в качестве места расположения памятника указан «Старый Выборг» — древнее название геймата, на территории которого впоследствии появился парк Монрепо. Именно Старый Выборг традиционно считается тем местом, где некогда располагалось карельское поселение, возникшее еще до основания Выборгского замка. Таким образом подчеркивалась взаимосвязь скульптуры с городом и с местным населением, а не с частным именем немецких баронов.

Вместе с тем тот факт, что автор скульптуры и ее заказчик не были финнами, долгое время никого не смущал. Недоумение и скептическое отношение к изваянию в связи с этим «национальным фактором» появляется не раньше сер. XIX в., да и тогда подобные критические оценки очень редки. Российским и европейским путешественникам скульптура Боруа кажется воплощением финской поэзии и национальной истории финского народа. Увидевший скульптуру в конце 1830-х гг. барон Мейер описывает Вайнемейнена в Монрепо как некоего богоподобного героя, «облаченного в старинные финские рыцарские доспехи»<sup>18</sup>. Описание Мейера еще раз подтверждает, что трактовка образа Вайнемейнена у Боруа была довольно условной, не нуждавшейся в точных этнографических деталях. Однако в этой обобщенности образа и была скрыта уязвимость изображения, которое с появлением новых сведений и публикаций о народной поэзии и верованиях финнов, стало восприниматься почти как карикатура.

Тем не менее, остается неясным, в какой мере статуя Вайнемейнена в Монрепо являлась отражением общеромантической тенденции нач. XIX в., когда интерес к древней истории народов севера охватил всю Европу.

В своей знаменитой книге «Поэзия садов: к семантике садово-парковых стилей» Д.С. Лихачев обосновывал, среди прочего, получивший широкую известность тезис об «оссианизме в парках Романтизма», распространившийся на рубеже XVIII–XIX вв. под влиянием Дж. Макферсона и созданных им «поэм Оссиана», и отнес Монрепо и Алушкинский парк Воронцовых к паркам, «оссианизм которых бесспорен». Вместе с тем Лихачев отмечал, что, «хотя влияние (Оссиана / Макферсона. — Ю.М., М.Е.) и было значительным, его трудно отделить от общеромантических тенденций в садово-парковом искусстве»<sup>19</sup>. Лихачев утверждал, что «Финляндия была в конце XVIII в. для русских поэтов своего

рода “своей Шотландией”», из чего делался вывод: «Естественно поэтому, что парк Монрепо создавался в конце XVIII и начале XIX в. в духе поэзии Оссиана». Согласно Лихачеву, «[о]ссианические мотивы в природе Финляндии эстетически совпали с аналогичными мотивами в “Калевале”». Этот тезис подтверждался, среди прочего, и тем, что «[с]ын Президента Петербургской Академии наук барон Андрей Николаи покровительствовал Э. Лённроту в его собрании рун “Калевалы” и воздвиг в своем парке статую Вайнемейнена до издания “Калевалы” отдельной книгой».

Как нам уже доводилось указывать, построение Лихачева несвободно от неточностей и противоречий<sup>20</sup>. В свою очередь, крупнейший английский специалист по истории русских исторических парков Питер Хейден, видя в «Песнях Оссиана» возможный источник для собирательской работы Э. Лённрота, не исключает того, что Пауль Николаи принял решение об установке статуи с определенными «оссианическими» ассоциациями. Исследовав опубликованные М.-Л. Талвиканта иллюстрации к изданиям Оссиана (которые, среди прочего, были и в библиотеке имени Монрепо), Хейден пришел к выводу, что Вайнемейнен 1831 г. имеет явное сходство с этими изображениями<sup>21</sup>.

Доказательств того, что Боруа эти иллюстрации были наверняка знакомы, мы не имеем, но предположение Хейдена опирается на вполне убедительные параллели (при этом Хейден не видит — в отличие от Лихачева — «оссианических» идей у Л.Г. Николаи, отца Пауля). Однако даже если согласиться с П. Хейденом и увидеть в скульптуре Боруа влияние «оссианической иконографии», это не приближает нас к ответу на вопрос о «карелианистском» контексте, в который работу Боруа поместил тот же Лихачев.

Если мы снова обратимся к Паулю Николаи и его роли в формировании ансамбля Монрепо, то без труда уловим определенную тенденцию в тех парковых сооружениях, создание которых он инициировал. Обелиск братьев Броглио, оформление источника «Нарцисс», Храм Нептуна, въездные ворота, капелла Людвигсбург — в первых трех случаях это образцы неоклассики, в двух последних — неоготика. Предполагать в замысле статуи Вайнемейнена некую разовую «стилистическую революцию» у нас нет оснований. Неоклассицистский характер статуи вполне очевиден, и именно в рамках неостиля — неоклассицизма — работа Боруа обретает свое законное место. Пауль Николаи интересовался археологией и древностью, а не этнографией. Не случайно он был так внимателен к наследию своего отца Людвиг Генриха, находившегося под сильнейшим влиянием Винкельмана.

Можно предположить, что Пауль Николаи видел в Вайнемейнене Боруа логичное дополнение и завершение неоклассического / неоготического ансамбля Монрепо. Остается лишь гадать, согласился бы он увидеть в статуе рунопевца на «Краю света» провозвестника и эмблему будущего финского национального возрождения. На подобную роль

могут претендовать скорее другие, позднейшие, скульптуры: «Вяйнемейнен, играющий на кантеле» работы Й. Таканена, установленная в Монрепо в 1873 г., после гибели работы Боруца, а также известная статуя Вяйнемейнена (1888) работы Роберта Штигеля (Robert Stigell, 1852–1907), украшающая по сей день здание старого Студенческого дома (Vanha Ylioppilastalo) в Хельсинки.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Благодарим за помощь и консультации наших зарубежных коллег: Райнера Кнапаса (Rainer Knäpas, Kansalliskirjasto, Хельсинки), Карен Нюстрём Симонсен (Karen Nyström Simonsen, Thorvaldsens Museum, Копенгаген), Клауса Нильсена (Klaus Nielsen, Copenhagen Museum, Копенгаген), Анну Марию Линдгрин Педерсен (Anne Marie Lindgreen Pedersen, Nationalmuseet, Копенгаген), Тину Тунё (Tina Thunø, Ny Carlsberg Glyptotek, Копенгаген).
- <sup>2</sup> Издававшийся А.В. Старчевским в Петербурге в 1856–1861 гг. еженедельник «Сын Отечества» не следует путать со знаменитым журналом «Сын Отечества» (1812–1852), с которым он ничего общего, кроме названия, не имел.
- <sup>3</sup> *Тан*. Прогулка на Иматру // Сын Отечества. 1858. № 27. С. 781. — Цит. по: Научный архив ЛОГУК ГИАПМЗ «Парк Монрепо». А-3. Материалы по истории Монрепо (статьи, путеводители, воспоминания). Т. А-3. Л. 48–49.
- <sup>4</sup> Экземпляр этой книги находился в Библиотеке Монрепо: *Porthan H.G.* Dissertationis de poesi fennica: particula prima [- quinta] quam, consens. ampl. senat. philos. in Reg. Acad. Aboensi, publico examini subijciunt auctor Henricus Gabriel Porthan, et respondens Johannes Helsingberg, Wiburgensis. In auditorio majori d. 19. Julii anni 1766. H. a. m. c.] Aboæ: impressit Joh. Christoph. Frenczell, [1766–1778]. В Библиотеке имения Монрепо также находились и другие сочинения Портана.
- <sup>5</sup> *Таркиайнен К.* Хенрик Габриэль Портан (1739–1804) // Сто замечательных финнов: Калейдоскоп биографий = 100 suomalaista pienoiselämäkertaan venäjäksi / Ред. Тимо Вихавайнен. // SKS. Хельсинки, 2004. С. 463. Электронную версию книги см. на сайте Финского биографического общества — Режим доступа: [www.kansallisbiografia.fi/pdf/kb\\_ru.pdf](http://www.kansallisbiografia.fi/pdf/kb_ru.pdf).
- <sup>6</sup> *Клинг М.* Имперская Финляндия / Пер. с финск. И. Соломеша, В. Мусаева и А. Рупасова. СПб., 2005. С.47.
- <sup>7</sup> *Безрукова М.* Искусство Финляндии: Основные этапы становления национальной художественной школы. М., 1986. С. 80.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> *Kirby D.* A Concise History of Finland (Cambridge Concise Histories). Cambridge, 2006. P. 92.
- <sup>10</sup> См., напр.: [http://web.abo.fi/fa/ie/coimbra2007/old\\_academy.html](http://web.abo.fi/fa/ie/coimbra2007/old_academy.html).
- <sup>11</sup> См. об этом, напр.: *Kirby D.A.* Op. cit. P. 91–98.
- <sup>12</sup> *Talvikanta M.-L.* Osiaanista soittoa // Kalevelaseuran vuosikirja. 1961. No. 47. S. 241–269.
- <sup>13</sup> См. электронную версию архива Музея Торвальдсена. — Режим доступа: <http://brevarkivet.thorvaldsensmuseum.dk/en/>.
- <sup>14</sup> В Музее Торвальдсена (Копенгаген) хранится родственная гипсовая работа самого Торвальдсена (ок. 1822, инв. № А316, 113 x 457 см).
- <sup>15</sup> Подробно об этом см.: *Ruoff E.* Monrepos. Muistojen puutarha. Porvoo, 1993. S. 77; русск. пер.: *Мошник Ю.И.* Три скульптуры в Монрепо. // Монрепо: Альманах / Ред.-сост. Ефимов М.В., Мошник Ю.И. Выборг, 2010. С. 84.

- <sup>16</sup> *Николай Л.Г.* Имение Монрепо в Финляндии. 1804 / Пер. с нем. И.И. Горюдинского // *Кишук А.А.* Парк Монрепо в Выборге. СПб., 2001. С. 108.
- <sup>17</sup> *Nicolay L.H.* Das Landgut Monrepos in Finnland. 1804. Berlin: Pückler Gesellschaft. (Репринт издания: *Nicolay L.H.* Das Landgut Monrepos in Finnland. 1804. [s.l., Copenhagen]: [s.n.], [s.a., 1840].) S. [59]. М.-Л. Талвиканта, цитируя данный фрагмент текста П. Николаи, описывает его как помещенный в Предисловии к изданию 1840 г. (Talvikanta M.-L. Op.cit. S. 242).
- <sup>18</sup> Цит. по: *Talvikanta M.-L.* Op.cit. S. 248.
- <sup>19</sup> *Лихачев Д.С.* Поэзия садов: К семантике садово-парковых стилей. Л., 1982. С. 294.
- <sup>20</sup> *Ефимов М.В., Мошник Ю.И.* Парк Монрепо в XX в.: Страницы истории. СПб., 2010. С.135–137.
- <sup>21</sup> *Hayden P.* Russian Parks and Gardens. London., 2005. P. 160.

*Yu.I. Moshnik, M.V. Efimov*

### PROTOKARELIANISM AS NEOCLASSICS: ABOUT THE ERECTION OF THE VÄINÄMÄINEN SCULPTURE IN THE MON REPOS PARK IN 1831

The erection of the Väinämäinen sculpture in the Mon Repos park under Vyborg in 1831 is considered in the article against the background of widespread academic interest to Finnish national history and poetry in the beginning of the XIX c. The characteristic feature of this phenomenon, known as “protokarelianism”, is the application of neoclassicism aesthetics in plastic arts. The search of Finnish national identity was accompanied with active polemics among the scientists of the Grand Duchy of Finland and Finnish activists in Sweden. Introduction of the Väinämäinen sculpture made by the Danish sculptor G. Borup to the landscape of the Mon Repos park by the Russian envoy in Denmark P. Nikolay is an interesting example of the element “import” of the Finnish national symbolic system from abroad. The article for the first time in Russian introduces into scientific circulation the data about life and creative activity of G. Borup.



Рис. 1. Скульптура «Вяйнемäinen» в парке Монрепо (не сохранилась). автор: Г. Боруп. Фотография. Середина XIX в. Научный архив ЛОГУК ГИАПМЗ «Парк Монрепо»

*Е.Ю. Дубровская*

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА НАСЕЛЕНИЯ КАРЕЛИИ ПЕРИОДА РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ И РЕВОЛЮЦИОННЫЕ СИМВОЛЫ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ<sup>1</sup>

Множество уникальных свидетельств «о времени и о себе», сохранившихся в материалах фольклорных коллекций, долгое время оставались вне поля зрения историков, поскольку не вписывались в установившуюся в 1930-х гг. схему того, что и как следует вспоминать о революции и гражданской войне. Сохранение памяти о «своем» времени, о событиях, безусловно, значимых для конкретного повествователя, делает записанные тексты не только важным историческим источником о пережитых гражданской войны в России, но и бесценным «человеческим документом», который знакомит со спецификой мышления, представлениями о нормах и ценностях, которые оставались значимыми для целого, к сожалению, уже ушедшего, поколения наших соотечественников<sup>2</sup>.

Многочисленные воспоминания очевидцев и участников событий революционного и военного времени, записанные в 1930-х гг. историками и фольклористами, выезжавшими в карельское приграничье, в Поморье, в глубинку бывшей Олонецкой губ., ныне хранятся в Научном архиве Карельского научного центра РАН (КарНЦ РАН). Эти источники позволяют рассмотреть на локальном материале российской Карелии основные отмечавшиеся исследователями толерантные и конфликтные мифы, идеи и лексемы, которые уже в изучаемый период использовались для создания как этнических и этнополитических образов, так и революционных символов преобразования действительности<sup>3</sup>.

Человек не рождается с «чувством времени», его временные и пространственные понятия всегда являются отражением культуры, к которой он принадлежит, а всякого рода социально-культурные трансформации ведут за собой изменение мироощущения людей<sup>4</sup>. В этом контексте обращает на себя внимание вопрос о значении революционных символов для формирования новой политической культуры населения российской Карелии в раннесоветский период. Как явствует из научной литературы, принятие новых идей и ценностей способствует трансформации старых праздников и возникновению новых, революции же вносят существенные изменения в устоявшуюся праздничную систему<sup>5</sup>.

В повседневной жизни городского и сельского населения Карелии наиболее заметные перемены, привнесенные революцией 1917 г., коснулись жителей крупнейшего из городов Олонецкой губ. — Петрозаводска. В соответствии с традициями городской политической культуры обитатели рабочих окраин стремились проводить митинги, демонстрации и шествия в центральной части Петрозаводска, там, где прежде располагались губернские учреждения, жили высокопоставленные чиновники и состоятельные купцы.

Принцип праздничной топографии был сопряжен с представлениями об административном центре губернского города — территории, которая воспринималась рабочими как место нахождения «социального противника», которое необходимо завоевать, освоить, сделать «своим»<sup>6</sup>.

Новые праздники, проводившиеся в городах и селах Карелии, были призваны актуализировать память о российской революции 1917 г. и предшествующих революционных событиях. Согласно «Правилам об еженедельном отдыхе и праздничных днях», утвержденным Совнаркомом в 1919 г., к последним относились даты, «посвященные воспоминаниям об исторических событиях»: 1 января — Новый год, День 9 января 1905 г. (22 января н.ст.), День низвержения самодержавия (12 марта н.ст.), 18 марта — День Парижской коммуны, 1 Мая — День интернационала и 7 ноября — День Пролетарской революции. В качестве неоплачиваемых дней отдыха сохранялись пасхальные и большинство двенадцатых праздников.

Участники новых празднеств ориентировались на определенные образцы политического поведения и на революционную традицию<sup>7</sup>. Исключительное значение общественного ритуала совместного освоения городского центра Петрозаводска, Пудожя, Олонца, Повенца в дни празднования Февральской и Октябрьской годовщин, Первомайских торжеств, годовщин введения института Всеобуча 22 апреля 1919 и др. проявилось в использовании всех знаковых средств политической культуры, включая язык жестов, пение, музыку, цвет.

Коллективное исполнение Интернационала и другие элементы революционной политической культуры (украшение зданий и арок кумачом, красные банты) создавали необходимый психологический эффект сопричастности новым ценностям. Использование хорошо известных символов позволяло подчеркнуть свою солидарность с десакрализацией рухнувшей монархической власти, разграничивая «своих» и «чужих» не по этнической принадлежности, а по отношению к новому общественному порядку.

Празднование первой годовщины Октябрьской революции в Петрозаводске и в уездах (в заонежском с. Кузаранда, в вепском волостном центре Горнее Шелтозеро Петрозаводского у., в карельских селах Видлицы и Большие горы Олонецкого у., Поросозеро Повенецкого у.) стало поводом как для усиленной пропаганды новых идеалов и ценностей, так и для низвержения прежних авторитетов<sup>8</sup>.

Торжества в губернском центре Олонецкого края, начавшиеся 7 ноября 1918 г., открылись артиллерийским залпом. В театре «Триумф» прошло торжественное заседание советов, общественных организаций и красноармейских частей, почетным председателем заседания был избран В.И. Ленин<sup>9</sup>.

В городе состоялась манифестация, в которой участвовало около 15 тыс. человек, а 8 ноября — парад частей Красной армии вместе с отрядами коммунистов Онежского завода и Мурманской железной дороги. В дни торжеств в честь первой годовщины Октября главные здания Петрозаводска украсили гирляндами, на изготовление которых потребовалось 20 возов хвой, у горсовета была сооружена триумфальная арка с прикрепленными на ней революционными плакатами. Празднества длились несколько дней, и Ревком грозил арестом и тюремным заключением любому нарушившему сухой закон и дисциплину «в дни пролетарского торжества»<sup>10</sup>.

Аналогичная символика упоминается и в рассказе уроженца вепского с. Бережное Шелтозеро С.С. Ракчеева о праздновании односельчанами первой годовщины Октябрьской революции. По его воспоминаниям, на зданиях волостного совета, штаба красноармейского отряда, школы, клуба развешались красные кумачовые полотнища. В центре села, возле помещения совета, «воздвигли большую арку, украшенную еловыми ветками, кумачом», поодаль, у школы, устроили небольшую трибуну. «На кроне арки в особую раму был вдет портрет народного вождя В.И. Ленина, а немного ниже на красном полотнище во всю арку была сделана надпись: “Да здравствует Ленин!” Была сооружена и еще одна арка, украшенная кумачовым транспарантом “Да здравствует Советская рабоче-крестьянская власть!”»<sup>11</sup>

По словам С.С. Ракчеева, «величаво и нарядно выглядели сооруженные арки», которые «привлекали посмотреть своими глазами» не только крестьян центрального села, но и других сел и деревень волости: «крестьяне приходили отовсюду, делая 10 — 25 верстовые маршруты». Увидев праздничное Бережное Шелтозеро и особенно пахнущую сосной трибуну из свежеструганных досок, которая «выглядела очень приглядной», была «разукрашена еловыми гирляндами и обтянута красной материей, реквизированной у бывших лавочников», крестьянин из д. Матвеева Сельга заявил «с оттенком гордости и радости: “На новую жизнь душа и сердце просят любоваться, и мы хотим знать все новое, видеть своими глазами, как новый праздник надо проводить”»<sup>12</sup>.

Победы, одержанные большевиками в их стремлении контролировать символы революции, значительно облегчали им задачу удержания завоеванной власти. Однако не всегда предсказуемое воздействие новых символов на крестьянское сознание в условиях запрета на религию, становившееся квазирелигиозным, вело подчас к трагическим последствиям.

П.А. Добряков, рабочий лесозавода К. Стюарта в пос. Сорока (совр. г. Беломорск), участник революционных событий 1917 г. в Поморье,

бывший красный партизан, председатель Сорокского отделения профсоюза лесопромышленных предприятий и член исполкома Сорокского совета, в начале 1930-х гг. рассказал ленинградской исследовательнице А.М. Астаховой о своей прошлой жизни. Для него, как и для всех, преданных идеям «революционного» времени и «военного коммунизма», общественные перемены, связанные с НЭП, вызвали неприятие, представлялись крушением былых идеалов.

Символическая юбилейная дата «Красного Октября» в ситуации расстрельности и разочарования служила временным ориентиром, который позволял выстраивать «стратегию выживания» в будущем: *«И так за 10 лет с 1917 г. я разбит, как корабль, прошедший бурю, от которого осталось одно лишь название, что Добряков, — резюмировал бывший красный партизан, — но в надежде, если уж дожил до 10-летия Октябрьской революции, насылу нездоровью, дождусь и Всемирной Революции»*<sup>13</sup>.

В кризисные периоды, когда прежние привычные образы, мифологемы и интерпретации теряли убедительность, историческая память с ее наиболее активной апелляцией к прошлому становилась как для сообщества единомышленников, так и для отдельного человека и ориентиром, и убежищем. Это, по-видимому, объясняет нестальгию бывшего красного партизана, не нашедшего себе места в новой жизни, по лозунгу мировой революции.

Разделение земляков на «нас» и «этих», «своих» и «чужих» в условиях острейшего общественного противостояния было типично для обеих сторон, участвовавших в гражданской войне. Мотив жертвенности во имя товарищей, повторяющий духовную заповедь самопожертвования «за други своя», встречается в воспоминаниях матери расстрелянного в с. Нюхча председателя сельсовета И.В. Попова.

В записанном А.М. Астаховой рассказе о том, как мать предостерегала сына от недовольства со стороны зажиточных односельчан, говорится следующее: *«Вот и дает мужичку записку, што пойдешь к богатому мужику, он даст жито тебе поле засеять, а я рассчитаюсь ему пшонкой. А им казалось мало пуд на пуд, дешево. Вот на него бранились и ворчали. Я ему и говорю: “Вот Ваня, ты с бедным связался, а тебя богатые расстреляют”. А он: “Э, мама! Ты не дело говоришь. Полдела — кабы за бедных расстреляли, только бы не за богатых. Тогда бы был я памятником”. А я не спросила: “Ваня, каким бы ты был памятником?”. Вот теперь памятником и стал. Товарищи три раза в год ходят и поминуют»*<sup>14</sup>.

Представляется, что упоминание о троекратном посещении могилы погибшего героя соотносится не с конкретными поводами, какими могли быть годовщина расстрела или же майские и октябрьские праздники, а с сакральным, недатированным временем. Подобным же образом, думается, можно объяснить и деталь рассказа об обстоятельствах перезахоронения по окончании войны праха одного из расстрелянных в эту братскую могилу, воспринимавшуюся родными как святыня: *«После его уже там нашли и тут же и закопали, и через год уж*

*перевезли к товарищам. Три года там они лежали, ничто не выстлело»* (выделено автором. — Е.Д.)<sup>15</sup>.

Актуализировалось и желание участников Гражданской войны самим остаться в памяти соратников, хотя бы даже ценой мученической гибели, сближавшей предвидение человеком собственной судьбы с традиционными представлениями о святых и страстотерпцах. Судьба «маленького человека» оказывалась, таким образом, возвышенной до аналогий с главными святынями христианства, хотя декларируемый отказ от христианских ценностей вел к демонстрации «вседозволенности».

Житель г. Олонец Ф. Петров семилетним мальчиком оказался свидетелем того, как в канун праздника Пасхи 1919 г., за день до вторжения финских отрядов в южную Карелию, в одной из деревень красноармейцы-пограничники шумно веселились, составив оркестр из всего, что попало под руку: гармошки, гитары, балалайки, *«даже от печки взяли заслонку и начали играть, и такую шумную затеяли игру, что наш деревянный домик ходуном заходил, а я от радости кружился по полу как волчок»*.

В ответ на увещевания бабушки, которая попыталась прекратить эту потеху, затеянную в Страстную субботу, приятель автора воспоминаний — дядя Петя — парировал: *«Знаете что, старуха, у вас завтра Пасха, Иисус Христос воскреснется, а у нас наоборот, если что, мы никогда не воскреснемся, а люди, вот как твой внук, будут вспоминать, какие мы Иисусы Христы»*<sup>16</sup>.

Неудивительно, что нарочитая демонстрация безразличия к отвергаемым духовным ценностям и неуважения к религиозным чувствам населения не добавляли авторитета сторонникам переустройства деревенской жизни. Как рассказывает Петров, «тут бабушка рассердилась, хватя меня за ухо», потащила «на второй этаж и бурчит: ты тоже хочешь быть такими антихристами, как эти?»<sup>17</sup>

Запись А.М. Астаховой сохранила воспоминание заонежанина А.П. Вавилина о трех красноармейцах, посаженных белыми в карцер «за святотатство». *«Когда они находились в поповском доме, из ряс наших себе кисетов, один пояс сделал. А другой — курица не было — так евангелю на бумагу для курица разорвал. Так вот их и привлекли»*<sup>18</sup>.

Итак, новые «образы» мучеников занимали в представлениях жителей Карелии место привычных намоленных образов, а новая власть создавала свои ритуалы и символы, призванные заменить отжившие, с ее точки зрения, религиозные святыни. Со времени Февральской революции изменения, происходившие в жизни общества, широкие слои населения воспринимали как «воскрешение» — возрождение страны. Общество использовало подчас привычные и значимые религиозные образы и ритуалы, заменяя ими понятия и символы, лозунги и штампы, еще не укоренившиеся в массовой культуре<sup>19</sup>.

Революционные символы, известные военнослужащим и формировавшиеся в контексте российской политической культуры в годы

Первой мировой войны, в 1917 г. благодаря возвращавшимся на родину демобилизованным уроженцам Северного края оказывали особое эмоциональное и эстетическое воздействие на его население, только что приобщившееся к политической жизни.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».
- <sup>2</sup> *Ипполитова А.Б.* Роль фольклорных архивов в современной фольклористической практике // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. М., 2010. С. 175; *Филимончик С.Н.* Об этнографических исследованиях в Карелии в 1920–1930-е гг. // Историко-культурный ландшафт Северо-запада: Четвертые Шегреновские чтения / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2011. С. 38–46; *Она же.* Роль научно-исследовательских институтов Карелии в развитии гуманитарных наук в 1930-е годы // Труды Карельского научного центра РАН. Серия: Гуманитарные исследования. Вып. 1. 2010. № 4. С. 103–114.
- <sup>3</sup> *Витухновская-Кауппала М.* Национальное самосознание восточных карел до и после Октябрьской революции // Народ, разделенный границей: Карелы в истории России и Финляндии в 1809–2009 гг.: эволюция национального самосознания, религии и языка // Сб. науч. ст. Joensuu; Петрозаводск, 2011. С. 156–172 (на финн. яз.); *Она же.* Российская Карелия и карелы в имперской политике России: 1905–1917. Хельсинки; СПб., 2006; *Кознова И.Е.* XX век в социальной памяти российского крестьянства. М., 2000; *Нарский И.В.* Жизнь в катастрофе: Будни населения Урала в 1917–22 гг. М., 2001; *Репина Л.П.* Историческое сознание в пространстве культуры: проблемы и перспективы исследования // Время–история–память: Историческое сознание в пространстве культуры. М., 2007. С. 3–13; *Румянцева М.Ф.* «Места памяти» в структуре национально-исторического мифа // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 21. 2007; *Фишман О.М.* Карелы – пограничный народ, пограничная культура // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий-2: Третьи Шегреновские чтения / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2009. С. 276–291; *Колоницкий Б.И.* Символы власти и борьба за власть: К изучению политической культуры российской революции 1917 года. СПб., 2001.
- <sup>4</sup> *Дианова Т.Б.* Автобиографический дискурс и устная фольклорная традиция: к методологии исследования // Традиционная культура. 2009. № 4. С. 4–10; *Костина А.В.* Личностное начало в традиционной культуре: проблемы изучения // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 11. Личность в фольклоре: исполнитель, мастер, собиратель, исследователь. М., 2008. С. 19–35.
- <sup>5</sup> *Винокурова И.Ю.* Предисловие // Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, историография. Петрозаводск, 2010. С. 3–8; *Келлер Е.Э.* Праздничная культура Петербурга: Очерки истории. СПб., 2001.
- <sup>6</sup> См. также: *Дубровская Е.Ю.* Новая символика городского пространства Петрозаводска в 1917–1919 гг. // Пространство и время в восприятии человека: историко-психологический аспект: Мат-лы XIV межд. науч. конф. Ч. I. СПб., 2003. С. 168–172.

- <sup>7</sup> *Ракчеев С.С.* Незабываемые дни 1917–1919 гг. становления Советской власти в родном крае. – Научный архив КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 20. Д. 74. Л. 12–16; *Филимончик С.Н.* Олонец в годы революции и гражданской войны (1917–нач. 1920-х годов) // Олонец: историко-краеведческие очерки в двух частях. Ч. II. Петрозаводск, 1999. С. 6–28.
- <sup>8</sup> Борьба за установление и упрочение Советской власти в Карелии: Сб. документов. Петрозаводск, 1957. С. 493–499.
- <sup>9</sup> Известия Олонецкого губсовета. 1918. 7, 8 ноября; Петрозаводск. 1703 – 2003: Хроника трех столетий. Петрозаводск, 2002. С. 236–237.
- <sup>10</sup> Цит по: *Пашков А.М., Филимончик С.Н.* Петрозаводск. СПб., 2001. С. 77–78; Известия Олонецкого губсовета. 1918. 7, 8 ноября; Борьба за установление и упрочение С. 492–493; Петрозаводск: 300 лет истории: Документы и материалы. Кн. 3. 1903–2003. Петрозаводск, 2003. С. 141–142.
- <sup>11</sup> *Ракчеев С.С.* Петрозаводск: 300 лет истории Л. 38–39.
- <sup>12</sup> Там же. Л. 40.
- <sup>13</sup> Научный архив КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 26. Д. 86–118. Л. 294.
- <sup>14</sup> Там же. Л. 232.
- <sup>15</sup> Там же. Л. 231.
- <sup>16</sup> Там же. — Фольклорная коллекция. Воспоминания о гражданской войне 1918–1919 гг., записанные олончанином Петровым в 1960-х гг. «О двух дядях Петях».
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Там же. Л. 300.
- <sup>19</sup> *Колоницкий Б.И.* Антибуржуазная пропаганда и «антибуржуйское» сознание // Анатомия революции. 1917 год в России: массы, партии, власть. СПб., 1994. С. 199–200.

*E. Yu. Dubrovskaya*

### POLITICAL CULTURE OF THE KARELIA POPULATION DURING THE PERIOD OF REVOLUTION AND CIVIL WAR AND REVOLUTIONARY SYMBOLS OF REALITY TRANSFORMATION

The issue about the importance of revolutionary symbols of reality transformation for the formation of the new political culture of the population of Russian Karelia in the early Soviet period is considered in the article. Notions and symbols, slogans and clichés, at first not rooted yet in mass culture, were spread in urban and rural environment due to demobilized natives of the Olonets and Arkhangel'sk provinces who returned from the fronts of the First World and Civil Wars.

The victories won by the Bolsheviks in their desire to control symbols of the revolution made significantly easier their task to hold the won power. However, not always the predicted action of new symbols on peasants' consciousness in conditions of ban on religion became quasi religious. The new power created its own rites and symbols, which were meant to change obsolete, from its point of view, religious sacred objects, introducing significant changes into the established holiday system. The acceptance of new ideas and values contributed to changes of old holidays and appearance of new ones, though conventional and meaningful religious images and rites were frequently used, that emotionally and aesthetically effected the population of the territory that has just become familiar with the political life.

*В.В. Сурво, А.А. Сурво*

## КВАЗИМИФ ДЕРЕВНИ: ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРАЗЫ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО ИСКУССТВА В СОВРЕМЕННОЙ СУВЕНИРНОЙ ПРОДУКЦИИ

Карельский ландшафт давно привлекает ценителей природных красот и деревянного зодчества, а в последние полстолетия также любителей спортивного туризма. Сегодня развивается «этнический» и «деревенский» туризм, что говорит о расширении сферы экзотичного в сознании отечественных горожан, не говоря уже об иностранных туристах. Одним из стратегических направлений туристической индустрии стало использование местных этнолокальных особенностей прибалтийско-финских и севернорусской традиций в сувенирной продукции.

Из ранее существовавших государственных предприятий по производству сувенирной продукции в новых рыночных условиях на плаву осталось только предприятие «Карельские узоры» (г. Медвежьегорск). На фабрике выпускаются различные предметы «прежнего быта» и одежда с машинной вышивкой, стилизованной под традиционные мотивы. Предприятие своими истоками связано с традиционными заонежскими промыслами. Ранее фабрика носила название «Заонежская вышивка» (1950–2006 гг.). До этого существовала артель «Хашезерская вышивка» (по названию села 1929–1949 гг.), которая, в свою очередь, была продолжательницей традиций ремесленного искусства вышивальщиц из Шуньги<sup>1</sup>. Смена названий предприятия отражает динамику изменений, происходивших в отношении «пользователей» декоративно-прикладного искусства: вместо переименований локального уровня появилось региональное «имя» («Карельские узоры»), более рефлексированное туристической аудиторией и, в целом, городскими жителями.

На качестве современной продукции производства сказывается отсутствие собственных дизайнеров, продолжается эксплуатация разработок 1960–1970-х гг., когда с «Заонежской вышивкой» сотрудничали художники Московского НИИ художественной промышленности Л.С. Филонова, Н.Н. Дзагурова, А.М. Панфилова. В лучшие годы на фабрике работало около 400 вышивальщиц, сегодня же — всего 30. Продукция, в основном, ориентирована на туристов, и её ассортимент постоянно расширяется. На выставке-продаже при предприятии представлено большое количество полотенец с тамбурными вышивками с изображением цветущих деревьев, православных храмов, стилизован-

ных птиц; одежды с вышитым орнаментом как традиционного кроя (напр., мужские рубахи-косоворотки), так и украшенные вышивкой современные рубашки и платья (рис. 1).

Орнамент на одежде перенесен с вышивки полотенец и станушек (нижней части рубах): крупные фигуры коней, птиц, растительное узорочье, заключенное в рамку, расположенные у ворота на груди. Подобное расположение декора, как и сами вышитые мотивы, не типичны для традиций Карелии. Традиционно мужскую рубаху вышивали неширокой полосой по косому вороту, рукавам и нижнему краю. Популярность одежды, продающейся в сувенирных лавках и художественных салонах, объясняется не столько эстетической ценностью декора, сколько экологичностью материала: *«Пользуется спросом всё. Вот сегодня ушло штук пять косовороток — с орлом берут и с конём. Орёл — это защита. А конь — с одной стороны, защитник путешественников, а с другой стороны — конь это работа, это хлеб. То есть символов очень много, люди воспринимали их по-разному, в меру того, что они знали и что им нужно было. Материал — лён, тело дышит, ведь он обладает антисептическими свойствами, и человек не потеет. Лен у нас вологодский. Если раньше был лен серый и белый, то сейчас лен научились красить, и, соответственно, больше возможностей»*<sup>2</sup>. Выставочные мужские рубахи, как весьма приближенные к традиционным, покупаются также старообрядцами<sup>3</sup>.

Помимо медвежьегорской фабрики до конца 1950-х гг. работали мастерские в заонежском селе Шуньга. Республиканский Центр народных ремесел выступил с инициативой привлечь старых мастериц к обучению традиционной вышивке молодых сельских женщин. Для этого Центр готов организовать курсы, прислать специалистов и обеспечить мастерскую необходимым оборудованием: *«Это не только попытка возрождения ремесла, но и решение проблем социального плана: в Шуньге самый высокий уровень безработицы в Заонежье. Для местных женщин освоение вышивального мастерства могло бы решить проблему трудоустройства, дать возможность безработным получить новую профессию»*<sup>4</sup>. Продукцию предполагается реализовывать в специализированном магазине Центра в г. Петрозаводске.

На изготовлении текстильных изделий специализируется петрозаводское предприятие «Макошь», сувениры которого (машинная вышивка на полотне в виде салфеток, полотенец, скатертей) узнаваемы и популярны. В основе орнаментики лежат традиционные мотивы, которые перерабатываются в зависимости от покупательского спроса. В большинстве случаев делается акцент не на тамбурном шитье, как у «Карельских узоров», а на более тонком, напоминающем традиционный двусторонний шов. Вот, что рассказывала Е. Пономарева: *«Мы четвертый год занимаемся выпуском продукции под именем “Макошь”. “Карельские узоры” сделали выбор в сторону самых дешевых материалов. А у меня самые дешевые материалы идут только там, где они целесообразны. Закупаю я и у белорусов, но большей частью — российского произ-*

водства льняные ткани. Россияне, эти предприятия, сейчас достаточно неплохо развиваются, то есть у них есть дизайнеры, которые чувствуют определенную необходимость, хотя от Европы очень сильно отстают. Скажу Вам такую вещь: сувенирный рынок очень чувствует специфику материалов. Мне, например, очень нравятся вещи европейских дизайнеров, но сдесь они не идут — бесполезно. Я это почувствовала. На ярмарках, когда участвуем, я всегда анализирую: у кого стоит очередь, что покупают, в чем востребованность. В первый год я не поняла, только ко второму сезону я поняла, что надо. Во многом интуиция, менталитет покупателя стараюсь понять. Мне нет смысла, неинтересно работать там же, где больших вершин достигла «Заонежская вышивка». Какой смысл? Я лучше того, что они сделали, не сделаю. Они работали с большим количеством дизайнеров. Поэтому я решила пойти своим путем, использовать другую технику. Один из критериев сувенира — изделие, доступное по цене. Я работаю именно в этой области. На рынке уже много ремесленников, делающих вещи ручным трудом. Это их хлеб, я не пытаюсь их дублировать — я создаю свои изделия. Наши изделия не традиционны, но с использованием традиции. Следующий момент: в Карелии должны продаваться сувениры, которые имеют привязку к этой местности. Были попытки сделать что-то европеизированное — все лежит на складе. Не хотят люди. Если приезжают сюда гости, то хотят купить именно присущее этой местности»<sup>5</sup> (рис. 2).

Антропоморфные и орнитоморфные образы традиционной вышивки широко представлены в «карельских оберегах», «славянских амулетах» и «рунических символах» мастера росписи по дереву Елены Ульяшиной. Некоторые композиции на деревянных сувенирах просто копируют геометрические вышивки. Сувениры снабжены текстами, объясняющими значение талисманов и их использование: «Макошь — Богиня земли и урожая, женской судьбы. Ответственна за достаток в доме». Женская фигурка, выполненная краской в красной гамме на округлом срезе дерева, знакома по архаичным трехчастным вышитым композициям. Выполненный в той же стилистике образ птицы «приносит благополучие и счастье в дом». Мастер подчеркивает неслучайность выбора образов из вышивки: «Я работала с деревом, а таких оберегов карельских просто нет — их не делали, не носили на шее. Что-то там плели, раскрашивали... В основном, это была вышивка на полотенцах... Я использую традиционные цвета. А все остальное дорабатывается. И чтоб человеку было приятно. Это современный человек, ему должно нравиться... Изначально идея моих сувениров — только оберег». Е. Ульяшина также упомянула, что образы для своих работ она почерпнула из книги А.П. Косменко посвященной вышивке финноязычных народов, стилизовав изображения под современные требования и, в то же время, придав им «карельскую» специфику: «Весь город завален “китаем”<sup>6</sup>, мы можем приехать, купить, не заметить. Человек думает, что что-то экзотичное купил, а потом увидит в другом месте то же самое...

Человек, побывав в Карелии, побывав три часа на Кижях, конечно, хочет увезти что-нибудь не то, что продается и в его городе. Конечно, нужно кусочек того края, где был, чтобы посмотрел и вспомнил. Поэтому стилизация — это хорошо. Потому что традиция традицией, а краски стали ярче, жизнь стала другой...»<sup>7</sup> (рис. 3).

В 2008–2010 гг. во многих городах Карелии проходили выставки в рамках российско-финляндского проекта «Карельские ремесла. Carelian craft», целью которого было развитие местных ремесленно-сувенирных промыслов, разработка конкурентоспособной сувенирной продукции, производимой из местных материалов и сочетающей в себе как традиционные технологии, так и актуальные тенденции в дизайне и современном искусстве. В проекте принимали участие финляндские организации, такие как «Центр образования взрослых Восточной Финляндии» и «Центр прикладного творчества Северной Карелии»<sup>8</sup>. Мастера использовали в своём творчестве «этнокопии» и «реплики» (из лексикона дизайнеров). Сувениры «Carelian craft» доступны для покупателей-туристов, благодаря использованию современных технологий: машинная вышивка, традиционные орнаментальные композиции, выполненные принтом на футболках, сумках, кухонных принадлежностях.

Среди продукции сувенирных лавок и магазинов присутствует также вышивка ручной работы: небольшие салфетки с вышитыми элементами орнамента, эксклюзивные (по старинным образцам) полотенца, чаще всего выполняемые на заказ: «Вещи, которые сделаны один в один — “реплики”, они нужны, и есть такое направление в сувенирке. Но они очень трудоемки. Особенно, если их изготавливать по той же технологии, из тех же материалов. Эти вещи штучные. Их не сделать достаточное количество сувениров — они будут дорогие. Это не будет окупаться. А ведь надо поставить дело так, чтобы это окупалось. Штучные вещи — это эксклюзив, какое-то количество должно быть... По заказу, у кого есть возможность... Некоторые вещи остались такими же по технологии, как и 200 лет назад — те же корзины из сосновой щепы. Это обусловлено и их функциональностью...»<sup>9</sup>

Сделанные из холста и вышитые вручную чехлы для кухонных емкостей, мешочки для трав и прочие «деревенские» аксессуары для современной кухни украшены геометрическими фигурками, ромбами и восьмиконечными звездами. На сувенирах вполне традиционная для Карелии орнаментика, но орнамент в качестве «реплики» вырван из привычного контекста, тем самым утрачен мифологический смысл (рис. 4).

На петрозаводской выставке в июне 2009 г. был представлен современный карельский сувенир, демонстрировалось прежнее использование его прототипов в быту: «Целью европейского проекта было улучшение ассортимента и качества сувенирной продукции, чтоб она соответствовала брендам районов, но основывалась на традициях Карелии. В проекте принимали участие представители Олонецкого, Кемского и Беломорского районов. С ремесленниками работали российские и финские



дизайнеры. Ремесленники съездили по крупнейшим ремесленным центрам Финляндии, в районах были оснащены ремесленные мастерские»<sup>10</sup>. Главной задачей этого начинания является разработка узнаваемой сувенирной продукции, отражающей карельскую специфику и, шире, примененные творческих, креативных факторов в туристическом сегменте экономики Карелии, конвертация историко-культурного наследия республики в современную и популярную продукцию<sup>11</sup>.

Заметной тенденцией стало осовременивание традиционного визуального ряда. Стилизованным под традиционное карельское шитье является столовый комплект с названием «Истории» (дизайнер И. Казакова, мастер А. Осипова). Он вышит красными нитями по краю полотна, в декоре представлены сценки из деревенской жизни: разговор соседок, лошади, собачки. Машинная вышивка напоминает старинную вышивку в технике двустороннего («досюльного», как говорили в Зонеже) шва: те же геометрические очертания, но фигуры разрознены и поданы в укрупненном виде в разных сочетаниях-сериях. Образы заимствованы из традиционных карельских композиций с женской фигурой в центре и всадниками по бокам, имеющих архаические истоки<sup>12</sup>.

На вопрос «Как рождаются такие решения с традиционными образами?» был получен следующий ответ: «Это связано с тем, что я занимаюсь фотографией, проекты такие делаю — серию фотографий. Когда делаю серии, то думаю, что это такие фотографические истории — где есть начало, завязка... Это, может быть, одна концепция — предмет в разных ситуациях, то есть я думаю сериями какими-то. Такой подход и к вышивке применялся. У меня видимо, такое мышление, что я разбиваю на какие-то фрагменты: чтоб было крупно, мелко, ближе, дальше...»

Вопрос: «А вот собачек где Вы взяли, придумали?». Ответ: «Я ничего не придумала, собачки там были — в книжке Косменко ... Там и женские образы. Я просто сделала новую координацию... Заранее я ничего не продумывала. Я искала в книге какие-то образы, фигурки, чтоб они были простые по исполнению, чтоб их можно было комбинировать, работать с количеством, делать развороты влево, вправо... Мы берем фигуры почти один в один, единственно, что мелкие детали ушли, потому что мы ориентировались на вышивку машинную, а там определенная техника — сочетание крестика и тамбура... Это мой первый опыт, по большому счету... Я вообще никакого отношения к прикладному искусству не имею — я фотограф, занимаюсь книгами, видеороликами... В книге орнаментов мы нашли элементы, где исполнительницы “хулиганили”: мы нашли композицию с лошадами, где одна из лошадей справляет нужду, например. Я когда рассматривала, нашла — с юмором работали... Там всё очень четко видно... Вот собачки (показывает на иллюстрацию в книге<sup>13</sup>)<...> Единственно что, когда я работала с размером, я их увеличила. Собачка стала больше раз в пять. Вот и лошадка... С юмором работали... У меня просто такой глаз — детали замечающий <...> Я продумываю материал, цвет, размеры полностью. Технология уже обсужда-

ется совместно. Изначально машина ограничивает размеры вышитых фигур, были побольше в полтора раза. Там просто есть шаблон, в который надо вписаться...»<sup>14</sup>. Подход дизайнера к традиции отражает «клиповое» восприятие вышивки. За основу берется традиционная композиция («ничего не придумано»). В дизайне мифологическая семантика и архаика заменены экзотичными для туристической аудитории «историями»-образами сельской повседневности (рис. 5).

К тематике традиционного текстиля обращены различные музейные и выставочные проекты. С темой карельского полотенца была связана организованная Музеем изобразительных искусств Карелии выставка «Käsraikka.Nyt — Полотенце 2008: современные парадоксы на старую тему», организаторами которой с финляндской стороны выступили Комитет по вопросам искусства финляндской провинции Северная Карелия и Культурное объединение «Pitio» («явление», «феномен»). На выставке экспонировались работы художников, родившихся и работающих в финляндской Карелии. В её тематике нашла отражение этническая карельская специфика, представления о традиции вышивания полотенца и об образах декора вышивки. Помимо текстиля, дизайнерами использовались керамика, полиэфестер, металлическая проволока, компьютерные платы, мусор и т. п. «Käsraikka.Nyt» переводится как «Полотенце.Сейчас/Теперь»; по-видимому, название выбрано по созвучию второй его части доменному имени «.net» для придания теме современного звучания.

В 2010 г. Музеем изобразительных искусств также запущен общеобразовательный проект «Мультиполотенце или Käsraikka» с использованием цифровых технологий в интерпретациях народного искусства: «Мультимедийная программа построена в виде интерактивной игры — настоящего космического путешествия! В ней есть оригинальные видео, звук, анимация, но главное — эффект мистического проникновения в неведомый мир “космоса” народной культуры Карелии. Каждое занятие — “полёт” на одну из планет “Галактики народного искусства”. Высаживаясь на поверхность планеты, дети смогут узнать о сюжетах, обрядах и техниках карельской вышивки, а также создать авторское полотенце в техниках шелкографии (печати на ткани), рисунка или граттажа (процарапывания по воску) на мастер-классах. Детские работы, созданные во время занятий, отправляются на четвертую планету “Моё любимое полотенце” и показываются в виртуальной галерее на сайте Музея изобразительных искусств РК»<sup>15</sup>.

(Медиа)образы предметов прежнего сельского быта служат своеобразным каналом передачи представлений о традиции, формирующихся на основе музейного и книжного знания. Изымаемые из привычных контекстов традиционные символы играют в современной культуре двойственную роль «открытых произведений»<sup>16</sup>. В процессе переосмысления этнокультурного наследия присутствует воспроизводство псевдоархаики. Этнокультурный опыт становится частью си-

мультиативных развлечений, традиция облекается в формы, адаптированные к культурному уровню среднестатистического потребителя, что нашло отражение в лозунге ассоциации «Society for Creative Anachronism»: «Сыграть средневековую жизнь не такой, какой она была на самом деле, а такой, какой должна была быть»<sup>17</sup>.

Изначально в научных исследованиях и музейных экспозициях преобладало позиционирование традиционных вещей как предметов материальной культуры, подчеркивалась их утилитарность (раскрытие экстраутилитарного контекста пришло позже). Сегодня же наблюдается другая крайность, когда «реплики» и «цитаты» наделяются искусственным экстраутилитарным смыслом, в то же время, зачастую не имея утилитарной функции и связи с повседневностью. В модели «открытого произведения» заложены не просто широкие возможности для интерпретаций. У. Эко также пишет о «шумах», к «произведениям» не относящимся, но чем в немалой степени и являются претендующие на статус «произведений» дизайнерские и интерактивные «реплики». При выборе сюжетов для сувенирной продукции стало характерным привлечение нетипичных для традиционных промыслов сюжетов и толкование их в качестве трансформированных древних образов и символов, что отражает тенденцию к квазимифологизации деревенской повседневности как таковой и превращения этнической культуры в объект потребления, один из секторов рыночных услуг.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> В отличие от домашнего производства, промыслы и в прошлом были в немалой степени ориентированы на городского потребителя, что сказывалось как на ассортименте изделий, так и на использовании новых видов техники шитья. Городское влияние способствовало постепенному отходу от традиционных способов декора.
- <sup>2</sup> Из интервью с продавцом Натальей (ок. 50 л.) на ярмарке фабрики «Карельские узоры». Медвежьегорск, июль 2010 г.
- <sup>3</sup> Исследуя эволюцию социокультурных смыслов народного костюма, Е.Е. Левкиевская отмечает, что в современной жизни «русская» одежда используется и как знак религиозной принадлежности того, кто её носит. Прежде всего, это касается современных старообрядцев, продолжающих использовать народный костюм (*Левкиевская Е.Е.* Народный костюм и эволюция его социокультурных смыслов в XIX–XX вв. // Народный костюм и обрядность на русском Севере: Материалы VIII Каргопольской научной конференции / Науч. ред. Н.И. Решетников; сост. И.В. Онучина. Каргополь, 2004. С. 7–19).
- <sup>4</sup> Из интервью с преподавателем М. Коршаковой на выставке «На родине Шуньгита», в экспозиции которой презентирована продукция фабрики «Заонежская вышивка» и история этого ремесленного промысла. Петрозаводск, июль 2010 г.
- <sup>5</sup> Из интервью с руководителем предприятия Еленой Пономаревой. Петрозаводск, март 2011 г.
- <sup>6</sup> Тема иностранного ширпотреба является злободневной для производителей местной сувенирной продукции. В 2009 г. фабрика «Карельские узоры» временно приостановила работу, и вышивальщицы были отправлены в

административный отпуск: «На сегодня традиционной заонежской вышивки среди изделий местных мастеров нет. Но есть надежда, что к ежегодной летней Шуньгской ярмарке такие сувениры уже появятся. А пока на местном рынке — только китайские товары» // Карелия лишилась своих узоров [Электронный ресурс] «Ладожская хроника». 23.3.2009. Режим доступа: <<http://www.ladoga-park.ru/a090323232157.html>>).

- <sup>7</sup> Из интервью с Е. Уляшиной. Петрозаводск, март 2011 г.
- <sup>8</sup> Карельские ремесла — Carelian craft: Каталог. Петрозаводск, 2009.
- <sup>9</sup> Из интервью с И. Злочевской, координатором международного проекта «Карельская ремесленная сувенирная сеть» (программа «Добрососедство, Еврорегион Карелия»). Петрозаводск, январь 2009 г.
- <sup>10</sup> Из выступления куратора проекта Е. Сологуб на открытии выставки «Carelian craft: пространство дома». Петрозаводск, июль 2009 г.
- <sup>11</sup> На 2011–2013 гг. «Карельским фондом развития творческих индустрий и культурного туризма» по программе приграничного сотрудничества получен грант Европейского Союза «Karelia ENPI».
- <sup>12</sup> См.: *Косменко А.П.* Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-западной России. Петрозаводск, 2002. С. 186.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> Из интервью с дизайнером И. Казаковой. Петрозаводск, 2008 г.
- <sup>15</sup> Мультимедийное путешествие в «галактику» народного искусства Карелии XIX–XX вв. [Электронный ресурс] «Музеи России». 23.4.2010. Режим доступа: <<http://www.museum.ru/N39709>>. «Традиционное карельское полотенце выбрано как вещь, близкая и знакомая каждому человеку, сопровождающая его в течение всей жизни и обладающая целым спектром назначений — от утилитарного предмета до обрядового элемента национальной культуры. До школьников доводится несколько важных этапов получения информации: 1. «Рождение образа»: знакомство с традиционными орнаментальными мотивами карельских вышивок, рассмотрение семантики орнамента; 2. «От образа к воплощению»: выяснение технических приемов вышивания, основных швов карельской вышивки. 3. «Полотенце в обрядах»: школьникам рассказывается об особенностях применения полотенца в различных обрядах народов Карелии. Используются видеосюжеты обрядовых реконструкций, снятых в музее Кижы. 4. «Мое любимое полотенце»: изготовление полотенца с помощью современных средств, компьютерных программ, анимации. В этом процессе будут реализованы как дизайнерские навыки школьников, так и знания, полученные на занятиях. Результаты показываются в виртуальной галерее» (из интервью с руководителем проекта Е. Рычковой в период разработки программы. Петрозаводск, июль 2009 г.).
- <sup>16</sup> *Эко У.* Открытое произведение / Пер. с итал. А. Шурбелева. М., 2004. 384 с.; см., напр., анализ Л.А. Кузьминой наскальных изображений северных народов в качестве интерпретативного артефакта, «открытого текста» (*Кузьмина Л.А.* Семиотика наскального искусства: интерпретация в контексте традиционной культуры народов севера. Автореф. дис. канд. культ. наук. М., 2009).
- <sup>17</sup> *Соловьева А.Н.* От этноландшафта к медиаландшафту: репрезентации этнокультуры в туристическом дискурсе // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып.3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера: сб. научных статей / Отв. ред. Н.М. Теребихин; сост. Н.М. Теребихин, А.О. Подоплекин, П.С. Журавлев. Архангельск, 2008. С. 246.

V.V. Survo, A.A. Survo

QUASI MYTH ABOUT A VILLAGE: TRADITIONAL IMAGES  
OF DECORATIVE AND APPLIED ARTS  
IN MODERN SOUVENIR PRODUCTION

The Karelian landscape attracts connoisseurs of nature beauty and wooden architecture for a long time and in the last half of the century sport tourism lovers as well. Today “ethnic” and “rural” tourism is being developed which indicates widening of exotic sphere in consciousness of Russian townspeople, to say nothing about foreign tourists. One of the strategic trends in tourist industry is the use of local ethnic peculiarities of Baltic-Finnish and Northern Russian traditions in souvenir production. These trends are considered by the example of the enterprises “Karelian patterns” (town of Medvezh’egorsk), “Makosh’ ” (town of Petrozavodsk) and a number of modern exhibition and museum projects including Russian-Finnish ones: “Karelian crafts», «Käspaikka.Nyt — Towel 2008: modern paradoxes on the old subject”, “Multitowel or Käspaikka”.

When choosing subjects for souvenir production it became typical to use non-typical for traditional trades subjects and their interpretation by creators themselves as transformed ancient images and symbols that reflects a tendency towards quasi mythologization of the village everyday life, as such, and transformation of ethnical culture to a consumption object, one of the market services sectors.



Рис. 1. Мастер-ремесленник в рубаше фабрики «Карельские узоры» на «Празднике города». Петрозаводск. Фотография В. Сурво. Июнь 2010 г.

Рис. 2. Продукция предприятия «Макошь» в сувенирной лавке. Прихватки и полотенца с вышивкой. Петрозаводск. В центре полотенце с семилиpestковой розеткой: «Мы сами создали для выставки “На родине шунгита”. Там лейтмотивом был цветок-семилистник, вот мы создали такую композицию с семилистником. Это к традиции не имеет отношения, совершенно современная. Но использованы элементы традиционные. На основе создали ладью, солнце тоже здесь присутствует, которое использовалось на прялках» (из интервью с руководителем предприятия Е. Пономаревой. Петрозаводск, март 2011 г.). Фотография В. Сурво. Июнь 2010 г.



Рис. 3. Е. Уляшина демонстрирует свою продукцию в ремесленных рядах на «Празднике города». Петрозаводск. Фотография В. Сурво. Июнь 2010 г.



**Рис. 4.** Вышитые сувениры (автор Н. Сачунова).  
Выставка «Carelian craft: пространство дома». Петрозаводск.  
Фотография В. Сурво. Июнь 2009 г.



**Рис. 5.** Столовый комплект «Истории» по мотивам карельской вышивки  
(дизайнер И. Казакова, мастер А. Осипова). Выставка «Carelian craft: новое  
имя сувенира». Петрозаводск. Фотография В. Сурво. Июнь 2008 г.

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

*А.Ю. Жуков*

КОРЕЛЬСКАЯ ЗЕМЛЯ ВЕЛИКОГО НОВГОРОДА —  
КОРЕЛЬСКИЙ УЕЗД РОССИИ —  
КЕКГОЛЬМСКИЙ ЛЕН ШВЕЦИИ:  
ЭВОЛЮЦИЯ АДМИНИСТРАТИВНО-  
ТЕРРИТОРИАЛЬНОГО УСТРОЙСТВА (XII–XVIII вв.)

Первичное административное оформление Корельской земли в пределах Новгородского государства и ее внутреннее членение, видимо, началось с середины XII в., когда русские летописи начали сравнительно регулярно описывать связанные с участием карелов на стороне Новгорода военные события. Членение это четко привязано к географии западного Приладожья. Река Вуокса делила Корельскую землю на две части: к югу от Вуоксы лежали земли Передней Корелы, а к северу от нее речной бассейн северо-западного Приладожья формировал Заднюю Корелу. Если Вуокса давала карелам выход к Балтике и на Сайменские озера Финляндии, то с северо-западных рек начинались водно-волоковые пути к Белому морю и Ботническому заливу. При этом Передняя Корела была ближней именно к Новгороду областью, а Задняя Корела — более отдаленной. Само название *Корельская земля* в русских летописях известно с конца XIII в.<sup>1</sup>, но зачастую она именовалась просто *Корела*. В главном коммуникационном узле западного Приладожья, на устье Вуоксы, Новгород поставил крепость Корелу — административный центр Корельской земли.

Когда в 1478 г. великий князь московский Иван III Васильевич подчинил своей власти Великий Новгород, то из его земель он создал огромный по площади Новгородский уезд, в который не вошли лишь двинские земли бывшей вечевои республики, ставшие Двинским уездом. Впрочем, в конце XV в. разразились очередные войны со Швеци-

ей и Ливонским Орденом, и великому князю потребовалось приблизить управление к границе. С этой целью в 1499/1500 г. здесь были созданы пять уездов во главе с заместителями: Корельский, Орешковский, Ивангородский, Ямской и Копорский<sup>2</sup>. Новый Корельский уезд по-прежнему состоял из двух частей: Передней Корелы и Задней Корелы (данные переписи Корельского уезда 1500 г.)<sup>3</sup>. (рис. 1–2). Но преемственность в административной организации Корельского уезда не сводилась только к этому.

Лишь на первый взгляд уездное административно-территориальное устройство страны напрочь отменяло старое политико-удельное деление на земли и княжества. Так, Великий Новгород был поделен на земли: Новгородскую, Корельскую, Ижорскую, Водскую, Двинскую, Псковскую и ряд других областей. Деление на уезды почти повторяло данное членение. Эта политико-административная преемственность особенно ярко проявилась в сугубо официальных по форме и содержанию документах — завещаниях русских монархов своим наследникам. Казалось бы, в дошедших до нас завещаниях Ивана III 1504 г. и Ивана IV Васильевича Грозного 1570-х гг. речь должна была идти об уездах, власть над которыми и передавалась наследникам. Но нет, в них говорится о княжении и землях, например, применительно к бывшему Новгородскому государству, в т.ч. и к Кореле,

Иван III завещал: «Да сына же своего Василья благословляю своею отчиною, великим *княженьем* Новгородским <...> Да в Новгородской ж *земле* даю ему <...> Корелскую *землю* всю, Корелской город с *волостями*, и с *погосты*, и со всеми пощинами, со всем с тем, что х Корелской земле потягло, и с Лопью с Лешью, и с Дикою Лопью» (курсив автора. — А.Ж.); аналогично, в тех же терминах, земли Новгорода и карелов завещал Иван Грозный<sup>4</sup>. В важнейших юридических актах термины «земля» и «княжение» взаимозаменяемы, при этом современное административное деление северной России на уезды полностью игнорируется в пользу политической «географии» времен удельной раздробленности.

Известно, что Корельская земля, кроме территории Приладожья, включала в себя и северную область колонизации карельской знатью — это земли Средней и Беломорской Карелии, которые изначально заселяли саами — *лопь*. И в завещаниях точно так же Лопские (карельские) погосты Новгородского уезда названы Лешей Лопью — землей лесных саамов, а Лопские (саамские) погосты Двинского уезда на Кольском полуострове поименованы Дикой Лопью, т.е. территорией кочевых саамов. Налицо сложившееся во времена Великого Новгорода разделение Корельской земли на Приладожскую Карелию с городом Корелой и северную зону освоения. Даже на русско-шведских Столбовских переговорах 20 января 1617 г. русские послы заявили шведским, что Лопские погосты исторически связаны с Корельской землей — «х Кореле искони»<sup>5</sup>.

Но кроме земель Лопи, завещания отмечают еще что-то, что «потягло» к Корельской земле. Жалованной грамотой Николо-Карельскому монастырю от 2 февраля 1540 г. Иван IV пожаловал «игумена Ефрема с братьями, что служит у Николы у чудотворца в *Корельском уезде* на усть Двины-реки»<sup>6</sup>. Эта известная с рубежа XIV–XV вв. обитель стояла недалеко от Холмогор — уездного центра Двинского уезда<sup>7</sup>, но в правительственном акте она «попала» в Корельский уезд. Представляется совершенно невероятным, чтобы правительство не имело представления об административно-территориальном устройстве собственной страны. Совершенно очевидно, что в XVI–XVII вв. термин *уезд* был многозначен и здесь *Корельский уезд* — это область карельского освоения побережья Белого моря, т.е. как раз то, что «потягло».

Сохранившиеся частнопровольные акты карельской знати на земли и угодья в западном Беломорье времен новгородской независимости утверждались печатями *двинских* заместителей новгородского архиепископа, т.е. главы новгородского правительства. В актах административная принадлежность этих карельских вотчин обозначена либо кратко «в Кореле», либо: «в Корельской земле». О беломорских же карелах говорят строки Софийской второй летописи о мобилизации их *двинским* заместителем Великого Новгорода князем В.В. Шуйским-Гребенкой против войск Ивана III в 1471 г.: «<...> князь Василей Шуйский, слуга Великого Новгорода, снявся с Заволоцкою землею, да и с Двинскою землею, и с Корельскою землею»<sup>8</sup>. Значительно позже, когда в 1650 г. по царскому указу в Двинском уезде разыскивались перебежчики из Швеции в Россию, один из них, Левка Борисов, говорил, что они с отцом вышли в Россию 30 лет назад «и жили в Кореле в Панозере Новгородского уезду 24 года, и отец тут умер»<sup>9</sup>. Хотя Панозеро находилось в Беломорской Карелии, его жители даже через полтора века после создания Новгородского уезда отлично осознавали, что живут они в Кореле, и, надо думать, молодой Лев Борисов воспринял это знание именно от них.

Так обстояли дела в российской части Карелии. Но ее юго-запад, собственно Корельский уезд, в 1611 г. перешел под власть Швеции и был назван по-шведски *Kexholms lähn* (Кексгольмский лен). Шведы восприняли административно-территориальную систему новгородского и московского времен. Начать с того, что общая территория лена не изменилась и по-прежнему была поделена на две части: *Kexholms Södre lähn* (Кексгольмский южный лен) и *Kexholms Nerre lähn* (Кексгольмский северный лен), соответствующие Передней Кореле и Задней Кореле. При этом северная часть называлась также «Подсеверскими погостами»<sup>10</sup>. Последнее название поддержали и местные карелы. Так, в 1641 г., когда у жителей случился большой неурожай, их старосты собрались в Кирьжском погосте и написали по-русски челобитье королеве Христине от имени крестьян «Корельского уезда всех Под-

сиверных 14 погостов» с просьбой освободить от налогов<sup>11</sup>. Понятие *подсеверский (подсиверный)* в значении «расположенный к северу от ...» восходит ко временам Великого Новгорода: здешние деревни на северном побережье какого-либо озера именовались как «деревня ... под сивериком». Карелы являлись носителями и новгородской, и московской традиций.

В основе обеих традиций лежало новгородское понятие *погост*, которое в Корельской земле было связано с христианизацией карелов. В 1227 г. «Князь Ярослав Всеволодич пославъ крести множество Корел, мало не все люди»<sup>12</sup>. Крещение привело к созданию православных приходов с церквями, чьи священники подчинялись новгородскому архиепископу. Первичные приходы соответствовали главным районам расселения карел — от Выборгских шхер Финского залива и Сайменских озер до Салми и Суоярви в северном Приладожье. Согласно новгородской традиции приходы-районы назывались *погостами*. Названия приграничных погостов Яскис, Эйрепя и Саволак зафиксировал новгородско-шведский Ореховецкий мир 1323 г., по условиям которого они отошли Швеции, а Приладожье оставалось за Новгородом<sup>13</sup>.

В административно-государственном строительстве Великий Новгород опирался на уже имевшуюся систему расселения прибалтийско-финских племенных групп, в т.ч. приграничных карел. Данное положение доказывают наблюдения за топонимами Приладожья с основой *пюхя*, переводимой на русский как *святой*. Но они не имеют отношения к христианской святости. В древности у прибалтийско-финских народов понятие *пюхя* означало табуированную границу, которую нельзя пересекать соседям<sup>14</sup>. Так, государственная граница 1323 г. на севере прошла именно по р. Пюхяйоки, разделявшей в Восточной Приботнии земли карел и финнов. И внутри Корельской земли озера с названиями на *Пюхя*-размежевывали различные группы самого карельского народа.

В Передней Кореле Святозеро (Пюхярви, ныне — оз. Отрадное) разделяло центральный Городенский и Сакульский погосты; на севере, в Задней Кореле, на другом Пюхярви сходились земли Городенского, Кирияжского, Сердовольского и Иломанского погостов<sup>15</sup>; на самом востоке Приладожья Соломенский погост отделялся от Сердовольского оз. Пюхярви (севернее Ууксу) и озерами Исо-Пюхярви и Пиен-Пюхярви около оз. Суоярви. Разграничение «святыми межами» было заимствовано Новгородом для практики церковно-приходского, а затем и административно-территориального деления.

Далее, ряд материалов XIV–XV вв. указывают на нерасторжимую связь между наличием церкви и существованием самого района-погоста. В Новгороде в слоях 1396–1422 гг. была найдена берестяная грамота № 248, в которой «корила погоская, Кюлолаская и Кюриеская» (т.е. из Кюлолакши и с Куркиёки—Кирияжи) жаловалась на военный грабёж их владений шведами. Первая Новгородская летопись под

1396 г. сообщает о том же вторжении: «Немци <...> повоеваша 2 погоста: Кюриеский и Кюлолаский, и церковь сожгоша». Наконец, в переписи Корельского уезда 1500 г. в данном районе находим только Кирияжский погост с церковью, а деревни в Кюлолакше входили в его состав<sup>16</sup>. Следовательно, без собственной церкви кюлолакшане не могли быть отдельным приходом, а стало быть, не являлись погостом-районом.

Данный принцип «церковь — приход — погост» перешел в московский период истории, но с некоторым развитием. Так, «Обыск опустевших крестьянских жеребьев в перевах черносошных крестьян Кирияжского погоста Вотской пятины» губного старосты Корельской половины Водской пятины Ф.В. Калитина от 21 марта 1571 г. подписали: 1–2. *Соральский* Егорьевский поп и за *Мегельского* Никольского попа; 3. *Тервозимский* Преображенский поп; 4. *Кирияжского погоста* Рождества Пречистой поп; 5. Иванский (Рождества Ивана Предтечи) поп; 6. Ильинский *Кирияжского погоста* поп; 7. *Евгинской выставки* Кирияжского погоста Рождества Пречистой Богородицы поп; 8. Успенской Пречистой Богородицы *выставочный* поп; 9. *еще один* поп (курсив автора. — А.Ж.)<sup>17</sup>. Налицо разделение Кирияжского погоста на приходы. Однако московская традиция не допускала разделения старых погостов новгородских времен на новые. Поэтому данный процесс воплощался в признании государством за такими приходами статуса волостей, выставок-волосток или старощений в составе старых погостов. Эту систему и унаследовали шведы после 1611 г.

Стокгольм не создал здесь принципиально новых единиц деления. По-прежнему, как и при власти Новгорода и Москвы, Кексгольмский лен делился на погосты — *pogost*, как и писалось в документах. Этот термин зафиксировала уже первая шведская перепись лена 1618 г.<sup>18</sup> Ее данные корреспондируются со сведениями «Обыска» Кирияжского погоста 1571 г. и русского перевода шведского «Именного списка» крестьян, сбежавших из лена в Россию между 1620 и 1635 гг.<sup>19</sup> Итак, в 1571 г. на Кирияже имелись два прихода с Пречистинской и Ильинской церквями в центре погоста, а по берегу Ладоги — Преображенский у Тервоярви, св. Георгия в Сорале и св. Николая в Микли; в 1618 г. все это Kurki Jeki Pogost, он же Кирияжский погост русского перевода 1635 г., Tiurala Pogost, или Тивральской погост 1635 г. соответствовал, видимо, Предтеченскому приходу на землях южной окраины Кирияжского погоста. Известно, что в шведскую оккупацию Корельского уезда 1580–1597 гг. многие карельские приходы запустели, церкви были сожжены; между 1597 и 1611 гг. не все они возродились, а некоторые приходы даже сменили посвящения престолов. Так, ставленной грамотой от 29 мая 1599 г. епископ Корельский и Орешковский Сильвестр «совершил <...> в попы Никольского [еще в 1571 г. главная церковь погоста была Пречистинской] Кирияжского погоста в *выставку Веялу* (курсив автора. — А.Ж.) к церкви и ко престолу к Николе чудотворцу»

Афанасия Яковлева сына<sup>20</sup>. Как видим, Богородицкий Кирьяжский погост стал Никольским (с главной церковью св. Николая), Никольская же выставка Веяла — это как раз территория будущего Тивральского погоста шведских времен. Далее, Евгинская выставка 1571 г. — это Iougis Pogost 1618 г. или Елгинский погост русского перевода 1635 г. Наконец, Угменский погост, Uguniemi Pogost, очевидно, соответствовал Успенской выставке (рис. 3).

Всего же из 4 погостов Задней Корелы шведы создали 14 Подсеверских погостов. По тому же пути шел Кексгольмский южный лен. Тут в Сакульском погосте Передней Корелы, к 1568 г. возник церковный погост на Пюхьярви с Покровской и Святониколаевской церквями<sup>21</sup>. Поэтому при шведах Сакульский погост разделился на собственно Sackula pogost (погост Сакула) и Puhäjerffnoj pogost, или Святозерский погост русского перевода 1635 г. И наоборот, в соседнем Ровдужском погосте в московский период истории Васильевская церковь оставалась единственной, поэтому 3 погоста Передней Корелы превратились в 4 погоста Кексгольмского южного лена.

Окончательно данное разграничение на селе закрепила Поземельная перепись 1637 г. В предисловии к ее публикации финский исследователь Веййо Салохеймо написал: «Принципы налогообложения, отразившиеся в Поземельной книге, соблюдались в Карелии вплоть до 1765 года, примерно 130 лет, несмотря на происходившие политические и административные изменения»<sup>22</sup>. Иначе говоря, разграничение Кексгольмского лена на pogost-ы перешло уже и в петербургский период истории России, дожив до Третьей ревизии. Таким образом, в своей административно-территориальной системе шведы логично совместили новгородские и московские наработки.

Первичное административное разграничение Приладожской Корелы XII в. проходило по природной «меже», р. Вуоксе, которая делила ее на ближнюю к Новгороду Переднюю Корелу и Заднюю Корелу к северу от Вуоксы. На втором этапе, с крещения карелов в 1227 г., Новгород создал погосты-районы с соблюдением жесткого принципа «церковь — приход — погост». Границы погостов надежно фундаментализировались уже имевшимся у карелов родоплеменным разграничением территорий по озерам с древними табуированными названиями на «пюха» («святой/-ое»).

К северу от Приладожской Корелы лежала зона карельского освоения в Средней и Беломорской Карелии, которые в совокупности составляли Корельскую землю Великого Новгорода. На третьем, московском, этапе Кремль создал из Приладожской Корелы Корельский уезд, но древнейшее разграничение на Переднюю Корелу и Заднюю Корелу по Вуоксе осталось неизменным. Северная зона освоения под названием Лопские погосты отошла Новгородскому уезду. Москвичи сохранили новгородскую систему погостов, но усовершенствовали ее разделением погостов на волости в соответствии с усложнившейся

системой церковно-приходского деления. На четвертом, шведском, этапе после 1611 г. шведские власти окончательно привели эволюцию новгородско-московской системы погостов к логичному результату, узаконив приходы—волости в качестве отдельных Рекстольский, Шведские погосты по-прежнему составляли две области — Кексгольмский южный лен и Кексгольмский северный лен (или Подсеверские погосты), что полностью соответствовало самой древней разбивке Приладожской Корелы на две части.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (далее — НПЛ) // Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). М., 2000. С. 327 (сообщение под 6801 мартовским годом: события 1293/94 и начала 1294/95 гг.). Сообщение повторяет Новгородская четвертая летопись (ПСРЛ. М., 2000. Т. IV. Ч. 1. С. 248), под 6802 г. — Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью (ПСРЛ. М., 2000. Т. X. С. 170).
- <sup>2</sup> История Карелии с древнейших времен до наших дней. Петрозаводск, 2001. С. 98–103; Жуков А.Ю. Закономерности и принципы формирования административного устройства Карелии (XII–XX вв.) // Карелия на этнокультурной и политической карте России: Мат. научно-практ. конф., посвящ. 90-летию Республики Карелия (Петрозаводск, 21 мая 2010 г.). Петрозаводск, 2010. С. 16–17.
- <sup>3</sup> Переписная окладная книга по Новгороду 7008 г. Вотской пятины. Корела с уездом // Временник имп. Московского общества истории и древностей Российских. М., 1852. Кн. 12. Материалы (далее — ПК 1500 г.). С. 1–188.
- <sup>4</sup> Памятники русского права. М., 1955. Вып. 3. С. 269; Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археологической комиссией. СПб., 1846. Т. I. С. 384.
- <sup>5</sup> Якубов К. Россия и Швеция в первой половине XVII в.: Сборник материалов, извлеченных из Московского Главного архива Министерства иностранных дел и Шведского Государственного архива и касающихся истории взаимоотношений России и Швеции в 1616–1651 гг. М., 1897. С. 19–20.
- <sup>6</sup> Акты, относящиеся до юридического быта Древней Руси. СПб., 1864. Т. II. Стб. 550–551.
- <sup>7</sup> Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. С. 144–146; Янин В.Л. Новгородские акты XII–XV вв. Хронологический комментарий. М., 1990. С. 241–243; Буланов В.Н. Русский Север. Книга первая. Заволочье (IX–XVI вв.). Архангельск, 1997. С. 163–166.
- <sup>8</sup> ПСРЛ. М., 2001. Т. VI. Ч. 1. С. 191.
- <sup>9</sup> ОР РНБ. Ф. 352. Оп. 2. Д. 864. — «Обыскная книга корельских выходцев» стрелецкого головы г. Архангельска Семена Толбухина, 1650 г. Л. 38 (запись от 3 февраля 1650 г. в дер. Исакова Гора вотчины Антоньево-Сийского монастыря).
- <sup>10</sup> Данные административные общности зафиксировала шведская перепись 1637 г.— См.: Käkisalmen läänin maakirja vuodelta 1637 / Поземельная книга Кексгольмского лена 1637 г. // История Карелии XVI–XVII вв. в документах / Asikirjoja Karjalan historiasta 1500- ja 1600-luvuilta. Петрозаводск; Йоэнсуу / Joensuu; Petroskoi, 1991. II. С. 43–734. Написанный по-русски подлинник переписи Кексгольмского северного лена озаглавлен: «Лета 7146-го или

1637-го году книги окладные Корельского уезда Потсеверских погостов» // Там же. С. 458.

<sup>11</sup> Карелия в XVII в. Сборник документов и материалов. Петрозаводск, 1949. С. 45–46 («Писана ся наша мирская челобитная на всею миру в Кирьяшском погосте» 3 сентября 1641 г.).

<sup>12</sup> Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. М., 2000. Т. I. Стб. 449.

<sup>13</sup> Кочуркина С.И., Спиридонов А.М., Джаксон Т.Н. Письменные известия о карелах. Петрозаводск, 1990. С. 42–43.

<sup>14</sup> Та же практика разграничения существовала у вепсов, восточных соседей карел. И.И. Муллонен нашла аналогичные карельским «святые межи», отграничивавшие центральный вепсский Важинский погост на Свири от всех соседних вепсских погостов: Олонецкого, Пиркинского, в Ярославичах, Оштинского, Остречинского и Шуйского (Муллонен И.И. Топонимия Присвирья: проблемы этноязыкового контактирования. Петрозаводск, 2002. С. 145–152).

<sup>15</sup> ПК 1500 г. С. 33–37, 51–53, 55, 57–58, 62–63, 67, 69–70, 109, 128–133, 143–156 и др.

<sup>16</sup> Арциховский А.В., Борковский В.И. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956–1957 гг.). М., 1962. С. 72–73; НПЛ. С. 387; ПК 1500 г. С. 120–124.

<sup>17</sup> Самоквасов Д.Я. Архивный материал. Новооткрытые документы поместновотчинных учреждений Московского царства. М., 1909. Т. 2. Ч. 2. С. 59–125.

<sup>18</sup> Käkisalmen läänin maakirja 1618 / Переписная книга Корельского уезда 1618 г. // История Карелии XVI–XVII вв. в документах / Asikirjoja Karjalan historiasta 1500- ja 1600-luvulta. Петрозаводск; Йоэнсуу / Joensuu; Petroskoi, 1987. Т. I. С. 283–387.

<sup>19</sup> РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 18. — О беглых латышах и возвращенных из шведских пределов разных русских. Л. 426–550. «Именной список беглых крестьян Корелы и Корельского уезда», русский перевод со шведского от 23 октября 1635 г.

<sup>20</sup> Материалы по истории Карелии XII–XVI вв. Петрозаводск, 1941. С. 378–379.

<sup>21</sup> Писцовая книга Водской пятины 1568 г. // История Карелии XVI–XVII вв. в документах ... 1987. Т. I. С. 131.

<sup>22</sup> История Карелии XVI–XVII вв. в документах ... 1991. III. С. 3. Исследование В. Салохеймо о погостах на территории финляндской губернии Северная Карелия см.: Saloheimo V. Pohjois-Karjalan asutusmuodot 1600-luvulla. Kylä- ja pitäjäkartat. Joensuu, 1971. No 1. 275 s.; No 2. 187 s.

A.Yu. Zhukov

#### THE KORELIAN LAND OF VELIKIY NOVGOROD – KORELIAN DISTRICT OF RUSSIA – KEXHOLM COUNTY OF SWEDEN:

evolution of administrative and territorial structure — continuity and differences (XII–XVIII cc.)

The original administrative division of the Ladoga coast Korela of the XII c. followed the natural “boundary path” of the Vuoksa river: into the nearest to Novgorod Front Korela and Rear Korela to the North of the Vuoksa. At the second stage, since Baptism of Karelians in 1227, Novgorod created pogosts-districts with the observation of a strict principle: “church – parish – pogost». The boundaries of pogosts were firmly based on already existing tribal division of territories by Karelians using lakes with ancient taboo names in Puha. To the north from Ladoga coast Korela lied the zone of the Karelian development in

Middle and Belomor Karelia — all together they composed the Korelian land of Velikiy Novgorod. At the third, Moscow stage the Kremlin created a Korelian district from Ladoga coast Korela, but the ancient division into Front and Rear Korela along the Vuoksa remained invariable. The north zone of the development called Lopskiye pogosts went to the Novgorod district. The Muscovites preserved the Novgorodian system of pogosts, but developed it by internal division of pogosts into volost (small rural district) in accordance with the more complicated church-parish division of local community. At the fourth, Swedish stage after 1611 the Swedish authorities led finally to a logical result evolution of the Novgorod-Moscow system of pogosts, having legalized parishes—volosts as separate pogosts. The Swedish pogosts as before formed two regions — Kexholm southern county and Kexholm northern county (or Podseverskiye pogosts)—which corresponded fully to the most ancient split of Ladoga coast Korela into two parts.

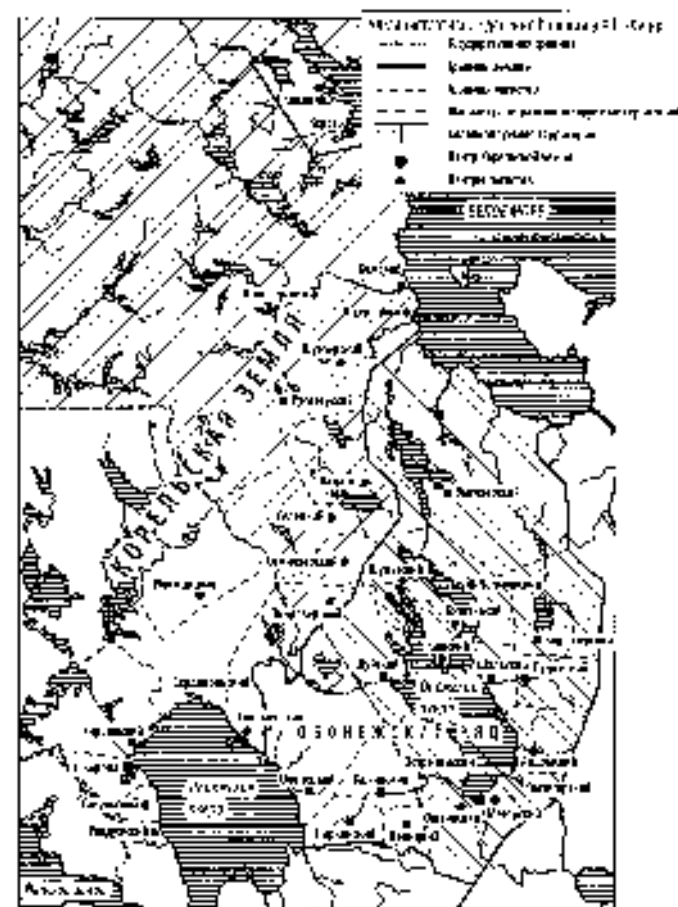


Рис. 1.



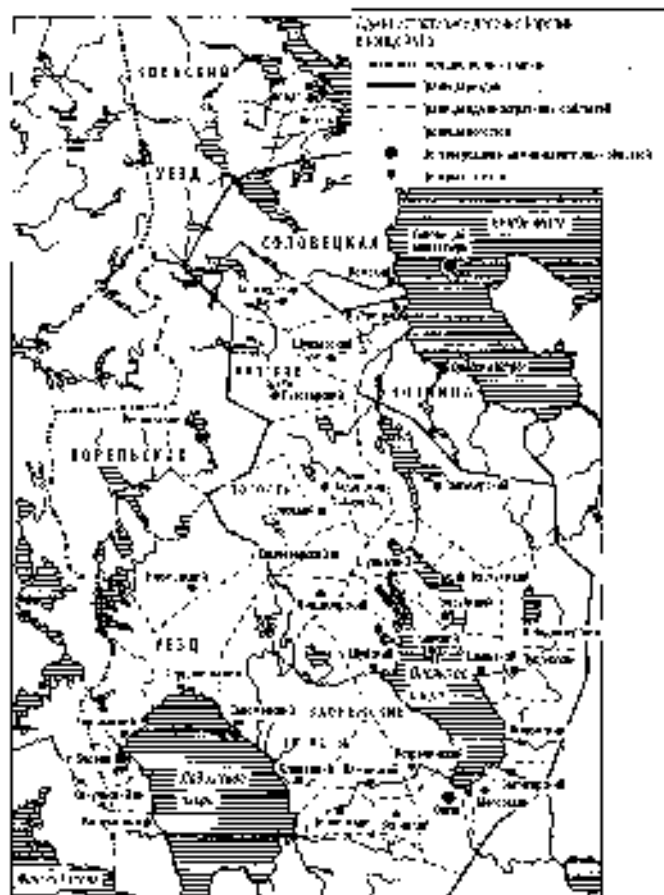


Рис. 2.

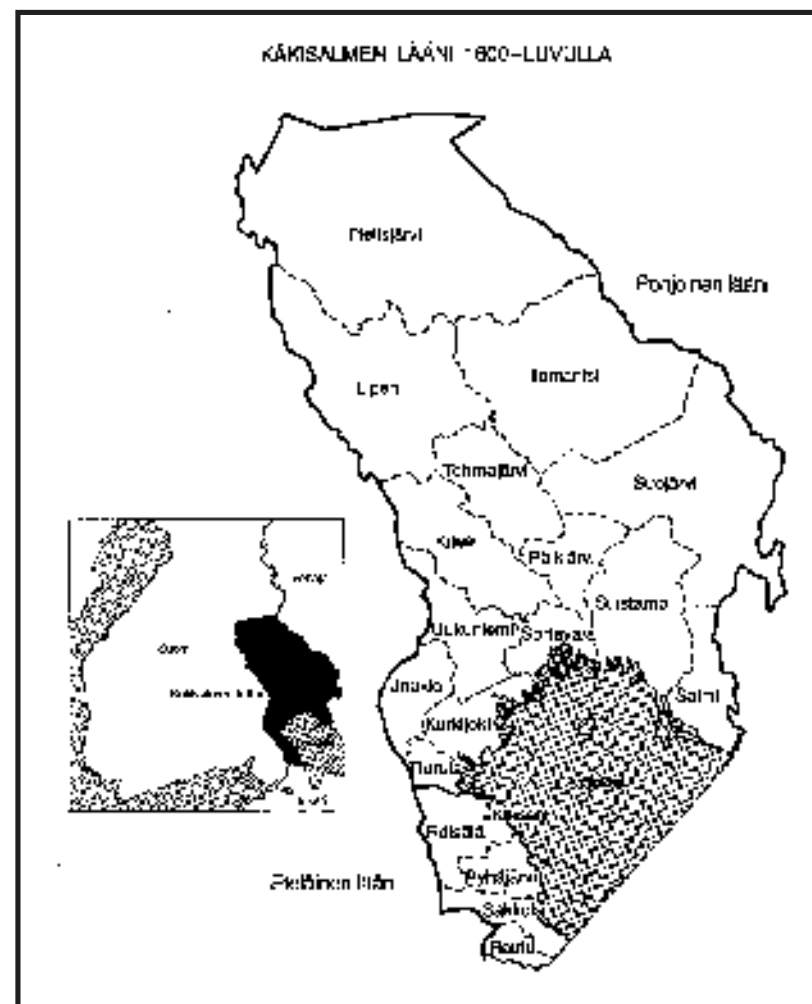


Рис. 3. Кексгольмский лен. XVII в.

*И.Н. Ружинская*

## ВНУТРИКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ГРАНИЦЫ В ИСТОРИИ СТАРОВОЕРИЯ КАРЕЛИИ<sup>1</sup>

Староверие — самобытная особенность историко-культурного пространства многих регионов нашей страны, в том числе Карелии. Традиции исповедания древлеправославия населением здешних территорий сформировали сложное и удивительно многомерное пространство границ. Их вариативность разнообразна:

- ♦ политико-административные границы — межгосударственные, межрегиональные, внутрирегиональные;
- ♦ социально-экономические границы — сословные, корпоративные, отраслевые;
- ♦ социо-культурные границы — межэтнические, межконфессиональные;
- ♦ темпоральные границы — устойчивые отрезки бытия в ментальном восприятии староверов («старые времена», «нынешние времена», «последние времена»).

Выделение этих границ, особенно в исторической ретроспективе, носит условный характер, поскольку наибольшую четкость визуализации мы можем применить только к первой группе. В остальных случаях речь идет о реконструкции, при которой необходимо четко оговаривать принципы и приоритеты градации, специфику информационного массива, полноту внешней и внутренней идентификации. Но в какой бы плоскости ни происходило развитие этих границ, неизменным оставалось разграничение доминантного рубежа — мир «свой» и мир «чужой». Для мира старообрядчества этот концепт, на наш взгляд, был приоритетным, ибо связывался с осознанием ими границ мира «истинно верных». Анализ данных показывает, что распространение староверия на территории Карелии было не повсеместным, а развивалось в границах своеобразных локусов, устойчивость которых зависела от внешних и внутренних факторов. Такие старообрядческие очаги располагались как в приграничном пространстве (на стыке губерний и уездов, дающих большую мобильность на случай гонений), так и в зоне экономических центров края (торги, тракты, реки, имевшие высокий потенциал межрегиональных контактов). Структура самого очага включала внутрирегиональные локусы, объединенные устойчивыми экономическими, корпоративными, духовными контактами как среди наставничества, так и рядовых членов общин. Рубеж XVIII—XIX вв. — время завершения формирования основных старообрядческих цент-

ров, крупнейшим из которых на севере Карелии был «Северный очаг», простиравшийся от побережья Белого моря до границ Финляндии в границах Кемского у. Архангельской губ., Повенецкого и Петрозаводского у. Олонецкой губ. В его составе можно выделить несколько значительных локусов: межозерье Топо-Кереть, ядром которого были Топозерский скиты, Сорочко-Тунгудский локус, город Кемь с округой, территории вокруг Выгореции, Прионежье и северо-запад Олонецкой губ. Не менее значительным по масштабу распространения старообрядчества был «Восточный очаг», включавший Каргополье, восточные территории Пудожского и Вытегорского у. с примыкавшим приграничьем Архангельской (Шенкурский у.) и Новгородской губ. (территории к северу от оз. Воже). Менее значительными были масштабы южных центров старообрядчества Карелии — Олонецкого и Людейнопольско-Вытегорского. Они располагались на территориях, сопредельных с восточным побережьем Ладожского и южной части Онежского озер (Оштинская, Шильдская, Юковская и Подпорожская вол.). К началу XX в. наибольший ресурс развития имели именно межрегиональные центры старообрядчества, такие как Северный (Кемско-Повенецко-Петрозаводский) и Восточный (Каргопольско-Шенкурско-Вожский). Даже при условии ликвидации скитской системы и репрессий против наставников, эти центры староверия сохранили все формы межрегиональных контактов. Этот фактор стал залогом устойчивого развития общин, сохранения традиций веры и «зримым протестом против таких недостатков общества, как торопливое богослужение, курение табаку, праздный разгул, несоблюдение постов, бесхозяйственность и пьянство»<sup>2</sup>.

Однако при всей вариативности «границ» старообрядческого мира его эволюция — пример еще одного рода «границ», внутриконфессиональных. Свидетельством этого является история старообрядческих толков и согласий. Поиск идеала благочестия, попытка осознания верующими реалий «последних времен», поиск способов спасения при этом «веры отцов» и обостренное восприятие элементов государственной власти — все эти факторы привели к необходимости жесткого обособления «своего» мира перед угрозой «чужого». Проявления такой внутриконфессиональной дифференциации обнаружились уже в ранней истории старообрядческих центров, в том числе на территории Карелии. Причины этого явления многообразны:

- ландшафтно-географическая, этноконфессиональная, социально-демографическая специфика региональной истории;
- влияние факторов «внешнего мира» (правительственная политика в старообрядческом вопросе, экономическая конъюнктура рынков);
- тенденции внутреннего развития старообрядческих общин;
- способность к темпоральной адаптации и внутриконфессиональному диалогу старообрядческих лидеров;

— активность инорегиональных центров староверия на территории Карелии.

Периоды ослабления антистарообрядческого прессинга привели к снижению эсхатологической напряженности, но не принесли столь нужной консолидации старообрядческих общин. Попытки диалога с властью поставили вопрос о «молении за царя». Обоснование «труда благого» ради возрастания веры обострили споры о браке и персонификации собственности. Эти обстоятельства усилили дифференциацию согласий на умеренные («даниловщина»), радикальные («филипповщина», «федосеевщина») и сверхрадикальные («бегуны»), дробившиеся в свою очередь на более мелкие толки.

Анализ статистики церковного и гражданского ведомств, применимой к старообрядческим центрам Карелии, свидетельствует о преимущественном распространении здесь беспоповских согласий. Среди них ранее всего оформилось поморское согласие («даниловщина»), имевшее экономическую и духовную основу в сети многочисленных скитов Выгореции. Так, к началу XIX в. к поморскому согласию принадлежали 3/4 старообрядцев Олонецкой губ. Однако адаптация поморцев к внешним условиям, их дерадикализация не была принята сторонниками непримиримости, что привело к образованию «филипповщины» и последующему дроблению «даниловцев». Репрессивная политика государства только усугубила дифференциацию, результатом чего стало значительное сокращение сторонников поморского согласия к нач. XX в. до 1/3, а к 1916 г. до 15% от числа всех староверов края<sup>3</sup>. Свою роль сыграло и то обстоятельство, что на фоне поэтапной ликвидации Выговской киновии «даниловцев» Пертозерский и Топозерский скиты «филипповцев», как наиболее труднодоступные, оказались менее подвержены репрессиям.

Примечательно, что умеренность «даниловщины» оказалась более приемлемой для выживания городских старообрядческих общин, следствием чего стало сокращение численности радикальных согласий именно в городах Карелии. Во второй половине XIX в. 83% горожан-старообрядцев Олонецкой губ. — «даниловцы»<sup>4</sup>. Такой способ адаптации очень показателен на примере крупного экономического и духовного центра старообрядчества юга Карелии — Оштинского. Выгодное расположение Ошты на пересечении торговых путей региона обеспечивало экономическое благосостояние и корпоративные связи местных жителей. Принадлежность оштинцев к «старой вере» сформировала крупную и влиятельную религиозную общину, издавна связанную с петербургской моленной Косцова. Характер взаимодействия этих общин был таков, что оштинцы идентифицировали себя как «косцовцы». Однако, предвосхищая разгром старообрядческих центров в период правления Николая I, оштинский наставник мещанин Панин «успел соединить все секты в одну, даниловскую, оставив после себя пружины механизма раскола в лице местных наставников»<sup>5</sup>.

Поиском идеала благочестия в сложившихся условиях можно считать Холмогорский старообрядческий съезд 1842 г., на котором была предпринята попытка консолидации ряда общин. Однако острая дискуссия о «повреждении нравов» и осуждение наставников Небретова и Дервянко за «новоженство» только усугубили конфронтацию<sup>6</sup>.

Постепенная либерализация правительственного курса в отношении старообрядцев, особенно Указ «Об укреплении начал веротерпимости» 1905 г., привел к большей открытости общин. Эта легализация явила продолжавшиеся процессы дифференциации беспоповских согласий. Хотя большинство населения принадлежало к внутрорегиональным согласиям («филипповщина», «даниловщина»),<sup>7</sup> в Карелию постепенно проникли инорегиональные согласия и толки, такие как «аароновщина», «аристовщина», «бегуны», «нетовщина», «федосеевщина». Их идеи не вызвали массового сочувствия среди местного населения, что объяснялось отсутствием социальной базы для идей одних («федосеевщина») и крайним радикализмом идей других. При всей неполноте учетной статистики этих толков, можно выделить определенные зоны их распространения. Так, преимущественным распространением странничества были территории Кемского и Каргопольского у. В здешних деревнях располагалось немало «пристаней» для «бегунов», обширные контакты которых связывали эти регионы с центрами странничества Архангельской, Вологодской, Костромской и Ярославской губ.<sup>8</sup> Распространение прочих крайне радикальных согласий в Карелии было незначительным, распыленным и практически не фиксируемым статистикой<sup>9</sup>.

Иногда внутриконфессиональная граница староверов проходила не только в административной и ландшафтной плоскостях, но даже внутри отдельной семьи. Своеобразной иллюстрацией является судьба старообрядца д. Лахта Паданского прихода Повенецкого у. Семени Исакова. Источники свидетельствуют, что все его земляки «издавна состояли в даниловском расколе». Однако сам Исаков с молодости был в Топозерских скитах, приняв «филипповский раскол». Посредством Исакова поддерживались контакты топозерцев с московскими и петербургскими «благотворителями». Бывая дома в Лахте, он «не имел никакого влияния на своих домашних внушением правил топозерских скитов, явно чурался местных крестьян, избегал их общества, был всегда молчалив и уклонялся от всякого с ним разговора»<sup>10</sup>.

К началу XX в. на территории Карелии появились сторонники поповского согласия — «австрийского раскола». Одним из первых примеров этого может служить «семья, прибывшая в Важинский приход Лодейнопольского у. для работы»<sup>11</sup>. Однако такие примеры были единичными и не оказали значительного влияния на местное население. Гораздо большую роль в деле «распространения австрийского стада» сыграла миссионерская деятельность епископа Геронтия, приехавшего из Петрограда в деревни Каргопольского у. К 1916 г. в Лугов-

ском, Плеском и Заднее-Дубровском приходах Каргополья уже имелось три храма, где епископ «служил торжественные литургии и устраивал вокруг крестные ходы».<sup>12</sup> Несмотря на это, общая численность «поповцев» в Олонецкой губ. не превышала 80 человек<sup>13</sup>.

Более точному выделению внутриконфессиональных границ препятствует, на наш взгляд, ряд обстоятельств. Характер таких границ достаточно «размыт», чему виной и характер учетной статистики, и слабая внутриконфессиональная самоидентификация самих старообрядцев. Отношения к «своим» были самые добрые, проявляясь во всех видах благотворительности, «посещении друг друга для бесед, совместного чтения, совещания в денежных делах, в выездах по делам торговли и веры в Петербург и Москву»<sup>14</sup>. С последователями иных согласий были и разногласия и ссоры, но касались они, как правило, «споров о вере» между наставниками, тогда как в обычных житейских разговорах и делах проявлялось полное дружелюбие. Со временем «благодаря сознанию единства и общности интересов всех толков, одинаково ратующих за старину»<sup>15</sup>, проявления конфронтации минимизировались. Необходимость выживания в суровых условиях северного региона сближала староверов и представителей официального православия в обыденной житейской практике. Однако преданность традициям «древлеправославия» не делала снисхождения в вере. На представителей синодального православия старообрядцы смотрели «сочувственно, с оттенком сожаления, как к людям, имеющим наследовать после смерти вечную гибель»<sup>16</sup>. «Чужие» же, по мнению властей, «более сочувствовали расколу, чем православию. Чуть заболел серьезно, смотришь — перекрестился в раскол, особенно под старость»<sup>17</sup>. Последующие события периода советской власти размыли для них много старых границ, но воздвигли новый рубеж — мира «верующих» и мира «безбожников».

В нынешней повседневной практике мы сталкиваемся со всевозможными проявлениями коммуникации — от межкультурности и поликультурности до абсолютизации «своего» и непонимания «чужого». Изучение староверия в его исторической ретроспективе дает возможность осмысления культурно «своего» на фоне «чужого». В этом, на наш взгляд, содержится залог сохранения национально-культурной самобытности в условиях столь нужного сегодня обществу диалога народов и культур.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Гуманитарного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Народ, разделенный границей» № 10-01-0631а/ф.

<sup>2</sup> *Островский Д.* Извлечение из отчета о состоянии раскола и действиях миссии в Олонецкой епархии // ОЕВ. 1903. № 21. С. 737.

<sup>3</sup> НА РК. Ф. 1. Оп. 10. Д. 33/56, Д. 12/93. — Сведения о расколе; Там же. Ф. 25. Оп. 19. Д. 25/363 — О состоянии раскола в Олонецкой епархии; *Островский Д.* Указ. соч. С. 735.

<sup>4</sup> НА РК. Ф. 1. Оп. 10. Д. 12/93. Л. 1–2об. — Сведения о расколе; Там же. Оп. 36. Д. 16/5. — Сведения о расколе Там же. Ф. 25. Оп. 2. Д. 2/40, 3/49, 3/54, 3/55. — Сведения о расколе; Там же. Оп. 8. Д. 9/51. — Сведения о расколе.

<sup>5</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 10. Д. 12/93. Л. 66об.–67об. — Сведения о расколе.

<sup>6</sup> НА РК. Ф. 25. Оп. 14. Д. 27/56. Л. 19об. — О съездах раскольников по вопросам веры.

<sup>7</sup> Статистические сведения о старообрядцах к 1 января 1912 года. СПб, 1912. С. 14–22.

<sup>8</sup> Преображенский М. История странничества в Шунгском и окрестных приходах Повенецкого уезда // ОЕВ 1908. № 22. С. 520.

<sup>9</sup> НА РК. Ф. 1. Оп. 10. Д. 33/56. Л. 5–6. — Сведения о расколе; Там же. Ф. 25. Оп. 14. Д. 65/18. Л. 19–19об. — О состоянии раскола в Олонецкой епархии.

<sup>10</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 46. Д. 19/472. Л. 12. — О раскольнической деятельности крестьянина деревни Лахта Семена Исакова.

<sup>11</sup> Там же. Ф. 25. Оп. 14. Д. 63/18. Л. 2 — Об австрийском расколе в Лодейнопольском уезде.

<sup>12</sup> Там же. Оп. 19. Д. 25/363. Л. 4–4об. — О состоянии раскола в Олонецкой епархии.

<sup>13</sup> Статистические сведения о старообрядцах ... С. 5–6.

<sup>14</sup> НА РК. Ф. 25. Оп. 19. Д. 25/363. Л. 7–8. — О состоянии раскола в Олонецкой епархии.

<sup>15</sup> *Островский Д.* Указ. соч. // ОЕВ. 1903. № 24. С. 804.

<sup>16</sup> Там же. С. 836.

<sup>17</sup> Там же.

*I.N. Ruzhinskaya*

## INTRACONFESSIONAL BOUNDARIES IN THE HISTORY OF OLD BELIEF IN KARELIA

The complicated and multidimensional space of boundaries formed such phenomenon of the Russian history as Old Belief. The source array of the documents set of the National Archive of the Republic of Karelia allows to reconstruct variability of these boundaries in the historic evolution retrospective of the biggest Old Believers locus — the territory of Karelia. An attempt is taken in the article to reveal and analyze such variability of Old Belief world boundaries as intraconfessional boundaries, considered by the examples of evolution of rumours and denominations of the “Old Belief”. The research was performed on the basis of cause-effect and temporal-statistic principles, which allows to trace dynamics of interethnic, intercultural and inter-regional communications of Old Belief in the European North of our country. The obtained conclusions are accessible for visualization and formation of a general picture of the ethnoconfessional history of the region.

*А.Н. Старицын*

## СОПРОТИВЛЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ РЕФОРМЕ XVII в. В МОНАСТЫРЯХ СЕВЕРО-ЗАПАДА РОССИИ

Русский Северо-Запад в церковном отношении в XVII в. находился в ведении новгородского митрополита. Пресвященный Макарий, занимавший новгородскую кафедру с 8 августа 1652 г. по 14 ноября 1662 г.<sup>1</sup>, до самой смерти сдерживал введение богослужебных новшеств в своей митрополии<sup>2</sup>. Он не выступил открыто против «новин», имея перед глазами печальный пример расправы с епископом Павлом, и вынужден был покориться патриарху и исполнять решения соборов 1654–1656 гг. Из его канцелярии исходили распоряжения в русле новых веяний, рассылались по монастырям и приходам новоисправленные служебники, по которым духовенство обязывалось служить под страхом наказания. Тем не менее, церковные нововведения на Русском Севере не приживались, а сурового наказания за неисполнение приказов не следовало. После самовольного оставления патриархом Никоном святительской кафедры и церковные, и светские власти были обеспокоены решением более важной проблемы. Но когда церковная начальственная кутерьма успокоилась, Никон был официально осужден на соборе 1666–1667 гг., а на его место избран другой патриарх, Иоасаф II, власти решили продолжить курс начатой ими реформы и повсеместно укоренить новшества. Уже другие новгородские митрополиты: Питирим (1664–1672), Иоаким (1672–1674) и Корнилий (1674–1695)<sup>3</sup> вынуждены были принимать драконовские меры для наведения нового порядка в своей епархии. Как происходило внедрение реформированного обряда в северных монастырях и насколько безоговорочно принимали монахи новое мышление?

О сопротивлении новшествам в монастырях Новгородской епархии, не считая знаменитого противостояния Соловецкого монастыря<sup>4</sup>, известно очень мало. Однако мы имеем возможность узнать о подобных фактах, содержащихся в редких документах официального делопроизводства, а также из случайных указаний в старообрядческих сочинениях. К последним следует отнести принадлежащие к выговской литературной школе жития Епифания, Корнилия Выговского и Кирилла<sup>5</sup> Сунского, а также «Историю Выговской пустыни» И. Филиппова. В указанных произведениях интересующая нас проблема касается Кирило-Белозерского монастыря<sup>6</sup>, Нило-Сорского скита, Николо-Беседного Тихвинского, Спасо-Каргопольского, Троицкого Сунорецкого и Троицкого Курженского монастырей, Ильинской Машеозерской пус-

тыни. Из актового материала становится известно о сопротивлении реформе в Rogозерской и Анзерской пустынях, во Введенском Тихвинском девичьем монастыре.

В Кирило-Белозерском монастыре предположительно до конца 50-х гг. XVII в., а в Нило-Сорском скиту до начала 60-х гг. монахи не признавали богослужебных изменений. В «Житии Корнилия Выговского» говорится, что после возвращения с Дона Корнилий удалился в Кирилов монастырь, а оттуда в Нило-Сорский скит<sup>7</sup>. В Кириловом монастыре по рассказам монахов было «о древнем благочестии ревнителей множество и ведущих божественное писание довольно»<sup>8</sup>. Неизвестно, когда Корнилий уехал на Дон: либо после первых расправ Никона с «боголюбцами» в августе–сентябре 1653 г., либо после собора, состоявшегося в марте–апреле 1654 г. Пробыл он на Дону три года, следовательно, в Кириловом монастыре оказался около 1656–1657 гг. Еще до патриаршества Никона и церковного реформирования монахи Кирило-Белозерского монастыря отличались непокорством и вольнодумством. В январе 1647 г. черный поп Боголеп, ризничий Кирило Муромец, житничий дьячек Якушко Сизма, чернецы Иона Зуй и Пахом Чуркин и др. говорили про царя и бояр «многие непристойные речи»<sup>9</sup>, за что были сосланы в тот же монастырь в черные работы. Первые ссыльные противники церковной реформы в монастыре известны с 1659 г. В этом году в Кирилов монастырь был сослан постриженник Чудова монастыря Саватий (бывший дьяк Сибирского приказа Семен Васильевич Башмак)<sup>10</sup>. Здесь он написал свою вторую челобитную царю «о книжном неисправлении», которую отослал в Москву в 1660 или 1661 г.<sup>11</sup> Корнилий недолго задержался в монастыре. Сговорившись с несколькими иноками, он ушел в Нило-Сорский скит предположительно в 1657 г. Любопытно отметить, что в том же году, по данным приходных и расходных книг, в Ниловом скиту появляются кириловские старцы Иона Зуй и Пахомий Чуркин, которые были наказаны десять лет назад за непристойные речи против царя<sup>12</sup>. Время пребывания Корнилия в скиту в «Житии» определяется в 12 лет, что неверно. Для вычисления времени его жизни в скиту необходимо отталкиваться от достоверно датированного события. Таким отправным моментом можно считать уход Епифания из Кяткозерской пустыни в Москву для подачи челобитной царю. Это событие современными исследователями датируется осенью 1666 — зимой 1667 гг.<sup>13</sup> В Кяткозерской пустыни Епифаний прожил с Корнилием два года с небольшим, а до этого Корнилий два или три года прожил на р. Водле<sup>14</sup>. Получается, Корнилий оставил Нило-Сорский скит в 1661–1662 гг., а пробыл там всего около пяти лет. Подобные подсчеты очень приблизительны, т.к. опираются на сведения, записанные со слов очевидцев по памяти. Но в достоверности сведений не приходится сомневаться. Так, упоминаемый в «Житии» Гурий Хрипунов — не вымышленное, а реальное лицо. В 1636 г. он значился по приходным книгам среди

монахов Кирило-Белозерского монастыря<sup>15</sup>. Гурий Хрипунов познакомился с Корнилием в Москве, в Чудовом монастыре, куда приехал, вероятно, по монастырским надобностям. Из Кирилова монастыря Гурий вместе с Корнилием ушел в Нило-Сорский скит. Здесь они много беседовали о вере, делали выписки из имеющихся в их распоряжении книг. И книги и выписки были потеряны при разгоне скитских староверцев<sup>16</sup>. Гурий, по словам Корнилия, оказался нестойким в старой вере. Его уговорили присоединиться к новолюбцам в Москве, когда он приехал туда по делам<sup>17</sup>. Не исключено, что именно от Гурия в Москве узнали, что в Ниловом скиту иноки служат по старопечатным книгам. В «Житии» подробно описан процесс смены идеологии в скиту. Получив донос, «новолюбивии архиереи» направили в скит комиссию в лице неких «посланных» для наведения нового порядка<sup>18</sup>. «Посланные», убедившись в достоверности доноса, угрозами заставили священника служить по-новому. Иноки, вознамерившись противостоять нововводному служению, уговорили Корнилия, исполнявшего в скиту пономарские обязанности и имевшего доступ в алтарь, воспрепятствовать священнику в неправильных действиях. Корнилий мужественно выполнил отведенную ему роль и даже ударил священника кадиллом по голове. В завязавшейся драке он был избит, но сумел скрыться, а иноки оказали слабое сопротивление «посланным».

В Спасо-Каргопольском монастыре приверженцы старины сохраняли свои позиции значительно дольше. Из «Жития Корнилия Выговского» известно, что игумен Евфимий служил по старопечатным книгам и прятал у себя в монастыре 11 соловецких монахов<sup>19</sup>. Время игуменства Евфимия устанавливается с 1662 по 1677 г.<sup>20</sup> Достоверно неизвестно, как относился к нововведениям предшественник Евфимия игумен Иов (время игуменства 1634–1662 гг.<sup>21</sup>), но, судя по тому, как болезненно реагировали на все новое люди старой закалки, можно допустить, что симпатии к новинам он не испытывал и по-новому также не служил. Поводом к принятию мер по устранению из монастыря старолюбцев послужило открытое столкновение гостившего в монастыре странствующего монаха Корнилия с представителями церковной администрации — строителем Филофеем и иеромонахом Сергием. «С ними же Корнилий прение чинил»<sup>22</sup>. В споре победу одержал Корнилий, а его противники были настолько растеряны, что даже не сумели воспользоваться административным ресурсом, чтобы арестовать инакомыслящего старца. Но «порядок» в монастыре они навели незамедлительно. Игумен Евфимий был заменен новолюбивым игуменом Феодоритом<sup>23</sup>, и с тех пор монастырь из пристанища для беглых монахов стал постепенно превращаться в тюрьму для непокорных старолюбцев<sup>24</sup>.

В Тихвине существовало два монастыря: мужской Николо-Беседный и женский Введенский, которые до начала 70-х гг. XVII в. придерживались русской богослужебной традиции. Известный противник церковной реформы игумен Николо-Беседного монастыря Досифей

был избран братией на эту должность в 1662 г. Его предшественник игумен Тарасий, отмеченный у П.М. Строева в 1658 и 1659 гг.<sup>25</sup>, придерживался, вероятно, таких же традиционалистских взглядов. По свидетельству Ивана Филиппова, в Никольском монастыре у игумена Досифея гостил инок Прокопий во времена патриаршества Никона и при митрополите Макарии, т.е. до 1658 г.<sup>26</sup> На этом основании некоторые исследователи предположили, что Досифей стал игуменом в 1658 г.<sup>27</sup> Так как Досифей в старообрядческих сочинениях называли игуменом независимо от времени его поставления, то допустимо предположить, что игуменствовавший при Никоне Тарасий сохранял в монастыре прежние порядки. Прокопий как старый знакомый Досифея мог просто жить в его келье. Таким образом, Николо-Беседный монастырь так же, как Спасо-Каргопольский, принимал и укрывал странствующих монахов. До 1669 г. епархиальное начальство, по всей видимости, ничего не знало о порядках в монастыре. В декабре 1669 г. Досифей внезапно покинул монастырь, уехав из него тайно. По наблюдению П.В. Седова, он не собирался возвращаться и забрал с собой все свое имущество<sup>28</sup>. Что послужило причиной поспешного отъезда игумена? Вероятно, его разоблачение, потому что новгородский митрополит Питирим сразу получил донос от монаха того же монастыря Феодосия, в котором говорилось, что игумен Досифей уехал из монастыря, а свои вещи и монастырскую документацию оставил на хранение в девичьем Введенском монастыре. Питирим поручил архимандриту Успенского монастыря Ионе навести «порядок» в указанных монастырях. В 1670 г. в Николо-Беседном монастыре появился новый игумен Геронтий, а во Введенском вместо старой игуменши Платониды — игуменя Измарагда<sup>29</sup>. Из актов Новгородского Софийского Дома следует, что Измарагда не оправдала оказанного ей доверия: при новой игуменье богослужение по-прежнему совершалось по старопечатным книгам. Митрополит Питирим был вынужден неоднократно писать к архимандриту Ионе, требуя прислать «искуснаго священника для наставления игуменьи Измарагды и инокинь, обличенных в расколе»<sup>30</sup>. Наконец, в ноябре 1671 г. в Введенский монастырь был послан строитель Антониево-Дымского монастыря черный поп Варлаам для совершения богослужения по новоисправленным книгам<sup>31</sup>. Игуменя Измарагда сохранила за собой должность ещё на 4 года, вероятно, ценой компромисса со своей совестью, т.е. публичного признания новшеств.

Сведения о непринятии новых церковных правил в Троицком Сунском, Ильинском Машеозерском и Троицком Курженском монастырях заимствованы целиком из старообрядческих источников. В первую очередь, это «Житие Кирила Сунского». Специфика составления старообрядческих житий заключалась в сборе всевозможной информации, как устной, так и письменной, преимущественно получаемой из опроса очевидцев событий. Поэтому, как уже отмечалось, несмотря

на большую степень достоверности излагаемых событий, их датировка может иметь погрешности. Пустынь, основанная Кирилом на Виданском о-ве р. Суны, получила официальный статус монастыря приблизительно в 60-е гг.<sup>32</sup>. С 1657 г. в пустыни проживал соловецкий выходец инок Епифаний, который рассказал пребывавшему в неведении Кирилу о начавшейся в России церковной реформе. Но Кирил серьезно задумался о степени духовной опасности проводимой реформы только после беседы с олонецким посадником Иларионом Пуллоевым. Датировать эту беседу можно только приблизительно — после 1666 г. С этого момента Кирил стал сознательно избегать нововведений и следил, чтобы приходящие к нему иеромонахи тайно служили по-старому<sup>33</sup>. Кирилу удавалось притуплять бдительность поповских старост до 1683 г., когда новгородскому митрополиту Корнилию был подан донос на неблагонадежного строителя. Весной 1684 г. в монастырь прибыл подьячий Духовного приказа Семен Косой (Семен Прокофьев), который намеревался арестовать Кирила и тайно проживавшего в его монастыре и служившего по-старому иеромонаха. Обоим удалось бежать, а некоторые из старцев были арестованы и в окопах доставлены в Новгород. После полугодичного пребывания в темнице виданские иноки признали новины и были возвращены в свой монастырь. На замену Кирилу из Новгорода прислали Ефрема — игумена одного из новгородских монастырей<sup>34</sup>.

Расположенный недалеко от Троицкого Сунского Ильинский Машеозерский монастырь также служил прибежищем скрывающимся от преследования властей странствующим монахам. По сведениям, зафиксированным И. Филипповым в «Истории Выговской старообрядческой пустыни», строитель Макарий (1686—1689<sup>35</sup>) несколько лет прятал бегающего от новин инока Виталия, который жил на острове рядом с церковью в пустующей келье. Из этого убежища Виталий приходил в Сунский монастырь уже после изгнания оттуда Кирила и беседовал о нем и о живших там соловецких отшельниках с оставшимися монахами, которые хорошо помнили своего наставника. Осенью 1687 г. Виталий в очередной раз вознамерился сходить в монастырь, но по дороге был настигнут отрядом стрельцов и спрятался от них в соломенном омете. Там он просидел 8 дней и простудил ноги. Его, обессиленного, обнаружили местные крестьяне и спрятали на некоторое время в Сунском монастыре, потом переправили в Выговскую пустынь<sup>36</sup>. В Машеозерский монастырь он больше не возвращался. О дальнейшей судьбе строителя Макария ничего не известно.

Находящийся в том же Олонецком у., только на противоположной стороне Онежского оз., Троицкий Курженский монастырь, наверное, самый известный оплот староверия в Заонежье. Основатель монастыря преподобный Евфросин дружил с соловецкими отшельниками Епифанием и Варлаамом, которые недолгое время скрывались у него<sup>37</sup>. Уже после смерти Евфросина монастырь превратился в общероссий-

ский стратегический и координационный центр староверческого движения. Бежавший сюда в 1671 г. из Москвы тихвинский игумен Досифей развернул энергичную деятельность по организации сопротивления реформе. Помимо того, что, по сообщению И. Филиппова, в Курженском монастыре служба велась по-старому<sup>38</sup>, здесь проходили совещания, на которых обсуждались важные вопросы внутренней жизни старообрядчества, отсюда расходились письма в самые отдаленные уголки России и посылались староверческие эмиссары в Москву для организации подпольной работы в 1682 г.<sup>39</sup>

Досифей покинул Евфросинову Курженскую пустынь в 1685 г., навсегда уехав на Дон<sup>40</sup>. Предположительно, вскоре после его отъезда пустынь прекратила свое существование в качестве убежища для старообрядцев. Но она не была сожжена и уничтожена, как об этом писал И. Филиппов<sup>41</sup>. В свете новых источников, введенных в научный оборот Ю.Н. Кожевниковой<sup>42</sup>, следует пересмотреть версию о разрушении пустыни в кон. XVII в.<sup>43</sup> По данным Реестра монахов Олонецкого у., в 1722 г. в Курженской пустыни числилось 4 монаха и, по всей вероятности, она просуществовала до секуляризационной реформы 1764 г.<sup>44</sup> Как и в других монастырях, где монахи выражали недовольство проводимой реформой, в пустыни была проведена насильственная смена идеологии. Разогнав староверов, епархиальное начальство заселило монастырь новыми монашествующими. Когда это произошло, сказать трудно. Из перечня монахов, проживавших в Курженской пустыни в 1722 г., видно, что самый старый из них 88-летний Макарий, постриженник Петропавловского монастыря на тридцати носках, был переведен сюда в 1692 г.<sup>45</sup> Возможны два варианта реконструкции событий. Либо именно в 1692 г. произошла замена монахов-староверцев на монахов-нововерцев, либо изгнание прежних насельников было осуществлено раньше и до этого года пустынь на о-ве Курженского озера оставалась пустой.

Соседний с Курженским (на расстоянии около 60 км), тоже островной, Богоявленский монастырек располагался в удаленном от поселений месте на оз. Рогозеро. О сопротивлении реформе в монастыре стало известно из дела, заведенного в Новгородском приказе по донесению олонецкого воеводы Леонтия Афанасьевича Стрешнева в 1693 г. о раскольниках в Пудожском погосте<sup>46</sup>. В деле только один монастырский служака, Андрей Остафьев, упоминается как старообрядец. О симпатии к старой вере собственно монахов Рогозерской пустыни в документах ничего не говорится. Возможно, она в это время пустовала. Состояние пустыни было бедственным ещё в 1678 г., по данным переписчиков, там не было даже церкви (Богоявленский храм развалился от старости), а стояла только часовня<sup>47</sup>. Из других документов известно, что в 1682 г. строитель Серапион просил защитить его и братию от произвола соседних крестьян<sup>48</sup>. В июле 1693 г. в Рогозерской пустыни обосновались староверы — три пришлых монаха (Тимо-

фей, Иосиф и один безымянный)<sup>49</sup> и большое количество мирян. В монастыре силами местных крестьян была построена «изба о пяти жителях», где разместились выходы из Каргопольского у. — ок. 100 мужчин. Всего на Рогозерском о-ве собралось до 1000 чел. — мужчин и женщин, для которых, вероятно, строились ещё избы. 21 июля старoverы вышли из Рогозерской пустыни в Пудожский погост, где пересвятили церкви, служа в них по-старому, перекрещивали окрестных крестьян. 12 августа, забаррикадовавшись в д. Строкинской, большая часть рогозерских старoverов (ок. 800 чел.) сгорела во время захвата их убежища присланной из Олонца стрелецкой командой. Руководивший карательной акцией стрелецкий сотник сжег все построенные старообрядцами срубы в Рогозерской пустыни<sup>50</sup>. Куда девались жившие здесь до захвата монастыря старообрядцами монахи, неизвестно. О новом заселении монастыря также нет никаких сведений.

В документах Новгородского приказа сохранились отписки двинского воеводы Федора Полиектовича Нарышкина, свидетельствующие о неприятии в Анзерской пустыни церковной реформы. В июне 1674 г. в Холмогорах были задержаны анзерские монахи — строитель Иларион и рядовые старцы Пахомий и Нафанаил, которые выражали неуважение к новоисправленным книгам и церковным властям. В ходе розыска в Анзерскую пустынь была отправлена специальная комиссия в лице попа Стефана Гаврилова и подьячего Андрея Тихонова, выявившая поголовное неприятие насельниками пустыни религиозных новшеств. Из восьми человек «раскольников» двое «пущих заводчиков» — Симон и Александр были отосланы скованными в Архангельск, а оставшиеся 6 старцев посажены под караул<sup>51</sup>. Таким образом, монахи Анзерской пустыни были во всем солидарны с Соловецким монастырем. До июня 1674 г. им удавалось лукавить с осаждавшими монастырь воеводами. Климентий Иевлев и Иван Мещеринов даже посылали анзерских монахов для переговоров с соловецкими сидельцами<sup>52</sup>. Летом 1674 г. их обман было раскрыт, однако монахи проявили себя стойкими последователями старого русского обряда<sup>53</sup>. Судьба одного из шести анзерских монахов, оставленных на острове под караулом, нам известна. Черный дьякон Питирим, по сведениям И. Филиппова, бежал с Анзерского о-ва на лодке ещё до взятия Соловецкого монастыря правительственными войсками. Пробираясь тайно от устья Онеги вдоль побережья Белого моря, он приплыл в Кушерецкую волость, а оттуда дошел до Чолозера, скрываясь там до основания на Выгу первых поселений. Умер Питирим в Солоозерском скиту<sup>54</sup>. Строитель Иларион и старцы Пахомий и Нафанаил принесли притворное покаяние и были отосланы для исправления в Антониево-Сийский монастырь к игумену Феодосию, откуда старцы сбежали 28 сентября 1674 г.<sup>55</sup> Старцу Александру также удалось освободиться из заточения в Михаило-Архангельском монастыре и обосноваться в местечке Янгоры Каргопольского у., где он прожил до 1730-х гг.<sup>56</sup> Как видно из

приведенных фактов, сопротивление реформе в монастырях существовало, но было спонтанным, не имело должного уровня организованности и достаточных сил для противостояния государственной машине. Многие зависело от личных качеств настоятелей монастырей. Случаи захвата монастырей старообрядцами (распространенный пример — Палеостровский монастырь) не рассматривались нами в данной работе, т.к. они свидетельствуют уже не о монастырском, а о другом — крестьянском этапе сопротивления реформе. Можно допустить, что похожие ситуации сложились в Курженской и Рогозерской пустынях, т.е. они были захвачены или заселены пришлыми старообрядцами. Но в отношении этих монастырей мы имеем документальные свидетельства о мировоззренческой позиции хотя бы немногих насельников. Чтобы однозначно ответить на вопрос о захвате указанных монастырей, нужны дополнительные архивные изыскания. Ситуация с Палеостровским монастырем также не изучена и требует специального исследования. Наиболее типичный вид монастырского сопротивления заключался в том, что монахи отказывались вводить новшества, не желая разрушать привычное мировосприятие. Так, во многих монастырях продолжали служить по-старому до того момента, когда об этом становилось известно епархиальному начальству, что приводило, как правило, к смене руководства монастырем. Такие замены происходили тихо, хотя и не всегда мирно, и не выделялись в особые делопроизводства. Поэтому в официальных источниках, за редким исключением (как, например, в случае с Введенским девичьим монастырем в Тихвине или с Рогозерской и Анзерской пустынями), не удается обнаружить сведений о неприятии новшеств монахами того или иного монастыря. Анзерская пустынь попала в поле зрения воевод, причастных к осаде Соловецкого монастыря и обязанных докладывать обо всех происшествиях, связанных с осадой, а в особенности о мировоззренческой позиции монахов, вышедших с Соловецких островов. Поэтому сведения о неблагонадежности анзерских старцев нашли отражение в официальной документации. Нужно отметить, что подобные источники (приказное делопроизводство и следственные дела) являются наиболее полными и достоверными. Единственный их недостаток — единичность. В этой связи исключительную значимость приобретают старообрядческие сочинения. При относительной точности датировки событий они обладают значительной информативностью, сообщая важные подробности эксклюзивного характера из жизни противников нового обряда.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Строев П.М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 36.

<sup>2</sup> Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. М., 2005. С. 89; ОР РГБ. Ф. 98 (Собрание Егорова). № 1137. Л. 329об.



- <sup>3</sup> Там же. Стб. 36–37.
- <sup>4</sup> О сопротивлении Соловецкого монастыря церковной реформе существует обширная литература. См., например, последнюю наиболее полную работу *Чумичевой О.В.* Соловецкое восстание 1667–1676 годов. М., 2009. 352 с.
- <sup>5</sup> Здесь и далее в статье имя Кирилл пишется в соответствии с древнерусской традицией, с одной буквой «л».
- <sup>6</sup> Кирило-Белозерский монастырь и Нило-Сорский скит в XVII в. не относились к Новгородской митрополии. Тем не менее, мы сочли возможным объединить сведения о сопротивлении реформе в данных монастырях со сведениями о подобных событиях в монастырях Новгородской митрополии. Основанием для этого явились однотипность источников, близость территории и главное действующее лицо — инок Корнилий.
- <sup>7</sup> *Брежневский Д.Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома: Сб. науч. тр. М., 1985. С. 81. (Далее — Житие Корнилия Выговского).
- <sup>8</sup> ОР РГБ. Ф. 98 (Собрание Егорова). № 1968. Л. 20об.
- <sup>9</sup> Из рукописей Е.В. Барсова // ЧОИДР. 1885 год. М., 1885. Кн. 4, разд. V. Смес. С. 1.
- <sup>10</sup> *Зиборов В.К., Яковлев В.В.* Савватий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3: П-С. С. 328.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Архив СПбИИ. Ф. 115. Д. 677. Л. 6-7.
- <sup>13</sup> *Бубнов Н.Ю., Юхименко Е.М.* Епифаний // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XVIII: Египет древний — Ефес. С. 546.
- <sup>14</sup> Житие Корнилия Выговского. С. 84.
- <sup>15</sup> Приходные и расходные денежные книги Кирилло-Белозерского монастыря. 1601–1637 гг. М.; СПб., 2010. С. 367.
- <sup>16</sup> Житие Корнилия Выговского. С. 82, 84.
- <sup>17</sup> Там же. С. 82.
- <sup>18</sup> ОР РГБ. Ф. 98. Собрание Егорова. № 1968. Л. 21–22об.
- <sup>19</sup> Житие Корнилия Выговского. С. 90.
- <sup>20</sup> См. подробнее: *Старицын А.Н.* Между Соловками и Выгом // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т. I. С. 104.
- <sup>21</sup> *Строев П.М.* Указ. соч. Стб. 994.
- <sup>22</sup> Житие Корнилия Выговского. С. 89.
- <sup>23</sup> *Строев П.М.* Указ. соч. Стб. 994.
- <sup>24</sup> В Спасо-Каргопольский монастырь в 1683 г. за непокорство церкви был отослан крестьянин Волковской волости Левка, здесь он и умер. См.: *Юхименко Е.М.* Каргопольские «гари» 1683–1684 гг.: (К проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.): Сб. науч. тр. М., 1994. С. 96.
- <sup>25</sup> *Строев П.М.* Указ. соч. Стб. 94.
- <sup>26</sup> *Филиппов И.* Указ. соч. С. 126.
- <sup>27</sup> *Агеева Е.А., Шашков А.Т., Юхименко Е.М.* Досифей // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XVI. Дор — Евангелическая церковь союза. С. 58.
- <sup>28</sup> *Седов П.В.* Закат Московского царства: Царский двор конца XVII века. СПб., 2006. С. 162.
- <sup>29</sup> Время игуменства Геронтия 1670–1672 гг. Время игуменства Платониды 1657–1669 гг. Время игуменства Измарагды 1670–1675 гг. См.: *Строев П.М.* Указ. соч. Стб. 91, 94.
- <sup>30</sup> *Курдюмов М.Г.* Описание актов, хранящихся в архиве императорской Археологической комиссии // Летопись занятий Археологической комиссии за 1906 год. СПб., 1908. Вып. 19. С. 270.
- <sup>31</sup> Там же.
- <sup>32</sup> ОР РГБ. Ф. 98 (Собрание Егорова). № 1137. Л. 315об.; 321об.–324.
- <sup>33</sup> Там же. Л. 330об.–331.
- <sup>34</sup> Там же. Л. 335–335об.
- <sup>35</sup> *Строев П.М.* Указ. соч. Стб. 1006.
- <sup>36</sup> *Филиппов И.* Указ. соч. С. 118–120.
- <sup>37</sup> Жизнеописание Епифания // *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. М., 1963. С. 190–191.
- <sup>38</sup> *Филиппов И.* Указ. соч. С. 88.
- <sup>39</sup> Подробнее об этом см.: *Старицын А.Н.* Курженская пустынь // Вестник церковной истории. М., 2009. № 3-4 (15-16). С. 200.
- <sup>40</sup> *Дружинин В.Г.* Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889. С. 75.
- <sup>41</sup> *Филиппов И.* Указ. соч. С. 89.
- <sup>42</sup> *Кожеевникова Ю.Н.* Монастыри и монашество Олонецкой епархии во второй половине XVIII–начале XX в. Петрозаводск. 2009. С. 65.
- <sup>43</sup> *Старицын А.Н.* Курженская пустынь. С. 201.
- <sup>44</sup> *Кожеевникова Ю.Н.* Указ. соч. С. 65.
- <sup>45</sup> ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 80. Л. 28.
- <sup>46</sup> Опубликовано: Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией. М., 1842. Т. V. 1676–1700 гг. № 223. С. 378–394; Переиздано: *Мюллер Р.Б.* Карелия в XVII веке: Сб. док. Петрозаводск, 1948. С. 331–346.
- <sup>47</sup> РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 1137. Л. 167об.
- <sup>48</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. Д. 1602. Л. 29.
- <sup>49</sup> Чернеца Тимофея С.А. Зеньковский ошибочно называет основателем Рогозерской пустыни. Пустынь была основана другим лицом — строителем Тимофеем в 1606 г. О втором чернеце Иосифе Сухом подробно повествует И. Филиппов. Третий безымянный чернец, исходя из материалов дела, может быть идентифицирован как Тимофей Розунов, или Розунога, выходец из с. Сумы Пудожского погоста (См.: *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. М., 2006. С. 287; *Филиппов И.* Указ. соч. С. 77–80; *Мюллер Р.Б.* Указ. соч. С. 337–338).
- <sup>50</sup> Карелия в XVII веке. С. 337–346.
- <sup>51</sup> РГАДА. Ф. 159. Оп. 3, ч. 1. Д. 374. Л. 1–2.
- <sup>52</sup> *Чумичева О.В.* Указ. соч. С. 106.
- <sup>53</sup> Акты, относящиеся к истории Соловецкого бунта // ЧОИДР. 1883 год. М., 1884. Кн. 4, разд. V. Смес. С. 82–85.
- <sup>54</sup> *Филиппов И.* Указ. соч. С. 125.
- <sup>55</sup> РГАДА. Ф. 125. Оп. 1 Д. 30. Л. 4.
- <sup>56</sup> ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 528. Л. 15об.

A.N. Staritsyn

#### RESISTANCE TO THE CHURCH REFORM OF THE XVII CENTURY IN MONASTERIES OF THE NORTH-WEST OF RUSSIA

The church reform was being spread in the Novgorod metropolitanate not so rapidly as in Central Russia due to conscious passiveness of the church authorities in the person of Metropolitan Macarius. After the church hierarch's

death the constraint was lost and the flock was left one on one with reformers. The first pressure of new thinking was aimed at monasteries — keepers of traditional spirituality. For the first time a review and systematization of separate and diverse sources are performed in the work based on the material of the North-West region dealing with the monks' reaction on the ideology change in the state. Factors of resistance to the activities of reformers were revealed in particular monasteries. The small number of cloisters, that opposed innovations, is explained by the fact that monasteries had continued to perform services as before until it was known to the church authorities. The authorities changed monastery leaders and forced to obedience common fraternity. As a rule, ideology change occurred without serious straggle and did not find reflection in the departmental paperwork. It explains scarcity of the source base on the mentioned problem and the involvement importance of Old Believers works as sources.

К.Я. Кожурин

## СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ДУХОВНЫЕ ЦЕНТРЫ ПСКОВСКОГО ПООЗЕРЬЯ: СЕБЕЖСКИЙ УЕЗД

Первые старообрядцы, бежавшие за литовский рубеж из Тверской и Новгородской земель, появились на территории Себежского у. в конце XVII в.<sup>1</sup>. Благодаря близости границы и легкости, с которой ее можно было преодолеть, в конце XVII—XVIII вв. на территории русско-польского пограничья (в частности Невельского и Себежского у.) сложилось 7 локальных групп старообрядцев, имевших свои духовные центры (2 группы в Себежском и 5 в Невельском у.). Сейчас этот живописнейший регион с сотнями больших и малых озер называют Псковским Поозерьем.

Одним из таких центров становится федосеевская обитель близ д. Давыдово Себежского у. (впоследствии д. Обитель), основанная в 1720-х гг. (после разгрома Ряпинской обители в Дерптском у.) сыном Феодосия Васильева Евстратом. В 1739 г. в д. Обитель состоялся собор, на котором присутствовало 30 духовных лиц, множество «книжных» и простоядинов. *«Практически все положения Собора касались вопроса о браке. По сути, это было подтверждение установлений Собора 1694 г. о запрещении духовным жить в “келиях наединении с зазорными лица, и с духовными дочерми, и с девицами, и с женами нежить и со старейшими, и с применицами”. Впрочем: “Также учинить и простым человеком <...> А тем житием чтоб заскверну души своих не погубить”. Собор положил избирать на послужение либо “старейших жен”, либо лиц мужского пола. Людям духовным молодых же “жен и девиц” в стряпухах и за келейниц не держать. За несоблюдение сего установления положено отлучать. Положил Собор разводить и тех, кто окажется в родстве духовном — один кум у мужа и жены и вместе жить не велеть. Что касается новоженнов, венчавшихся в еретической церкви или сошедшихся без венчания, смешанных браков (половинок), когда один из сожителей не принадлежал к федосеевщине, то положено таковых на покаяние не принимать, детей не крестить, на службу не пускать, совместно с ними не пить, не есть. Запрещение распространялось и на окрещенных детей новоженских до тех пор, пока они “отцов своих неотстанут”, исключение по крещению делалось при болезни детей, однако родители при этом давали обещание разойтись, приходящих же “от мира”, которые покинут своих сожителей и вновь вступят в сожителство, положено крестить только после развода и впредь “им вкупе жити невелеть”. Под страхом отлучения духовным отцам в случае нарушения постановлений запрещено принимать на исповедь и крестить детей»<sup>2</sup>.*

Известно, какую важную роль в истории федосеевского соглашения сыграл знаменитый Польский собор, однако до сих пор среди исследователей нет единого мнения по поводу места и даты проведения этого собора. Это объясняется, на наш взгляд, тем, что упоминание о соборе в «Дегуцком летописце» было неверно истолковано. Там говорится, что под 7259 годом (т.е. 1751 г. по современному летоисчислению): «в Гудишках соборные статьи писаны». Далее указана следующая дата: «7260» и прочерк. Видимо, автор «Дегуцкого летописца» сомневался по поводу места проведения Польского собора и не успел уточнить, где именно он проходил, и оставил место для даты. Однако то же написано и по поводу Варковского собора: «Лето 7337. Написаны Варковские статьи», а далее — «Лето 7340 <....> бысть Собор духовных отец в Варковой мызе...» и еще: «Лето 7341 <....> Написаны Варковские статьи...». Таким образом «написание соборных статей» можно перевести на современный язык как «предсоборное совещание», «предсоборная комиссия» и т.п. Из истории старообрядчества известно, что так нередко и делалось: первоначально готовили проект решений, а уже потом его обсуждали и принимали на более представительном уровне. То есть «польские статьи» могли быть составлены в Гудишках, а приняты на соборе в Давыдовской обители, тем более, что последняя располагалась гораздо ближе к российской границе, и на соборе было немало представителей из России.

В сборнике 1785 г. известный витебский купец-старовер, писатель, краевед и собиратель древностей Иван Иванович Соболевский (1763–1836) сообщает о «Колпинском собрании» как о собрании 17 наставников старообрядцев-беспоповцев, состоявшемся 1 октября 1752 г. в пределах д. Колпино (впоследствии вошедшей в составе Себежского у. Витебской губ.). В заключительном документе говорилось: «...было у нас общее собрание в Польше, во обители, о церковных вещах. Присовещали общим отеческим и братским советом подтверждение нашей христианския веры, дабы нам последовати прежним страдальцам и читителям». На собрании рассматривались вопросы религиозно-нравственного характера, были приняты 48 правил.

Один из первых историков старообрядчества в Витебской губ., единоверческий священник Василий Волков (Волкович) в середине XIX в. писал: «Указание в предисловии на обитель как на место, где 1-го октября 1752 г. был собор Федосеевцев, дает нам полное право заключать, что собор тот был действительно в Витебской губернии, Себежском уезде внутри нынешнего Колпинского православного прихода, в 10-ти верстах от самой церкви, во обители, которая по разным политическим и местным обстоятельствам с того времен, в течение ста с лишком лет, потеряла свой характер и сделалась почти деревнею, но и до ныне носит имя обители и населена Федосеевцами обоего пола более 60-ти душ (выделено автором. — К.К.). Обитель эту в настоящее время окружают деревни: Стайки, Жолобно, Анишково, Поддача, Голубово, Сеньково, Давидово и Островно. Во всех этих деревнях Федосеевцев, относящихся к обитель-

скому наставнику, как духовнику на всю округность, обоего пола до 400 душ, кроме жителей самой обители»<sup>3</sup>.

Более того, факт прохождения данного собора именно в Себежском у. подтверждает и злынковская рукопись 1834 г.: «Егда бысть собор за Рубежем, в Польше, в Себежском уезде во обители в лето 7260-е октября 1-го дня»<sup>4</sup>. Известно, что Покровско-Норский монастырь был основан выходцами из Гудишек, которые должны были точно знать, где происходил Польский собор, и если бы он действительно происходил в Гудишках, они именно так и написали. В д. Обитель (Себежская, или Заполоцкая Обитель) на протяжении XVIII–XIX вв. существовал крупный духовный центр старообрядчества с общественной моленной, построенной до 1826 г. и потому избежавшей закрытия в самые мрачные времена гонений в период царствования Николая I.

Другой старообрядческий центр в Себежском у. находился в д. Яковлево, известной ещё с конца XVIII в. как один из центров старообрядчества. 2 октября 1826 г. себежский земский исправник доносил витебскому губернатору: «Исполняя предложение Вашего Превосходительства, последовавшее ко мне от 26-го минувшего сентября за № 321, имею честь Вашему Превосходительству донести, что в Себежском повете состоят две старообрядческая моленныя, в коих оне совершают Богослужение. 1-е. Князя Константина Огинскаго в деревне Яковлеве; 2-е. помещика Ивана Потриковскаго в деревне Обителях и 3-я часовня на кладбище близ деревни Жалобна помещика Александр <a> Моля»<sup>5</sup>. Что касается самого Себежа, то, по донесению себежского городничего, в городе нет старообрядческих моленных, «потому что в обществе города Себежа ни одного старообрядца не состоит»<sup>6</sup>.

Во времена николаевских гонений на старообрядцев относительно времени постройки Яковлевской моленной 25 марта 1836 г. было заведено особое дело. Строение моленной подверглось осмотру, о чем сохранился подробный отчет. «1837-го года марта 25-го дня себежский земский исправник и духовный депутат священник Семион (!) Чеботарев, прибыв в деревню Яковлево помещика Августа Огинскаго осматривали состоящую в оной раскольническую моленную, которая по наружному виду оказалась более похожею на какой-либо небольшой дом, ибо она моленная деревянная рубленая в круглыя углы, вышиною поперечная стена на пятнадцать, кроме рассадника, а боковыя стены на шестнадцать венцов, мерою поперечная самой моленной стена десять аршин одна четверть, а длинная с приделанными к ней сенями вообще одиннадцать аршин одна четверть, сеней поперечная стена восемь с половиною аршин, при которой стене на двух столбах примостка с небольшими в рассаднике дверьми, в боковой надворной стене в конце сеней крилець простой, входныя двери в моленную, равно и ушаки крашенныя, в боковых стенах моленной с одной и другой сторон по одному окну с крашенными наличниками и ставнями, которыя заперты, и в сенях два окна одно посредственное с наличниками и ставнею, а другое небольшое. Моленная и крилець соломою, на

каменном фундаменте, выстроена в конце деревни на восток, близ оной наставничьи дом с принадлежащими пристройками, при моленной обнайден деревянный дстный восьми конечный Крест, выкрашенный белою краскою, обитый досками тоже выкрашенными наподобие главы, снятый с моленной; внутреннее ея положение не осмотрено, по случаю тому, что двери оной запечатаны по распоряжению начальства чином земскаго суда с духовным депутатом»<sup>7</sup>.

И далее: «1837-го года марта 25-го дня в присутствии себежскаго земскаго исправника при духовном депутате ниже поименованныя крестьяна помещика раскольнической секты спрашиваны и показали: родители и родственники наши, как мы помним, принадлежали к моленной существовавшей помещика Моля в деревне Жолобне, но когда оная, неизвестно нам по ветхости или по неудобству, так как от некоторых деревень наших состояла в немалом расстоянии или же по какому-либо другому случаю, уничтожилась; то вместо оной по дозволению земской полиции выстроили таковую 1808-го года в деревни Яковлеве, строителям которой были покойный одновотчинныя деревни крестьяне Герасим Дмитриев и Ермолай Андреев, наставником при ней прежде был Рижский мещанин Иван Архипов, по удалении же его назад тому десять лет, заступил место его прежде бывший крестьянином, а ныне опочецким мещанином Гаврыла Антропов. Колокола ж прежде точно были в упомянутой моленной, но когда таковыя быв забраны бывшим себежским земским исправником Мевесом, то после того более уже оных не было; как только находился один в середине моленной, но без употребления по случаю тому что был разбит, но и сей взят при запечатании моленной...»<sup>8</sup>.

По показаниям так называемых панцирных бояр (категория служилых людей Великого княжества Литовского, затем Речи Посполитой XVI—XVIII вв. — К.К.) Непоротовского войтовства (из никониан), когда построена Яковлевская моленная, они не помнят, но «после бывшего ополчения и прежде нашествия неприятеля в пределы России, то есть 1812 года, на оной моленной был устроен крест деревянный с обивкою досками в виде главы и при оной моленной прежде были колокола...»<sup>9</sup>.

Земли Себежского у. по Первому разделу Речи Посполиты (1772) были присоединены к России. В вышеупомянутом Польском соборе 1752 г., несомненно, участвовали и местные староверы. У нас нет пока возможности идентифицировать, кто именно из невелиских и себежских отцов участвовал в Польском соборе, но зато точно известны имена участников Варковского собора 1832 г. Из 35 наставников и начетчиков, участвовавших в Варковском соборе, трое были из Себежского и Невельского у.: наставники Гавриил Антропович Могиланцов из д. Яковлево (Себежский у.), Захарий Леонович Смаригин «Заполоцкой Обители» (д. Обитель Себежского у.) и Самуил Васильевич Карпелев из д. Репище (Невелиский у.). Присутствовали также еще двое представителей псковских староверов — Тит Никитич из Новоржевского и Никифор Егорьев из Опочецкого у.<sup>10</sup>

О себежских наставниках сохранились интересные сведения в Национальном историческом архиве Республики Беларусь. Так, 4 марта 1810 г. себежский благочинный иерей Александр Лихина в рапорте в Могилевскую духовную консисторию сообщал о наставниках Режицкого, Люцинского, Динабургского и Себежского поветов: «Случалось мне быть неприметным образом в их моленных раскольнических домах, и слышать, что в оных на молитвах воспоминают Высочайшее Его Величества имя именуя Царем, а не Императором, что и показаниями... в допросах раскольнических наставников крестьян признательно значится, Полуекта Леонова, и сходно с ним Ивана Иларионова, Григория Наумова и сотоварища Иларионова и писца Ивана Евросимова»<sup>11</sup>.

Остановимся на личностях наставников, участвовавших в Варковском соборе. 7 июля 1843 г. было возбуждено дело о наставниках Гаврииле Антропове и Захарии Леонове Смаригине (настоятелях соответственно Яковлевской и Обительской моленных Себежского у.). Наставники Гавриил Антропов (полоцкий мещанин) и Захарий Смаригин (витебский мещанин) привлекались к суду за «сворачивание разных крестьян в раскольническую ересь». 29 сентября 1844 г. Витебской палатой уголовного суда дело было заслушано. Обвиняемые «не повинились в сворачивании» и были оставлены свободными от суда и взыскания. Решением Комитета министров (на котором об этом деле министр внутренних дел докладывал лично) от 29 мая 1845 г. постановлено: наставников «подчинить в отношении веры и образа жизни надлежащему надзору местного полицейского начальства, которому поставить в обязанность не позволять сказанным Антропову и Смаригину отлучаться куда либо иначе, как по письменным видам и для законных только надобностей»<sup>12</sup>. Яковлевского и обительского наставников пытались «увещевать», склоняя к принятию новообрядчества или единоверия — 8 и 23 сентября 1845 г. священник Киселевской церкви Федор Русаков и 3 и 27 сентября того же года — священник Езерищенской церкви Алексей Трубковский. Однако старообрядческие духовные отцы увещеваний не послушали. Дело затянулось до 1850 г.

В 1851 г. было возбуждено новое дело по поводу наставника Захара Смаригина о новом «сворачивании в раскол». Как выяснилось, в ходе следствия влияние местных духовных наставников распространялось не только на Себежский у., но и на соседние с ним Невельский у. Витебской губ. (наставники известных в округе Пружинской и Репищанской моленных исповедовались у обительского наставника), Опочецкий и Великолуцкий у. Псковской губ. 20 мая 1852 г. витебский генерал-губернатор, основываясь на доносе новообрядческого попа из д. Заволочье Опочецкого у. Михаила Красноумова, сообщал, что в приход Заволочья «выезжают раскольнические наставники: Невельского уезда деревни Пружинца, крестьяне Спиридон Макарьев и Федор Федоров и Себежского уезда из какой то их обители или могильщины, которые исправляют у раскольников все требы и этим самым явный подают

повод к усилению ереси...»<sup>13</sup>. Выяснилось, что в Опочечский у. для исправления там треб регулярно выезжали наставники Гавриил Антропов и Захар Смаригин, при этом они останавливались в деревне Туришине у купцов-староверов Поярковых.

Связаны были себежские староверы и со своими столчными единоверцами. Так, в 1847 г. при Волковской богадельне в Петербурге проживали 19-летний Агафон Андреев, крестьянин кн. Огинского из д. Большие Гвозди (недалеко от д. Яковлево) и 62-летняя Хавронья Сафронова, крестьянка графа Молля из д. Хищневой. Оба были высланы из столицы по распоряжению петербургского обер-полицеймейстера<sup>14</sup>.

27 июня 1852 г. с наставника Гавриила Могилянцева себежским исправником была взята подписка о невыезде и о непринятии на моление «ни каких людей, в особенности других уездов, кроме издавна сей моленной принадлежащих». В дальнейшем также открылось, что Гавриил Антропов обучал грамоте «не только детей раскольников, но и детей православных», что также могло быть интерпретировано как «сворачивание в раскол». В «Алфавите духовном» Василия Золотова (автора знаменитого «Дегучского летописца») указана дата смерти «пастыря древлеправославных христиан» Гавриила Антропова — 7 января 1857 г., хотя по ошибке д. Яковлево, где он был наставником, отнесена к Динабургскому у.<sup>15</sup> О смерти обительского настоятеля Захария Смарыгина известно из особого донесения от 14 ноября 1858 г., которое написал витебскому гражданскому губернатору архиепископ Полоцкий и Витебский Василий: «Бывший коновод раскольников в Колпинском приходе живущих Захарий Смарыга умер 9 августа и до 17 августа неизвестно почему не был зарыт; 17 же августа Смарыга погребен, погребение совершал могильнянский яковлевский коновод Иван Герасимов Романовский с каким то другим из Невельского уезда...»<sup>16</sup>.

Как следует из документов, неким Иваном Архиповым были благословлены на отечество многие местные наставники: Гавриил Антропов из д. Яковлево, репицкий Самуил Карпелев из д. Репище, Спиридон Макаров из д. Пружинец. В ряде документов середины XIX в. этот Иван Архипов фигурирует как «полоцкий мещанин», но в более ранних документах он именуется «ригским (или рижским) мещанином», а в некоторых — «рижским наставником». Известно также, что Иван Архипов был какое-то время наставником в Полоцке и в моленной д. Яковлево Себежского у. вплоть до своей смерти в 1827 г.

3 мая 1890 г. себежский исправник доносил губернатору: «Мною закрыта и опечатана раскольничья моленная в деревне Яковлево. Между тем крестьяне Мелихов (наставник) и Зуев открыли моленную для раскольников в той же деревне, в общественном доме, находящемся при закрытой моленной, где живет Мелихов, а для собрания на молитву в известное время бьют в доску»<sup>17</sup>.

Епископ Полоцкий Антонин 5 июля 1890 г. также доносил губернатору: «...Несмотря на опечатание Яковлевской моленной, раскольники

продолжают собираться в дер. Яковлево для богослужения по их обряду, причем народ оповещается ударами в чугунную доску, звуки коей разносятся более чем на трехверстное расстояние»<sup>18</sup>.

5 ноября 1890 г. витебский губернатор писал министру внутренних дел, излагая историю Яковлевской моленной и, в частности, сообщая, что «в 1865 г. раскольники стали домогаться позволения на починку этой моленной, каковое ходатайство, по представлению бывшего тогда Губернатора, Генерал-Маиора Веревкина, было разрешено с Высочайшего соизволения. После сего, — лет пять тому назад, в ней вновь был произведен ремонт, на который раскольники ни у кого разрешения не испрашивали»<sup>19</sup>.

Моленная была «временно опечатана», «но несмотря на это, они (раскольники), будучи руководимы своим наставником Мелиховым, настолько оказались упорными и смелыми, что, вскоре, по запечатании Яковлевского молитвенного дома, открыли без всякого разрешения в той же деревне Яковлево в общественном доме новую моленную, созывая в нее народ для богомоления ударами в чугунную доску, звуки которой разносились по окрестностям. Вследствие чего и вторичной просьбы Владыки, эта вновь самовольно открытая моленная, была немедленно закрыта, по моему предписанию, местною полициею.

По сказанному же выше дознанию выяснилось, что наставники и начетчики Яковлевской моленной при своей развитости, фанатизме и хороших материальных средствах имеют сильное влияние на православных окрестных жителей, из коих многие, не только женщины, но и мужчины, легко подчиняются убеждениям помянутых расколуучителей и сворачиваются в раскол»<sup>20</sup>.

В результате наставник Яковлевской моленной Федор Михайлович Мелихов был привлечен к ответственности за совершение богослужений по старым обрядам и хотя сам наставник был оправдан, моленную запечатали.

В 90-х гг. XIX в., когда в Витебске образовалось Свято-Владимирское миссионерское братство, епархиальный миссионер священник Игнатий Сченснович проводил неоднократные «публичные собеседования с раскольниками». Всего в первой половине 1897 г. он провел 20 таких бесед, в том числе 3 в Себежском у.: в с. Сутоках, в д. Гребле и в Обители. В отчете о миссионерской деятельности Свято-Владимирского братства за 1897 г. говорится: «Окружной миссионер по 2-му округу Себежского уезда священник Старокозловичской церкви Иоанн Габович за отчетное время публичных бесед со старообрядцами, по причине безграмотности и невежества последних, не вел, а ограничивался только частными беседами. На тринадцати беседах о. миссионер объяснял символ веры, особенно подробно 9-й и 10-й члены его, десять заповедей и нагорную проповедь Иисуса Христа. Такой характер бесед помог ему приобрести некоторое доверие раскольников и уважение их к православной церкви, чистоте и святости ее учения. В Старокозловичской церковно-приходской школе обучаются в настоящее время четыре мальчика из

раскольников, ожидается поступление таковых в будущем»<sup>21</sup>. Что касается статистики старообрядцев в Себежском у. в это время, то в отчете говорится, что в пределах 1-го благочиннического округа «раскольников не имеется вовсе», а сведений о 2-м и 3-м округах уезда у миссионерского комитета нет.

Окружной миссионер, священник Киселевской церкви Митрофан Блажевич доносил 10 марта 1898 г. приставу 2-го стана Себежского у.: «Священник Зародищенской церкви отношением от 12 февраля настоящего года за № 12 извещает меня, что, по заявлению крестьян дер. Гребля Якова Григорьева и дер. Черемашинцы — Ивана Григорьева Каверзнева, раскольники, проживающие в пределах Зародищенского прихода, самовольно открыли в дер. Яковлеве Могильнянской волости новую моленную, тайно вынесли в нее из прежней — запечатанной, иконы, и другую утварь и, несмотря на запрещение каких бы то ни было “публичных оказательств”, позволяют себе пред богослужением бить в железную доску, звук которой разносится далеко по окрестностям; всеми такими противозаконными действиями они, по словам заявивших, производят смущение среди чад православной церкви. А посему считаю долгом своим вышеизложенное сообщить Вашему Высокоблагородию»<sup>22</sup>.

Пристав 2-го стана дал личное поручение полицейскому уряднику 4-го участка Шершневу «произвести дознание» о «вновь открытой моленной в деревне Яковлеве Могильнянской волости вместо запечатанной». Как показал крестьянин д. Осиповки Непоротовской вол. Иван Герасимов Дроздецкий (новообрядец), «моленная в дер. Яковлеве около 8-9 лет закрыта, при этой моленной есть дом, служащий квартирой раскольнического наставника, в одной комнате этого дома есть несколько икон небольших не больше 8-ми и небольшой столик, который стоял и до закрытия моленной, тех же налоев и другой утвари, которая находилась в моленной, в этом доме нет, в доме этом помещается наставник и молится Богу по своему обряду. Порядок их служения не знает, в праздничные дни начинают молиться до разсвету и продолжают 3 или 4 часа, в доску чугунную молотом бьют не всегда, в более торжественные праздники. Комната, где молятся, небольшая, и богомольцев собирается очень мало. По дням наставник Мелихов в прописанной комнате служит панихиды по умершим, и погребение, крестит младенцев и служит молебен, относительно выноса с запечатанной моленной икон и другой церковной утвари не видал <...> и не слышал»<sup>23</sup>.

Были опрошены и другие свидетели, в том числе наставник Яковлевской моленной Федор Михайлович Мелихов. Он показал, что служит наставником 10 лет, моленная в Яковлеве закрыта 8 лет. Дом, в котором он живет, построен около 50 лет назад и не перестраивался. Одна комната длиной и шириной 3½ сажени перебрана тесовой переборкой. В одной половине спальня, в другой столовая, здесь же и большая русская печь. «В этой комнате и творится с давних времен Богослужение по раскольническому обряду, так же творилось в зимнее

время и до закрытия моленной». В доме наставника служили вечерню, утреню и часы, совершали панихиды, молебны и крещение детей.

С яковлевского наставника полицейским урядником была взята подписка следующего содержания: «1898 года апреля 16 дня я нижеподписавшийся наставник Яковлевской моленной Федор Михайлов Мелихов даю сию подписку г. приставу 2 стана Себежского уезда, в том, что в чугунную доску находящую при Яковлевской запечатанной моленной которая служила призыванием молящих, ударять в таковую как для этой надобности, так и другой вовсе не буду. В том и подписуюсь. Федор Мелихов».

В том же году часть прихожан, как зафиксировано в общественном приговоре, составленном старообрядцами Яковлевской моленной 15 сентября 1898 г., «из гордыни» отделилась от Федора Мелихова и выбрала себе другого «в попы». Новым наставником стал Корнилий Карпович Бурый из деревни Савкино, где он и производил богослужение.

Федор Мелихов сообщал становому приставу 2-го стана Себежского у., что 22 декабря полицейский урядник Шершнев делал опись дома при Яковлевской моленной и при 12 лицах из общества все имущество отобрал (иконы, книги и вещи) и передал под расписку новому наставнику Карниле Бурому, а с Мелихова взял расписку, чтобы он не имел права исполнять должность наставника по Себежскому у.

После издания манифеста 1905 г. об укреплении начал веротерпимости власти начали собирать сведения о запечатанных старообрядческих церквях и моленных. Себежский уездный исправник А. Соколовский доносил витебскому губернатору 30 мая 1905 г.: «24 апреля старообрядцы Яковлевской моленной, собравшись всем обществом в дер. Яковлево Могильнянской волости во главе со своим наставником Карнеем Бурым, открыли запечатанную моленную в силу Высочайшего указа, воследовавшего 17 апреля сего года (т.е. всего через неделю! — К.К.), и затем, отслужив благодарственный молебен за дарованные им милости Его Императорским Величеством, произвели между собою добровольный сбор на нужды войны в сумме 60 рублей, который отправили в г. Себеж на имя Министра Внутренних Дел при телеграмме следующего содержания: “Его Высокопревосходительству г. Министру Внутренних [Дел] старообрядцы Яковлевского общества Могильнянской волости Себежского уезда Витебской губернии преисполнены чувством глубокой благодарности за великия милости свободы вероисповедания Высочайше дарованного в незабвенный день 17 апреля. Отслужив при открытии нашей молельни в селе Яковлеве 24 сего апреля о здравии и долголетии Всемилостивейшего Отца нашего Государя Императора, почтительно просим повернуть к стопам обожаемого Монарха верноподданнические чувства нашей любви и преданности с готовностью пожертвовать жизнью и имуществом на благо Царя и родине и представить на его благоволение нашу скромную лепту 60 рублей, отправленные нами сего числа телеграммою на нужды войны. Наставник Яковлевского общества старообрядцев Карнилий Буров”. О чем доношу Вашему Превосходительству»<sup>24</sup>. На рапорте

себежского уездного исправника в верхнем левом углу рукой губернатора написано: «Не рано ли они распечатали?» Действительно, наученные многовековым горьким опытом, старoverы не стали дожидаться, пока раскрутятся бюрократический механизм и очередь наконец-то дойдет и до них, но поторопились воспользоваться высочайше дарованной им свободой вероисповедания.

Всего в Себежском у. на 28 февраля 1906 г. значилось два наставника. Первый — Корней Карпов Бурый (род. 1853) — избран наставником Яковлевского общества при Яковлевской моленной старообрядцев 18 лет назад (т.е. в 1888 г.), 53-х лет отроду, крестьянин Могилянской вол. Могилянского общества; на военной службе не состоял. Второй наставник — Григорий Ефимов Тикунов (род. 1836) — избран наставником при обществе Обительской моленной 15 лет назад (т.е. в 1891 г.), 70-ти лет отроду, невельский мещанин.

29 декабря 1907 г. Яковлевская старообрядческая община феодосиевского согласия была зарегистрирована Витебским губернским правлением. В 1909 г. в д. Яковлево в 15 м от крутого берега р. Великой была построена новая моленная, а рядом с ней в 1910 г. — дом наставника.

С революцией 1917 г. закончился «Золотой век» старообрядчества, а вскоре последовали и новые гонения сторонников старой веры. Любопытные документы о послереволюционном периоде истории местного старообрядчества удалось найти в Государственном архиве Великих Лук.

В 1923 г. в «Списке религиозных общин по Себежскому уезду» значатся две общины: «Обительская старообрядческая община» (194 зарегистрированных члена) в Луначарской вол. и «Яковлевская старообрядческая община» в Володарской вол. (наставник Мелихов; 289 зарегистрированных членов). Также в Пустошинской вол. значится «древне-христианская община» с 61 зарегистрированным членом. В Освее, числившейся тогда в Себежском у. (сейчас — территория Беларуси), было старообрядческое кладбище<sup>25</sup>.

В «Списке церквей и сенагов (sic!) по Пустошкинскому району» за 1931 г. числится «в д. Абитель (sic!) 1 — нет попа, закрыта»<sup>26</sup>. А в следующем году на запрос Пустошкинского райисполкома о наличии служителей культа на территории Бухаринского сельсовета председатель отвечал: «На Вашу телефонограмму о даче списков о верующих. Бухаринский с/совет сообщает, что на территории с/совета церквей не имеется, а имеется моленная старообрядческой общины, каковая фактически не закрыта, но основного попа не имеется, и как видно служба не производится»<sup>27</sup>.

Несмотря на просьбы прихожан о перерегистрации Обительской общины, в 1932 г. Обительская моленная была закрыта властями, а во время Великой Отечественной войны уничтожена в результате артобстрела. В «Актах об ущербе, причиненном немецко-фашистскими захватчиками и их пособниками церквам и гражданам Великолукской области» среди 13 пострадавших церквей, находившихся на террито-

рии Пустошкинского р-на, значится и Обительская, причем в документе указан год ее постройки — 1852-й<sup>28</sup>. Впоследствии исчезла с карт и сама д. Обитель.

12 августа 1937 г. был арестован яковлевский наставник (в деле он назван «священником»), внук Федора Михайловича Мелихова — Павел Пиманович Мелихов (1862 г. р.). Он был осужден «тройкой» УНКВД Калининской обл. и 20 сентября 1937 г. по ст. 58-10, ч. 1 УК РСФСР приговорен к расстрелу. Реабилитирован 22 сентября 1989 г. (посмертно).

В послевоенные годы власти закрыли и саму Яковлевскую моленную, разрешив прихожанам забрать иконы. Однако духовная жизнь в этих местах продолжалась. Местные духовные наставники продолжали крестить, исповедовать, служить погребения и панихиды. Старожилы вспоминают яковлевских духовных отцов Артемия, Антония, Савелия, Тимофея<sup>29</sup>.

Здание Яковлевской моленной и дом наставника сохранились до наших дней. До недавнего времени в моленной, лишившейся купола, находился магазин. Что касается духовной жизни местных старoverов, то ее поддерживал старец Василий Никитич Поташенко (1928—2010) — многолетний прихожанин Невской старообрядческой поморской общины, летом проживавший в соседнем с Яковлево пос. Рубежник и принимавший местных жителей на покаяние. Однако после его смерти в мае 2010 г. община осталась без духовного окормления.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999. С. 29.

<sup>2</sup> Никонов В.В. Старoverие Латгалии: очерки по истории старoverческих обществ Режицкого и Люцинского уездов (2-я половина XVII — 1-я половина XX в.). Резекне, 2008. С. 129—130. В.В. Никонов ссылается на рукопись «Отеческих завещаний», составленную С. Гнусиным.

<sup>3</sup> Волков В. Сведения о начале, распространении и разделении раскола и о расколе в Витебской губернии. Витебск, 1866. С. 47—49.

<sup>4</sup> Никонов В. В. Указ. соч. С. 130.

<sup>5</sup> НИАБ. Ф. 1430. Оп. 1. Д. 478. Л. 14—14об.

<sup>6</sup> Там же. Л. 13.

<sup>7</sup> Там же. Ф. 1416. Оп. 3. Д. 7638. Л. 689—689об.

<sup>8</sup> Там же. Л. 690—690об.

<sup>9</sup> Там же. Л. 694об.

<sup>10</sup> БАН. Двинское собр. № 34. Л. 32—32об.

<sup>11</sup> НИАБ. Ф. 1416. Оп. 2. Д. 3495. Л. 10—10об.

<sup>12</sup> Там же. Оп. 1. Д. 1334. Л. 10об.

<sup>13</sup> Там же. Л. 76об.

<sup>14</sup> Там же. Ф. 1430. Оп. 1. Д. 13160. Л. 1—2.

<sup>15</sup> БАН. Собр. Дружинина. № 189. Л. 30.

<sup>16</sup> НИАБ. Ф. 1416. Оп. 1. Д. 1291. Л. 1.

<sup>17</sup> Там же. Ф. 1430. Оп. 1. Д. 40063. Л. 24.

<sup>18</sup> Там же. Л. 32об.

<sup>19</sup> Там же. Л. 17об.

<sup>20</sup> Там же. Л. 18—18об.

<sup>21</sup> Там же. Ф. 2556. Оп. 1. Д. 1. Л. 1 об.–12.

<sup>22</sup> Там же. Ф. 1430. Оп. 1. Д. 46988. Л. 15.

<sup>23</sup> Там же. Л. 16–16об.

<sup>24</sup> Там же. Л. 19–19об.

<sup>25</sup> Там же. Ф. Р–111. Оп. 1. Д. 55.

<sup>26</sup> Там же. Ф. Р–899. Оп. 1. Д. 80. Л. 16.

<sup>27</sup> Там же. Оп. 2. Д. 131. Л. 112.

<sup>28</sup> Там же. Ф. Р–1691. Оп. 1. Д. 1432. Л. 1–1об.

<sup>29</sup> Письмо В.Н. Поташенко в Российский Совет Древлеправославной Поморской Церкви от 28.04.2007 г. (из личного архива автора).

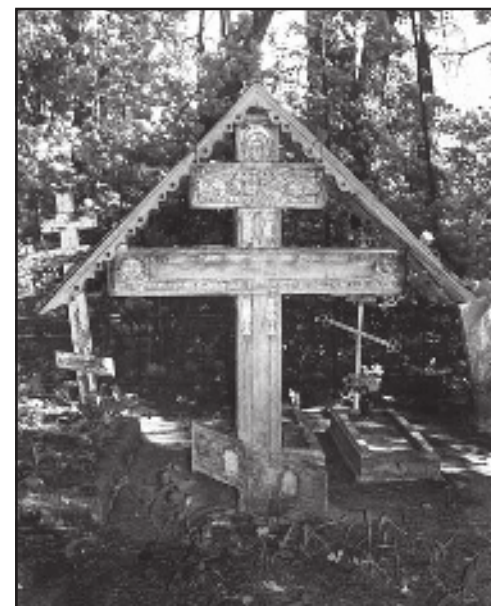
*К.Я. Кожурин*

OLD BELIEVERS SPIRITUAL CENTERS  
OF PSKOV POOZER'E: THE SEBEZH DISTRICT

The author restores history of the formation and existence of a whole number of Old Believers (Fedosejevtsy) centers appeared from the end of the XVII– beginning of the XVIII cc. on the territory of the Russian-Polish frontier based on archive documents of the National History Archives of the Republic of Belarus and the Library of the Academy of Sciences. The materials of the State Archives of Velikiye Luki allowed to trace the fate of some rural communities and mentors up to 1937.



Каменное надгробие  
на Яковлевском кладбище.  
б.Витебская губ., Себежский у.  
Фотография К.Я. Кожурин



Резной крест на Яковлевском кладбище  
б.Витебская губ., Себежский у. Фотография К.Я. Кожурин



Дом наставника. Д. Яковлево. 1910 г.  
б. Витебская губ., Себежский у. Фотография К.Я. Кожурин





Моленная в д. Яковлево. 1909 г.  
б. Витебская губ., Себежский у. Фотография К.Я. Кожурина

*Л.В. Королькова*

### СТАРООБРЯДЦЫ НОВОЛАДОЖСКОГО, ТИХВИНСКОГО И ЛОДЕЙНОПОЛЬСКОГО УЕЗДОВ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.\*

В истории старообрядчества первая половина XIX в. ознаменована своеобразным «переломом» во взаимоотношениях между государственной властью, официальной церковью и приверженцами древнего православия. Несмотря на преследования со стороны православной церкви численность старообрядцев не сокращалась. С целью выяснения состояния дел в приходах по поручению Владыки Амвросия в 1816–1817 гг. была предпринята первая попытка уточнить количество старообрядцев в Новгородской епархии и собрать сведения о местах их проживания. В ответ на запросы епархии священники присылали сообщения, что на местах «численность раскольников умножается»<sup>1</sup>. Стало окончательно ясно, что справиться с «распространением раскола» церкви самой не под силу. Церковные иерархи стали требовать от официальных властей ужесточения мер, применяемых к раскольников. Принятие их стало возможным во время царствования императора Николая I (1825–1855). С 1827 г. был предпринят ряд правительственных документов, ограничивающих права старообрядцев. Им было запрещено строить новые часовни и ремонтировать старые; рожденные в браке дети не признавались законными, была введена уголовная ответственность за распространение раскола и обращение в старую веру православных. Старообрядческих наставников, перекрещивающих младенцев и стариков, брали под стражу и предавали суду. Власти не позволяли открывать новые старообрядческие кладбища, а на приходских кладбищах, если и разрешалось хоронить старообрядцев, то только записанных в метрические книги. С 1827 по 1838 г. существовал запрет на проповедование и совершение треб в соседних уездах. В 1840 г. был принят документ, не позволявший раскольникам иметь при своих часовнях колокола<sup>2</sup>.

Несмотря на все законодательные акты, регламентирующие поведение старообрядческого населения, ситуация в уездах практически не изменилась. Явные раскольники стали тайными, возобновилось создание скитов и бегство отдельных раскольников за границу. Приверженцы старой веры, стараясь скрыть свою принадлежность к расколу, посещали

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ 12-01-00143 «Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области: материалы и исследования».

«для виду» православный храм, крестили детей в православие, а потом тайно перекрещивали. На Рождество и Богоявление православного священника в доме не принимали, но выносили ему деньги на улицу<sup>3</sup>.

К середине XIX в. старообрядчество «окрепло духовно и материально». В руках приверженцев старой веры находилась значительная доля русского капитала. Это обстоятельство сыграло немалую роль в ограждении от преследований многих староверов. Приходские священники, получая от старообрядцев немалый доход, умышленно утаивали их принадлежность к старообрядчеству. В духовных росписях они показывали их православными или причисляли к числу лиц, не исповедовавшихся «по нерадению». Местные чиновники и полиция также из корыстных побуждений искусственно затягивали рассмотрение дел, заведенных на идеологов раскола<sup>4</sup>.

Причины неудач в борьбе со старообрядчеством, по мнению правительства и официальной церкви, заключались в том, что православные священники, будучи мало знакомыми с историей раскола, не понимали его сущности, а поэтому в полемике со старообрядцами всегда проигрывали. Чтобы изменить ситуацию, в 1842 г. правительство приняло решение о необходимости «изучения раскола». Историю старообрядчества стали изучать в некоторых православных духовных училищах<sup>5</sup>.

В середине XIX в. Санкт-Петербургская духовная консистория обязала всех священников представить сведения о крестьянах, которые три года подряд не были на исповеди и у святого причастия. Также требовалось указать количество приверженцев старой веры по приходам. Собранные материалы показали, что численность старообрядцев значительно занижена. Для прояснения состояния дел на местах в 1853–54 гг. Министерство внутренних дел направило в уезды миссии, которым предписывалось собственноручно проверить все сведения и составить отчеты о состоянии старообрядчества по приходам. При этом следовало отметить все населенные пункты, в которых проживают староверы, определить их численность, наличие моленных, собрать сведения о руководителях раскола<sup>6</sup>.

Для выяснения истинного состояния дел с распространением раскола в Новолодожский и Тихвинский у. был направлен чиновник по особым поручениям статский советник Ю.К. Арсеньев. В его обязанности помимо сбора информации входило принятие мер, которые подтолкнули бы старообрядцев к переходу в единоверие. Ю.К. Арсеньев «делавший себе карьеру» действовал «сурово и стремительно»<sup>7</sup>. Таким образом, ему быстро удалось собрать материалы, дающие чёткую картину распространения старообрядчества в обследованных губерниях и организовать работу по открытию единоверческих церквей. О том, как действовал Ю.К. Арсеньев на этом поприще, писал тихвинский историк И.П. Мордвинов: «За три месяца своего пребывания в Тихвине он арестами и полицейскими волокитами успел обратить всех наиболее упорных раскольников, и менее чем в месяц из бывшей часовни построил единовер-

ческую церковь. Тихвинский архимандрит Петр, протестовавший против действий Арсеньева и выяснивший истинные причины его успехов, подвергся преследованиям и умер от разрыва сердца после неприятного объяснения с властями»<sup>8</sup>. Вероятно, подобное происходило и в других уездах.

Итогом работы Ю.К. Арсеньева стали донесения, рапорты и отчеты, направленные в Министерство внутренних дел в Санкт-Петербург и содержавшие подробную информацию о раскольниках Новолодожского и Тихвинского у., местах расположения моленных, количестве староверов по деревням; были также поименованы старообрядческие наставники и их покровители. Вместе с материалами переписки чиновников и иерархов православной церкви по вопросам раскола эти документы являются важнейшим источником для изучения истории старообрядчества Северо-Запада России. Однако до настоящего времени они не введены в научный оборот.

Данная статья является итогом работы автора в Российском государственном историческом архиве, посвященной изучению истории старообрядчества восточных районов Ленинградской обл., и продолжением исследований по программе РЭМ «Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий»<sup>9</sup>. В её основе лежат материалы Секретного комитета по делам раскола, документы МВД, документы Священного синода. Также для исследования были использованы опубликованные источники.

Новолодожский у. считался одним из богатейших и наиболее благоустроенных в Санкт-Петербургской губ. (рис. 1). При этом он был «в высшей степени заражен расколом». Здесь находились лучшие и наиболее почитаемые моленные и наиболее грамотные «учителя раскола». Распространение старообрядчества в этом уезде относят к 1690-м гг. — времени создания поморских скитов. По данным Ю.К. Арсеньева, в 1854 г. в этом уезде насчитывалось 9572 старообрядца (4142 мужчины и 5430 женщин). Они проживали в 219 поселениях; из них 6 деревень были полностью старообрядческими (дд. Моршагины, Бороничево, Лавния, Малая, Большая и Зарецкая Верховины). Новолодожские старообрядцы, по словам миссионера, «отличались особой преданностью к расколу; они были твердо уверены, что спасения душевного можно достигнуть лишь неуклонным сохранением обычаев и верований предков и постоянным отвержением обрядов православной церкви <...> они гораздо более скрытны (чем православные. — Л.К.), осторожны, умеют с необыкновенным искусством скрывать свою принадлежность к расколу. Старики-наставники — люди весьма умные, начитанные, владеющие умами своих последователей безгранично». Также чиновник отмечал, что старообрядцы Новолодожского у. в большинстве своем «преданы законным властям и уважают постановления правительства»; «браки, хотя и не освещаются в церкви, ненарушимы»<sup>10</sup>.

В 1849 г. в с. Немятово Новолодожского у., где проживало значительное количество раскольников, по ходатайству крестьянина д. Гляд-

ково Осипа Васильевича Баюшева была открыта первая в уезде единоверческая церковь (рис. 2). Она была перестроена из старообрядческой часовни. Новый храм был назван в честь свт. Николая Чудотворца; храм освящал петербургский протоирей Тимофей Верховский. Священником при единоверческой церкви был назначен Иоанн Петрович Тихомиров, 46 лет, ранее служивший в Казанской единоверческой церкви Чернигова. К единоверческому приходу были приписаны жители с. Немятово, дд. Гладково, Бережные Лопастницы и часть жителей с. Сясьские Рядки<sup>11</sup>. Старообрядцы, не принявшие единоверие, посещали расположенную недалеко от этого села часовню на старообрядческом кладбище (рис. 3).

До 1854 г. новолодожские старообрядцы имели контакты со староверами г. Тихвина. По большим праздникам они часто собирались в одну из крупных моленных, расположенных в Новолодожском у. Местные же наставники состояли в переписке с единомышленниками по вере в Тихвине и встречались с ними во время проведения знаменитой ярмарки. Всех их влекла в Тихвин древняя чудотворная икона Тихвинской Божией Матери. Все отношения между приверженцами старой веры Новолодожского и Тихвинского у. прекратились после того как в Тихвине вместо моленной открыли единоверческую церковь. Тихвинских старообрядцев обвинили в том, что они «продали душу дьяволу» и позволили сделать уважаемую старообрядцами икону «достоинством православных священников»<sup>12</sup>.

К 1856–57 гг. количество старообрядцев уменьшилось в связи с переходом части населения в единоверие. Согласно данным статистики 1857 г., в первом стане Новолодожского у. (Поволховье) староверы проживали в следующих местностях<sup>13</sup>

Православные приходы, на территории которых проживали старообрядцы	Населенные пункты, в которых проживали старообрядцы	Численность старообрядцев в приходе
Приход Церкви св. вмч. Георгия Победоносца с. Старая Ладога (р. Волхов)	дд. Княшино, Неважа	8 старообрядцев (2 мужчин и 6 женщин) федосеевского согласия
Приход Церкви свт. Николая Чудотворца Гостинопольского монастыря-Гостинопольская пристань (р. Волхов)	дд. Братовщина, Вельцы, Гостинопольская пристань, Дубовики, Жупкино, Панева, Сенкино, Уляшево, Усадище, Петропавловское	372 раскольника (155 мужчин и 217 женщин) федосеевского согласия
Приход Церкви св. вмч. Федора Стратилата. Д. Пески (р. Кобона)	дд. Кипуя, Соловьево, Черневщина.	55 старообрядцев федосеевского согласия

Приход Церкви Покрова Пресвятой Богородицы (с. Тигода, р. Тигода)	д. Берёзовик. Гряды, Деделевое, Кочко, Кусино, Липовник, Меньвша, Метино, Нечанье, с. Тигода, Туров	824 старообрядцев (302 мужчины и 522 женщины) федосеевского согласия
Приход Церкви св. вмч. Георгия Победоносца с. Терёбушка (р. Кобона)	дд. Горгала, Лужа, Гнопри, Карпово	130 старообрядцев федосеевского согласия
Приход Церкви св. Пророчицы Анны с. Вёготь (Влготское оз.)	с. Вёготь, дд. Выдрино, Голтово, Лавния, Нурма, Пали, Сюрья, Чаплино, Черноушево	400 старообрядцев (146 мужчин и 254 женщины) федосеевского согласия
Приход Церкви Спаса Преображения с. Заболотье (рр. Лынна и Елошня)	дд. Бёзово, Большая Верховина, Большая Елешкова, Большой Зеленец, Вячково, Веретье, Дуброва, Зарецкая Верховина, Мыслино, Карпинц, Колодец, Кроватыни, Куколь, Концы, Малая Елешкова, Малый Зеленец, Охромовщина, Паль, Подвязье, Раменье, Ручьи, Славково, Сорokino, Теребонижье, Усадище, Устье, Ясновицы	1096 старообрядцев (495 мужчин и 601 женщина) федосеевского согласия
Приход Церкви Покрова Пресвятой Богородицы с. Дубно (Ладожское оз.)	с. Дубно	36 старообрядцев (12 мужчин и 24 женщины) федосеевского согласия
Приход Церкви св. Пророка Или с. Чёрное (Ладожское оз.)	дд. Кивгода, Лигово, с. Чёрное	182 старообрядца (75 мужчин и 107 женщин) федосеевского и филипповского согласий
Приход Церкви свв. мчч. Фрола и Лавра. с. Гавсарь (р. Кобона)	дд. Гавсарь, Гавсарский Остров	6 старообрядцев (2 мужчины и 4 женщины) федосеевского согласия
Приход Церкви Пресвятой Троицы с. Помялово (р. Волхов)	д. Бережки, Болотово, Вындын Остров, Замостье, Любыни, Моршагины, Помялово, Остров, Теребочево, Хотово, Чажино, Черенцово	500 старообрядцев (226 мужчин и 274 женщины) федосеевского согласия
Приход Церкви Владимирской иконы Божией Матери с. Глажево (р. Волхов)	дд. Залесье, Лаховая, Манушкино, Метино, Молгинская Горка	57 старообрядцев (21 мужчина и 36 женщин) федосеевского согласия

Приход Церкви св. Продрока Илии с. Ильинское (р. Волхов)	дд. Подребинье (Подрябинье), Мемино	9 старообрядцев (1 мужчина и 8 женщин) федосеевского согласия
Приход Церкви св. Михаила Архангела с. Михайловское (р. Волхов)	дд. Бор, Боргино, Борисова Горка, Бороничево, Валим, Волхов, Заполье, Званка, Козарево/ Казарево, Кобелева Гора, Морозово, Перевежа, Порог, с. Михайловское	966 старообрядцев (416 мужчин и 550 женщин) федосеевского согласия

Во втором стане Новоладожского у. приверженцы старой веры (1857 г.) были зафиксированы в приходе Церкви Рождества Иоанна Предтечи в с. Мотохово (р. Чёрная и Ключна); здесь в дд. Голтово, Дуняково и Черноручье проживали 16 старообрядцев (6 мужчин и 10 женщин). В приходе Церкви Казанской иконы Божией матери в д. Прусинская горка (рр. Волхов и Сестра) в поселениях: Заречье, Моисеево, Наволок, Никифорово, Никитино, Прусусыни, Хотучи численность раскольников составляла 185 человек (80 мужчин и 105 женщин)<sup>14</sup>.

В третьем стане Новоладожского у. приверженцы старой веры проживали на территории семи приходов, прилегающих к южному берегу Ладожского озера<sup>15</sup>.

Православные приходы, на территории которых проживали старообрядцы	Населенные пункты, в которых проживали старообрядцы	Численность старообрядцев в приходе
Приход Церкви Успения Пресвятой Богородицы и единоверческой церкви свт. Николая Чудотворца с. Сясьские Рядки (р. Сясь)	с. Сясьские Рядки	9 старообрядцев (5 мужчин и 4 женщины) федосеевского согласия
Приход Церкви Воздвижения Честного Креста с. Лунгачи (р. Валгомка)	дд. Дрюневщина, Жуковщина, Заречье, Низино, Усадище	80 старообрядцев (33 мужчины, 47 женщин) филипповского согласия
Приход Церкви Преображения Господня с. Загубье (Новоладожский канал, Загубская губа)	с. Загубье	8 старообрядцев (1 мужчина и 7 женщин) федосеевского согласия
Приход Церкви св. Иоанна Милостивого с. Колголема (р. Паша)	дд. Емская. Колголема	15 старообрядцев (6 мужчин и 9 женщин) федосеевского согласия

Приход Церкви Сретения Господня с. Вороново (р. Воронежка и р. Вяница)	д. Весь, Лужниково, Медведково, Овкулы, Острожье, Подбережье, Самушкино, Спирово. Чуново, Хмелевиково, Шокшино. Шолтово	139 старообрядцев (51 мужчина и 88 женщин) федосеевского согласия
Приход Церкви Рождества Христова. Надкопанье (р. Паша)	дд. Карпино, Насоново, Усть-Рыбежно	16 старообрядцев (4 мужчины и 12 женщин) федосеевского согласия
Приход Церкви Пресвятой Богородицы с. Рогожа (р. Сясь)	д. Опоки	7 старообрядцев (4 мужчины и 3 женщины) филипповского согласия

Более всего старообрядчество было распространено в Заболоцком, Михайловском и Тигодском приходах. Ю.К. Арсеньеву, обследовавшему их в 1854 г., удалось убедить лишь часть старообрядцев Михайловского прихода перейти в единоверие. Они обратились к властям с прошением о передаче под устройство единоверческого храма старой церкви свв. апп. Петра и Павла (с. Петропавловское), в которой к тому времени богослужения уже не проводились. Это решение было принято на собрании староверов в д. Порог (вотчина помещика Шкурина). На сходе присутствовало 693 старообрядца (305 мужчин, 388 женщин) федосеевского согласия, проживавших в дд. Бор, Бороничево, Быльщина, Валим, Вельцы, Горка, Дубовики, Званка, Перевеша и Порог. Прошение в 1856 г. было удовлетворено, и церковь свв. Петра и Павла стала единоверческой<sup>16</sup>.

В Заболоцком и Тигодском приходах раскольники по-прежнему оставались «закоренелыми». Они не внимали никаким увещаниям миссионеров о переходе в православие. В 1857 г. священник Эвенхов писал о местных приверженцах древнего православия: «*Все тигодские раскольники грубы до дерзости, хитры и своевольны. Их наставник крестьянин деревни Березовик Василий Иванов Князев пользуется особым доверием и уважением*». Василию Князеву в то время было более 70 лет. Среди старообрядцев он считался «страдальцем», т.к. дважды был осужден «за веру». На предложения миссионера перейти в Единоверие или Православие раскольники Тигодского прихода говорили: «*Мы привыкли к своей вере, да и не хотим нарушать клятвы, данной родителям при их смерти*»<sup>17</sup>.

К середине 1850-х гг. в Новоладожском у. было 35 действующих и 3 запечатанных моленных. Точной даты открытия этих моленных нет, известно лишь, что моленная в д. Вячково существовала с 1805 г., а моленные в дд. Лавния, Верховина Зарецкая, Морозово и Моршагины были устроены до 17 сентября 1826 г.<sup>18</sup>.

В Ильинском приходе на моления старообрядцы собирались в д. Подребинье в доме Самуйловых. Главными руководителями раскола и

наставниками здесь были крестьяне Иван Артамонов и Фекла Самуйлова. На территории Михайловского прихода моленные дома находились в дд. Морозово (наставник Трофим Иванов Сенин, 45 лет, уставщик Иван Павлов Ванин, 50 лет, крестил детей Иван Богданов Горюха, 49 лет) и Боргино (в доме Ивана Иванова Сенина, 45 лет, он сам проводил службу). В д. Волхов богослужения также совершались в крестьянском доме наставником Семеном Васильевым. В д. Казарево (Козарево) службу отправляли Иван Митрофанов, 69 лет и Егор Богданов, 44 лет. Наставниками моленной в д. Порог, располагавшейся в избе крестьянина Степана Федорова, были Алексей Никитин Патрин, 69 лет, Иван Петров Кукшин, 35 лет и Михаил Петров Шульгин, 37 лет). В д. Валим часы в моленной служил Иван Егоров, 33 лет. В д. Моршагины Троицкого прихода моленная находилась в доме крестьянина Афонасия Иванова<sup>19</sup>.

Наибольшей популярностью в Новолодожском у. пользовалась моленная в д. Бор. Она была устроена в доме «закоренелой раскольницы», девицы Екатерины Яковлевой Мосиной (в 1854 г. ей было 46 лет). Она следила за чистотой помещения и служила «в качестве книжницы и крылошанки». Наставником этой моленной был государственный крестьянин д. Вындин Остров Василий Федоров Бахвалов. Для исправления треб: крещения, исповеди и погребения в эту моленную также приходил наставник из Ильинского прихода. Помимо моленной Мосиной, в д. Бор моленные собрания проходили в доме крестьянки Анны Минишны Мининой, где службу проводил наставник Иван Данилов Мучихин<sup>20</sup>.

В Помяловском приходе наставником был государственный крестьянин д. Вындин Остров Степан Захаров. Он отправлял требы в своей деревне, а также в Моршагинах и Болотове, где моленная располагалась в доме крестьянки Федосьи Никитиной (в ней собирались только местные жители). Степан Захаров исповедовал больных, отпевал умерших, служил панихиды, «читал по книгам». Помимо указанных деревень, общие моления изредка проходили в д. Помялово, в доме крестьянина Ивана Петрова. Службу проводил наставник Павел Васильев<sup>21</sup>.

В Прусинском приходе наиболее известен был наставник Михайло (Михайло) Иванов Блоков, 57 лет из д. Хотучи, дворянин по происхождению. Его «учителем» был попечитель Санкт-Петербургской Волковской богадельни. Блоков служил молебны на дому, крестил младенцев, исповедовал, проводил панихиды и отпевал умерших. Эти требы он исполнял и в других приходах: Глажевском, Помяловском, Михайловском, Гостинопольском, Терлбушкинском. Помощь ему оказывал крестьянин д. Хотучи Герасим Никитин, 54 лет. Он исполнял обязанности чтеца и певца. О Михаиле Блокове Ю.К. Арсеньев отзывался как о человеке «весьма замечательном»<sup>22</sup>.

В д. Заречье наставником был крестьянин Иван Иванов Садофеев, 55 лет. Он совершал требы в деревнях своего прихода и в приходе

с. Мотохово. На территории Терёбушкинского прихода функционировала одна моленная, она находилась в отдельной избе и принадлежала крестьянам Герасиму Никитину и Василию Сидорову. Службы в ней проводил Михайло Блоков. В Гостинопольском приходе моленная была устроена в избе крестьянина Ивана Иванова (д. Уляшево). Здесь службу отправлял сам хозяин<sup>23</sup>.

В Тигодском приходе, помимо вышеупомянутой моленной в д. Берловик, моленные располагались в дд. Липовик, Нечанье, Метино. Они были построены в виде православных часовен. В первой служила девица Акулина Егорова, 43 лет и наставник Егор Иванов, во второй — Филипп Федоров Черемнагин, 56 лет и Димитрий Федоров, 26 лет, в третьей — Никита Прокофьев, 54 лет. Они отправляли требы и совершали таинство крещения и покаяния. В д. Меньвша на моления старообрядцы собирались в доме крестьянина Михаила Афанасьева; здесь службу проводила девица Евдокия Степанова, 61 года и Михаил Афанасьев, 74 лет. Старовеы д. Кусино посещали моления в доме крестьянина Андрея Иванова<sup>24</sup>.

В Старолодожском Георгиевском приходе обязанности наставника выполнял крестьянин Яков Григорьев. Немногочисленные старообрядцы, проживавшие там, один раз в год ходили каяться к своему «отче» — крестьянину Ивану Артамонову — в д. Подребинье Ильинского прихода. На территории Чёрновского прихода моленная находилась в с. Лигово, старостой при моленной был Козьма Сергеев, наставником — Кузьма Галактионов. Им помогали крестьяне Фома Иванов и Антип Афимов. Они читали часы, крестили младенцев и отпевали умерших<sup>25</sup>.

В Преображенском приходе с. Заболотье старообрядцы отправляли требы в моленных расположенных в дд. Верховина Заречная (наставники Федор Иванов, Мина Ульянов, Гаврил Федоров, Алексей Алексеев), Средняя Верховина (Димитрий Петров Бубнов), Бёзово (Иван Спиридонов, Петр Дмитриев, Павел Богданов Хохлов, Иван Степанов и его сын Иван, Максим Васильев, Петр Ставенников), Дуброво (Иван Власов, Никифор и Влас Андреевы), Усадище (Стефан Семенов), Вячково (Павел Васильев, Александр Богданов Корюха, Иван Григорьев, Ефим Елистов), Раменье (Василий Минин), Охромовщина (Иван Прокофьев). Моленная в д. Бёзово находилась в доме крестьянина Ивана Степанова. Там по вечерам собирались на службу местные жители. В д. Вячково служба проводилась в праздничные и воскресные дни. На территории прихода при дд. Верховина Заречная, Вячково и Бёзово располагались старообрядческие кладбища (рис. 4)<sup>26</sup>.

В Рождественском Пашском приходе немногочисленных старообрядцев наставляла девица д. Шумихино Оятского прихода Евдокия Федорова. Ее называли «мать наставница». В д. Карпино «поддерживала раскол» девица Елисавета Иванова; она была чтицей и певчей. В Оятском приходе старообрядцы «молились каждый в своем доме

с подручником, лестовкой и кадильницей». Также по домам молились староверы Загубского и Колголемского приходов.<sup>27</sup>

В Успенском Сясьском приходе, где в середине XIX в. числилось всего 9 старообрядцев, проживали очень активные «проводники раскола», которые склоняли православных к принятию старой веры. Так, в с. Лунгачи крестьянин Афанасий Филиппов Фирсов в 1849 г. «совратил в раскол» жену, дочерей и сына, племянника, брата с женой. За свой «фанатизм» в приверженности к старой вере он пользовался большим почетом среди местных старообрядцев. В с. Сясьские Рядки моления проходили в доме Савелия Карпова, а в дни праздников старообрядцы прихода посещали службу в моленной д. Низино<sup>28</sup>.

В приходе Гостинопольского монастыря местные старообрядцы своих наставников не имели; для отправления треб к ним приезжал наставник из д. Хотучи — Михаил Васильев Блоков. Богослужения проходили в д. Вельцы, на верхнем этаже дома крестьянина Андрея Гаврилова. В Рогожском приходе проживало всего 7 старообрядцев филипповского согласия (д. Опоки). Они ходили на моления в д. Низино. Житель д. Опоки Савин Иванов был помощником низинского наставника Парамона Васильева, сына известного раскольника Панфила Григорьева. Моленная д. Низино относилась к Лунгачскому приходу, часть старообрядческого населения которого также принадлежали к «филиповцам»<sup>29</sup>.

Моленная располагалась в пристройке к дому крестьянина Ефима Иванова Федоритова (прежде православного, но перешедшего в старообрядчество). В ней собирались староверы, «не приемлющие брак». Наставниками при этой моленной были Григорий Еремеев и Кузьма Петров. Местом молитвенных собраний раскольников «приемлющих брак» являлась ветхая деревянная часовня в д. Низино. Местные наставники отправляли вечерни, утрени, читали часы по воскресеньям и праздничным дням, совершали чин погребения умерших односельчан, перекрещивали. Приверженцы филипповского согласия также собирались на моления в д. Шумихино<sup>30</sup>.

Самые богатые моленные дома находились в дд. Лавния, Моршагины, Морозово, Боргино, Вячково и Зарецкая Верховина. Ю.К. Арсеньев описал их так: *«При многих моленных устроены колокольни на крышах, или поставлены высокие столбы, на коих привязаны по два и по три колокола. Эти моленные самые замечательные как по внутреннему богатству в иконах и книгах, так и по влиянию и уважению. В них проходят самые многочисленные собрания»*<sup>31</sup>. Несмотря на то, что с 1840 г. правительственным указом было запрещено при моленных иметь колокола, в Новолодожском у. колокольный звон созывал прихожан на моления вплоть до 1856 г.<sup>32</sup>

В д. Лавния Вёготского прихода («гнезде раскола») моленная стояла в самом отдаленном конце деревни, на берегу р. Кнуток. Рядом с ней располагалась колокольня с двумя колоколами. Напротив моленной, за речкой находилось старообрядческое кладбище (рис. 3). Хозя-

евами моленной были государственные крестьяне Григорий Антонов и его сын Моисей Григорьев, 48 лет (рис. 5) — «главнейшие наставники и руководители раскольников», службу в моленной им помогал проводить крестьянин Емельян Яковлев, 88 лет, человек «с умом и огромным авторитетом». Также обязанности наставников исполняли крестьяне княгини Волконской — Илларион Марков и Семен Иванов. К числу «совратителей в раскол» церковные власти причисляли и крестьянина казенного ведомства д. Лавния — Василия Ефимова и Якова Антонова. Все названные наставники совершали требы в домах старообрядцев своего прихода, но их «учение» простиралось далеко за пределы этой территории. Известно, что Моисей Григорьев исполнял обязанности наставника моленной в с. Дубно. Службы в моленной д. Лавнии проходили по субботам, воскресеньям и в праздничные дни. Сюда по большим праздникам собирались жители всех деревень, расположенных при Лодожском канале.

В селении Моршагины при моленной были три колокола, укрепленные на специальном столбе рядом с входом в моленную. Постройка, в которой располагалась моленная, принадлежала государственной крестьянке Федосье Наумовой и её племяннице Авдотье Николаевой. В 1850-х гг. наставником в моленной являлся государственный крестьянин Петр Тимофеев, старше 70 лет. Ю.К. Арсеньев охарактеризовал его как «старика угрюмого и сурового»<sup>33</sup>.

При моленных, расположенных в дд. Вячково, Боргино, Морозово и Верховина Зарецкая, также имелись колокола. В д. Вячково, где проживали «упрямые, суровые, необщительные» раскольники моленная находилась рядом с православной часовней (в этой деревне раскольники составляли 2/3 от общего числа жителей). Моленная принадлежала Ефиму Елисееву, Василию Ефимову и Агафье Евдокимовой. Местного наставника звали Павел Васильев, а местного «отче» — Ефим Елисеев. В д. Боргино в моленной служили крестьяне Иван и Василий Ивановы. Ю.К. Арсеньев особо отмечал, что в этом селении «раскольники самые злые и упорные». Моленная в д. Морозово располагалась на втором этаже жилого дома крестьянина Колокова; наставником при ней служил крестьянин Иван Егоров. В д. Верховина Зарецкая, где раскольники также были «злы и упорны» помещением моленной владели крестьяне Иван Яковлев и Павел Тимофеев. Моленная находилась в отдельном здании, расположенном в конце деревни. При ней служили наставник — государственный крестьянин Павел Васильев, «святой отче» (в 1850-х гг. ему было более 60 лет) и диакон Дмитрий Бубнов. Павел Васильев единодушно признавался главным наставником во всем уезде и безгранично владел умами своих прихожан. Ю.К. Арсеньев так характеризовал этого человека: *«Мужик ума обширного, сметливого, чисто русского. Знает почти наизусть все древние книги и рукописи. Он главный учитель федосеевского раскола. Все мирское ему чуждо»*<sup>34</sup>.

Все названные выше крупные моленные были запечатаны в 1856 г. (всего в Новолодожском у. в указанное время были закрыты 8 моленных), колокола со звонниц сняты и переданы в православные приходские церкви. Инициатором выступал Ю.К. Арсеньев, т.к. он считал, что именно здесь кроются «корни раскола». Однако закрытие крупных моленных зданий не привело к сокращению распространения старообрядчества в уезде<sup>35</sup>.

По данным 1861 г., в Новолодожском у. моленные продолжали функционировать в дд. Бор, Вындин Остров, Колголема, Метино, Миневша, Нечанье, Порог. Также на моления старообрядцы собирались в крестьянских домах. Службу осуществляли наставники: Иван Артамонов, Моисей Григорьев, Парамон Панфилов, Григорий Ермилов, Спиридон Иванов, Василий Иванов. В случае их болезни или отъезда из деревни требы исполняли государственные крестьяне: Герасим Никитин, Иван Иванов, Федор Иванов, Мина Ульянов, Гаврило Федоров, Алексей Алексеев, Дмитрий Бубков, Павел Тимофеев, Иван Яковлев, Петр Дмитриев Ставенников, Павел Богданов Хохлов, Иван Степанов, Иван Власов, Никифор и Влас Андреевы, Александр Богданов, Степан Семенов, Савва Иванов, Степан Захаров, Иван Богданов Горюха, Егор Богданов. Все эти люди пользовались «особым расположением раскольников»<sup>36</sup>.

Большинство старообрядцев Новолодожского у. относились к беспоповцам федосеевского согласия. Другие старообрядческие течения в этом уезде были представлены незначительно. Так, по данным 1861 г., в уезде числилось 110 представителей филипповского согласия и всего 14 приверженцев поморского согласия. При этом старообрядцы, относящиеся к филипповскому согласию, проживали только в районах, граничащих с Лодейнопольским у.<sup>37</sup>

В Тихвинском у. старообрядчество в XVII—начале XIX в. получило значительное распространение. Хорошо известны свидетельства П.И. Челищева, побывавшего в г. Тихвине и Тихвинском у. в 1791 г., о том, что почти весь уезд «ослеплен расколом», а горожане «все раскольники и в церковь не ходят». В XVIII в. в уезде начала распространяться «филипповщина», часть старообрядцев примкнула к федосеевскому толку. Местные староверы отличались приверженностью к старым порядкам: у них были «свои ложки, чашки, ковши; они не употребляли картофель, хмель, дрожжи из-под пива для закваски теста, табак и пр.». В начале XIX в., как установлено, главными «коноводами» раскола в Тихвине были федосеевец Иван Тиханов (умер в 1825 г.) и Григорий Иванов Ущемский, находившийся с 1854 г. под особым надзором полиции. В Тихвинский Успенский монастырь часто присылали раскольников из других городов «для обращения в православие». Так, в 1832 г. там был заключен Василий Волошин, а в 1852 г. Григорий Блохин, купец из г. Рыбинска<sup>38</sup>.

В Тихвине у старообрядцев было свое кладбище и часовня, построенная до 1717 г. Прихожанами этой часовни было всё крупное тихвин-

ское купечество. Первая попытка ввести Единоверие была предпринята в начале XIX в. при архимандрите Герасиме Князеве. Однако она не увенчалась успехом. В 1854 г. в Тихвинский у. был направлен уже упоминавшийся чиновник по особым поручениям Ю.К. Арсеньев. После принятия «жестких» мер по отношению к городским староверам ему «удалось склонить их к единоверию», 13 июня 1854 г. в Тихвине открылась первая в Новгородской епархии единоверческая церковь. На ее устройство ушло менее одного месяца. Освящение храма проводил единоверческий священник из Санкт-Петербурга. На открытии церкви присутствовал и Ю.К. Арсеньев. По этому поводу он опубликовал небольшую заметку, в которой писал: «*Едва желание тихвинских граждан о соединении с православной церковью было изъявлено, как на месте ветхой полуразрушенной молельни явился храм. Храм был построен в соответствии с наидревнейшими образцами, украшен внутри драгоценными иконами, снабжен церковными книгами старой печати. Царские врата древневизантийской работы, образ Богородицы Тихвинской, Николы Чудотворца, Спаса Милостливого — древние иконы, древнее которых едва ли найдутся в России*»<sup>39</sup>.

По данным Ю.К. Арсеньева, в 1854 г. в Тихвинском у. насчитывалось 4299 старообрядцев (без учета карельского населения проживавшего в вотчине помещицы Литвиновой), в самом городе Тихвине — 146 чел.<sup>40</sup>.

Православные приходы, на территории которых проживали старообрядцы	Населенные пункты, в которых проживали старообрядцы	Численность старообрядцев в приходе
Усть-Каширский приход (рр. Кашира и Мста)	д. Боровщина, Большое Заборовье, Горка, Горка, Кошира, Малое Заборовье, Пелешня, Усадье, Устье-Каширское	207 старообрядцев (83 мужчины и 124 женщины) федосеевского согласия
Приход Церкви св. вмч. Дмитрия Солунского с. Кременичи (р. Мда)	д. Бритино, Большое Заборовье, Зайково, Заозерье, Малое Заборовье, Моклочиха, Поздышево	189 старообрядцев (76 мужчин и 113 женщин) федосеевского согласия
Приход Церкви Положения Ризы Пресвятой Богородицы с. Шарья (р. Шарья)	дд. Горка, Филипково	32 старообрядца (13 мужчин, 19 женщин) федосеевского согласия
Приход церкви Воскресения Господня с. Липная Горка (р. Сясь)	дд. Лазаревечи, Наволок	98 старообрядцев (38 мужчин и 60 женщин) федосеевского согласия

Приход Церкви Воскресения Господня с. Воскресенское (р. Сясь)	дд. Гора Нестеркова, Загвоздье, Остров, Прокше-ницы, Пруды	178 старообрядцев (71 мужчина и 107 женщин) федосеевского согласия
Приход Церкви свв. апп. Петра и Павла. Петровское (рр. Пчевжа и Колпинка)	дд. Заполье, Остров	113 старообрядцев (39 мужчин и 74 женщины) федосеевского согласия
Приход Церкви Покрова Пресвятой Богородицы с. Тервеничи (Тервеничское оз.)	дд. Антоновщина, Ащина, Ветхое сельцо, Веченицы, Вонозеро, Габордуса, Гора, Красный Бор, Карпина Гора, Кондрашово, Кордино, Малафеева, Ниргиничи, Новое Село, Новое Село (Ветхоельского об-ва) Околок, Окулово, Пергачево, Подборье, Регмасово, Стугова, Тришково, Усть-Сара, Чайницы	962 старообрядца (375 мужчин и 587 женщин) федосеевского согласия
Приход Церкви Спаса Преображения Господня с. Ярославичи (р. Оять)	дд. Бахарево, Долгозеро, Лаврово, Лашково, Офонино, Печевицы, Средняя, Сюрья, Феньково, Холодный Ручей, Чур-Ручей	260 старообрядцев (108 мужчин и 152 женщины) федосеевского согласия
Приход Церкви свт. Николая Чудотворца с. Пашозеро	дд. Верховье, Власова Гора, Долгозеро, Килькинички, Лазарево, Лариничи, Лямтево (Кончик), Лукино, Макарово, Паншино, Рябов Конец, Сяргозеро, Фальково	308 старообрядцев (122 мужчины и 186 женщин) федосеевского согласия
Приход Церкви свт. Николая Чудотворца (Пашекожельский) д. Горка (р. Паша)	дд. Горка, Городок	97 старообрядцев (36 мужчин и 61 женщина) федосеевского согласия
Приход Церкви Преображения Господня с. Шижня (рр. Шижня и Паша)	дд. Вахрушево, Косково, Санькова, Сашково, Сукса, Тумово, Часовенская	104 старообрядца (43 мужчины и 61 женщина) федосеевского согласия
Приход Церкви Архистратига Михаила д. Окулово; Приход Церкви свт. Николая Чудотворца с. Никола (оз. Озерское, р. Тихвинка)	дд. Белая, Белоглазово, Бередниково, Великий Двор, Верховье, Горка, Григоркино, Горка, Дерва, Карповская, Клишино, Косково, Михалево,	1111 старообрядцев (417 мужчин и 694 женщины) различных согласий

	Нос, Окулово, Осиновка, Пакшеево, Паньшино, Пшеничничково, Рыбачево, Ростань, Ручьи, Сара, Сафоново, Семеново, Слезиha, Старина, Старостино, Сухая Нива, Сычево, Углы, Финюково, Харлова, Чудская, Яковлева	
Приход Церкви св. вмч. Георгия Победоносца д. Озерёво (р. Чагода)	дд. Белый Бор, Жаворониха, Лески, Луги, Марейна, Подъелье, Сельцо Горка, Труфаново, Усадище, Шульгино	249 старообрядцев (104 мужчины и 145 женщин) федосеевского согласия
Приход Церкви св. вмч. Георгия Победоносца д. Койгуши (Койгушское оз.)	дд. Борисовщина, Ивановское, сельцо Емельяновское, Марейница, Маслово, Нос, Пятино, Радогоща, Ретеша, Шашково, Усадище	245 старообрядцев (103 мужчины и 142 женщины) федосеевского согласия
Старообрядческая часовня	г. Тихвин	146 старообрядцев (57 мужчин и 89 женщин) федосеевского согласия

В уезде было 8 моленных в избах и один моленный дом. Наиболее крупные моленные находились на территории Озерско-Михайловского и Озерско-Никольского приходов. Здесь в середине XIX в. существовало 6 старообрядческих моленных. Моленная в д. Горка располагалась при избе наставника Якова Евстифеева (Евстафьева) и его сестры. Он активно проповедовал старообрядческое учение в соседних приходах; во время своих поездок продавал старообрядческие книги и иконы. На богослужения в д. Горка собирались местные старообрядцы и приверженцы старообрядчества из ближайших деревень. В д. Григоркино моленная была построена при избе девицы Авдотьи Савельевой. Здесь по большим праздникам молились староверы только этой деревни. В д. Верховье моленная принадлежала крестьянину Андрею Дмитриеву. В его избе по субботам проходили моления, на которые приезжал наставник из д. Горка Яков Евстифеев. В соседней д. Пакшеево местные жители собирались 1–2 раза в неделю для чтения псалтыри у крестьянина Феоктиста Стафеева. Наибольшим «почетом» в рассматриваемых приходах пользовалась моленная д. Сара, где проживали наиболее «упорные» раскольники. Многолюдные богослужебные собрания проходили в избе девицы Авдотьи Павловой, службу вёл Яков Евстифеев. В удаленном от основного массива старообрядческих деревень селении Нос также проходили моленные собрания старове-



ров, но они были редки. Здесь деревенские раскольники молились в избе крестьянки Агрипины Куричихи<sup>41</sup>.

Озерские раскольники были зажиточными крестьянами, а отдельные лица имели приличное состояние. Среди староверов было немало грамотных. Под их влиянием некоторые православные крестьяне из соседних деревень и приходов перекрещивались в старую веру. Так, только в 1854 г. было «обращено в раскол» 25 православных Озерского погоста. Власти на это отреагировали ужесточением мер воздействия на раскольников. У местных наставников были отобраны старые богослужебные книги, а на Якова Евстифеева заведено уголовное дело<sup>42</sup>.

По вероисповеданию старообрядцы, проживавшие на территории Озерско-Михайловского прихода, относились к разным старообрядческим толкам. Идеологами местного раскола были тихвинские мещане Иван Макарович Шемякин, и Иван Семенович Жирухин. Шемякин, «раскольник по убеждению», считался главным наставником тихвинских и олонцевских приверженцев старообрядчества. В 1854 г. к числу «главных еретиков» Тихвинского у. официальная церковь относила и тихвинских мещанок: Анисью Митрофанову (90 лет), Марью Кумачеву (60 лет), Авдотью Дорощеву (78 лет). Этим староверок именовали «инокинями». В список «особо опасных раскольников» были включены принадлежавшие к мещанскому сословию: Авдотья Богданова, Анна Уштомская, Матрена Пушнова, Екатерина Остратова и Агафья Коновалова, а также тихвинский купец 3-й гильдии Василий Панфилов Кириков, петербургский мещанин Василий Гаврилов Горун, тихвинский купец 2-й гильдии Мотандин, купеческая вдова Богданова и тихвинская мещанка Анна Богданова. «Ярые приверженцы и распространители раскола» были выявлены Ю.К. Арсеньевым и среди государственных крестьян, проживавших в верховьях р. Тихвинки. В этот список вошли: Аграфена Николаева, 70 лет (д. Сычово), Акулина Иванова, 70 лет (д. Концы), Михаил Сергеев (д. Чудская), Андрей Дмитриев (д. Верховье), девица Авдотья Савельева (д. Григоркино), Феоктист Стахеев, 59 лет (д. Пакшеево), девица Авдотья Павлова, 67 лет (д. Сара), Агрипина Курич, 58 лет (д. Нос), помещичий крестьянин Василий Стефанов (Степченков) и его дочь Марфа Васильева, Иван Климентьев (д. Старина)<sup>43</sup>.

В середине XIX в. в Лодейнопольском у. Олонцевой губ. старообрядцы проживали в Гонгинском, Шустрочейском (в 4 деревнях), Юксовском (в 2 деревнях), Косельском (в 8 деревнях), Оштинском (в 7 деревнях), Курвушском (в 4 деревнях) Сермакском (в 1 деревне), Пиркинском, Каргинском. и Горском (в 2 деревнях) приходах. По данным официальной церкви, в 1817–18 гг. в этом уезде числилось 592 приверженца древнего православия. Большинство лодейнопольских старообрядцев принадлежало к двум толкам: даниловскому (187 мужчин и 249 женщин) и филипповскому соглашениям (57 мужчин и 85 женщин). Крупные моленные в уезде отсутствовали, богослуже-

ния проводились в крестьянских домах. Плотность старообрядческого населения была неравномерной. Наиболее компактно староверы проживали в юго-западном Прионежье между рр. Святуха и Ошта.<sup>44</sup>

В приходе Церкви свт. Николая Чудотворца с. Гонгиничи, в дд. Великий Двор, Гонгиничи, Оренжа, Ламбасов в 1817 г. насчитывалось около 100 староверов, принадлежавших к филипповскому соглашению. Центром местных старообрядцев являлась д. Великий Двор. В неё на общие моления собирались староверы из соседних деревень. Здесь же, на берегу Гонгинского озера, располагалось старообрядческое кладбище. Богослужение проходило в доме крестьянина Зиновия Никитина; его проводили девицы Татьяна и Марфа Ивановы. Наставником местных старообрядцев был крестьянин из д. Рябовщина Юковского прихода Тихон Фадеев. В приходе Церкви св. вмч. Георгия Победоносца (с. Юковичи), где проживал наставник, по разным деревням насчитывалось 28 раскольников филипповского согласия (13 мужчин и 15 женщин). В соседнем приходе Церкви Казанской иконы Божией Матери в с. Шустрочей приверженцев старообрядчества было всего 15 (7 мужчин и 8 женщин), все они принадлежали к даниловскому соглашению. На богослужения они ходили в моленную д. Левино, которая находилась в верховьях р. Вожерокса, при дороге, соединяющей Шустрочей с Оштой. Отправлял требы в этом приходе наставник Ефрем Фомин<sup>45</sup>.

В самой удаленной местности Олонцевого у. на территории прихода Церкви Живоначальной Троицы (с. Курвуши/Курвоши) расположенного в среднем течении р. Ошта, в разных деревнях общее количество староверов к 1818 г. составляло 22 человека (10 мужчин и 12 женщин). Все принадлежали к даниловскому соглашению. Общие богослужебные собрания проходили в д. Ермолинская в доме крестьянки Февроньи Козминой. Функции наставника выполнял крестьянин соседнего прихода Михайло Тумасов. Больше всего приверженцев даниловского соглашения проживало в приходе Церкви свт. Николая Чудотворца (с. Ошта): 149 человек (65 мужчин и 84 женщины). Богослужения проводились в моленной при доме купца Якова Паншина. Наставником старообрядцев был местный крестьянин из д. Селивановская Михайло Тумасов<sup>46</sup>.

Недалеко от Лодейного Поля, в Пиркинском приходе в 1817 г. численность учтенных раскольников филипповского соглашения составляла 14 человек: в д. Бардовая — 13 человек (3 мужчины и 10 женщин) и 1 мужчина в д. Озерки. Для отправления треб местные староверы собирались в д. Бардовская, где богослужения проводила наставница вдова Анна Иванова. В приходе Церкви св. Георгия Победоносца с. Каргиничи было учтено всего 11 раскольников (5 мужчин и 6 женщин); они проживали в разных деревнях и совершали моления в своих домах<sup>47</sup>.

На протяжении всей первой половины XIX в. численность старообрядцев Лодейнопольского у. постоянно росла. Одну из причин этого

власти видели в том, что у старообрядцев сформировались свои духовные центры — моленные, старообрядческие кладбища. Они оказывали серьезное влияние на молодежь. Олонецкий губернатор (А.В. Дашков) по этому поводу писал: «*Дети, хотя и не были сами раскольниками, принимают при первой трудной болезни, особенно под старость, раскольническое перекрещивание, дабы быть похороненными возле отцов своих*». Когда существующее положение стало тенденцией (1837), Олонецкая епархия начала применять меры к ограничению распространения раскола. Так, старообрядцам запрещалось хоронить умерших единомышленников по вере на общих церковных кладбищах без отпевания православным священником; раскольникам «не приемлющим священства» не отводились новые земли под старообрядческие кладбища. При православной церкви дозволялось хоронить только староверов, записанных в метрические книги и пр.<sup>48</sup>

Однако эти меры не способствовали «ослаблению раскола», хотя по официальной статистике цифры постоянно снижались. Так, в 1849 г. в ведомости «о числе раскольников», представленной в Министерство внутренних дел статским советником Алябьевым в Лодейнопольском у. было показано 153 беспоповца, «не приемлющих браков и не совершающих молитв за царя». В 1840–1850-х гг. неоднократно фиксировались случаи перекрещивания православных в старую веру. В это время из числа местных приверженцев старообрядчества выделились новые руководители, которые активно вели пропаганду своего учения. В Лодейнопольском у. таким человеком стал наставник оштинских старообрядцев Иван Михайлов Кислов (1811 г.р.), проживавший в д. Лазаревская Пахомовского сельского общества. Он открыто называл православие «тьмою» и нелестно отзывался о священниках. Церковные власти считали его «вреднейшим учителем раскола». Вместе с ним активную работу по перекрещиванию православных проводил крестьянин Оштинского прихода Михайло Иванов. Они оба распространяли своё учение во всех приходах Присвирья — от Пиркинского до Оштинского<sup>49</sup>.

Наибольших успехов Иван Кислов достиг в Пиркинском приходе; в д. Данилина Гора и Тениничих в старую веру им было обращено значительное количество православных крестьян. По этому факту против И. Кислова было возбуждено уголовное дело, а сам он в 1852 г. заключен под стражу. Разбирательство длилось несколько лет; его итогом стало заключение наставника в петрозаводскую тюрьму, где он провел более года. По ходу следствия Кислову несколько раз выносили, но не приводили в исполнение приговоры. Вероятно, у обвиняемого был тайный покровитель из числа состоятельных старообрядцев. После известного манифеста 1856 г. о прекращении преследования приверженцев старой веры дело «о раскольнике Кислове» было закрыто, и 23 августа 1857 г. ему был вынесен оправдательный приговор; он был освобожден. Материалы этого дела, хранящиеся в

РГИА, дают чёткую картину распространения старообрядчества в Пиркинском приходе<sup>50</sup>.

В начале 1850-х гг. на территории прихода Церкви Рождества Христова (с. Пиркиничих) раскольники проживали в следующих поселениях: в д. Данилина Гора (Авдотья Лукина, Авдотья Яковлева, Агафья Иванова, Василий Иванов Микшаков, Василий Максимов, Василий Спиридонов, Елена Петрова, Ефимия Николаева, Лука Игнатьев, Марья Николаева, Марфа Васильева Елесина, Михаил Ефремов, Настасья Васильева, Павел Спиридонов, Татьяна Иванова, Федор Акимов, Федор Федоров Елескин, Фекла Яковлева, Яков Иванов Кобоев); в д. Нижняя Каном (Василий Микшаков, Катерина Никифорова, Матвей Акимов, Парасковья Федорова, Терентий Семенов Курицын), в д. Тененичи (Ирина Васильева, Михайло Ефремов), в д. Бардоевская (Татьяна Герасимова)<sup>51</sup>.

В 1853–1854 гг. в Олонецкую губ. были направлены чиновники по особым поручениям с целью «приведения в точную известность современного положения раскола». Результатом их работы на местах стало выявление факта сокрытия истиной картины распространения старообрядчества. Полученные цифры почти в шесть раз превышали церковную статистику 1854 г.<sup>52</sup>

Подобная ситуация сложилась и в других уездах. В 1857 г. на заседании Секретного комитета по делам раскола был подведен итог всей предыдущей деятельности правительства. Все члены Комитета были единодушны в том, что «принимаемые меры в течение двух столетий не уничтожили раскол, а только привели в систему заблуждения раскольников и увеличили их число и количество сект». Был сделан вывод, что «в государстве, где и нехристиане имеют право творить молитвы по правилам и обрядам своей религии, безусловное воспрещение того же раскольникам невозможно»<sup>53</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 800 (1817–1818 г.). Л. 3, 6. — Дело по сведениям о раскольниках Новгородской епархии.

<sup>2</sup> Там же. Ф. 515. Оп. 1. Д. 697 (1850–1852 г.). Л. 59. — Общее о крестьянах, не бывающих у исповеди и Святого Причастия; Ф. 1473. Оп. 1. Д. 36. Л. 231. — Журнал секретного комитета по делам раскола 1857 г.; Ф. 1473. Оп. 1. Д. 55. Л. 138, 139. — Обзор мероприятий по расколу МВД. 1824–1856 г.

<sup>3</sup> Там же. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 55. Л. 188; Оп. 1. Д. 38. Л. 30. — Журнал секретного комитета по делам раскола 1858 г.

<sup>4</sup> Там же. Оп. 1. Д. 36. Л. 234, 278.

<sup>5</sup> Там же. Д. 55. Л. 33, 137, 139; Там же. Ф. 832. Оп. 1. Д. 49. Д. 40–45, Л. 53. — О деятельности секретных комитетов по делам раскола (1832–1863 г.).

<sup>6</sup> Там же. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 31. Л. 195. 196. — Секретный комитет по делам раскола 1850 г.

<sup>7</sup> *Мордвинов И.П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. Тихвин, 1925. С. 68.

- <sup>8</sup> Там же. С. 69.
- <sup>9</sup> Королькова Л.В. Этноконфессиональная карта Новолодожского уезда (последняя четверть XIX—первая треть XX в.) // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий: Вторые Шёгреновские чтения / Ред. С.Б.Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2008. С. 88–99; *Она же*. Материалы к этноконфессиональной карте Ленинградской области // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий-2: Третьи Шёгреновские чтения / Ред. С.Б.Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2009. С. 11–32; *Она же*. Старообрядцы Западного Приильменья и Верхнего Поволжья в XIX веке // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада: Четвертые Шёгреновские чтения / Ред. С.Б.Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2011. С. 260–273.
- <sup>10</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 410, 413–415. — Отчеты о состоянии раскола в Новгородской и Санкт-Петербургской епархии и мерах борьбы с ним.
- <sup>11</sup> Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. Новолодожский уезд. Церкви первого благочиннического округа. СПб., 1884. Вып. 9. С. 169–170.
- <sup>12</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 115а. 1853 г. Л. 2. — О проведении в известность современного положения раскола в Санкт-Петербургской губернии; Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 410, 412, 413.
- <sup>13</sup> Там же. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 486, 488–492.
- <sup>14</sup> Там же. Л. 488–489.
- <sup>15</sup> Там же. Л. 493–495.
- <sup>16</sup> Там же. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 514. Л. 12. — По отношению Преосвященнейшего Никанора, митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского об удалении из Порогской вотчины Ново-Ладожского уезда распространительницы раскола крестьянской девки Екатерины Яковлевой Мосиной.
- <sup>17</sup> Там же. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 373, 474, 489.
- <sup>18</sup> Там же. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 115 (1853–1862 г.). Л. 68, 120.
- <sup>19</sup> Там же. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 485, 486.
- <sup>20</sup> Там же. Л. 486, 487; Ф. 1284. Оп. 208. Д. 514. Л. 4.
- <sup>21</sup> Там же. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 488.
- <sup>22</sup> Там же. Л. 488.
- <sup>23</sup> Там же.
- <sup>24</sup> Там же. Л. 489.
- <sup>25</sup> Там же. Л. 491, 492, 485.
- <sup>26</sup> Там же. Л. 389–391, 482.
- <sup>27</sup> Там же. Л. 493.
- <sup>28</sup> Там же. Л. 393, 494.
- <sup>29</sup> Там же. Л. 494, 495.
- <sup>30</sup> Там же. Л. 392, 496.
- <sup>31</sup> Там же. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 115. Л. 31, 32.
- <sup>32</sup> Там же. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 393, 490.
- <sup>33</sup> Там же. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 115. Л. 33.
- <sup>34</sup> Там же. Л. 33, 34, 34об; Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 390–392, 395.
- <sup>35</sup> Там же. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 115. Л. 73.
- <sup>36</sup> Там же. Л. 170, 171.
- <sup>37</sup> Там же. Л. 174.
- <sup>38</sup> Путешествие по Северу России в 1791 году: Дневник П.И. Челищева. СПб., 1886. С. 263, 265; РГИА Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 434.

- <sup>39</sup> Арсеньев Ю.К. (заметка) // Новгородские губернские ведомости. Новгород, 1854. № 25. С. 213; Мордвинов И.П. Указ. соч. С. 64; Тихвинский земский календарь-справочник за 1917 год. Пг., 1916. С. 58.
- <sup>40</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 512. Л. 330, 334, 336–338, 340, 344, 347–350, 357, 365, 366, 418.
- <sup>41</sup> Там же. Л. 368; Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480а. Л. 132. — По высочайшему повелению о проведении в известность современного положения раскола в Новгородской губернии (1853–1862 гг.).
- <sup>42</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 480а. Л. 134; Из Тихвина // Современные известия. 1875. № 431. С. 3.
- <sup>43</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 135. Д. 512. Л. 367–369.
- <sup>44</sup> Там же. Ф. 1293. Оп. 167. Д. 1. Л. 1. — Карта Олонецкой губернии с показаниями мест, где живут раскольники; Ф. 815. Оп. 16. Д. 800. Л. 8об. — Дело по сведениям о раскольниках Новгородской епархии (1817–1818 г.)
- <sup>45</sup> Ф. 815. Оп. 16. Д. 800. Л. 130.
- <sup>46</sup> Там же. Л. 130об.
- <sup>47</sup> Там же.
- <sup>48</sup> Там же. Ф. 797. Оп. 5. Д. 21100. Л. 1–5. — О раскольничьих кладбищах в Олонецкой губернии (1838 г.).
- <sup>49</sup> Там же. Ф. 1609. Оп. 1 Д. 279. Л. 8. — Дело о раскольнических сектах и их молитвенных домах в Нижегородской, Вологодской и Олонецкой губерниях (1849–1851 гг.); Ф. 1284. Оп. 208. Д. 506. Л. 6, 8, 20. — По донесению начальника Олонецкой губернии о совращении в раскол крестьян д. Далилиной Горы в Пиркинском приходе Лодейнопольского уезда и о наставнике Иване Кислове (1853–1858 гг.).
- <sup>50</sup> Ф. 1284. Оп. 208. Д. 506. Л. 1, 14, 20.
- <sup>51</sup> Там же. Л. 6, 7, 10, 11, 13.
- <sup>52</sup> Ф. 1284. Оп. 208. Д. 455. Л. 39. — По высочайшему повелению о приведении в известность современного состояния раскола в Олонецкой губернии (1853–1861 гг.).
- <sup>53</sup> Там же. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 55. Л. 101.

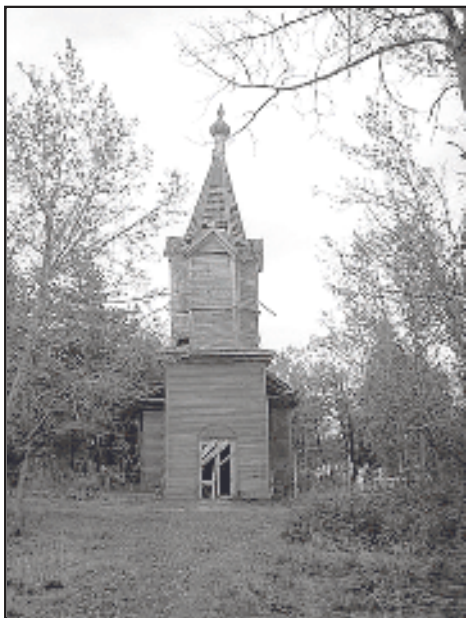
*L.V. Korol'kova*

OLD BELIEVERS OF THE NOVAYA LADOGA,  
TIKHVIN AND LODEYNOYE POLE DISTRICTS  
IN THE FIRST HALF OF THE XIX CENTURY

This article is devoted to the study of history of Old Believers in the territory of the Novaya Ladoga district of the Saint Petersburg province, the Tikhvin district of the Novgorod province and the Lodeynoye Pole district of the Olonets province in the first half of the XIX century. All these districts are at present a western part of the Leningrad region. The author for the first time introduces into scientific circulation materials characterizing the state of Old Belief in the mentioned territories. The article contains statistical data about the quantity of Old Believers, places of their settlement, mentors and prayer houses. The materials stored in the Russian State History Archives were the basis for writing of the article; they are introduced into scientific circulation for the first time.



**Рис. 1.** Дом постройки середины XIX в. Д. Бор. Новолодожский у. Фотография Н.И. Репникова. 1912 г. ФРЭМ, кол. № 2466–5.



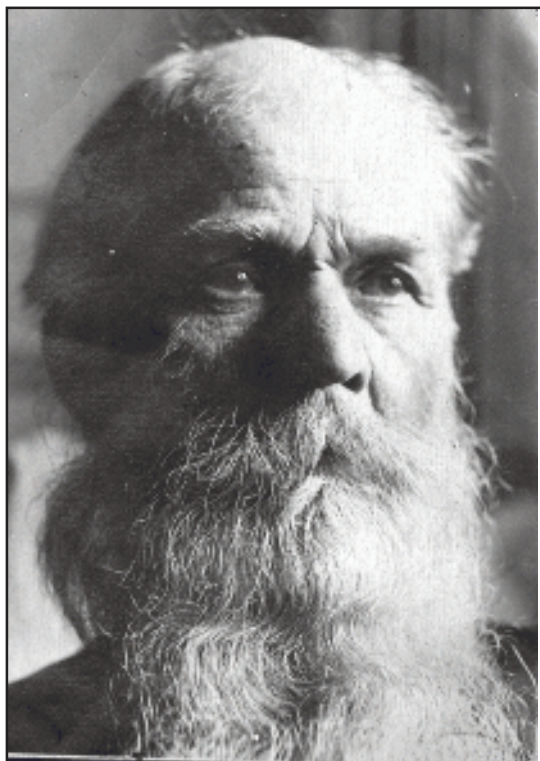
**Рис. 2.** Единоверческая церковь свт. Николая Чудотворца в с. Немыатово. Волховский р-н. Фотография 2006 г.



**Рис. 3.** Часовня на старообрядческом кладбище д. Немыатово. Новолодожский у. Фотография Н.И. Репникова. ФРЭМ, кол. № 2466 – 46. 1912 г.



**Рис. 4.** Старинное кладбище у д. Безово. Волховский р-н. Фотография Л.В. Корольковой. 2007 г.



**Рис. 5.** Наставник Моисей Григорьев.  
Новолодожский у. Фотография конца XIX в.



**Рис. 7.** Старообрядческое кладбище у д. Вельцы  
Новолодожский у. Фотография Н.И. Репникова.  
ФРЭМ, кол. № 2460 – 5. 1912 г.



**Рис. 6.** Складень трехстворчатый «Деисус» (слева Богоматерь, в центре Спас Вседержитель, справа Иоанн Предтеча). Медное литье. XIX в.  
Бытовал в Тихвинском у. Новгородской губ.  
Фотография Л.В. Корольковой. 2005 г.

*И.А. Мельников*

## КРЕСТЕЦКИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ И СТАРОВЕРИЕ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО ПРИ- ИЛЬМЕНЬЯ В XIX–ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.: ДУХОВНЫЕ И КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ НОВГОРОДСКОЙ ЗЕМЛИ

Северо-восточное Приильменье играет весьма важную роль в Новгородской истории в связи с давностью заселения этих мест, их богатым историческим прошлым, а также благодаря экономическим и социальным связям, выработывавшимся на протяжении столетий. Северо-восточное Приильменье — местность юго-восточнее Новгорода, включающая часть современных Новгородского и Крестецкого р-нов Новгородской обл. (ранее — Новгородского и Крестецкого у. Новгородской губ.) Издревле существовали поселения на северо-восточном берегу оз. Ильмень, а также в низовьях р. Мста и Ниша. Территория, на которой располагались поселения местных староверов, вплотную подходит к самому Новгороду. Как свидетельствуют исторические источники, старообрядческие центры рассматриваемого региона, несмотря на запреты и репрессии, фактически существовали в непосредственной близости от губернских светских и церковных властей.

Кроме того, история старообрядчества северо-восточного Приильменья и его связей с Крестецким староверием существенно дополняет картину распространения старообрядчества на территории Новгородской губ./обл. в XIX–начале XX в.

Наконец, стоит вспомнить и о том, что духовные основы старой веры придавали жизни простого населения Новгородской губ. черты глубокой религиозности, верности христианским традициям и духовной самостоятельности. Влияние старообрядчества на окрестное, «мирское» население также было весьма велико, что в свое время отмечалось синодальными миссионерами. Кроме того, староверие является неотъемлемой частью современной жизни Великого Новгорода, в самом областном центре действует старообрядческая община поморского согласия, часть прихожан которой выходцы из деревень Новгородского и Крестецкого р-нов, расположенных вдоль северо-восточного берега оз. Ильмень, в низовьях р. Мсты, и на трассе Санкт-Петербург—Москва.

Крупнейшим центром староверия к юго-востоку от Новгорода издавна являлись Крестцы. В свое время именно в Крестцах начал проповедовать Феодосий Васильев. К концу XIX в. здесь уже имелись

принадлежавший господствовавшей церкви собор, единоверческая церковь в Ямской слободе, а также три моленные: поморская, службу в которой вел наставник Николай Тарасыч, федосеевская и так называемых «титловцев»<sup>1</sup>. По-видимому, эти же моленные (две федосеевского и одна поморского согласия) упоминаются и в 1914 г. в показательном отчете о путешествии новгородского архиепископа Арсения по приходам епархии<sup>2</sup>. В федосеевских моленных наставниками были Степан Комиссаров и крестьянин из деревни Чавниц Андрей Михайлов, в поморской — Николай Тумаков<sup>3</sup>.

Не ограничиваясь самими Крестцами и их предместьем — Ямской Слободой, влияние крестецких общин распространялось и на близлежащие к ним деревни. Население дд. Ляковы, Добростей, Хотoley и многих других было полностью старообрядческим, староверы проживали и в большинстве ближайших приходов. В Хотолях, Добростях и др. деревнях имелись моленные. Кроме того, влияние крестецких общин распространялось и на более отдаленные регионы, в том числе благодаря посредничеству крупных центров дд. Китово, Локоцко и на часть часть Валдайского у. (федосеевские деревни Лучки, Костково, Серганиха, Броды). Западнее этот ареал распространялся на северо-восточное Приильменье, располагавшееся на территории Крестецкого и Новгородского уездов.

Ко второй половине XIX в. отдельные староверы на территории северо-восточного Приильменья жили в Бронницком, Холыньском, Белогорском, Наволокском, Красностанском, Лажинском и Сытинском приходах<sup>4</sup>. При этом численность и соотношение «старообрядческого» и «мирского» населения здесь постоянно менялись, о чем будет сказано ниже. Духовным центром старообрядчества данного микрорегиона начиная с середины XIX в., а может и ранее, являлось село Бронницы (совр. Бронница). Село это впервые упоминается в 1268 г.<sup>5</sup> В древности оно, вероятно, имело оборонительное значение, в нем часто останавливались шедшие походом на Новгород великие князья<sup>6</sup>. Село находилось на Московской дороге, связывавшей Новгород со столицей. В дальнейшем оно получило статус ямского и стало именоваться Ям-Бронницы. В XIX в. Бронницы было большим торговым и ямским селом, большинство населения которого занималось извозом, содержало постоянные дворы. К тому же экономически выгодным было расположение села, находившегося на р. Мсте, по которой проходил торговый путь в Петербург. В XIX в. здесь имелись построенные в XVIII–XIX вв. две церкви, принадлежавшие господствовавшему исповеданию,

Значительную роль в укреплении старой веры в Бронницах играла относительная близость села к таким оплотам староверия Крестецкого у., как дд. Хотоля, Добрости, Зайцево. Вероятно, связь с Крестецким Ямом и его предместьем — Ямской Слободой, расположение обоих сел на одном почтовом тракте, также оказывало свое влияние на ста-

роверие Бронниц и всего северо-восточного Приильменя. Значительную часть населения этого села составляли ямщики, традиционно сочувствовавшие старой вере, что отмечали чиновники в других ямских селах, в том числе и Новгородской губ.<sup>7</sup> Любопытно, что местный священник уже в начале XX в. утверждал, что «местные раскольники это остатки от далекого прошлого, когда, как говорят, чуть не вся Бронница была старообрядческой»<sup>8</sup>.

К 1847 г., в разгар николаевских гонений, согласно свидетельству местного священника, в Бронницах проживало «записных» староверов 72 мужчины и 132 женщины, что составляло около пятой части населения всего Бронницкого прихода<sup>9</sup>. Разумеется, подобные сведения не отражают полной картины распространения староверия в этих местах. Тот же священник отмечал, что местным жителям всех возрастов свойственна «холодность к посещению храма Божия». Местные ямщики предпочитали заниматься своими делами «тогда как в храме совершается Богослужение». «В Воскресный или праздничный день за литургией ямщиков бывает от 3 до 10 человек»<sup>10</sup>. Вряд ли стоит списывать подобное отношение к присутствию на литургии в официальной церкви лишь на нерадивость жителей Бронниц.

В описываемое время здесь уже имела моленная, принадлежавшая бронницким староверам<sup>11</sup>, где в воскресенье и праздники совершалось богослужение местным наставником. По словам синодального священника, этот наставник «...отправляет службы: вечерню, утреню, часы, молебны, панихиды, исповедывает, отпевает умерших и вновь крестит или перекрещивает крещенных православным священником». В службе наставнику помогали «парни и девки», которые читали по дониконовским книгам и пели «несколько в нос»<sup>12</sup>. Любопытно и упоминание о связях бронницких староверов с брачными староверами Санкт-Петербурга: со слов священника, «доселе некоторые из раскольников у какого-то мещанина венчались в Санкт-Петербурге»<sup>13</sup>. Уточнение, что венчались лишь некоторые местные старообрядцы свидетельствует о том, что единомыслия в вопросах брака в середине XIX в. здесь не было.

Вероятно, упоминание названной моленной относится и к 1858 г.<sup>14</sup> Судя по всему, она принадлежала староверам федосеевского согласия, большинство которых вплоть до начала XX в. не принимало браков<sup>15</sup>.

Николаевские гонения, усилившаяся миссионерская деятельность господствовавшей церкви, а также близость села к губернскому церковному и административному начальству привели к тому, что к концу 90-х гг. XIX в. в Бронницком приходе официально значились лишь 23 «записных» старообрядца<sup>16</sup>. Однако уже к 1916 г. это число увеличилось практически вдвое (40 душ обоого пола), что свидетельствует как о неточности официальной статистики, так и об общем увеличении количества «явных» староверов после царских указов о веротерпимости 1905 г.<sup>17</sup> Аналогичная ситуация в то время сложилась также в Наво-

локском приходе, где в это время официально значилось 23 старообрядца обоого пола.

Пожалуй, наиболее отчетливо тенденция к увеличению количества «открытых» староверов наблюдалась в Лажинском приходе. Если в 90-х гг. XIX в. здесь официально числилось 42 старообрядца<sup>18</sup>, то к 1917 г. это число равнялось 406 душам обоого пола<sup>19</sup>. Возможно это было связано и с активизацией миссионерской деятельности староверов в этом и соседних регионах губернии. Благодичный 9 округа Новгородского у., бывший священником церкви в д. Сытино, в своем «почтительнейшем репорте» на имя новгородского архиепископа Арсения жаловался на то, что в его благочинии «распространяется раскольническое зловерие и злоучение сколько наезжими расколуучителями, сколько же и местными невежественными начетчиками всевозможными способами...»<sup>20</sup>. Слушая «невежественных начетчиков», окрестное население все чаще стало переходить в староверие. Помимо этого также распространилось «внебрачное сожитие православных с раскольниками и наоборот»<sup>21</sup>. Особенно это относилось к Зайцевскому и Лажинскому приходам, где старообрядцы составляли большую часть населения. Согласно все тому же рапорту, в прочих приходах округа наибольшее число староверов имелось в Бронницком и Наволокском. Однако здесь, по словам благочинного, «... раскольники уже не имеют такой вражды к православным... что объясняется меньшинством их сравнительно с православными»<sup>22</sup>.

Помимо коренного местного населения, приписанного к своему приходу, во второй половине XIX в. в Бронницах появляется значительное количество пришлых работников, в основном из окрестных деревень Новгородского и Крестецкого у. Это было вызвано тем, что в 1884 г. здесь был основан фарфоровый завод П.К. Рейхеля, который, в свою очередь, в 1892 г. был приобретен И.Е. Кузнецовым. Наличие рабочих мест привлекало сюда население из ближайших деревень, в том числе и из старообрядческих, относящихся к Крестецкому у., поэтому в 1914 г. на фабрике уже имелось много рабочих-старообрядцев, не являвшихся коренными местными жителями<sup>23</sup>.

Влияние Крестецкого староверия состояло и в том, что большинство староверов северо-восточного Приильменя (Бронницкий, Холынский, Рышевский приходы) принадлежало к староверам-беспопцам, не приемлющим браки (федосеевское согласие), как и староверы Лажинского и Зайцевского приходов<sup>24</sup>.

Как уже упоминалось, в самих Крестцах одним из федосеевских наставников был Андрей Михайлов, крестьянин д. Чавницы Новгородского у. Деревня эта относилась к Наволокскому приходу, в котором церковными властями отмечалось, по сравнению с другими приходами, значительное количество староверов, причем все они значились «поморского толка»<sup>25</sup>. Однако Михайлов был наставником в одной из «федосеевских» моленных, а это значит, что вопросы брака уже

стояли не так остро и не служили поводом к непримиримому разделению местных старообрядцев. Вплоть до недавнего времени в Чавницах и Наволоке проживало незначительное количество староверов<sup>26</sup>. Факт наставничества уроженца Чавниц в одной из крестецких молелен свидетельствует о весьма тесных духовных связях староверов Наволокского прихода с Крестецкими старообрядческими общинами.

В разное время властями предпринимались попытки борьбы с местным староверием. Например, в 1882 г. в д. Гверстанке Крестецкого у. у крестьянина Петра Афанасьева в доме были обнаружены и отображены семь книг богослужебного и поучительного содержания. Пять богослужебных печатных и рукописных книг были возвращены владельцу, остальные отправлены в библиотеку Новгородской Духовной семинарии, так как содержали в себе «...явно враждебные учению церкви мысли и правила»<sup>27</sup>.

Несмотря на преследования, местные старообрядческие центры продолжали поддерживаться верующими вплоть до начала XX столетия. Упоминавшаяся молельня в с. Бронницы располагалась ближе всех известных на настоящий момент подобных зданий к губернскому центру — Новгороду (25 верст). Согласно «Ведомости о количестве раскольнических молитвенных помещений в Новгородской губернии» за 1858 г., это была часовня либо молитвенное здание без престола<sup>28</sup>. Начиная с первой половины XIX в., а может и ранее, она являлась действующей и, как это обычно бывало в таких случаях, выполняла роль храма, в который собирались на молитву староверы из окрестных деревень. Молитвенный дом не прекращал своей деятельности и в первые десятилетия XX в. Показательно, что к этому времени молельня находилась «под ведением» Крестецко-Ямской старообрядческой общины<sup>29</sup>. Она была довольно вместительной и представляла собой деревянный дом 6 сажень в длину и 3 сажени в ширину (прибл. 13 x 6 м). К 1920 г. здесь находилось 52 деревянных и литых образа, в том числе достаточно редкие по сюжету и сложные по композиции иконы «Отче наш», «Тайная вечеря», а также образа, связанные со святынями Новгородской земли, — четыре иконы Знамения Пресвятой Богородицы, одна — Тихвинская и одна — преподобного Варлаама Хутынского, особенно почитаемого новгородского святого. Судя по всему, перед иконостасом стоял «налой», на котором располагался деревянный писанный («олифяный» по описи) крест. Церковное благолепие внутри молельной дополняло подвесное паникадило («лустр» по описи) и «подсвечники»<sup>30</sup>. В начале XX в. в молельной был управитель, судя по всему, следивший за порядком и чистотой, а возможно, и исполнявший некоторые богослужебные обязанности — Иван Ильин Самухин<sup>31</sup>.

Вероятно, в таком виде бронницкий молитвенный дом и просуществовал вплоть до своего закрытия в 1924 г. Общее ужесточение политики властей по отношению к религиозным организациям коснулось и бронницких староверов. Согласно Протокола заседаний президиума

Новгубисполкома от 29 июля 1924 г., было утверждено постановление Губадминотдела «о ликвидации старообрядческой молельни, находящейся в с. Бронницы»<sup>32</sup>.

Однако после закрытия молельной старообрядчество здесь не прекратило свое существование. Своеобразный центр местных староверов переместился из Бронниц в соседнюю д. Эстьяны (ныне входит в состав Бронниц), которая располагалась вдоль тракта и прилегала непосредственно к самим Бронницам. В свое время крестьянам д. Эстьяны (старинное название — Устьяны) принадлежали лучшие земли Новгородской губ. Село славилось зажиточностью и было центром выступления крестьян Холынской вол. против введения военных поселений в 1818 г.<sup>33</sup>. Возможно, не последнюю роль в этом сопротивлении сыграли местные староверы, хотя прямых документальных свидетельств этому пока нет.

Еще перед войной в Эстьянах имелся свой наставник — Михаил Авдеев (1861 (?)—11.12.1941), совершавший требы. Крещения проводились в небольшой р. Нише, которая отделяет ее от пос. Пролетарий. Крестил он как детей, так и взрослых, пожелавших принять старую веру<sup>34</sup>. Наставник имел семью, что свидетельствует о пересмотре взглядов на брак бронницких староверов, и жил в большом деревянном доме. Во время коллективизации это была единственная семья в Эстьянах, не вступившая в колхоз. В начале войны всю семью Михаила Авдеева, которому было уже около 80 лет, насильно эвакуировали «за Крестцы», в советский тыл<sup>35</sup>. После его смерти, которая последовала вскоре, за наставника оставался его сын, Константин Михайлович (?—20.07.1942). В первые военные годы моление проводилось у него в доме. На требы — вселенские панихиды и отпевания — приходили староверы из Дорожно, Красных Станков, пос. Пролетарий, староверческое население которого сформировалось за счет притока жителей окрестных деревень в этот местный промышленный центр<sup>36</sup>.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### ОПИСЬ

Имущества при старообрядческом Молитвенном доме деревян<n>ом длину — 6 — саж.<ней> Ширину — 3 — саж<е>ни. Села бронниц что находящейся под ведением Крестецкой-Ямской Общины Старообрядческой.

Налой. На налои Крест деревян<n>ой. длину — 5 — четвер;

Образ Тайной вечери; Образ Спаситель; и богомать; Образ Крещение; Образ в<в>едение богородицы; На стенах Образ Свят.<итель> Никола; Образ рожест.<во> Христово; Образ владимерской богород.<ицы>; Образ рожест.<во> Иоанна предот.<ечи>; Образ преподобному Варлааму; Образ свя.<тым> Мученицам екатерины. варвары. парасковии; Образ богородицы; Образ Спаситель; Образ Иоанну предотечи; Образ свя.<того>



великомуче.<ника> Георгия; Образ Отче наш; Образ Спаситель; Образ свя.<того> мученика Антипы; Образ Скорбящей радости; 4 — образа Знамени богородицы; 2 — образа Архангелом Михайлу. — и Гавриилу; Образ Покрову богород.<ицы>; 2 — Образа успению богородицы; Образ Ти<х>финской богород.<ицы>; Образ въход Иерусалим; Образ благовещению богород.<ицы>; Образ усекновение Иоанна предот.<ечи>; Образ Казанской богород.<ицы>; Образ димитришо великомученику; Образ Фролу — и — Лавру; Образ в<в>едению богородицы; Образ рожеству богород.<ицы>; 2 — образа Троицы; Образ Апостолу Иоанну; Медных — 3 — креста. — 8 — верш.<ков>; еще медных — 10 — крест.<ов> — 3 — 5 — ве<р>ш.<ков>; Одна дустра; 9 — понакадилов; четыре посвешника; в чем подписуюсь управитель броннской Старообрядче<с>кой молены Новгородского уезда — и губернии; Иван Ильин Самухин.

### ПРИМЕЧАНИЯ

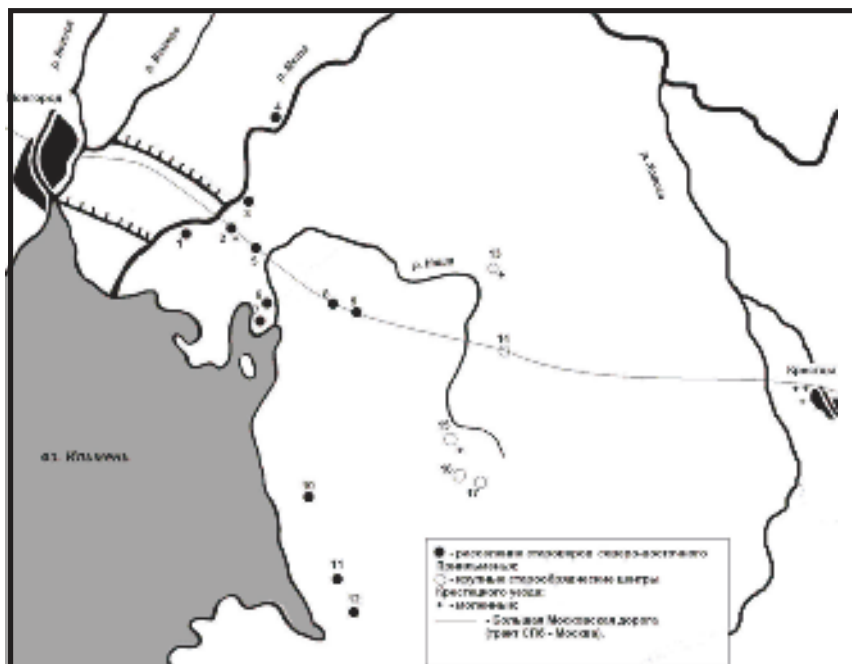
- <sup>1</sup> Воскресенская Т.А. Старообрядчество в Крестецком районе Новгородской области. 1930–1970 // Новгородское староверие. История, культура, традиции в прошлом и настоящем: Сб. ст. Великий Новгород-М., 2009. С. 112.
- <sup>2</sup> Обозрение высокопреосвященным архиепископом Арсением церквей и монастырей епархии в 1914 году // НЕВ. 1915. № 18. С. 609.
- <sup>3</sup> Там же.
- <sup>4</sup> ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3457. Л. 1–10б. — Списки приходов, зараженных расколом. (Начато 1885 — окончено 1900).
- <sup>5</sup> Секретарь Л.А., Филиппова Л.А. По Приильменью: Путеводитель. Л., 1991. С. 172.
- <sup>6</sup> Там же. С. 173.
- <sup>7</sup> Например, в другом ямском с. Ям-Мшаге местные ямщики считались как «наиболее дерзкие и активные раскольники». См. Королькова М. В. Старообрядцы западного Приильменья и верхнего Поволховья // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада: Четвертые Шёгреневские чтения / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2011. С. 265.
- <sup>8</sup> Обозрение Высокопреосвященным архиепископом Арсением церквей и монастырей епархии в 1914 году // НЕВ. 1914. № 38. С. 1230.
- <sup>9</sup> Добронравов Иоанн. Этнографические сведения о жителях Бронницкого Яма Новгородского уезда и губернии // Новгородский архивный вестник. № 4. Великий Новгород, 2000. С. 236.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> ГАНО. Ф. 138. Оп. 1. Д. 1742. Л. 1. — Ведомость о количестве раскольнических молитвенных помещений в губернии за 1858 г.
- <sup>15</sup> ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 4581А. Л. 12. — Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Арсению, Архиепископу Новгородскому и Старорусскому и Члену Государственного совета благочинного 9 округа Новгородского уезда Священника Сытинской церкви Евгения Богоявленского почтительнейший репорт. Января 28 дня 1917 года.

- <sup>16</sup> ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3457. Л. 10б.
- <sup>17</sup> Там же. Д. 4581А. Л. 12.
- <sup>18</sup> Там же. Д. 3457. Л. 1.
- <sup>19</sup> Там же. Д. 4581А. Л. 12.
- <sup>20</sup> Там же. Л. 10об.—11.
- <sup>21</sup> Там же. Л. 10об.
- <sup>22</sup> Там же. Л. 11об.
- <sup>23</sup> Согласно отчету местного священника, в это число входили 41 «поморец» и около 60 приезжих «австрийцев» из заводского населения Кузнецовского завода, что объясняется профессиональной принадлежностью самого заводчика И.Е. Кузнецова. См.: Обозрение Высокопреосвященным архиепископом Арсением церквей и монастырей епархии в 1914 году // НЕВ. 1914. № 38. С. 1230.
- <sup>24</sup> ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 4581А. Л. 12. — Ведомость о числе раскольников по 9 округу Новгородского уезда за 1916 г.
- <sup>25</sup> Там же. Л. 11об., 12.
- <sup>26</sup> Со слов Л.А. Михеевой., 1928 г. р., род. в д. Дорожно Новгородского р-на. Записано в 2007 г., Великий Новгород.
- <sup>27</sup> ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3457. Л. 15–15об. — Указ Синода о возвращении отобранных вещей крестьянину Петру Афанасьеву (копия). Мая 21 дня 1882 года.
- <sup>28</sup> Там же. Ф. 138. Оп. 1. Д. 1742. Л. 1.
- <sup>29</sup> Там же. Ф. Р-40. Оп. 1. Д. 27. Л. 42. — Опись имущества при старообрядческом Молитвенном доме <...> села Бронниц. Б/г (1919–1920-е гг.) (См. приложение).
- <sup>30</sup> Там же. Л. 42–42об.
- <sup>31</sup> Там же. Л. 42об.
- <sup>32</sup> Там же. Ф. Р-822. Оп. 1. Д. 549. Л. 46. — Протокол № 80 заседания малого президиума Новгородского уездного земского собрания от 29 июля 1924 г.
- <sup>33</sup> Секретарь Л.А., Филиппова Л.А. Указ. соч. С. 180.
- <sup>34</sup> Со слов Л.А. Михеевой, 1927 г. р., род. в д. Дорожно Новгородского р-на, Михаил Авдеев крестил ее бабушку перед смертью.
- <sup>35</sup> Со слов его внучки М.К. Новиковой (дев. фам. Авдеева), 1928 г. р., род. в д. Эстьяны.
- <sup>36</sup> Со слов Л.А. Михеевой.

I.A. Mel'nikov

#### OLD-BELIEVERS COMMUNITIES OF KRESTZY AND THE OLD BELIEF OF THE NORTH-EAST PRIILMENJE IN THE MID. XIX — FIRST HALF OF THE XX CENTURY: SPIRITUAL AND CULTURAL RELATIONS IN THE CONTEXT OF THE NOVGOROD HISTORY.

The article is devoted to the relations study of one of the oldest and authoritative Old-Believers community of the North-West of Russia — community of Krestzy — with the lesser communities of the North-East Priilmenje. The documents of the State Archives of the Novgorod Region, memories of native inhabitants and Novgorod eparchy and archive editions were used as sources for writing of this study. Information about the Old Believers settlements of this region is for the first time introduced into scientific circulation.



**Рис. 1.** Карта-схема расселения старообрядцев северо-восточного Приильменья в XIX—начале XX в. и центры староверия юго-запада Крестецкого у. 1. Холынья; 2. Бронницы (Ям-Бронницы); 3. Белая Гора; 4. Рышево; 5. Эстьяны; 6. Чавницы; 7. Наволок; 8. Дорожно; 9. Красные Станки; 10. Сытино; 11. Гверстьянка; 12. Лажины; 13. Хотоли; 14. Зайцево; 15. Добрости; 16. Каменка; 17. Погорелка.



**Рис. 2.** Дом наставника М. Авдеева в д. Эстьяны Крестецкого р-на. Фотография 1950-х гг.

*М.В. Шкаровский*

## ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ГРОМОВСКОЙ ОБЩИНЫ В ПЕТЕРБУРГЕ

Находящееся рядом с Митрофаниевским Громовское кладбище было одним из главных центров старообрядцев-поповцев Белокрыницкого согласия в России. Старообрядчество (староверие) является составной частью Русского Православия и объединяет различные религиозные структуры (согласия и толки), которые возникли в середине XVII в. в результате раскола Русской Православной Церкви. Старообрядцы делятся на две большие группы: приемлющих священство (поповцев) и не имеющих духовенства (беспоповцев). В свою очередь, беспоповцы принадлежат к большой группе различных толков: поморскому, федосеевскому, филипповскому, спасовскому, странническому и другим, менее значительным.

Свое название Громовское кладбище получило от богатых купцов Громовых, выходцев из подмосковного села Гуслицы. Основание независимой от Российской Православной Церкви старообрядческой иерархии было прямо связано с деятельностью братьев Сергея и Федула Громовых. Вместе с московским купцом Федором Рахмановым Громовы задумали и финансировали сложную церковно-дипломатическую миссию по отысканию за границей православного епископа, который согласился бы перейти в старообрядчество и положить начало священнической иерархии. Из петербургского особняка Федула Громова на Балканский полуостров был отправлен Петр Великодворский (в монашестве Павел Белокрыницкий), человек ловкий и бесконечно преданный старой вере.

Ему удалось склонить к переходу в старую веру бывшего боснийского митрополита Амвросия, подкупить австрийские власти, и в результате в 1846 г. в старообрядческом скиту в буковинском селе Белые Криницы, на территории Австрийской империи (ныне Черновицкая обл. Украины) Владыка Амвросий рукоположил первых старообрядческих священников и епископов. Три года спустя старовер Степан Жиров стал первым русским архиереем (под именем Софрония, епископа Симбирского). В 1853 г. в Рогожской слободе (Москва) была создана Московская старообрядческая епископия, а к 1860 г. в Российской империи существовало уже десять старообрядческих епархий. По месту своего основания старообрядческая иерархия получила название Белокрыницкой, и ее центром в России стало московское Рогожское кладбище<sup>1</sup>.

Санкт-Петербургское кладбище старообрядцев-поповцев первоначально находилось на Волковом поле, но когда при императоре Павле I оно перешло к единоверцам, Федул Громов в 1825 г. пожертвовал поповцам землю в другом месте — на южной окраине города, между Лиговским каналом и Тентелевой деревней, где в 1835 г. официально возникло новое старообрядческое кладбище. В 1844 г. в Петербурге после нескольких ревизий была закрыта действовавшая с 1811 г. единственная старообрядческая поповская моленная на Ивановской улице (в доме купца 1-й гильдии В.Ф. Королева). Вскоре после этого руководители общины обратились с ходатайством об открытии нового молитвенного дома на Громовском кладбище, где к этому времени стояла только деревянная будка для сторожа. Они просили «о дозволении построить молитвенный дом взамен уничтоженной моленной в доме Королева на их кладбище как единственном месте, где они уже имеют некоторую оседлость, и о перенесении в новую моленную святых икон, книг и церковной утвари»<sup>2</sup>.

Ходатайство рассматривал чиновник особых поручений при Министерстве внутренних дел И.П. Липранди, известный гонитель раскола. Однако в этом случае он поддержал староверов и советовал своему ведомству отнестись к просьбе поповцев с «гуманностью и терпимостью». В результате после некоторых проволочек в 1844 г. здесь была построена и освящена деревянная церковь Успения Пресвятой Богородицы (Покровская) с главкой на 150 человек, куда из закрытой моленной на Ивановской ул. перенесли иконы XVI в. и утварь<sup>3</sup>.

Таким образом, центр старообрядцев-поповцев столицы и всего Северо-Запада России переместился на Громовское кладбище. Вскоре здесь появился деревянный дом со службами, в 1867 г. петербургский архитектор К.К. Циглер построил еще один. В них размещались квартиры священников, главным образом выходцев из села Гуслицы, певчих, мужская и женская богадельня, общая столовая, пекарня, панихидная и даже гостиница для приезжих. В 1862 г. площадь некрополя была расширена. Улица, отделявшая Громовское кладбище от разросшейся территории соседнего Митрофаньевского православного кладбища, получила название Старообрядческой (ныне Ташкентская).

Во второй половине XIX в. прежде единая петербургская поповская община разделилась на три основных направления. За частью старообрядцев, не принявших Белокриницкую иерархию, укрепилось название беглопоповцев (принимающих священников, переходящих от новообрядческой Церкви); они организовали свой духовный центр в г. Новозыбкове Брянской губернии. В Санкт-Петербурге беглопоповцев было немного — главным образом это были выходцы из Нижнего Новгорода, которые в 1903 г. устроили церковь свт. Николая в одной из квартир пятиэтажного дома по адресу: Мало-Царскоесельский пр., д. 25. В 1862 г. группа православных архиереев и мирян обратилась к старообрядцам с призывом к примирению с официальной Российской Православной Церковью и признанию ее апостольского преемства.

Большинство старообрядцев-поповцев Белокриницкого согласия приняло положения этого «Окружного послания», образовав так называемое движение «окружников», а часть отвергла их, получив наименование «неокружников» («раздорников»). Центр первых находился на Рогожском кладбище в Москве, а вторых — в подмосковном с. Гуслицы. Молельня столичной общины неокружников после раскола 1862 г. разместилась сначала в доме купца Александрова на Ямской ул., в 1883 г. была переведена на Лиговскую улицу, д. 46 — в деревянный одноэтажный дом каретника Дмитриева. 27 марта 1907 г. община была зарегистрирована официально, а в 1909 г. одноэтажное здание (половину которого занимала молельня, а вторую половину — две квартиры членов причта) стало флигелем нового дома Столичного строительного акционерного общества, по прежнему адресу: Лиговская ул., 46<sup>4</sup>.

В начале 1915 г. неокружники приобрели новый участок земли недалеко от Лиговской ул. — в Чубаровом пер. (ныне Транспортный пер., д. 5). В 1916–1917 гг. архитектор-художник П.П. Павлов по проекту гражданского инженера В.А. Гартмана построил на этом участке в древнерусском стиле новый каменный храм с одной главой, венчающей колокольню. К концу 1917 г. церковь с жилыми помещениями для причта была готова и, вероятно, была освящена через несколько недель после Октябрьского переворота 1917 г. (здание сохранилось в перестроенном виде; сейчас реставрируется)<sup>5</sup>.

Громовское кладбище осталось за «окружниками», на стороне которых выступило богатое петербургское купечество. Но хоронили на нем поповцев всех толков. В 1878 г. небольшая деревянная Успенская (Покровская) церковь была расширена двумя приделами (по некоторым сведениям, с участием мастеров из Белой Криницы), а в 1906 г. украшена звонницей. 19 ноября 1907 г. при ней официально учредили старообрядческую общину. Еще в 1864 г. император Александр II утвердил «Правила о старообрядцах», согласно которым старообрядческим толкам, лояльным к светской власти, разрешалось свободно отправлять богослужение, открывать школы, занимать общественные должности и т.п. В 1883 г. был принят закон, позволявший старообрядцам «творить общественную молитву, исполнять духовные требы, совершать богослужения как в частных домах, так равно в особо предназначенных для сего зданиях» согласно Уставу о предупреждении и пресечении преступлений, ст. 48. Однако полное снятие ограничений со старообрядцев произошло только в царствование императора Николая II. 17 апреля 1905 г. был издан манифест «Об укреплении начал веротерпимости», позволявший распечатать ранее закрытые молитвенные дома. Наконец, именным Высочайшим указом от 17 октября 1906 г. старообрядцам была предоставлена свобода исповедания их веры и разрешено образование религиозных общин<sup>6</sup>.

Во второй половине XIX в. Громовское кладбище не имело таких могущественных покровителей, как В.А. Кокорев у старообрядцев-поморцев или Е.С. Егоров у федосеевцев. Дети купцов Громовых и Сапож-

никовых приняли Православие, многомиллионное состояние Громовых перешло к городскому голове Ратькову-Рожнову. Память о Громовых сохранялась лишь в названии кладбища. Главными жертвователями Громовского кладбища стали Е.Н. Дрябин и богатый царскосельский купец П.И. Чубыкин, который завещал 250 тыс. руб. на постройку при кладбище богадельни им. Цесаревича Николая Александровича.

После смерти в 1882 г. Петра Ивановича Чубыкина Святейший Синод настаивал на размещении в планируемой богадельне православной церкви, но душеприказчики этому решительно воспротивились. На Забалканском пр. вблизи Московских ворот (ныне Московский пр., д. 108) в 1892 г. был приобретен участок, и в мае 1895 г. министр внутренних дел утвердил устав богадельни на 70 человек, которая по «Высочайшему соизволению» получила название «Чубыкинская». Весной 1896 г. по проекту архитектора П.И. Гилева (по другим сведениям — В.П. Цейдлера или К.К. Циглера) началось сооружение трехэтажного здания богадельни, завершившееся к 1899 г. Открытие ее из-за возникших конфликтов с Синодом состоялось только 15 декабря 1905 г., уже после манифеста от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», разрешившего староверам строить церкви с главами, звонницами и крестами<sup>7</sup>.

Домовый храм, согласно традиции, разместился на верхнем этаже (там же находился и зал для общинных собраний) и был освящен 8 ноября 1905 г. старообрядческим епископом Санкт-Петербургским и Тверским Виталием (Бажановым) во имя свт. Петра, митрополита Киевского и всея Руси чудотворца, святого покровителя жертвователя П.И. Чубыкина. Первоначальный иконостас изготовил резчик по дереву К. Штейнгольц, образа написал московский иконописец Н.М. Сафронов, а утварь поставил Я. Машуков. По проекту П.И. Гилева домовый храм был в 1908 г. расширен, надстроен на 1 этаж и украшен звонницей, на что потребовалось 15 тыс. рублей. После расширения церкви иконостас заменили на больший, работы В.Е. Кондратьева, с дополнительными образами, написанными М.М. Тюлиным<sup>8</sup>.

21 декабря 1908 г. храм был повторно освящен, и хотя внутренняя отделка еще не была закончена (она продолжалась в 1909 г.), здесь состоялось торжественное богослужение по случаю престольного праздника, дня памяти свт. Петра, митрополита Киевского, и ввиду приближения праздников Рождества Христова и Богоявления Господня. Службы вели члены причта Громовской общины: священники Василий Космачев, Прохор Назаров, Никита Швецов, диаконы Харлампий Марков и Иоанн Иголкин. Пели хоры певчих Громовского кладбища — смешанный и девичий, а также хор Громовского прихода церкви Воскресения Христова на Воронежской ул.

С самого начала назначение богадельни было многопрофильным. Основной функцией являлось «бесплатное призрение 70 человек, лишенных крова, престарелых и увечных обоюбого пола, без различий и сословий». Кроме того платно принимались пенсионеры, вносявшие

от 10 до 15 руб. в месяц за полное иждивение. Отдельные «посторонние» благотворители учреждали от своего имени и для выбранных ими людей постоянные («вечные») кровати, внося сумму, достаточную для того, чтобы проценты покрывали стоимость их содержания. Всего в богадельне проживало до 200 человек, ее помещения могли использоваться и для временного размещения людей. Так в 1914 г. здесь поселили приехавших для выступления учащихся Московского старообрядческого института во главе с директором А.С. Рыбаковым, а в начале Первой мировой войны устроили лазарет для раненых воинов<sup>9</sup>.

Согласно уставу, богадельней управлял комитет из шести членов, избираемых прихожанами Громовского кладбища. Длительное время в состав комитета входили: В.Ф. Наумов (он же попечитель), И.Е. Богданов (его помощник), П.П. Духинов, Ф.С. Степанов (казначей Громовской общины), П.А. Голубин (председатель совета общины) и диакон Иоанн Кабанов. Устав богадельни был пересмотрен в 1908 г., первоначально на общем собрании членов Громовской общины, затем на трехсоставном совещании — комитета богадельни, совета общины и приглашенных прихожан — под руководством епископа Кирилла. Предметом рассмотрения являлись мера самостоятельности комитета, а также необходимость увеличения неприкосновенного капитала на 125 тыс. руб. путем перечисления денег из запасного капитала. Вторая (неудавшаяся) попытка пересмотра устава была предпринята в 1915 г. Собственность богадельни в 1908 г. составляла 676 тыс. руб.; в том числе здание с усадьбой 300 тыс. руб. и процентные бумаги — 350 тыс. руб. В 1915 г. по предложению епископа Геронтия при богадельне было создано благотворительное общество, работавшее, в основном, для помощи жертвам Первой мировой войны<sup>10</sup>.

При богадельне содержалась начальная старообрядческая школа, где дети (40–50 человек) не только получали бесплатное обучение, пособие, завтраки, но и подарки к праздникам. Комитет богадельни вел большую просветительную работу. По воскресным и праздничным дням устраивались чтения и песнопения. На торжественные собрания приглашали представителей других согласий, гостей из Москвы, среди которых бывали известные старообрядческие деятели — Рябушинский, Бриллиантов, братья Мельниковы. Участие в чтениях принимали: епископ Геронтий, священники Громовской, Никольской Охтинской и Кронштадтской общин. Так, на вечере памяти первого белокрыницкого митрополита Амвросия, проходившем 29 ноября 1914 г., были заслушаны доклады: В.Е. Мельникова — «Искание старообрядцами епископа» и Ф.Е. Мельникова — «Белокриницкий митрополит Амвросий» и «Промысел Божий в судьбах старообрядческой иерархии». Также устраивались вечера в честь значимых общественных событий, например, в 1911 г. в честь 50-летней годовщины освобождения крестьян от помещичьего ига. Таким образом, Чубыкинская богадельня постепенно превращалась в духовный Епархиальный центр,

тем более что с 1911 г. здесь проходили съезды Петроградско-Тверской епархии и начало свою деятельность Петроградское братство святых верховных Апостолов Петра и Павла<sup>11</sup>.

К 1912 г. в Санкт-Петербурге насчитывалось около 10 тыс. старообрядцев (в основном беспоповцев), в том числе 3,5 тыс. поповцев, среди них 2200 окружников — последователей Белокриницкого согласия, объединенных в три общины: на Громовском кладбище, при церкви свт. Николая Чудотворца — на Большой Пороховской ул. (в р-не Большой Охты) и при церкви Воскресения Христова (на Воронежской ул., между Глазовой ул. и Сайкиным пер.), имевшие десять священников, и 1300 неокружников, в храмах которых в Чубаровом пер. и на Лиговской ул. служили два священника. Устроителем упомянутой церкви Воскресения Христова на Воронежской ул. был громовский прихожанин Федот Степанович Степанов, который в 1909 г. возвел на принадлежавшем ему участке земли по проекту архитектора В.А. Липского двухэтажное здание, верхний этаж которого занимал храм, освященный в 1910 г. во имя Воскресения Христова, а первый этаж — помещения для причта и призываемых<sup>12</sup>.

При Громовском кладбище размещалось благотворительное Епархиальное братство, старообрядческая библиотека им. епископа Виталия (Бажанова), начальная школа и школа певчих. В начале XX в. Громовскую общину возглавляли П.А. Голубин, владелец магазина готового платья, и торговцы клеенкой Ф.П. Федоров и Ф.Ф. Наумов. В Чубыкинской богадельне, как уже говорилось, в 1910-х гг. проходили регулярные Епархиальные съезды. Громовское кладбище также являлось резиденцией епископа и центром столичной Санкт-Петербургско-Тверской епархии Белокриницкого согласия.

Следует отметить, что постановление Освященного собора об открытии Санкт-Петербургско-Тверской епархии было принято еще 21 августа 1901 г., а 27 июля следующего года на Освященном соборе старообрядческих епископов в Туле было рассмотрено прошение христиан Санкт-Петербурга о переводе к ним епископа Уральского Арсения, однако прошение оставили без удовлетворения «вследствие того, что еп. Арсений не изъявляет на это своего согласия». Приходам епархии было предложено просить священника из г. Егорьевска Московской губ. о. Василия Бажанова «или другого кого». В результате в декабре 1903 г. на Освященном соборе старообрядческих епископов в г. Харькове священник Василий Ильич Бажанов был избран во епископы на «Тверскую, С.-Петербургскую, Псковскую и Новгородскую епархию». 9 апреля 1904 г. состоялось рукоположение епископа Виталия (Бажанова), но уже 14 марта 1906 г. он скончался. 23 июня 1907 г. временное управление Санкт-Петербургско-Тверской епархией было возложено на епископа Одесского Кирилла, а 25 августа 1910 г. — епископа Рязанского и Егорьевского Александра<sup>13</sup>.

Некоторое время в качестве епископа в Санкт-Петербургско-Тверской епархии служил перешедший 20 октября 1907 г. в старообрядче-

ство из Российской Православной Церкви бывший профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии архимандрит Михаил (в миру Павел Васильевич Семенов; 1874—1916), активный участник Религиозно-философских собраний 1901—1903 гг. Епископ Нижегородский Иннокентий (Усов), присоединивший отца Михаила к старообрядчеству, единолично совершил его хиротонию во епископа Канадского 22 октября 1908 г. Однако в Канаде Владыка Михаил служить не стал и проживал в основном в Петербурге, несколько лет находясь под запрещением священнодействовать. Он скончался 27 октября 1916 г. и был торжественно похоронен по архиерейскому чину на Рогожском кладбище в Москве. До настоящего времени старообрядцы считают его одним из наиболее выдающихся архиереев Белокриницкого согласия<sup>14</sup>.

Не менее яркой фигурой был последний предреволюционный епископ Санкт-Петербургский и Тверской Геронтий (в миру Григорий Иванович Лакомкин). Будущий архиерей родился 1 августа 1872 г. в с. Золотилово Вычугской вол. Нерехтского у. Ивановской губ. Его отец служил в этом селе священником. Приход был небогатый, и семья священника жила преимущественно собственным крестьянским хозяйством. Отец Григория, священник Иоанн Лакомкин, с юности страдал чахоткой и скоропостижно скончался от этой болезни в 1887 г., когда Григорию было всего 15 лет. Тогда же односельчане избрали на место почившего отца Иоанна его старшего сына — двадцатилетнего Георгия, который и был вскоре рукоположен в священный сан (третий брат — Иван родился глухонемым). В этих условиях младший брат — Григорий, уже окончивший сельскую начальную школу, с особым усердием стал заниматься церковным чтением, стремясь приобрести духовные знания. Со временем он приобрел большую начитанность и в зимнее время по просьбам односельчан обучал детей прихожан церковному чтению и пению.

С самого детства Григорий отличался высоким христианским смирением. В 24 года мать нашла ему невесту и твердо заявила: «Я благословляю тебя жениться на этой девушке». Несмотря на то, что Григорий даже не был с ней хорошо знаком, он подчинился воле матери, веря в слова Библии, что «благословение родителей утверждает дома чад». Так и получилось. На страницах своих воспоминаний епископ Геронтий впоследствии писал: «Когда был совершен чин венчания, то между сочетавшимися обнаружилась какая-то особая, неопишуемая любовь, каковая была между ними неизменна и до самой смерти». В 1896 г. Г.И. Лакомкин женился на Анне Дмитриевне, ставшей ему верной помощницей во всех делах<sup>15</sup>.

В 1899 г. Григорий был призван в армию, где прослужил четыре года, сначала в пехоте, а затем писарем. После возвращения с воинской службы он стал уставщиком в своем родном храме. Через три года, 14 мая 1906 г. Григорий Иванович был рукоположен в сан диакона, а через неделю епископом Иннокентием — в сан священника

прихода с. Стрельниково. С первой своей службы отец Григорий начал проповедовать. Будучи от природы общительным и любознательным, он чтением священных книг и учительскими трудами развил свои природные дарования в ярко выраженный дар слова, а после священной хиротонии этот дар проявился в нем с особой силой.

Приход, в котором начал свое служение отец Григорий, не был богатым и благополучным. Молодой пастырь прежде всего взялся не за устройство своего дома, а за ремонт обветшавшего храма. Он не только принял на себя руководство, но и сам наравне с другими участвовал во всех строительных работах. В проповедях священник призывал прихожан проявить усердие и принять посильное участие в восстановлении храма. В начале помощников было мало, но, видя искреннее усердие пастыря, приход стал «просыпаться», на церковной стройке день ото дня собиралось все больше христиан. В итоге менее чем за два года храм был не только отреставрирован, но и перестроен и расширен. Однако отец Григорий на этом не остановился и в последующие два года открыл при своем приходе четырехлетнюю школу грамоты на 100 человек, а в 1911 г. — школу знаменного пения на 50 детей, затем с помощью земства отстроил для этих школ новые здания (где сам преподавал Закон Божий и основы богослужения). За свою пастырскую активность и авторитет среди окружающего населения отец Григорий несколько раз оказывался под следствием по обвинению в «сращении православных в раскол», однако ему удавалось доказать свою невиновность, и лишь один раз губернский суд сделал священнику выговор<sup>16</sup>.

17 сентября 1908 г. отец Григорий овдовел, на его руках осталось двое малолетних детей: Геннадий в возрасте трех лет и Анатолий полутора лет; через три месяца младший сын умер. Между тем молва о духовных подвигах костромского священника распространилась далеко за пределы епархии и достигла Петербурга. В 1911 г. отец Григорий был выдвинут в кандидаты на принятие епископского сана от «овдовевшей» к тому времени Санкт-Петербургской и Тверской епархии. Ссылаясь на недостаточный опыт, слабое здоровье и множество незавершенных приходских дел, он решительно отказывался. Однако представители Петербургской епархии, не удовлетворившись его отказами, известили священника о том, что будут обращаться со своим ходатайством на Освященный собор<sup>17</sup>.

Прибыв в Москву, отец Григорий всячески отказывался от предложенного ему архиерейства, полагая, что Собор примет во внимание его доводы. Но 25 августа 1911 г. Освященный собор старообрядческих епископов постановил избрать священноиерея Григория Ивановича Лакомкина кандидатом во епископа столичной Санкт-Петербургской и Тверской епархии. В декабре 1911 г. о. Григорий (Лакомкин) был возведен в сан протоиерея, 27 февраля следующего года епископ Ярославский и Костромской Игнатий в присутствии епископа Нижегородского

Инокентия в Нижнем Новгороде совершил чин пострижения отца Григория в священноиноки с наречением имени Геронтий, а 11 марта 1912 г. в Успенском храме Громовского кладбища Петербурга при большом стечении молящихся архиепископ Московский и всея Руси Иоанн в сослужении епископа Рязанского и Егорьевского Александра, рукоположил священноинока Геронтия во епископа Санкт-Петербургского и Тверского<sup>18</sup>.

Одним из первых архиерейских дел новопоставленного архиерея становится строительство кафедрального храма. Небольшая деревянная Успенская церковь Громовского кладбища со временем оказалась слишком мала. С присущей ему энергией епископ Геронтий активно взялся за работу. Уже в 1912 г. на кладбище началась постройка очень выразительного каменного двухэтажного храма Покрова Пресвятой Богородицы на две тысячи человек. Его проект в неорусском суздальском стиле выполнил Н.Г. Мартыанов, архитектор-старообрядец из Москвы. Место для строительства храма было выбрано на административной стороне кладбища, где к тому времени уже находились дом епископа с большим садом, квартиры для священников, гостиница для приезжих, дом для певчих и хора, пекарня, богадельня, школа и построенный в 1912 г. на средства Громовской общины свечной завод<sup>19</sup>.

Вчерне храм был готов в 1913 г., 13 октября на его купола были подняты пять крестов. 16 ноября 1914 г. старообрядческий епископ Петроградский и Тверской Геронтий (Лакомкин) освятил небольшой придел св. апостола Иакова с трехъярусным иконостасом под шатровой колокольной, сооруженный на средства столичных купцов братьев Головиных. На колокольне помещались девять колоколов общим весом 520 пудов (большой 320 пудов, средний 103 пуда). 4 января 1915 г. в сослужении многочисленного духовенства (12 священников и 4 диакона) и сопровождении двух хоров певчих пять епископов: Петроградский и Тверской Геронтий, Рязанский и Егорьевский Александр, Одесский и Балтский Кирилл, Нижегородский и Костромской Иннокентий и Донской Геннадий освятили главный Покровский придел, но боковые остались не освященными<sup>20</sup>. Освящение нижнего храма задержалось, так как выяснилось, что первый этаж временами подвергается подтоплению. Однако к осени 1919 г. нижний храм все-таки был освящен во имя св. Архангела Михаила. В его деревянном, обитом басмой иконостасе располагалась 21 икона, всего же в храме было 93 иконы<sup>21</sup>.

В вырезанном из дуба в Москве резчиками Рогожского кладбища на средства петроградца Константина Гавриловича Некрасова пятиярусном иконостасе главного придела, в соответствии с традицией были помещены 89 старинных икон XV–XVI вв., частично взятых из старой Успенской (Покровской) церкви, полученных в дар от Михаила Федоровича и Евдокии Ефимовны Федоровых или купленных у старообрядцев. Среди них выделялись Владимирская икона Божией Матери, образы св. Иоанна Крестителя, свт. Николая Чудотворца с жи-

тием XVI в., икона Покрова Пресвятой Богородицы и подписная икона «Преподобная Мария Египетская с житием в 16 клеймах», исполненная в 1804 г. мастером И.В. Богатыревым. Два паникадила (большое и малое), 16 лампад и 14 медных позолоченных подсвечников были изготовлены в начале XX в. в Москве, но стилизованы под старину. После постройки каменного храма деревянная Успенская (Покровская) церковь была сохранена — ее использовали в зимнее время для богослужения и совершения панихид (в церкви находились: 154 иконы, 18 висячих лампад, 10 подсвечников, 4 аналоя и 2 паникадила). Ежегодно 1 августа, в первый Спас крестный ход для водосвятия шел на кладбищенский пруд или через весь город на Неву<sup>22</sup>.

Освящение кафедрального Покровского храма положило начало общецерковному признанию архиерейских трудов епископа Геронтия. Все годы своего архиерейского служения Владыка энергично участвовал в строительстве и реконструкции храмов. В Петроградско-Тверской епархии в годы его служения были построены более 15 храмов и основан монастырь, где подвизалось 50 иноков. Предметом особого внимания епископа Геронтия также были вопросы духовного образования. Его трудами было учреждено 16 училищ в различных приходах Петроградско-Тверской и Костромской епархий. На 2-м и 3-м Епархиальных съездах (в 1912 и 1913 гг.) по инициативе епископа Геронтия активно обсуждался вопрос об училищах грамоты и пения. В Петрограде в это время было создано четыре хора, в том числе детский в училище при Громовском кладбище. В 1915 г. старообрядцами был поставлен вопрос об учреждении Московской митрополии и переносе кафедры архиепископа в Петроград, однако разрешен он не был. К 1917 г. из поповцев только представители Белокриницкого согласия имели свою трехчинную иерархию (диаконы-иереи-архиереи).

Февральскую революцию 1917 г. гонимые в Российской империи старообрядцы в основном приветствовали, но к Октябрьскому перевороту большей частью отнеслись негативно. В 1918 г. в старообрядческом журнале «Голос Церкви» была напечатана статья «Социализм и старообрядчество», где говорилось о безрелигиозных корнях социализма как политико-экономического учения<sup>23</sup>. В это же время в журнале было опубликовано пастырское послание главы Старообрядческой Церкви Белокриницкого согласия архиепископа Мелетия, который видел в русской революции разгул диких страстей и низменных инстинктов. Владыка призывал православных христиан ополчиться против врагов Божиих не вещественным, а духовным оружием<sup>24</sup>. Епископ Геронтий в 1917 г. был председателем Всероссийского Освященного Собора и Всероссийского политического совещания<sup>25</sup>.

До практической реализации положений декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в Петрограде дело дошло в конце 1918—начале 1919 г. В самый разгар «красного террора» Совет комиссаров Союза коммун Северной области в своем постановлении

от 2 декабря 1918 г. потребовал от всех приходских общин под угрозой предания революционному суду предоставления в двухнедельный срок сведений о капиталах, инвентарных описей богослужебного имущества и немедленной передачи советам собственности, не предназначенной для богослужебных целей. Для регистрации в райисполкомах Петрограда приходские общины с 20 декабря 1918 г. должны были в короткий срок предоставить свои уставы, протоколы собраний об их принятии, списки своих членов и состава приходского совета<sup>26</sup>. В соответствии с этим постановлением 23 февраля 1919 г. были отчуждены церковные земли и дома Громовской общины<sup>27</sup>.

Через месяц руководство Нарвского райсовета приняло постановление о закрытии старообрядческой церкви свт. Петра митрополита Киевского при Чубыкинской богадельне. Большая часть многочисленных домовых храмов Петрограда, на которые обрушился первый удар репрессий, были закрыты именно в 1918—1919 гг. Дело в том, что 7 августа 1918 г. Совет комиссаров СКСО (Союз коммун Северной области) принял постановление о ликвидации практически всех домовых церквей и часовен<sup>28</sup>. Причем, единственным существующим признаком, определявшим, приходским или домовым является храм, было не наличие групп прихожан и не ведение метрических книг при церквях, а то, что он занимает здание (помещение), специально предназначенное для богослужебных целей и изолированное от какого-либо жилья и учреждения.

Вскоре после принятия постановления о закрытии церкви свт. Петра при Чубыкинской богадельне, 6 апреля 1919 г. совет Громовской старообрядческой общины (под председательством Е. Чернова), пытаясь исправить ситуацию, подал ходатайство в гражданский отдел Нарвского райсовета с просьбой приостановить закрытие церкви: «*Совет Громовской старообрядческой общины настоящим доводит до Вашего сведения, что церковь, находящаяся в Чубыкинской богадельне, устроена и оборудована средствами и трудами наших прихожан. Все находящееся в ней имущество мы просим, согласно декрета об отделении церкви от государства, передать в наше дальнейшее пользование для отправления религиозных обрядов. Вместе с сим, мы, выбранный орган прихода, просим Гражданский отдел задержать проведение в жизнь своего постановления и дать нам возможность встретить в церкви при Чубыкинской богадельне светлые дни Пасхи*»<sup>29</sup>. Вторая часть просьбы была выполнена, и церковь свт. Петра закрыли 12 сентября 1919 г.<sup>30</sup>.

В ответ на запрос ЗАГСа Московского райсовета от 18 сентября 1919 г. совет Громовской общины через два дня предоставил властям 3 метрические книги за 1917—1918 гг., уведомив, что более ранние книги (с момента официального основания общины в 1907 г.) были сданы в канцелярию Петроградского градоначальника. 18 октября отдел ЗАГСа прислал новое требование о предоставлении всех имеющихся бланков и выписок из метрических книг, и на следующий день

совет общины передал 73 выписки о родившихся, 56 — о бракосочетавшихся и 99 — об умерших<sup>31</sup>.

26 сентября совет Громовской общины переслал в гражданский отдел Нарвского райсовета (в ответ на запрос от 18 сентября) 3 экземпляра инвентарной описи церковного имущества храмов кладбища и известил отдел, что процентные бумаги (на 63 380 рублей), дома, земли и вообще все недвижимое имущество уже находится в ведении Комиссариата внутренних дел СКСО, Чубыкинская богадельня — в ведении Комиссариата социального призрения СКСО, метрические книги сданы в отдел ЗАГСа, а количество прихожан общины составляет 3—4 тыс. человек<sup>32</sup>.

19 октября 1919 г. состоялось общее собрание прихожан храмов Громовского кладбища, постановившее подписать договор с представителем Московского районного совета о принятии церкви и их имущества в свое пользование. Сразу после окончания собрания был заключен типовый договор о передаче Покровской церкви в бессрочное и бесплатное пользование старообрядческой общине. В этот же день были составлены списки членов Громовской общины и новая инвентарная опись имущества каменной и деревянной Покровских церквей, переданные в дальнейшем в районный совет. Под договором и инвентарной описью подписались 130 человек, в том числе настоятель храмов протоиерей Василий Степанович Космачев (проживавший при кладбище, в д. 6 по Старообрядческой ул.), протодиакон Харлампий Илларионович Марков (адрес тот же) и диакон Иоанн Яковлевич Кабанов (адрес: Новосивковская ул., д. 31, кв. 6)<sup>33</sup>.

21 декабря 1919 г. новое общее собрание прихожан храмов Громовского кладбища в присутствии представителя Московского райсовета единогласно выбрало 26 членов церковно-приходского совета, в том числе трех священнослужителей: протоиерея Василия Космачева, протодиакона Харлампия Маркова и диакона Иоанна Кабанова<sup>34</sup>.

В конце 1919 г. епископ Геронтий оказался под арестом ЧК. Он был арестован в г. Егорьевске Московской губ., два месяца содержался в Бутырской тюрьме и после многочисленных ходатайств старообрядцев был освобожден без суда<sup>35</sup>. Сразу после своего освобождения в сентябре 1920 г. епископ председательствовал на первом после Октябрьской революции Епархиальном съезде, проходившем в г. Ржеве Тверской губ.<sup>36</sup>.

Однако репрессии только начинались. В трагическую ночь с 13 на 14 апреля 1932 г. (после службы «Марьино стояние») агенты ОГПУ нанесли страшный удар по старообрядцам Северной столицы, подвергнув тем или иным формам репрессий более 160 человек: все духовенство Епархиального центра Белокриницкого согласия в Ленинграде, в том числе епископа Геронтия, большинство певчих, постоянных прихожан Покровского и других храмов. В эту ночь началось следствие по делу «Всероссийского союза старообрядческих братств» (давно не существовавшего) и «Ленинградского братства имени протопопы Авва-

кума», по которому прошло в качестве обвиняемых 67 человек (46 из них были арестованы в ночь с 13 на 14 апреля, 3 человека — 17—18 апреля, 5 человек — 31 мая и с 13 взяли подписку о невыезде)<sup>37</sup>.

После девятимесячного содержания арестованных в тюрьмах Ленинграда Особое совещание Коллегии ОГПУ 22 ноября 1932 г. вынесло приговор 11 главным обвиняемым. Епископ Геронтий, о. Самуил Фомичев, Г.Г. Лакомкин, Л.П. Кирпичев, Ф.У. Панаев, И.А. Казаков, Ф.А. Дружинин были приговорены к 10 годам заключения в концлагере, а И.Г. Лакомкин, В.П. Попов, Е.П. Кирпичеву и П.С. Макарова — к 5 годам заключения в концлагере. Через неделю, 28 ноября Особое совещание Коллегии ОГПУ вынесло приговор остальным 56 обвиняемым: 20 человек приговорили к 3 годам заключения в концлагере, 12 — к ссылке на 3 года в Северный Край, 6 — к ссылке на 3 года в Казахстан, 5 — к ссылке на 3 года в Среднюю Азию, 7 — к лишению права проживания в 12 крупнейших городах СССР на 3 года с прикреплением к определенному месту жительства (что означало высылку из Ленинграда) и 6 человек — к ссылке на 3 года в Северный Край условно<sup>38</sup>.

Разгром 1932 г. оказался не последней подобной акцией, аресты продолжались и позднее, некоторых старообрядцев охватил страх: многие оставшиеся на свободе, боялись приходить в церковь, чтобы их не увидели и не арестовали. В этих условиях советские власти могли без особых препятствий проводить запланированные акции по закрытию всех действующих храмов. 10 июня 1932 г. Леноблисполком принял решение о закрытии старообрядческой церкви свт. Николая Чудотворца на ул. Каляева (Захарьевской), здание которой было передано под лаборатории и чертежные залы Ленинградского института инженерного строительства (в дальнейшем этот храм был снесен, и на его месте выстроили здание Военно-инженерного института имени Комаровского)<sup>39</sup>. Таким образом, была ликвидирована Никольская община, в Северной столице осталась только одна община старообрядцев-окружников Белокриницкого согласия — Громовская, которая, однако, в результате репрессий не имела своего постоянного, официально зарегистрированного священника.

7 февраля 1933 г. совет Громовской общины обратился в сектор административного надзора Ленсовета с просьбой разрешить ее будущему священнику поселиться на территории кладбища в комнате общежития (Старообрядческая ул., д. 6), ранее занимаемой арестованным 13—14 апреля 1932 г. и высланным 13 января 1933 г. священником Василием Космачевым.<sup>40</sup> Тем не менее, новый постоянный священник так и не поселился при Покровской церкви, у городского совета появились планы, используя разгром братства протопопы Аввакума, полностью закрыть этот храм. Последние богослужения в Покровской церкви состоялись на Пасху — 16-18 апреля 1933 г.<sup>41</sup>.

Но еще перед ними — 15 апреля Малый президиум Нарвского райсовета принял постановление (протокол № 18, п. 6) о закрытии



старообрядческой церкви Громовского кладбища<sup>42</sup>. В мае Комиссия по вопросам культов Ленсовета составила проект решения о ликвидации церкви Громовского кладбища, и только 7 июня президиум Леноблисполкома принял постановление (протокол № 117, п. 43) о ликвидации каменной церкви на Громовском кладбище: «Исходя из того, что расположенная на Старообрядческом кладбище Громовская церковь приходит в совершенную негодность, со стороны 20-ки не принимаются никаких мер к ее поддержанию и изложенное в акте от 25 октября 1932 г. требование технически-санитарно-пожарного характера ею не выполнены, — церковь разобрать и материал использовать на цели строительства»<sup>43</sup>.

Каменный Покровский храм был уничтожен, по всей вероятности, во второй половине 1933 г., так как в списке закрытых в 1931–1933 гг. церквей Нарвского р-на от 15 апреля 1934 г. о сносе церкви Громовского кладбища говорилось следующее: «Разобрана на строительный материал в 1933 г., убирают остатки мелкого щебня»<sup>44</sup>. Существовавшая с 1920-х гг. охрана общества «Старый Петербург» не спасла Покровский храм от закрытия и сноса, остатки его фундамента в настоящее время находятся на отчужденной от Громовского кладбища территории, занятой различными производственными службами. Часть икон Покровского храма передали в Русский музей, в том числе уникальную подписную икону «Преподобная Мария Египетская с житием в 16 клеймах» и икону «Страшный суд»<sup>45</sup>. Вскоре после уничтожения Покровского храма были снесены и все епархиальные здания. Избежала разрушения только каменная арка парадных ворот со стороны бывшей Старообрядческой (ныне Ташкентской) ул.

Память о Громовском кладбище, бывшее величие и непрерываемый авторитет его общины помогли старообрядцам-поповцам Северной столицы пережить последующие 50 лет советской власти без храма.

Только в конце 1990-х гг. возникла идея возродить поруганный, но не уничтоженный до конца Громовский некрополь. Верующие во главе с В.С. Леонтьевым зарегистрировали 7 мая 2003 г. восстановленную Громовскую старообрядческую общину и организовали ходатайство о передаче ей Громовского кладбища. Община была основана по благословению митрополита Московского и всея Руси Алимпия и при участии иерея Геннадия Четвергова. В качестве восприемницы исторической Громовской общины при Громовском кладбище с первых дней своего существования возрожденная община считала своими основными задачами: передачу оставшейся территории Громовского кладбища и здания Чубыкинской богадельни петербургским старообрядцам, постройку новой деревянной церкви на месте уничтоженного Успенского храма и восстановление Покровского кафедрального собора, в чем ее поддерживает нынешний митрополит Московский и всея Руси Андриан. Переписка с петербургскими чиновниками по этому поводу, начатая еще в 1998 г. иереем Геннадием Чуниным, пока существенных результатов не дала<sup>46</sup>.

29 сентября 2002 г. на месте алтаря снесенной деревянной Успенской церкви на Громовском кладбище был установлен и освящен памятный 6-метровый деревянный осмиконечный крест. В 2003 г. по инициативе Громовской общины прихожанами храма Покрова Пресвятой Богородицы были установлены 6 крестов над могилами епископа и священников<sup>47</sup>. Летом 2004 г. на кладбище были проведены работы по расчистке и благоустройству. Однако существующая опасность рекультивирования Громовского кладбища требует помощи всех петербуржцев для его спасения.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Исторические кладбища Петербурга. Справочник-путеводитель / Сост.: А.В. Кобак, Ю.М. Пириутко. СПб., 1993. С. 426.
- <sup>2</sup> Там же.
- <sup>3</sup> Антонов В.В., Кобак А.В. Святые Санкт-Петербурга. СПб., 1996. Т. 3. С. 205.
- <sup>4</sup> ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 25. Л. 21; Шульц С.С. Храмы Санкт-Петербурга. История и современность. СПб., 1994. С. 222.
- <sup>5</sup> Яковлева Е. Старообрядческая церковь в Транспортном переулке, 5 // Старообрядцы Санкт-Петербурга. СПб., 2005. С. 91–94.
- <sup>6</sup> Пивоварова Н. Памятники старообрядческой культуры в музеях Санкт-Петербурга (по материалам выставки «Религиозный Петербург») // Старообрядцы Санкт-Петербурга. С. 12–13.
- <sup>7</sup> Бедник Н. Чубыкинская богадельня // Старообрядцы Санкт-Петербурга. С. 36–37.
- <sup>8</sup> Шульц С.С. Указ. соч. С. 222; Антонов В.В., Кобак А.В. Указ. соч. С. 203–204; Церковь. 1909. № 3. С. 103–104.
- <sup>9</sup> Бедник Н. Указ. соч. С. 37–38; Церковь. 1909. № 3. С. 103.
- <sup>10</sup> Бедник Н. Указ. соч. С. 38–39.
- <sup>11</sup> Там же. С. 39–41; Церковь. 1913. № 19. С. 469; 1914. № 1. С. 24.
- <sup>12</sup> Церковь Воскресения Христова на Глазовой улице // Старообрядцы Санкт-Петербурга. С. 33–34; Церковь. 1909. № 12. С. 422; 1912. № 32. С. 757.
- <sup>13</sup> Петроградско-Тверская епархия // Старообрядцы Санкт-Петербурга. С. 53.
- <sup>14</sup> Фирсов С.Л. Церковь в Империи: Очерки из церковной истории эпохи Императора Николая II. СПб., 2007. С. 148–160.
- <sup>15</sup> Иерей Геннадий Чунин. Святитель Геронтий, епископ Петроградский и Тверской: Рукопись. СПб., 2009. С. 1.
- <sup>16</sup> Там же. С. 2–3.
- <sup>17</sup> Там же. С. 3–4.
- <sup>18</sup> Огонек. 1912. № 14. С. 6.
- <sup>19</sup> Храм Покрова Пресвятыя Богородицы на Громовском кладбище // Старообрядцы Санкт-Петербурга. С. 27.
- <sup>20</sup> Слово Церкви. 1915. № 1. С. 28; № 2. С. 55; № 9. С. 221–222.
- <sup>21</sup> ЦГА СПб. Ф. 8778. Оп. 1. Д. 50. Л. 18.
- <sup>22</sup> Исторические кладбища Петербурга. С. 427; Антонов В.В., Кобак А.В. Указ. соч. С. 205.
- <sup>23</sup> Родина. 1990. № 9. С. 76.
- <sup>24</sup> Данилушкин М.Б., Никольская Т.К., Шкаровский М.В. и др. История Русской Православной Церкви. Новый Патриарший период. Т. 1. 1917–1970. СПб., 1997. С. 690.

- <sup>25</sup> АУФСБ СПб ЛО. Ф. архивно-следственных дел. Д. П-79521. Т. 4. Л. 296.  
<sup>26</sup> ЦГА СПб. Ф. 143. Оп. 1. Д. 123. Л. 68–69; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 251. Л. 15.  
<sup>27</sup> Там же. Ф. 8778. Оп. 1. Д. 50. Л. 41.  
<sup>28</sup> Северная Коммуна. 1918. 8 августа; ЦГА СПб. Ф. 56. Оп. 4. Д. 19. Л. 12–12об.; Ф. 143. Оп. 1. Д. 67. Л. 237.  
<sup>29</sup> ЦГА СПб. Ф. 8778. Оп. 1. Д. 50. Л. 1.  
<sup>30</sup> Там же. Ф. 104. Оп. 2. Д. 7. Л. 66.  
<sup>31</sup> Там же. Ф. 8778. Оп. 1. Д. 50. Л. 2, 4.  
<sup>32</sup> Там же. Л. 3.  
<sup>33</sup> Там же. Л. 5–21.  
<sup>34</sup> Там же. Л. 22–26об.  
<sup>35</sup> АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 213.  
<sup>36</sup> *Иерей Геннадий Чунин*. Указ. соч. С. 4.  
<sup>37</sup> АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 1. Л. 364.  
<sup>38</sup> Там же. Л. 371, 792, 800–802.  
<sup>39</sup> ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 51. Д. 35. Л. 31.  
<sup>40</sup> Там же. Оп. 50. Д. 31. Л. 6.  
<sup>41</sup> Там же. Л. 8а.  
<sup>42</sup> Там же. Л. 19.  
<sup>43</sup> Там же. Л. 11–15; Ф. 7179. Оп. 10. Д. 502.  
<sup>44</sup> Там же. Ф. 1000. Оп. 51. Д. 35. Л. 25.  
<sup>45</sup> *Пивоварова Н.* Указ. соч. С. 16.  
<sup>46</sup> *Протоиерей Евгений Чунин*. Указ. соч. С. 87–90.  
<sup>47</sup> Поднятие креста на Громовском кладбище // Старообрядцы Санкт-Петербурга. С. 97.

*M.V. Shkarovskiy*

#### THE HISTORY OF THE OLD BELIEVERS GROMOVSKAYA COMMUNITY IN PETERSBURG

The article is devoted to the history of one of the biggest in Petersburg Old Believers Gromovskaya community. Situated near the Moscow prospect Gromovskoye cemetery was one of the main centers of Old Believers-Popovtsy of Belokrinskoe denomination in Russia. The community flourishing fell on the beginning of the century and is connected with the activities of the bishop Gerontiy (Lakomkin). In 1920-s an active role was being played by the brotherhood of the archpriest Awakum which was destroyed by OGPU (Joint State Political Directorate) in 1932. In the beginning of 1930-s the community temples had been closed and then destroyed. However memory of the Gromovskoye cemetery, former grandeur and indisputable authority of its community helped Old Believers-Popovtsy of the north capital to survive without a temple the following fifty years of the Soviet power. A considerable part of the Gromovskoye cemetery remained and in 2000-s a revival of its community began.

*С.Г. Козлов-Струтинский*

#### ЛИТОВЦЫ-КАТОЛИКИ СЕВЕРО-ЗАПАДА РОССИИ В АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТАХ

Настоящая статья продолжает разработку темы о национальных общинах Католической церкви Северо-Запада России<sup>1</sup> (в иерархических терминах: Санкт-Петербургский-Петроградский деканат — Ленинградская апостольская администратура Могилевской архиепархии — Северо-западный регион архиепархии Божией Матери в Москве) и представляет собой опыт обобщения документальных свидетельств за период до 1914 г. трёх петербургских архивов: РГА ВМФ, РГИА и ЦГИА СПб., а также Национального архива Республики Карелия (НА РК).

Начало переселения в Петербург.

#### Первые национально-культурные и церковные начинания

В середине XIX—начале XX в. Петербург привлекал в основном польскую и отчасти литовскую аристократию и культурную элиту. Существуют свидетельства о литовских католиках в Выборге в конце 1790-х гг., а в Петрозаводске и Архангельске — в 1840 г.)<sup>2</sup>. В 1878 г. в столице империи вышел в свет первый легально изданный календарь на литовском языке<sup>3</sup>. В то же время (1870–1880-е гг.) первые разрозненные сведения о литовцах (не только Петербурга, но, к примеру, и Новгорода) фиксируются в документах Могилевской курии и приходов региона<sup>4</sup>.

С конца XIX в. происходит массовая миграция в столицу неквалифицированных или сезонных рабочих, в том числе литовцев. В 1891 г. литовцев в городе было менее тысячи, в 1900 г. — 7,8 тысяч (0,5%), в 1910 г. — 11,5 тысяч (0,6%), больше всего в Нарвской и Выборгской (промышленных) частях города<sup>5</sup>.

В Петербурге было учреждено первое литовское объединение — Литовско-Жмудское благотворительное общество, изначально состоявшее из 95 членов. Устав Общества, имевшего «целью доставление средств к улучшению нравственного и материального состояния бедных литовцев и жмудинов, проживающих в Санкт-Петербурге», был утвержден управляющим Министерством внутренних дел сенатором В.К. Плеве 25 сентября 1892 г. За время существования общества (до 1917 г.) из пяти председателей два были священниками (Б. Чеснис, И. Мацулевич), а среди соучредителей и идейных вдохновителей в 1892 г. были секретарь Могилевской архиепархиальной курии священ-

ник Казимерас Прополянис<sup>6</sup>. При этом, общество не было строго церковной инициативой, но занималось в том числе и просветительной деятельностью, в частности, с 1895 г. ставило спектакли на литовском языке<sup>7</sup>.

Императорская Римско-католическая духовная академия в Санкт-Петербурге также была важным центром литовской церковной жизни. В частности, в ней преподавали будущие епископы М. Волончевский-Валанчюс и А. Баранаускас, учились прелат Й. Мачульский (Мачулис-Майронис) и М. Вайткус, чей вклад в развитие литовской литературы трудно переоценить. В хоре академии под руководством П.-И. Пранайтиса в студенческие годы пел будущий президент Литвы А. Сметона. Впрочем, академия стала и местом служения проф. Ю. Пранайтиса и alma mater для В. Миколайтиса-Путинаса. Блаж. Георгий Матулович в 1898 г., еще будучи диаконом, написал для литовских собратьев по академии статью, в которой указал возможные направления их деятельности. Впоследствии в Академии существовал неформальный кружок взаимного образования студентов-литовцев. На собраниях участники читали рефераты, размышляли о том, как «после окончания обучения и возвращения в Литву будут трудиться на научной и общественной ниве». После 17 марта 1908 г. в собраниях принимали участие наиболее выдающиеся профессора — П. Бучис и Г. Матулович<sup>8</sup>.

#### Литовские католики в составе приходских общин Северо-Запада России в конце XIX– начале XX в.

На основании имеющихся документов мы можем выделить несколько центров «кристаллизации» литовской национальной и духовной жизни в регионе. Прежде всего следует назвать приход св. Екатерины Александрийской на Невском пр., 32–34. Национальный состав первой городской католической общины в означенный период неоднократно менялся. Согласно первой «языковой» переписи населения 1855 г., в которой этническая принадлежность не учитывалась, в приходе числилось 542 литовца и «жмудина» при общем количестве прихожан 17571 чел. При переписи 1884 г. литовцы были учтены вместе с поляками и белорусами (18113 чел.) и, вероятно, уже численно опережали французов и немцев.

В метрической книге церкви св. Екатерины за 1880 г. из 771 зарегистрированных младенцев, судя по фамилиям, литовцев было 26. По переписи 1912 г. в Санкт-Петербурге литовцев и «жмудинов» оказалось 2700 чел. Для сравнения: латышей насчитывалось 3300, поляков и белорусов — почти в 5 раз больше<sup>9</sup>. К началу XX в. ведущей этнической группой стали поляки (более 70%).

Между 1905 и 1914 гг. происходили наиболее острые дискуссии о правах литовского языка и его месте в дополнительном богослужении<sup>10</sup>. В Петербурге они не получили такого драматического накала, как в Москве, или трагикомического характера, как в Новониколаев-

ске. В результате поступивших от литовских прихожан жалоб и также информации, полученной Министерством внутренних дел (от А. Смильго<sup>11</sup>, Юзепайтиса и др.), МВД в 1910 г. приступило к детальной проверке положений дел в приходе. «Комиссия В.И. Тяжельникова» работала в 1909–1910 гг. одновременно в Москве и Санкт-Петербурге. МВД обращало внимание на литовцев и их проблемы. Внимание комиссии было приковано к поискам следов присутствия иезуитов («Дело ксендза Феликса Верцинского»), к пресечению деятельности тайных католических монашеских орденов и конгрегаций, противодействию движению российских католиков восточного обряда (точно так же, как жалоба немцев на итальянскую и французскую части прихода в 1769 г. послужила основанием для неправомерного вмешательства в дела общины со стороны императрицы Екатерины II).

Начало споров почти совпало с опубликованием манифеста от 17 марта 1905 г., в силу которого одновременно три наиболее многочисленные национальные группы прихожан (поляки, литовцы и латыши) старались использовать открывшуюся возможность преподавания в гимназиях Закона Божьего на родных языках<sup>12</sup>; в отличие от французов, немцев и итальянцев ранее они такой возможности не имели. 7 марта 1911 г. было введено преподавание в V–VII классах (факультативно<sup>13</sup>) также и литовского языка: «чтобы не допускалось изучения одновременно двух языков»<sup>14</sup>.

Настоятель церкви св. Екатерины Будкевич еще 13 декабря 1906 г. и 3 марта 1907 г. просил назначить к церкви vicarного священника-литовца (в помощь свящ. Сенкусу) и сам признавал требования литовских прихожан обоснованными: «Отсутствие vicария вызывает <...> ропот <...> совершенно справедливо, так как литовцы, исповедуясь <...> должны говорить <...> по-русски, что для них и для священника очень затруднительно».

Это тем более странно, если учесть, что при приходе было три священника-литовца: Иоанн Лабок, мало знавший литовский язык, свящ. К. Жилевич, занятый уроками и исполнявший лишь необходимые требы, и Иоанн Сенкус, военный капеллан, участвовавший, по словам Будкевича, в работе литовских национальных обществ, но не находивший времени для дополнительных богослужений на литовском языке<sup>15</sup>. Несмотря на это некоторые литовцы обвинили Будкевича в сознательной организации пропольского давления. Судя по реакции митрополита, дело не обошлось без участия некоторых vicарных священников, один из которых позже был переведен в Туркестан. В делах прихода св. Екатерины хранится «Протест на оскорбление литовской нации от ксендза Будкевича», подписанный 21 мая 1914 г. 33 прихожанами (протестовавшие жаловались на декана за то, что он якобы «объявил литовцев некультурными и доносчиками...»<sup>16</sup>).

24 марта 1913 г. в ревизионную комиссию прихода были избраны «представители литовцев, латышей и белорусов, т. е., противники» о.

Будкевича (цитируется донесение директора Департамента духовных дел иностранных исповеданий в МВД)<sup>17</sup>.

Кроме вопроса о языке дополнительных богослужений и проповеди, весьма остро шел спор о языке преподавания (в первую очередь в женской гимназии). Так, товарищ председателя 3-го Литовского общества в Санкт-Петербурге Юзепайтис жаловался, что ученицам гимназии снижали баллы за использование иного, нежели польский, языка, а общие молитвы в гимназии читались якобы исключительно попольски. Педагоги, преподававшие в гимназиях прихода, отвергли обвинения приходской и школьной администрации в попытках полонизации прихожан-неполяков<sup>18</sup>.

19 марта 1911 г. администрация церкви получила от попечителя учебного округа письмо с требованиями: «...4) не допускать, чтобы литовки и латышки изучали Закон Божий на польском языке <...> в случае незнания ими родного языка, они должны изучать его на государственном языке, 5) не допускать изучения литовцами и латышами, кроме родного языка, и польского»<sup>19</sup>. Чуть раньше, 17 марта 1911 г., тем же попечителем было разрешено преподавание польского, литовского и латышского языков в 5–7 классах мужской гимназии и в женской гимназии (по программам 1905 г.)<sup>20</sup>.

Согласно данным, полученным В.И. Тяжелниковым, на 1910 г. в мужской гимназии среди учащихся поляков было 60%, а литовцы составляли только 19%. Закон Божий на литовском преподавал выпускник Фрейбургского университета и Римско-Католической Духовной Академии священник Иоанн Сенкус. В 1911–1912 учебном году среди учениц женской гимназии было 12 литовок (по данным Тяжелникова в 1910 г. полек было 493, литовок — 59, в следующем учебном году статистика была следующей: 24 польки, 17 литовок)<sup>21</sup>.

По данным «Журналов литовского и латышского языка при Римско-католической церкви Св. Екатерины», в 1906–1907 гг. 14 литовок, в 1912–1913 гг. — 36, а в 1914 г. 18 изучали Закон Божий на литовском (14 часов в неделю) и русском (4 часа) языках<sup>22</sup>. При этом в 1915–1916 и 1918 гг. немецкий язык как обязательный предмет в старшем отделении гимназии изучали 33 литовки. За 1915 г. сохранились списки учившихся в гимназии литовок и латышек<sup>23</sup>.

В элементарном двухклассном училище прихода св. Екатерины из общего числа учениц (21) в 1887 г. учились только 2 или 3 литовки и латышки, в 1898–1900 гг. литовкой была одна из 38, а в 1902–1903 гг. — четыре из 266 обучающихся. Среди учениц семиклассной школы с сентября 1902 г. по 1903 г. числились всего 4 литовки<sup>24</sup>. В 1884, 1889, 1893, 1895, 1898–1899, 1902–1906, 1910 и 1917 гг. полный курс наук женского училища (затем гимназии) при церкви св. Екатерины окончили и выдержали экзамен на звание домашней учительницы 230 воспитанниц, из которых 13 были литовками<sup>25</sup>.

Постепенно противостояние сглаживалось: 2 апреля 1915 г. устные экзамены учеников IV–VI классов приходских гимназий принимали

уже не только на польском, но и на литовском и латышском языках. Для принятия экзаменов на литовском языке администрация церкви приглашала известных людей, владевших этим языком; они утверждались попечителем учебного округа. Так, 26 апреля 1916 г. администрация церкви получила предписание направить на экзамены по литовскому языку В.Г. Матулайтиса<sup>26</sup> — преподавателя математики в мужской приходской гимназии и председателя Литовско-Жмудского благотворительного общества<sup>27</sup>. В 1918–1922 гг. при приходе св. Екатерины пастырем литовцев был священник Михаил Бугенис, организовавший хор и общество св. Сердца Иисуса<sup>28</sup>.

Литовцы были многочисленны также в приходе Успения Пресвятой Богородицы в 1-й роте Измайловского полка, ближайшем к населенным фабричными рабочими районам южной части города, в том числе к Путиловскому заводу, где, как известно, среди рабочих было много поляков и литовцев. Неудивительно, что прихожане-литовцы не раз просили назначить к церкви священника-компатриота. 17 октября 1898 г. 88 прихожан (24 декабря того же года их было уже 491 человека) требовали от митрополита изменить «ненормальное положение <...> мы обижены более, чем эсты, латыши и русские <...> совсем оставлены без духовной опеки. Хотя в церкви св. Екатерины в каждое 2-ое воскресенье и говорится проповедь по-литовски, но их произносят в три часа, когда все, бывшие у обедни, расходятся по домам, а в летнее время <...> проповеди совершенно прекращаются, на том основании, будто бы литовцы разъехались на дачи. Всем однако известно, что литовцы <...> по большей части чернорабочие и фабричные люди, которым нет возможности уезжать на дачи. В 1897 г. насчитывалось нас 10000, теперь еще более. Литовцы собираются большей частью в церкви 1-ой Роты <...> в казармах полков 1-ой гвардейской дивизии очень много литовцев»<sup>29</sup>.

Конфликт между поляками и литовцами прихода Успения Девы Марии вновь возник в середине 1920-х гг. Секретарь Могилевского римско-католического архиепархиального управления (курии) Мечисловас Шавдинис, по мнению ЧК, фактически руководивший архиепархией, во время одного из допросов объяснял новое противостояние национальных общин внутри прихода беспокойством о судьбе арестованных священников<sup>30</sup>.

Практика проповедей и пения на литовском языке стала распространяться и на другие приходы, в том числе вновь созданные.

Довольно много литовцев проживало и на Выборгской стороне, где действовала церковь Посещения Пресвятой Девы Марии. Священник Михаил Йодокас 9 сентября 1914 г. был назначен к приходу законоучителем и преподавателем литовского языка и служил до 1915 г. Литовцы активно участвовали в работе местного отделения Римско-католического благотворительного просветительного общества «Просвещение». Из 9 фамилий католиков, подписавших прошение об открытии отделения Общества 13 декабря 1915 г., 3 литовские: священник М. Йодокас, И. Мисюнас, А. Чепинас<sup>31</sup>.

Если в 1890 г. (о чем свидетельствует единственная сохранившаяся метрическая книга крещений прихода) из 544 родившихся и крещенных в церкви детей только 1 происходил из семьи литовца (впрочем, семья не была в этническом отношении однородной; чисто литовские или латышские семьи в записях не встречаются), то впоследствии число прихожан-литовцев неуклонно росло: в одном из рапортов 1902 г. по канцелярии митрополита настоятель сообщал, что «*издавна существует порядок произнесения проповедей и песнопений на польском и литовском языках, по порядку, при соотношении 3:1*». Чуть позже сами литовцы заявляли, что составляют 40% от общего числа прихожан<sup>32</sup>.

Община церкви Посещения Пресвятой Девы Марии в 1913–1914 гг. также не избежала острого конфликта между частью литовцев и остальными прихожанами, особенно по вопросам управления и преподавания в приходском училище<sup>33</sup>. Причиной конфликта послужила отмена настоятелем Януковичем преподавания литовского языка и Закона Божьего в приходском училище по соображениям финансового порядка и ввиду малочисленности учеников-литовцев. Важно заметить, что литовский язык (как и польский) был отнесен к числу «необязательных предметов», и приходское училище, по закону, не было обязано обеспечивать преподавание этого предмета, а лишь могло его организовать при наличии соответствующих средств (по словам настоятеля, сами литовцы жертвовали на поддержание училища мало и неохотно<sup>34</sup>).

Порядок богослужений при этом никак не менялся — в воскресные и праздничные дни перед св. Мессой произносились проповеди и исполнялись песнопения на польском, литовском и латышском языках (в соотношении 2:1:1). Другие дополнительные богослужения совершались только на польском языке, поскольку поляки в приходе преобладали. Декан Будкевич приводил в качестве примеров статистику венчаний — 124 польские семьи, 21 литовская (из общего количества 184) — и статистику числа учеников приходского училища: из 230 учеников литовцев было только 16. Тем не менее, архиепископ в 1915 г. — видимо, для погашения конфликта — решил назначить к приходу свящ. Иодокаса и ввести преподавание в церковном училище также литовского языка<sup>35</sup>.

Еще до массового наплыва в столицу беженцев, к церкви св. Станислава уже назначались специальные «проповедники для литовцев»; можно предположить, что процент прихожан этой национальности к тому времени также был значителен. Первым из таких проповедников был назван резидент, назначенный к приходу в 1910 г., свящ. Иосиф Усанис. С 1915 по 1920 г. в должности «проповедника для литовцев» состоял эвакуированный в Петроград свящ. Иосиф Дыргинчус, в 1917–1918 гг. временно заведовавший церковью, а позже возвратившийся в Литву<sup>36</sup>.

Из докладных записок Петербургского градоначальника в МВД и ответов Министерства (5 августа и 9 сентября 1896 г.) следует, что

католики, проживавшие на Нарвской заставе, просили о позволении устроить молельню в этой части города. Докладная записка градоначальника сопровождала письмо самих католиков (261 подпись, среди подписавших, судя по фамилиям, было много литовцев<sup>37</sup>).

В 1908 г., после постройки деревянной церкви св. Казимира (выбор покровителя храма был явно не случайным), был образован одноименный приход для Нарвской заставы. В 1908 г., прося о назначении священника, прихожане сообщали и о своих требованиях: «должен владеть польским, литовским, латышским»<sup>38</sup>. Польско-литовский конфликт, видимо, имел и здесь свои отголоски, во всяком случае, в 1910 г. местный органист Вонсович был уволен за «литовскую агитацию». В октябре 1910 г., когда прихожане защищали перед митрополитом своего настоятеля П. Дзеня от обвинений со стороны предшественника, свящ. Антония Около-Кулака, из 384 поставленных под письмом подписей 102 принадлежали латышам и 27 — литовцам<sup>39</sup>.

Конфликты происходили и в образованном в 1918 г. приходе св. Сердца Иисуса. Основанием для жалоб — на сей раз поляков — на настоятеля Теофила Матулёниса послужили неудобное для поляков — численно преобладавшей группы прихожан — время проповеди и суппликаций (общественное моление. — С. К.-С.), а также приписываемое ему воззрение, будто «каждый, кто происходит из тех сторон, где лежит Литва, есть литовец»<sup>40</sup>.

К 1903 г. в Кронштадте возникла довольно значительная литовская колония 24 ноября того же года прихожане-литовцы (146 подписей) просили митрополита о назначении к церкви vicария, владеющего литовским языком (при этом упоминался патер Михалькевич, ранее уже служивший в Кронштадте и знавший литовский язык) и сообщали, что совсем не владеют польским, в связи с чем для них затруднительно даже исповедаться. К 1915 г. среди прихожан царскосельской церкви литовцев было около 5%<sup>41</sup>.

По данным 1843 г. в Гатчине при общем числе католиков 629 человек проживало 54 литовца. С появлением в 1915–1916 гг. в окрестностях города большого числа литовских беженцев для удовлетворения их духовных нужд в июне 1919 г. был делегирован свящ. Иосиф Дыргинчус, которому вменялось в обязанность совершение треб сначала только для литовцев, а с ноября того же года — вообще для всех местных прихожан, в том числе служащих железной дороги на участке Гатчина—Луга.

В Луге в ноябре 1894 г. крестьянин А.Я. Лаймикус, член Антонопольского общества Понежежского у. Кракиновской вол. Ковенской губ., проживавший в собственном доме на углу Никольской и Петербургской ул., стал одним из инициаторов постройки часовни. В 1910 г. 15% прихожан храма составляли литовцы<sup>42</sup>.

После 1918 г. вокруг часовни в Терийоках (ныне Зеленогорск) также оставалось много литовцев. Среди первых воспитанников открыто-

го в 1926 г. приходского приюта Девы Марии в Нейсютниеме были дети поляков и литовцев из Перкиярви, которых перевез в Виипури (совр. Выборг) настоятель Хольцер. Большинство прихожан филиальной общины, образованной в 1927 г., составляли выходцы из польских и литовских областей, а также бежавшие из Петрограда после революции 1917 г. католики (поляки или литовцы, часто достаточно обрусевшие). Значительное число литовцев проживало также в Шлиссельбурге<sup>43</sup>.

В 1914 г. с началом Первой мировой войны в связи с ликвидацией германского прихода св. Бонифация у литовцев и латгальцев появился шанс создать самостоятельный национальный приход, однако он не был реализован<sup>44</sup>. 119 прихожан церкви (поляки и др.) протестовали против передачи храма исключительно литовцам и латышам. В свою очередь, 19 декабря 1915 г. председатель Союза для восстановления прав литовского языка в Римско-католических церквях Могилевской епархии требовал у управляющего храмом свящ. Около-Кулака объяснить, почему тот лишил литовцев проповеди на родном языке в Праздник Всех Святых и Непорочного Зачатия<sup>45</sup>.

#### Литовские благотворительные общества и инициативы

Наряду с Литовско-Жмудским благотворительным обществом в 1899 г. в Петербурге было учреждено Общество взаимного вспоможения малодостаточных литовцев (Серпуховская ул., 10). 2 сентября 1912 г. правление Общества просило Санкт-Петербургского градоначальника разрешить «освящение и открытие частной начальной школы» по адресу «Весельная ул., в Гавани, д. 19, кв. 7». Разрешение Учебного округа было получено<sup>46</sup>.

Литовцы активно участвовали в работе других петербургских общекатолических объединений, иногда они даже становились главными инициаторами или соучредителями таких организаций. Так, 10 февраля 1902 г. среди тех, кто подал на имя Санкт-Петербургского гражданского губернатора прошение о регистрации устава Римско-Католического просветительно-благотворительного общества «Просвещение», был проф. Духовной академии Г. Матулевич; среди членов правления был также каноник Франциск Каревич (Пранцишкус Карявичус), будущий епископ Самогитский (Жемайтский). Помимо докладов на русском и польском языках Общество устраивало публичные лекции на литовском языке. Так, профессор Римско-католической Духовной академии свящ. Петр Бучис в Большой аудитории Соляного городка лекцию о явлениях Пресвятой Девы Марии в Лурде только 1911–1912 гг. читал трижды: по-польски и по-литовски. Эта лекция была им повторена также в Ушаковском земском училище (Петергофское шоссе, 54). 18 декабря 1911 г. лектор той же академии, свящ. Александр Григайтис прочел лекцию «Мессианская идея в Ветхом Завете». 5 февраля 1912 г. Общество организовало лекцию «Об обетованном Спасителе в книгах Ветхого Завета» на литовском

языке в аудитории Соляного городка. Некоторые лекции не были разрешены к прочтению властями<sup>47</sup>.

22 декабря 1912 г. товарищ министра внутренних дел Золотарев утвердил устав Римско-Католического Общества охранения женщин. Четвертый пункт устава предусматривал одну из его задач: «ограждения девушек и молодых женщин от грозящей им опасности (нравственного падения. — В. К.-С.) во время путешествия за заработком». Общество собиралось расклеивать «на станциях железных дорог, на парходных пристанях <...> предостережения, печатанные на русском, польском, литовском и иностранных языках параллельно»<sup>48</sup>. Т.М. Смирнова сообщает о регистрации в 1914 г. Литовского католического женского общества св. Зиты<sup>49</sup>.

Параллельно приходскому школьному обучению литовская община с 1913 г. открыла ряд собственных учебных заведений. Максимальную активность на этом поприще проявило Литовско-Жмудское общество, законоучителем учебных заведений которого стал свящ. Сенкус<sup>50</sup>.

В следующем очерке будет изложена деятельность организаций по оказанию помощи беженцам-литовцам времен Первой мировой войны, а также история литовской диаспоры после 1917 г.

#### ПРИЛОЖЕНИЕ I

##### Список архивных фондов и единиц хранения, использовавшихся при подготовке статьи:

###### НА РК:

**Ф. 37 (Олонецкое горное правление). Оп. .5. Д. 308/3360.** — По сообщению римско-католического священника о присылке воинских чинов для исполнения религиозного долга христианского, 1840 г.;

###### РГА ВМФ:

**Ф. 283 (Инспекторский департамент Морского министерства). Оп. 1. Д. 4931.** — О назначении к Архангельскому порту римско-католического священника. 1840–1841 гг., 12 л.;

**Ф. 410 (Опись делам канцелярии Морского министерства). Оп. 1. Д. 1680.** — Об устройстве римско-католической церкви в Архангельске, 1844–1845 гг.;

###### РГИА:

**Ф. 821 (Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД). Оп. 125. Д. 1031.** — О расследовании злоупотреблений приора Петербургской римско-католической церкви Св. Екатерины, свящ. Я. Шкилондзя в управлении церковным имуществом и капиталами, 1882–1895 гг., 96 л.; **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. 1599.** — О религиозном призрении беженцев-католиков, 1916 г.;

- Оп. 150. Д. 171.** — О Римско-католическом приходе Св. Казимира в Санкт-Петербурге, 1908–1909 гг.;
- Ф. 822 (Римско-католическая духовная коллегия МВД). Оп. 2. Д. 11762.** — О доставлении в Департамент духовных дел иностранных исповеданий сведений о числе католиков обеих столиц и вне оных, 1849–1857 гг., 20 л.;
- Ф. 826 (Канцелярия митрополитов римско-католических церквей). Оп. 1. Д. 697.** — Смоленский костел, 1867 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. 918.** — О построении каменной каплицы в г. Острове, 1885 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. 1047.** — О разрешении одному из ксендзов церкви Св. Станислава совершать богослужения за Нарвской заставой (Санкт-Петербург), в частном доме, 1896 г.; **Д. 1065.** — Янукович Петр, 1897 г.; **Д. 1346.** — Санкт-Петербургский немецкий католический костел, 1902 г.; **Д. 1376.** — Бучис Франциск, 1902 г.; **Д. 1535.** — Сенкус Иван, 1904 г.; **Д. 1644.** — Псковский костел, 1855 г.; **Д. 1671.** — Около-Кулак Антоний, 1906 г.; **Д. 1754.** — Матулевич Георгий, профессор Духовной Академии, 1907 г.; **Д. 2118.** — Бугенис Михаил, 1914 г.; **Д. 2129.** — Иодокас Михаил, 1914 г.; **Д. 2291.** — Кунка Болеслав, 1917 г.; **Д. 2255.** — Римско-католическая часовня в Званке, 1916 г.;
- Оп. 3. Д. 47.** — О назначении и смещении священников, в т.ч. иностранцев, о привлечении их к ответственности за проступки, ч. 3, 1878–1888 гг.; **Д. 50.** — О состоянии кладбищенской церкви на Выборгской стороне, 1849–1823 гг.; **Д. 51.** — Об открытии, содержании и ремонтах митрополичьей католической церкви в Петербурге, 1870–1910 гг.;

#### ЦГИА СПб.:

- Ф. 139 (Канцелярия попечителя Петроградского учебного округа). Оп. 1. Д. 1267; Д. 18518.** — Св. Екатерины мужская гимназия при римско-католической церкви — отчет с указанием преподавателей, 1910–1911 гг. Ч. 1; **Д. 18650.** — Переписка об открытии [учебного заведения] Санкт-Петербургским Литовско-Жмудским благотворительным обществом, 1913–1914 гг.;
- 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 языка, 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. 70.** — Общее дело (извлечение из правил гимназии, отчеты по гимназии годовые и проч.), 1914 г.; **Д. 14.1** — Переписка с попечителем Санкт-Петербургского учебного округа, 1906–1917 гг.;
- Ф. 236 (Управление имуществом Петроградской римско-католической церкви Св. Екатерины, 1834-1918 гг.). Оп. 1. Д. 26.** — Дело об элементарной школе, 1885–1907 гг.;
- 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.;

- Ф. 347 (Петроградская римско-католическая церковь Св. Екатерины. 1746–1920). Оп. 1. Д. 3.** — Указы Могилевской Римско-католической Духовной консистории за 1881 г., латинский язык.;
- Ф. 569 (Административное отделение канцелярии петербургского градоначальника). Оп. 13. Д. 158.** — О разрешении на проведение собраний Общества взаимного вспоможения малосостоятельных литовцев, 1909–1916 гг., 29 л.; **Д. 631.** — О разрешении на проведение собраний и публичных лекций Римско-католическим обществом «Просвещение», 1911–1916 гг., 143 л.; **Д. 655.** — О деятельности Римско-католического общества охранения женщин, 1912–1916 гг., 84 л.;
- Ф. 1822 (Петербургский деканат Римско-католической церкви). Оп. 2. Д. 13.** — Указы Могилевской римско-католической коллегии и митрополита, 1874–1875 гг.; **Д. 18.** — Предписания митрополита римско-католических церквей в России и рапорты Петербургского декана и настоятелей об их исполнении, 1879 г.;
- Ф. 1921 (Выборгская кладбищенская церковь Св. Марии в г. Петербурге). Оп. 1. Д. 4.** — Книга записи крещений, 1890 г.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Козлов-Струтинский С.Г. Латыши-католики на Северо-Западе России в свете данных петербургских архивов // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада: Четвертые Шёгреновские чтения / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2011. С. 137–153.
- <sup>2</sup> НА РК. Ф. 37. Оп. 5. Д. 308/3360. Л. 7, 16; РГА ВМФ. Ф. 283. Оп. 1. Д. 493. Л. 1; Ф. 410. Оп. 1. Д. 16. Л. 1 сл.; РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 1631. Л. 321; Directorium divini officii et missarum pro archidioecesi Mohyloviensi nec non pro dioecesi Minscensi pro a. D. 1915 P. 118; Попова Л.Д. Храмы западноевропейских конфессий в Архангельске // Русский Север и Западная Европа. СПб., 1999. С. 91; Шкаровский М.В. и др. Римско-Католическая церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб., 1998. С. 220. В г. Мезень Архангельской обл. в 1871–1877 гг. в ссылке оказался священник Антоний Брондзо за распространение в Ковенской губ. «запрещенных к ввозу из Тильзита брошюр и книг антиправительственного содержания на жмудском и литовском яз.» (в 1877 г. был переведен в Тамбовскую губ.). См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 3. Д. 401.
- <sup>3</sup> Издан Л. Ивинским несмотря на действовавший в 1865–1904 гг. запрет использования «польско-литовского алфавита» в Северо-Западном крае.
- <sup>4</sup> ЦГИА СПб. Ф. 347. Оп. 1. Д. 3. Л. 195, 251–267; Ф. 1822. Оп. 2. Д. 18.
- <sup>5</sup> Для сравнения: поляков в 1900 и 1910 гг. было 50 и 65 тыс. чел. соответственно (т.е., 3,5–3,4%) (см.: Смирнова Т.М. Национальность — питерские. Национальные меньшинства Петербурга и Ленинградской области в XX веке. СПб., 2002. С. 62–63).
- <sup>6</sup> Секретарь митрополитальной курии первым ввел литовский язык в проповеди и организовал пение гимнов на литовском языке в прокафедральной церкви в 1-й роте Измайловского полка и церкви св. Екатерины в Санкт-Петербурге. Служил в Санкт-Петербурге до 1904 г.
- <sup>7</sup> Смирнова Т.М. Указ.соч. С. 62, 248; Trinkūnaitė Š. Lietuvių mėgėjų teatras tautinio sąjūdžio laike (XIX a. pabaiga–XX a. pradžia) // Menotyra. 2003. N. 4 (33). P. 12.
- <sup>8</sup> Wodzianowska I. Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu 1842–1918. Lublin, 2007. S. 258; [Matulis S.]. Marianie za Błogosławionego Jerzego Matulaitisa-

- Matulewicz. Warszawa-Lublin, 2008. S. 37–38, 46; РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1754; ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18650. Л. 1.
- <sup>9</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 1031. Л. 86; Ф. 822. Оп. 2. Д. 11762. Л. 24; Ф. 826. Оп. 1. Д. 937. Л. 64, 67, 72; Д. 1027. Л. 37; Оп. 3. Д. 47. Л. 296; ЦГИА СПб. Ф. 347. Оп. 1. Д. 3. Л. 251–267.
- <sup>10</sup> См. также: *Козлов-Струтинский С.Г.* Указ. соч. С. 139.
- <sup>11</sup> А. Смильго — купец, издатель выходившей в Петербурге газеты «Летувию лайкраштитис», в Литве известный как защитник национальных интересов российских литовцев, конфликтовал также с представителями литовского духовенства. В частности, 17.09.1912 обвинил свящ. П. Бучиса (будущего епископа) в участии в левом движении, при этом Бучис говорил о Смильго, что тот состоит «на службе в охранном Департаменте при Министерстве Внутренних Дел», а последний требовал привлечь священника к ответственности (сам Смильго свидетельствует, что в Петербурге его вообще часто обвиняли в доносительстве) (см.: РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1376. Л. 30–31).
- <sup>12</sup> Попечитель Санкт-Петербургского учебного округа письмом на имя администрации римско-католической церкви св. Екатерины от 01.09.1905. разрешал введение преподавания литовского языка в четырех младших классах приходской мужской гимназии, чтобы «вообще преподавание, кроме названных языков и Закона Божия, производилось на русском языке» (см.: ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18518. Л. 3).
- <sup>13</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 841. Л. 76.
- <sup>14</sup> ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18518. Л. 4.
- <sup>15</sup> Прелат Сенкус действительно был очень занят (он преподавал Закон Божий одновременно в 10 учебных заведениях, 06.10.1912. был назначен также капелланом войск гвардии и Петербургского военного округа). Сенкус служил при приходе св. Екатерины с 1896 по 1918 гг., после чего вернулся в Самогитскую (Жемайтия) епархию (см.: РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1535. Л. 3–4, 7, 9, 11–13, 16–19, 40–43, 47, 51, 58, 60–61, 65, 69–70, 77, 79, 82–84, 89–92, 95).
- <sup>16</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1027. Л. 30, 362, 389.
- <sup>17</sup> Там же. Ф. 821. Оп. 128. Д. 153. Л. 148.
- <sup>18</sup> См. также: *Козлов-Струтинский С.Г.* Указ. соч. С. 140.
- <sup>19</sup> ЦГИА СПб. Ф. 234. Оп. 1. Д. 141. Л. 85.
- <sup>20</sup> В фонде Попечителя Санкт-Петербургского учебного округа в ЦГИА СПб. сохранились «Журналы латышского и литовского языков при римско-католической церкви св. Екатерины» за 1906–1911 уч. г. (перечислены фамилии 14 девочек, изучавших литовский язык) и за 1912–1913 гг. (16 учениц) (см.: ЦГИА СПб. Ф. 233. Оп. 1. Д. 15, 66; Д. 141. Л. 88).
- <sup>21</sup> ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 1267. Л. 2; Д. 18518. Л. 6, 9–10; Ф. 234. Оп. 1. Д. 70. Л. 171–172. При этом еще в 1875 г. среди 194 учениц женского приходского училища литовок совсем не было (см.: ЦГИА СПб. Ф. 1822. Оп. 2. Д. 13. Л. 125–129).
- <sup>22</sup> До 04.03.1913. законоучителем на литовском языке был свящ. Станислав Попалейгис, в 1913–1914 гг. уроки проводил выпускник Фрейбургского университета и Могилевской Римско-католической духовной семинарии, свящ. Иоанн Сенкус, а 16.03.1916., по просьбе настоятеля Будкевича на должность законоучителя для литовских и латышских девочек был назначен свящ. Владислав Мажонис (см.: РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 841. Л. 356, 380, 384об.; ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 13800. Л. 9).

- <sup>23</sup> ЦГИА СПб. Ф. 233. Оп. 1. Д. 15. Л. 1–3; Д. 66. Л. 1об.–4, 16 сл.; Д. 96. Л. 1–6, 10–11об.; Ф. 234. Оп. 1. Д. 70. Л. 207–207об., 220–221.
- <sup>24</sup> Там же. Ф. 236. Оп. 1. Д. 26. Л. 22, 48–52, 54–58, 82–83.
- <sup>25</sup> Там же. Ф. 139. Оп. 1. Д. 1267. Л. 6; Д. 19160. Л. 125; Ф. 234. Оп. 1. Д. 18.
- <sup>26</sup> В 1904–1905 гг. упоминается как учитель Сестренцевичева уездного училища.
- <sup>27</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 841. Л. 356, 380, 384 об.; ЦГИА СПб. Ф. 234. Оп. 1. Д. 141. Л. 219.
- <sup>28</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 2118. Л. 24, 30–34, 48.
- <sup>29</sup> Там же. Оп. 3. Д. 51. Л. 357.
- <sup>30</sup> Черепенина Н.Ю. Гонения на Римско-католическую церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. // *Nasz Kraj. Наш Край, исторический журнал, издаваемый приходом св. Станислава в Санкт-Петербурге.* № 4, сентябрь 2001. С. 19.
- <sup>31</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 2129. Л. 30, 37; ЦГИА СПб. Ф. 287. Оп. 1. Д. 127. Л. 115.
- <sup>32</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 3. Д. 50. Л. 227, 381; ЦГИА СПб. Ф. 1921. Оп. 1. Д. 4. Л. 2–135об. (об опыте обобщения метрических записей об умерших данного прихода см.: 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. СПб., 2010 (приложение на CD).
- <sup>33</sup> Подробнее см.: *Козлов-Струтинский С.Г.* Указ. соч. С. 141.
- <sup>34</sup> РГИА. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1065. Л. 228 об.
- <sup>35</sup> Там же. Л. 228об. –229, 241–241об.; Д. 2129. Л. 30, 37.
- <sup>36</sup> О данных приходской адресной книги 1922 г. см. кратко: *Козлов-Струтинский С.Г.* Указ. соч. С. 142.
- <sup>37</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 1038. Л. 1–5, 17–18, 28.
- <sup>38</sup> Там же. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1047 (без пагинации).
- <sup>39</sup> Там же. Ф. 821. Оп. 150. Д. 171. Л. 2; Ф. 826. Оп. 1. Д. 1047 (без пагинации); Д. 1671. Л. 229–230, 230 сл.
- <sup>40</sup> Там же. Ф. 826. Оп. 1. Д. 1373. Л. 73–75.
- <sup>41</sup> *Козлов С.* Католики в Царском Селе // *Свет Евангелия.* 1995. № 11 (23). 12 марта С. 5; РГИА. Ф. 822. Оп. 2. Д. 11762. Л. 14–15.
- <sup>42</sup> *Иванова Н.И.* Немцы в Санкт-Петербурге и окрестностях (материалы исследований). СПб., 1999. С. 69; ЦГИА СПб. Ф. 256. Оп. 21. Д. 51. Л. 1, 20; Лужский листок. 3 июля 1910. №27.
- <sup>43</sup> ЦГИА СПб. Ф. 254. Оп. 1. Д. 9365. Л. 294–301; *Vuorela K.* Finlandia catholica. Katolinen kirkko Suomessa 1700-luvulta 1980-luvulle. Helsinki, 1989. S. 26–35, 91–99, 200–208.
- <sup>44</sup> См. также: *Козлов-Струтинский С.Г.* Указ. соч. С. 143–144.
- <sup>45</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 128. Д. 1346. Л. 110, 116.
- <sup>46</sup> *Смирнова Т.М.* Указ. соч. С. 248; ЦГИА СПб. Ф. 569. Оп. 13. Д. 158. Л. 1, 19.
- <sup>47</sup> ЦГИА СПб. Ф. 287. Оп. 1. Д. 127. Л. 1; Ф. 569. Оп. 13. Д. 631. Л. 13, 34, 46, 53, 62, 80, 83.
- <sup>48</sup> Там же. Ф. 569. Оп. 13. Д. 655. Л. 14–14об.
- <sup>49</sup> *Смирнова Т.М.* Указ. соч. С. 249.
- <sup>50</sup> ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18650. Л. 1, 2, 4, 7, 8, 21, 38, 40 (устав утвержден министром внутренних дел сенатором Плеве 25.09.1892 г. — Там же. Л. 8).



*S. G. Kozlov-Strutinskiy*

LITHUANIANS-CATHOLICS OF THE NORTH-WEST  
OF RUSSIA IN ARCHIVE DOCUMENTS (part 1)

The documents from three Petersburg archives — RSA of the Navy, RSHA, CSHA SPb and The National Archives of the Republic of Karelia (NA RK) concerning the life of Lithuanian Catholic communities of the North-West of Russia are generalized in the article.

Mass migration of Lithuanians to the capital (as season workers) took place from the end of the XIX c. In 1878 the first calendar in Lithuanian was published in the city, and in 1892 the Lithuanian-Zhemaitian charity society was established and the first additional divine services in Lithuanian were introduced. The Lithuanians made a substantial proportion among the church members of the majority of churches of the Saint Petersburg deanery, therefore additional divine services, sermons and psalms in Lithuanian were introduced in 7 parishes. The Roman-Catholic spiritual academy in Saint Petersburg became at the same time an important center of the Lithuanian Catholic life.



Рис. 1. Правление Литовско-жмудского благотворительного общества. Санкт-Петербург, наб. Фонтанки, 45. Фотоателье К. Буллы. 1914 г. ЦГА КФФД СПб



Рис. 2. Священник римско-католической церкви Св. Екатерины в Санкт-Петербурге Иоанн Сенкус. Фотоателье К. Буллы. 1914 г. ЦГА КФФД СПб



Рис. 3. Профессор Императорской римско-католической академии Игнатий Балтрушис. Фотография К. Буллы. 1909 г. ЦГА КФФД СПб



**Рис. 4.** Священник Иосиф Павилони и президент Французской Республики Шарль де Голль перед католическим храмом Божией Матери Лурдской. Фотография Н.А. Афанасенкова и В. Соболева. 26.06.1966. ЦГА КФФД СПб



**Рис. 5.** Экуменическое богослужение памяти жертв репрессий в Прибалтике в 1940 г. Католическая церковь Успения Божией Матери в Санкт-Петербурге, за амвоном — свящ. Андрей Буко OFMconv, Фотография М.В. Вовк. 14.06.2009



**Рис. 6.** Группа участников литовского хора после освящения церкви Св. Михаила в Мурманске. Фотография А. Гуменной (г. Апатиты). 11.11.2007

*Л.Э. Сутягина*

## ДИНАМИКА НАЦИОНАЛЬНОГО И КОНФЕССИОНАЛЬНО-СОСЛОВНОГО СОСТАВА НАСЕЛЕНИЯ ШЛИССЕЛЬБУРГА И ШЛИССЕЛЬБУРГСКОГО УЕЗДА В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX СТОЛЕТИЯ

При изучении этнического состава населения Северо-Запада России следует помнить, что уже в самом отдаленном прошлом, ещё до деления на пятины, новгородцы различали территориальное и племенное многообразие края и выделяли его обособленные части. В Первой Новгородской Летописи за 1316 г. читаем: «...и сойдеся вся волость Новгородская, Пльсковичи, Ладожане, Рушане, Корела, Ижора, Вожане...»<sup>1</sup>.

Этнографическую мозаичность региона предопределили разнообразные природные, социально-экономические и политические условия жизни, общность и различие исторических судеб отдельных районов Северо-Запада, неоднородный национальный и социальный состав населения.

Известно, что в топонимике Приладожья и Приневья прослеживаются два языковых пласта: прибалтийско-финский и славянский<sup>2</sup>. Русское население с периода раннего Средневековья выполняло в этой экстерриториальной зоне в основном оборонительные функции. Здесь размещалась морская стража земли Ижорской, контролировавшая продвижение по водным путям и защищавшая купцов от нападений разбойников.<sup>3</sup> Активное освоение Приневья началось в начале XVIII в. со строительством Санкт-Петербурга и Ладожских каналов. С этого времени территория Ингерманландии, позже Санкт-Петербургской губ., стала заселяться выходцами не только из различных регионов России, но и из Прибалтики, Германии и Польши.

На протяжении двух столетий — XVIII и XIX — формировался и изменялся этнический состав населения Шлиссельбурга и уезда. К началу XX в. Шлиссельбургский у. занимал территорию по правому и левому берегам Невы, разделявшей его на две практически равные части. В состав уезда входили: Колтушская, Токсовская, Матокская, Рябовская, Ивановская, Никольская, Шапкинская, Поречьская, Лезьинская и Путиловская волости. В уезде проживали как коренные жители этих земель — ижора и карелы, так и старожильское русское население, ингерманландские финны (эврейсет, савакот) и более поздние переселенцы.

По данным переписи 1732 г., обработанным С.М. Троицким, в Копорском, Шлиссельбургском и Ямбургском уездах русских «переведенцев» было около 17% от всего крестьянского населения<sup>4</sup>. Исследуя проблему заселения Северо-Запада России, Л.В. Выскочков, со ссылкой на С.М. Троицкого, пишет: «...старожилов русских, которых деды и отцы в Ингерманландии жили до шведского владения — 9,6%»<sup>5</sup>. Русское население уступало ингерманландским финнам, которых было 37,6%. К середине XVIII в. заселение края в основном было завершено<sup>6</sup>.

Ингерманландская губ. (1710 г.), размежеванная в 1744 г., была переименована в Санкт-Петербургскую, а Шлиссельбург в 1755 г. возведен в ранг уездного города. При Екатерине II в 1775 г. губернию поделили на 7 уездов, среди которых был и Шлиссельбургский<sup>7</sup>. 12 февраля 1802 г. Шлиссельбургу окончательно был присвоен статус уездного города Санкт-Петербургской губ.

На территории уезда ингерманландские финны, которых академик А. Шёгрэн выделил в две основные группы — эврейсет и савакот, проживали на Карельском перешейке, включая побережье Ладожского озера, на правом берегу Невы, в районе Ивановских порогов, а в южной части уезда — на границе с Новгородским у., в д. Марково. Финские крестьяне окрестностей Токсова подчинялись коменданту Петропавловской крепости<sup>8</sup>.

Со второй половины XVIII в. во многом благодаря политике Екатерины II, стремившейся привлечь на пустующие земли земледельцев и ремесленников из Европы, на территории Санкт-Петербургской губ. появились немецкие колонии. Немецким колонистам губернии посвящено значительное количество публикаций, в которых рассматриваются история создания и экономическое состояние колоний, география расселения колонистов, их демография<sup>9</sup>.

К середине XIX в. из общего числа жителей Шлиссельбургского уезда 48% составляли протестанты, прежде всего финны и немцы-колонисты. Здесь насчитывалось семь деревянных протестантских храмов. Данные статистики кон. XIX в. свидетельствуют, что среди неправославного населения уезда преобладали протестанты — 19187 чел., было учтено также 53 католика и 3 мусульманина<sup>10</sup>. В 1881 г. в уезде насчитывалось 39 826 человек, среди которых были представлены следующие социальные группы: дворяне — 100 (из них потомственные — 47); крестьяне — 32 883; колонисты — 683.

Назовем четыре существовавшие в уезде немецкие колонии: Овцынская на правом берегу Невы, Приютинская на р. Лубье<sup>11</sup>, Янинская (совр. Всеволожский р-н Ленинградской обл.) и Аннинская на р. Мойке. В Овцынской колонии проживали выходцы из Германии, работавшие на кирпичном заводе Ренненкампа. Здесь же находился завод Жирарда де Сукантона, на котором изготавливали портландский цемент. На кирпичном заводе работало 100 рабочих, на цементном — 45. Всего в колонии проживало 380 человек<sup>12</sup>. Филиальная часовня

католиков этих колоний относилась к приходу Непорочного Зачатия Девы Марии на Васильевском острове Петербурга<sup>13</sup>.

К концу XIX в. Шлиссельбургский у. становится промышленным, здесь наряду с русскими промышленниками и купцами кирпичными заводами, лесопильнями и стекольными заводами владели выходцы из Германии, т.н. остзейцы — выходцы из Прибалтики, шведы и поляки. К примеру, в районе устья р. Тосны кирпичный завод принадлежал Фуксу и производил кирпича ежегодно на 14 тыс. рублей<sup>14</sup>. Согласно статистическим сведениям по Санкт-Петербургской губ., на 1864 г. в Шлиссельбургском у. было 29 лесопилен, из них девять принадлежали иностранцам; общая стоимость производимой продукции составляла 964 653 руб. На лесопильнях работало 617 рабочих, среди которых насчитывалось 108 грамотных<sup>15</sup>.

В 1865 г. с основанием Шлиссельбургского порохового завода многократно возросла численность лютеран за счет миграции из Эстонии и Финляндии. Лютеранская церковь в Шлиссельбурге окормляла три этнические общины: финскую, эстонскую и немецкую.

К началу XX в. по частновладельческим хозяйствам Шлиссельбургского у. складывалась следующая картина: финнам и остзейцам принадлежало 91,8 десятины леса (без владельческой запашки), «удобной» земли — 92 десятины, а также 46 имений с постройками; финны владели имениями в Лезьинской, Рябовской и Колтушской волостях с земледельческой запашкой; другим иностранцам принадлежало лишь 3 десятины пахотной земли и 45 десятин покосов; селом Ириновка владели бароны Корф, а в имении Мышкино проживали остзейцы, занимавшиеся вырубкой строевого и дровяного леса<sup>16</sup>.

В самом Шлиссельбурге на Екатерининском (фабричном) острове располагалась старейшая в губернии ситценабивная фабрика. Её основали в 1763 г. выходцы из Германии И. Сирициус и Х. Лиман по личному разрешению императрицы Екатерины II.<sup>17</sup> В начале XX в. фабрикой владели племянники француза Ф.Ф. Битепажа, купившего фабрику в 1830 г. На мануфактуре работало более 1000 человек, среди которых было много выходцев из Польши. По переписи населения 1897 г. в Шлиссельбурге и уезде проживало 397 поляков: 300 мужчин и 97 женщин<sup>18</sup>. Именно поляки в 1910–1911 гг. построили на свои средства в Шлиссельбурге римско-католический костёл в честь праздника Воздвижения Креста Господня. Католическая же община Шлиссельбурга и Порохового завода на правом берегу Невы сформировалась ещё раньше, в 1908 г.<sup>19</sup> Помогала шлиссельбургским полякам польская община из Могилева. В конце XIX в. в городе проживало 87 католиков и 102 протестанта. Краснокирпичный римско-католический костел построили в Шлиссельбурге для прихожан всего уезда, так как в окрестностях города проживало много колонистов.

Что касается русского населения Шлиссельбургского у., то оно объединяло великороссов, белорусов, малороссов и составляло 52%.

Русское население проживало в 234 поселках, из которых самым большим было старинное село Путилово, в котором числилось 2027 человек<sup>20</sup>. Жители села занимались разработкой, транспортировкой и обработкой бутовой плиты.

Суровый климат Северо-Запада и скудость почвы были главными препятствиями для успешного развития земледелия. Крестьянское население Шлиссельбургского у. занималось огородничеством, разведением плодовых садов, различных сортов картофеля<sup>21</sup>. Многие крестьяне во время навигации уходили на заработки в Шлиссельбург и на Ладожские каналы, занимаясь судовым и бечевым промыслами. Были распространены работы по легкому и ломовому извозу, плитный промысел, производство плетеной мебели, лесной промысел, работа по найму на кирпичных, стекольных, цементных, пороховых заводах и на лесопильнях. В деревнях вдоль берега Ладожского озера (Шереметевка, Бугры, Липки, Назия, Нижняя Шальдиха, Лава Путиловская) традиционно занимались рыбацким промыслом.

Несмотря на большой процент лютеран, преобладало православное население. В уезде было 14 православных церквей, из них каменных — 8.

Для того, чтобы проследить динамику изменения национального состава города Шлиссельбурга и Шлиссельбургского у. в первой четверти XX в., следует обратиться к итогам Всероссийской переписи населения 1897 г.

Согласно Всероссийской переписи населения на территории Шлиссельбургского у. в сельской местности проживало 27 436 мужчин и 25 283 женщины. В самом Шлиссельбурге — 3099 мужчин и 2 185 женщин. Распределение по вероисповеданию согласно статистике 1897 года<sup>22</sup> было следующее:

- православные и единоверцы — 30 650 чел., т.е. 56,16%
- старообрядцы и уклоняющиеся — 496 чел., т.е. 0,91%
- католики — 505 чел., т.е. 0,93%
- протестанты — 22.090 чел., т.е. 41,64%
- магометане — 22 чел., т.е. 0,04 %
- иудеи — 176 чел., т.е. 0,32%.

Данные статистики свидетельствуют о том, что к рубежу XIX в. Шлиссельбург вместе с уездом оставался не только многонациональным, но и многоконфессиональным. По количественным характеристикам протестанты финны, эстонцы и немцы почти не уступали православному русскому населению.

На наш взгляд, интересны данные (табл. 1), характеризующие этноконфессиональный и социальный состав Шлиссельбурга и уезда в 1897 г.:

Таблица 1. «Состав наличного населения обоего пола»<sup>25</sup>

№ п/п	Состав населения	Шлиссельбургский уезд	Шлиссельбург
<b>По месту рождения</b>			
	местные	42 810	5 912
1.	другие уезды С.-Петербург. губернии	5 824	401
2.	другие губернии	7 817	2 121
3.	другие государства	192	80
<b>По составу</b>			
4.	Дворяне потомственные и прочие	461	222
1.	Дворяне по	181	33
2.	Служащие	66	12
3.	Мещане	5 281	1 952
4.	Крестьяне	13 218	2 830
5.	Аристократы и подданные	177	72
6.	Служащие гос. устан.	5 542	313
<b>По родному языку</b>			
1.	Западнорусский (польский, белорусский)	30 548	1 613
2.	Латышский	337	56
3.	Литовский	562	80
4.	Сильский	21 663	503
5.	Эстонский	560	114
6.	Английский	—	—
7.	Французский	172	120
8.	Словацкий	34	18
<b>Всего жителей обоего пола:</b>		<b>54 504</b>	<b>5 284</b>

К 1914 г. на Пороховом заводе в д. Шереметевка, расположенной на правом берегу Невы, работали поляки, немцы, эстонцы и латыши-латгалцы. Последние попали на Шлиссельбургский Пороховой завод с фронтов Первой мировой войны. По воспоминаниям шлиссельбургских старожилов, в 1930-е гг. многих иностранцев-мужчин репрессировали, но эта тема требует отдельного серьезного исследования.

Первые годы после Октябрьской революции не привнесли радикальных изменений в этнический состав населения Шлиссельбурга и уезда, о чем и свидетельствует Перепись 1920 г. (табл. 2).

Таким образом, к началу 20-х гг. нового столетия картина национального состава Шлиссельбурга и уезда практически не изменилась. Мы видим, что 55,3% населения уезда составляли русские, 39,1% — финны. В Шлиссельбургском у., несмотря на революционные потрясения, оставались жить и работать поляки, эстонцы, немцы, латыши, литовцы.

В декабре 1926 г. состоялась Всесоюзная перепись населения РСФСР. Население переписывалось по месту жительства, а не службы в тех городах и селениях, где оно оказывалось на день переписи (хотя бы и в качестве временно проживающих). При этом на каждого жителя того или иного населенного пункта составлялся отдельный листок.

Таблица 2. Населения Шлиссельбургского уезда Петроградской губернии по данным переписи 1920 г.<sup>24</sup>

Этносы	Численность	%
русские	28 342	55,3 %
украинцы	22	0,0%
белорусы	41	0,1 %
поляки	337	0,7 %
латыши	307	0,6 %
литовцы	80	0,1 %
немцы	802	1,6 %
остальные	14	0,0 %
индоевропейцы		
<b>Итого:</b>	<b>29 945</b>	<b>58,4 %</b>
евреи	25	0,1 %
эстонцы	1 235	2,4 %
финны	20 050	39,1 %
<b>Итого:</b>	<b>21 285</b>	<b>41,5 %</b>
Остальные финны	1	0,0%
<b>Итого:</b>	<b>1</b>	
татары	6	0,0 %
остальные турки	1	0,0 %
<b>Итого:</b>	<b>7</b>	<b>0,0 %</b>
<b>ВСЕГО:</b>	<b>51 263 чел.</b>	

К этому времени территория Шлиссельбургского у. как административная единица перестала существовать и вошла в состав Ленинградского у. Ленинградской губ.<sup>25</sup> Это новое административное деление губернии не позволяет точно проследить статистику территорий уезда в прежних границах. Мы проанализируем национальный состав города Шлиссельбурга и его предместий, а также правобережья Невы, включая Шлиссельбургский Пороховой завод и окрестные населенные пункты, где традиционно помимо русского населения проживали финны, немцы, поляки, эстонцы и латыши (табл. 3, 4).

Из вышеуказанной статистики следует, что национальный состав Шлиссельбурга и окрестностей количественно изменился, оставаясь этнически многообразным. Традиционно в Приневье жили ингерманландские (ленинградские) финны. Учитывая, что Токсовская вол. ранее относилась к Шлиссельбургскому у., заметим, что по переписи 1926 г. здесь насчитывалось 5198 ингерманландских (ленинградских) финнов. В уезде по-прежнему фиксировались поляки, немцы, латыши

Таблица 3. Этнический состав населения Шлиссельбурга по данным Всесоюзной переписи 1926 г.<sup>26</sup>

Этносы	Численность	
	Мужчины	Женщины
русские	2 958	2 942
украинцы	7	4
белорусы	4	2
поляки	57	71
латыши	12	15
литовцы	3	2
немцы	7	11
евреи	2	20
эстонцы	50	42
финны (в том числе карелы)	24	35
ижевы	-	-
чехосы	4	2
карелы	1	1
татары	37	10
финны	4	1
Итого:	3 241	3 171

Таблица 4. Этнический состав населения Шлиссельбургского порохового завода и окрестностей Шлиссельбурга<sup>27</sup>

Этносы	Численность Порохового завода:		Численность окрестностей Шлиссельбурга:	
	Мужчины	Женщины	Мужчины	Женщины
русские	2 038	2 054	1 293	1 112
украинцы	7	4	-	0
белорусы	14	1	2	0
поляки	130	111	2	20
латыши	37	50	10	10
литовцы	12	13	1	1
немцы	22	20	-	2
евреи	2	4	2	1
эстонцы	32	36	24	24
финны (в том числе карелы)	15	27	9	26
ижевы	1	3	28	20
чехосы	-	-	-	-
карелы	5	7	-	1
татары	7	3	-	-
финны	7	6	-	4
Итого:	2 494	2 337	1 441	1 242

и эстонцы. Уменьшение в их численности объясняется рядом объективных причин:

- последствиями Первой мировой войны 1914–1918 гг.;
- последствиями Октябрьской революции;
- началом новой глобальной миграционной политики Советского государства;

– политикой национализации и первых преобразований советской власти;

В 1920-е гг. складывается система советских организаций по работе с национальными меньшинствами. Всю эту систему приводила в движение главная идеологическая сила нового государства — коммунистическая партия.<sup>28</sup> Именно тогда, в 1920-е гг., начались сложные миграционные процессы, изменившие не только национальный состав Северо-Запада России, но и всей страны. Эти перемены глубоко затронули традиционные формы существования этнических меньшинств.

Советская власть создавала национальные сельские советы, распространяя, таким образом, новые подходы к национальной политике. Финны жили компактно, объединяясь в нацсельсоветы, в то же время поляки, немцы, латыши и др. постепенно растворялись в общей массе населения<sup>29</sup>. Таким образом, решались проблемы национального, антирелигиозного и идеологического воспитания разноэтнического населения Ленинградской губернии, уездов и волостей.

Если мы обратимся к документам переписи 1926 г. касающимся конкретно Шлиссельбурга и окрестностей, то увидим, что многонациональное население оставалось на селе, работало не только на Пороховом заводе, но и на торфоразработках Синявинских болот (эстонцы, латыши, украинцы, евреи, финны-савакот)<sup>30</sup>

Однако для Шлиссельбурга и уезда до середины 1920-х гг. была характерна веротерпимость и отсутствие национальной розни.

Кардинальные перемены в этническом и конфессиональном составе Шлиссельбургского у. произойдут после 1928 г., когда в стране начнется коллективизация, а затем репрессии и реализация новой концепции национальной политики Советского государства<sup>31</sup>. Следует учитывать и последствия Великой Отечественной войны, так как на территории Приневья и Приладожья разворачивались основные сражения Ленинградской битвы. Поэтому, на наш взгляд, анализ изменений этнического и конфессионального состава Шлиссельбургского у. в 1930–1940-е гг. XX в. требует дальнейшей разработки и новых научных изысканий.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Золотарев Д.А. Этнический состав населения Северо-Западной области и Карельской АССР. Л., 1926. С. 3–4.

<sup>2</sup> Гадло А.В., Веряев И.И., Егоров С.Б., Чистяков А.Ю. Этнография северо-запада России. СПб., 2004. С. 95.

<sup>3</sup> Сорокин П.Е. Археологическое наследие Санкт-Петербурга // Археологическое наследие Санкт-Петербурга: Сб. СПб., 2003. С. 7.

<sup>4</sup> Высокочков Л.В. Об этническом составе сельского населения северо-запада России (вторая половина XVIII–XIX в.) // Петербург и губерния: Историко-этнографические исследования. Л., 1989. С. 113.

<sup>5</sup> Там же. С. 113.

<sup>6</sup> Там же. С. 113–114.

- <sup>7</sup> Озерецковский Н.Я. Путешествие по озёрам Ладожскому и Онежскому. Петрозаводск, 1989. С. 93.
- <sup>8</sup> Там же. С. 121–122.
- <sup>9</sup> См. библиографию в статье: Шрадер Т.А. Этнокультурные процессы в среде немецких колонистов Петербургской губернии / Ленинградской области. XIX–XX вв. // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий-2: Третьи Шёгреновские чтения / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2009. С. 11–32.
- <sup>10</sup> Семенов П. Географическо-статистическом словарь. СПб., 1884. С. 814–815.
- <sup>11</sup> Там же. С. 815.
- <sup>12</sup> Россия: Полное описание нашего Отечества / Под. ред. В.П. Семенова). Т. 3: Озерная область. СПб., 1900. С. 372–373.
- <sup>13</sup> Козлов-Струтинский С.Г. Развитие приходской сети католической церкви на северо-западе России в 1905–1945 гг. // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий: Вторые Шёгреновские чтения / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2008. С. 167.
- <sup>14</sup> Россия: Полное описание ... С. 373.
- <sup>15</sup> Статистические сведения по Санкт-Петербургской губернии на 1864 год. СПб., 1864. С. 595.
- <sup>16</sup> Материалы по статистике народного хозяйства в Санкт-Петербургской губернии. Вып. X: Частновладельческое хозяйство в Шлиссельбургском уезде. СПб., 1889. С. 92.
- <sup>17</sup> Россия: Полное описание С. 377.
- <sup>18</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897г. Кн. XXXVII / Под. ред. Н.А. Тройницкого. СПб., 1903. С. 180.
- <sup>19</sup> Козлов-Струтинский С.Г. Указ. соч. С. 169.
- <sup>20</sup> Семенов П. Указ. соч. С. 815.
- <sup>21</sup> Материалы по статистике народного хозяйства в Санкт-Петербургской губернии. Вып. II: Крестьянское хозяйство в Шлиссельбургском уезде. СПб., 1885. С. 215, 915.
- <sup>22</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г.: Распределение населения империи по главным вероисповеданиям. СПб., 1901. С. 20–21.
- <sup>23</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи ... С. 180.
- <sup>24</sup> СПФ АРАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 401. Л. 184–185.
- <sup>25</sup> Всесоюзная перепись населения 1926 г. Таблица X. М., 1928. С. 182.
- <sup>26</sup> Там же. С. 182–183.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> Смирнова Т.М. Национальность – питерские. СПб., 2002. С. 93.
- <sup>29</sup> Янсон П. Национальные меньшинства Ленинградской области. Л., 1929. С. 53–55.
- <sup>30</sup> СПБ ФА РАН. Ф. 135. Оп. 3. Д. 91. Л. 725.
- <sup>31</sup> Мусаев В.И. Россия и Финляндия: миграционные контакты и положение диаспор (кон. XIX в.–1930-е гг.). СПб., 2007. С. 439.

L.E. Sutyagina

DYNAMICS OF NATIONAL AND CONFESSIONAL-SOCIAL  
STRUCTURE OF THE POPULATION OF SHLISSELBURG  
AND THE SHLISSELBURG DISTRICT IN THE FIRST QUARTER  
OF THE XX CENTURY

The analysis of published statistical data from the middle of the XVIII c. till 1926 (including censuses of 1897, 1920 and 1926) is taken in the context of the territory settlement history in the beginning of the XVIII c. by late settlers not only from different regions of Russia, but from Baltic countries, Germany and Poland as well in connection with the construction of Saint Petersburg and Ladoga canals. The old-resident Russian population and Ingria Finns (dugdmiiset, savakot) predominated permanently over the native inhabitants of these lands in the considered period. Fundamental changes in ethnical and confessional structure of the Shlisselburg district were the result of the First World War of 1914–1918; October revolution of 1917, but most of all were caused by the beginning of new global migration policy and nationalization of the Soviet state (since 1928).

*В.И. Мусаев*

## ОРГАНИЗАЦИЯ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ ЭСТОНСКИХ ПОСЕЛЕНЦЕВ НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ РОССИИ В 1917–1920 гг.

Хорошо известно, что большевистская революция 1917 г. коренным образом изменила положение всех религиозных организаций в стране. Это относится и к лютеранской конфессии, к которой принадлежали многие национальные меньшинства на Северо-Западе России, в том числе большинство эстонцев. Для представителей неправославных конфессий мероприятия новой власти в религиозной и церковной сферах имели неоднозначные последствия. С одной стороны, антирелигиозные тенденции в правительственной политике, правовые ограничения в отношении церкви и религиозных организаций не могли не отразиться на них негативно. Были реквизированы земли, выделенные пасторам, здания церковных школ и библиотек, кассы для бедных, часть церковной утвари, национализирован капитал «Кассы взаимопомощи евангелическо-лютеранским приходам в России». С другой стороны, ликвидация института государственной религии, устранение привилегированного положения Православной церкви уравнивали другие конфессии в правах с православием. В «Декларации прав народов России», подписанной В.И. Лениным 2 ноября 1917 г., объявлялась «отмена всех и всяких национальных и национально-религиозных привилегий и ограничений». К тому же лютеранские церковные организации, не имевшие монастырей, крупных земельных угодий и располагавшие относительно скромным имуществом, не понесли таких серьезных потерь, как Православная церковь. Антирелигиозные мероприятия первых лет советской власти были направлены в первую очередь против православия и гораздо меньше затронули другие конфессии.

Для национальных общин внутри лютеранской церкви в России с нач. 1920-х гг. была характерна тенденция к большей внутренней самостоятельности. По пути формирования внутренней автономии пошли также финские и эстонские общины, после того как им не удалось добиться увеличения своего представительства в объединенной консистории. Финны и эстонцы не вошли в Епископальный совет, созданный на объединительной конференции, созванной епископом К. Фрейфельдом и проходившей в Петрограде 20–24 ноября 1920 г. (совет был составлен из представителей немецкой и латышской консисторий)<sup>1</sup>.

25–26 сентября 1921 г. в Гатчине был проведен синод (съезд) представителей эстонских приходов Северного района, на котором присутствовали 44 делегата. Синод принял решение об образовании Эстонского Главного/Верховного Церковного Совета во главе с епископом. Им стал пастор Оскар Палса, являвшийся в это время пробстом Западной Ингерманландии. В состав Совета были избраны пасторы А. Юргенсон и Л. Шульц, трое мирян и три кандидата. Участники съезда также рассматривали представленный им на обсуждение текст разработанных в 1920 г. деятелями евангелических общин в Москве «Временных правил о самоуправлении Евангелическо-лютеранских общин в России» и предложили свои дополнения к нему. Первое заседание Эстонского Высшего Церковного Совета состоялось в Гатчине 12 ноября 1921 г. Речь на заседании шла главным образом об обеспечении приходов пасторами и проповедниками, были утверждены обсуждавшиеся на съезде дополнения к «Временным правилам». На следующий день епископ Фрейфельд посвятил О. Палса в сан епископа (ровно через 33 года после того, как он был ординирован в Таллинне как пастор прихода в Гатчине). В Гдов был назначен особый «духовный попечитель» местных эстонских общин. В эти же дни Совет был официально зарегистрирован в местном районном исполкоме<sup>2</sup>.

Второй и третий съезды представителей эстонских приходов Северного района состоялся в Гатчине соответственно 25–26 июня 1922 г. и 23–24 сентября 1923 г. В дискуссиях на съездах отмечалась острая нехватка священников в приходах. В этих условиях в эстонских, как и в других лютеранских общинах, широкое распространение получил институт так называемых «чрезвычайных проповедников» или заместителей пасторов, которые могли исполнять обязанности пасторов с разрешения Высшего Церковного Совета после сдачи экзамена. Еще в конце 1921 г. такие разрешения были даны А. Мазингу и И. Оберштейнеру. А. Мазинг обслуживал 6 общин в Центральной и Западной Ингерманландии. Позднее в качестве заместителей пасторов были назначены М. Йыги в Псков и Р. Раудмунд в Гдовский уезд. Однако и заместителей пасторов не хватало. Поэтому в приходах работали также выбранные прихожанами и зарегистрированные Советом проповедники, имевшие право причащать умирающих, крестить и хоронить по уставу. Некоторые занимались этим в течение весьма длительного времени. Например, Карл Криит еще в 1903 г. получил от пастора И. Хаупольда разрешение на проповедническую деятельность, а в 1914 г. — свидетельство консистории. С 1918 г., после отъезда пастора в Эстонию, К. Криит фактически начал исполнять его обязанности, позднее получив разрешение Высшего Церковного Совета. Только в Западной Ингерманландии в то время имелось 14 проповедников<sup>3</sup>.

22 февраля 1924 г. в Ленинграде заседал внеочередной Епископальный Совет (в его работе участвовали О. Палса и А. Юргенсон). В его ходе был намечен план проведения Общего (Генерального) Синода



лютеранской церкви в России и составил проект ее конституции<sup>4</sup>. Генеральный Синод проведен в Москве 21–26 июня того же года. В его работе принимали участие 4 эстонских представителей: епископ О. Палса, пастор А. Э. Юргенсон, миряне Ю. Касвандик и Ф. Юльгекютт. В решениях Синода проявилось положительное отношение к стремлению немецких общин внутри церкви к большей самостоятельности: внутренняя автономия национальных церковных организаций была подтверждена. Было принято решение проводить собрания Генерального Синода раз в 3 года. В перерывах между ними в Москве должна была работать общероссийская Генеральная Консисто́рия, в состав которой финны, эстонцы и латыши могли совместно избирать одного представителя. О. Палса вошел в состав Консисто́рии в качестве представителя эстонских, финских и латышских приходов. Съезд принял решение о новых границах синодальных или пробстских округов на территории СССР. Финские, эстонские и латышские приходы были выделены в отдельные синодальные округа, остальные приходы делились на 14 территориальных округов<sup>5</sup>. К Эстонскому синодальному округу отнесли девять приходов (из них 6 в Ленинградской губ.): в Ленинграде Св. Яана, в Кронштадте, Гатчине, Молосковицах, Тешково, Губаницах, Новгороде, Пскове и Торопце.<sup>6</sup> В 1920-х гг. образовалось несколько новых самостоятельных эстонских приходов: в Шпаньково (Спанккова), Котлах (Каттила), Жеребятках (Серепетта) и в Восточной Ингерманландии (колтушский или шлиссельбургский приходы)<sup>7</sup>.

21–22 сентября 1924 г. в церкви св. Яана в Ленинграде состоялся четвертый съезд представителей эстонских общин, первый после Генерального Синода. В нем приняли участие 60 делегатов. Съезд подвел итоги духовной работы в эстонских общинах Ленинградской, Псковской и Новгородской губ., которая была весьма активной: за 1923 г. было проведено 994 крещения, 921 конфирмация, 477 венчаний, 508 погребений и 12 734 причащения. В связи с новой конституцией, принятой Генеральным Синодом, были проведены выборы в Высший Церковный Совет. Почти все его прежние члены сохранили свои должности. В состав Совета был избран финский пробст С.Я. Лауриkkала, что явилось отражением тесной связи эстонских и финских общин между собой. В то же время епископ О. Палса вошел в состав Финского Высшего Церковного Совета. Еще в 1923 г., после отъезда в Финляндию епископа Ф. Ф. Реландера, финские приходы приглашали Палсу (владевшего финским языком) возглавить их в качестве епископа. Палса отклонил это предложение, но не отказался от вхождения в состав финского Совета<sup>8</sup>.

В конце 1924 г. положение эстонских общин в Советском Союзе осложнилось в связи с подавлением коммунистического восстания в Эстонии 1 декабря 1924 г. После этого над образовательной деятельностью эстонцев в СССР был установлен более строгий контроль, за-

крыты некоторые церкви и моленные дома, помещавшиеся в одном здании со школами. Некоторые проповедники и церковные старосты подверглись арестам<sup>9</sup>. Давление и репрессии в этот раз, однако, не достигли таких масштабов, как гонения против Православной церкви или против католиков в 1922–1923 гг. 20–22 сентября 1925 г. состоялся синод эстонских общин Ленинградской губ. Епископ О. Палса в своем докладе отметил, что, несмотря на все трудности, жизнь приходов развивалась, и это выражалось, в частности, в увеличении числа лиц, прошедших конфирмацию и принявших причастие<sup>10</sup>.

По-прежнему остро не хватало священнослужителей. Еще до революции 1917 г. положение с пасторами в эстонских приходах в России было сложным: из 39 пасторов 14 не владели эстонским языком, «вели богослужение по книге», 17 владели языком недостаточно и только 8 священников хорошо знали эстонский язык<sup>11</sup>. В 1926 г. эстонцы-лютеране в СССР имели лишь трех академически образованных пасторов, четырех заместителей пастора и трех разъездных проповедников.<sup>12</sup> Кадровую проблему пытались решить посредством организации учебного заведения для подготовки священников. В 1922 г. в Петрограде были организованы теологические курсы. В 1925 г., в соответствии с решением Генерального Синода 1924 г., в Ленинграде была основана семинария (официально именовавшаяся «Библейскими курсами», так как использование терминов «теологическая» и «семинария» не было допущено властями). Всего за 9 лет существования семинарии курс обучения в ее стенах прошли 60 (по другим данным 57) человек. Некоторые ее выпускники возглавили затем финские и эстонские лютеранские приходы<sup>13</sup>.

Священники периодически отправлялись в пастырские поездки по дальним общинам, с обслуживанием которых имелись наибольшие трудности. Епископ О. Палса летом 1926 г. совершил длительную поездку в Сибирь, во время которой он провел около 40 богослужений в эстонских общинах и причастил более 1000 человек. В результате поездки увеличилось число общин. Во время поездки, находясь в Красноярске, епископ тяжело заболел и вскоре по возвращении, 29 октября 1926 г., скончался. Он был погребен 2 ноября. Об уважении и авторитете, которыми пользовался покойный епископ, свидетельствует тот факт, что траурные службы, предшествовавшие его похоронам, проводились не только в лютеранской, но даже в православной и католической церквях<sup>14</sup>.

Преемником О. Палсы в должности руководителя эстонских приходов стал пробст Александр Юргенсон, пастор прихода Св. Яана и профессор теологических курсов в Ленинграде. А. Юргенсон окончил Дерптский (Юрьевский) университет, где изучал теологию и филологию; некоторое время занимал должность директора одной из гимназий в Петрограде и профессором Петроградского университета<sup>15</sup>. Он был избран председателем Эстонского Совета на съезде эстонских

лютеранских приходов Ленинградской губ., проходившем в Ленинграде 23–25 января 1927 г. (другим кандидатом был Л. Шульц, но больше голосов получил Юргенсон)<sup>16</sup>. 11–13 сентября того же года состоялся Ленинградский областной съезд делегатов эстонских лютеранских приходов, в котором принимали участие также представители из ряда других регионов страны. Съезд избрал А. Юргенсона епископом, и прибывший на съезд архиепископ А. Мальмгрен посвятил его в новый сан<sup>17</sup>. В качестве преемника Палсы Юргенсон стал с сентября 1928 г. также исполнять обязанности представителя эстонских, финских и латышских приходов в Генеральной Консистерии в Москве. В этом же месяце, 23–25 числа, состоялся последний съезд представителей эстонских приходов Ленинградской обл.<sup>18</sup>.

Епископ А. Юргенсон скончался 8 января 1929 г. После его смерти пробст Селим Ялмари Лауриккала, председатель Финского Высшего Церковного Совета, возглавил также и Эстонский Совет. С.Я. Лауриккала, выпускник Хельсинкского университета, приехал в Россию в 1909 г., он занимал должность пастора в приходах Котлы, Рябово и в петроградском/ленинградском финском приходе церкви Св. Марии. Это был один из самых популярных и уважаемых священников, его называли «духовным отцом ингерманландских финнов». С.Я. Лауриккала, однако, пользовался большим авторитетом не только среди финнов, но и среди всех лютеран в Ленинграде и области. Он хорошо владел эстонским языком и читал проповеди и в финских, и в эстонских церквях. В Пскове еще в 1930-х гг. продолжал работать пастор М. Йыги, также обслуживавший приходы в Гдовском р-не<sup>19</sup>.

Влияние церкви среди сельского населения Северо-Запада России, традиционно относившегося к лютеранской конфессии, оставалось весьма значительным. В материалах о работе подотдела национальных меньшинств агитотдела Ленинградского обкома партии за 1927 г. констатировались рост влияния религиозных организаций на бедняцкие и середняцкие массы национальных меньшинств, усиление тяги молодежи к религиозным обрядам. Были выявлены также случаи открытия и ремонта церквей на средства крестьян; в некоторых деревнях жители передавали в распоряжение пасторов помещения трудовых школ. Отмечалось, что лютеранские пасторы в отличие от православных священников обладали «большой культурностью и умением приспособиться к изменившимся условиям»<sup>20</sup>. В населенном эстонцами Лиманском поселке Крестецкой вол., как отмечалось в отчете об обследовании Новгородской губ. в 1926 г., «строят и украшают церковь, а предоставленный бесплатно лес для школы не вывозится на место строений»<sup>21</sup>. В отчете эстонской секции подотдела национальных меньшинств (март 1927 г.) утверждалось: «Сектанты, а также лютеранские проповедники выступали за отчетный период особенно активно в деревнях, привлекая молодежь приемами нашей политпросветработы (хоровые, музыкальные и кружки рукоделия). Были попытки со сто-

роны проповедников влезть в работу наших красных уголков»<sup>22</sup>. Почти вся финская и эстонская молодежь продолжала проходить обряд конфирмации с предшествующим 3–4-недельным посещением конфирмационной школы<sup>23</sup>.

Антирелигиозная пропаганда велась в Ленинградской губ./обл. на протяжении всего десятилетия. В отчете эстонских секций ЦК за январь–февраль 1924 г. утверждалось: «В клубной работе на местах замечается повсеместное оживление. Эстколонисты все более решительно идут на борьбу с религиозными предрассудками. Выгоняя попов и их агентов из помещений, последние по воле абсолютного большинства населения отводятся под школы и клубы. Особенно положительно идет эта борьба в эстколониях Ленинградской губернии»<sup>24</sup>. Однако другие материалы свидетельствуют о том, что успехи атеистического наступления не всегда были столь заметными. В уже упоминавшихся тезисах по партработе среди эстонцев Северо-Западной обл. в 1926 г. отмечалось: «Растущая деятельность духовенства в деревне ставит перед нами вопрос углубленного изучения вопросов антирелигиозной борьбы. Нельзя удовлетворяться лишь агиткампанией против религиозных обрядов, необходимо по этому вопросу вести длительную разъяснительную работу. Нужно вместе с обществом “Безбожник” приступить к проведению антирелигиозной пропаганды в эстонской деревне, начать работу по переводу антирелигиозных книг на эстонский язык»<sup>25</sup>. В 1927 г. членами «Союза воинствующих безбожников», образованного в середине 1920-х гг., были около 500 эстонцев<sup>26</sup>. Те не менее до конца 1920-х гг. активность антирелигиозной борьбы была еще умеренной, до открытых репрессий дело доходило редко, на нарушения запрета преподавания религиозных предметов в школах власти порой закрывали глаза.

Для лютеранской церкви источником не меньшего или даже большего беспокойства, чем политика властей и деятельность антирелигиозных активистов, была конкуренция со стороны религиозных сект баптистского и прочего толков. Об опасности растущего влияния сектантства речь шла на втором съезде представителей эстонских приходов в 1922 г.: делегаты заслушали реферат О. Палсы и А. Юргенсона «Таинство крещения и ложное учение (баптизм)»<sup>27</sup>. Сектантские организации начали появляться в Петербургской губ. еще в нач. XX в. После революции, в условиях трудностей, испытываемых православной и лютеранской церквями, они еще больше активизировались, пытаясь заполнить возникший духовный вакуум<sup>28</sup>. К числу свободных религиозных организаций относилась Петроградская эстонская община евангельских христиан под председательством А.Г. Неймана (образована в 1922 г.). Целью этой общины была провозглашена «борьба с народным суеверием путем распространения чистых евангельских истин». Община занималась проведением молитвенно-богослужебных собраний и вечеров евангельского пения в разных районах города, открыла библейские курсы<sup>29</sup>. В январе 1923 г. она была зарегистриро-

вана в отделе управления райсовета Центрального р-на Петрограда<sup>30</sup>. Во второй половине 1920-х гг. сектантство весьма активно распространялось в Ленинградской обл., особенно в Волосовском, Урицком, Куйвозовском и Мгинском р-нах, и не без успеха соперничало с лютеранством<sup>31</sup>. В Лужском окр. в конце 1920-х гг. имелось 17 сектантских молитвенных домов. В материалах агитотдела обкома партии отмечалось, что в округе «влияние на массу у сектантов гораздо больше, чем у лютеранской церкви»<sup>32</sup>. В Псковской и Новгородской губ. сектантство среди эстонского населения широкого распространения не получило. В Псковской губ. отмечалось функционирование нескольких баптистских групп, в Новгородской губ. было зафиксировано лишь наличие 7 адвентистов в сел. Яблоня Лычковского р-на и 2–3 баптистов в сел. Селицы Чудовского р-на (гораздо большее распространение в Новгородской губ. сектантство получило в латышских колониях)<sup>33</sup>.

В 1930-х гг., в период нового наступления Советского государства на религию и церковь, все лютеранские, в том числе и эстонские, приходы на территории СССР были ликвидированы, а священнослужители и активные верующие подверглись жестоким репрессиям. Возрождение религиозной жизни эстонской диаспоры на Северо-Западе России началось только в конце XX в.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Лиценбергер О.А. Евангелическо-лютеранская церковь и Советское государство (1917–1938). СПб., 1999. С. 146–147.
- <sup>2</sup> Kahle W. Geschichte der evangelischen Gemeinden in der Sowjetunion. 1917–1938. Leiden, 1974. S. 201–204.
- <sup>3</sup> Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю. История евангелическо-лютеранских приходов на Северо-Западе России. 1917–1945. СПб., 2004. С. 94.
- <sup>4</sup> Kahle W. Op. cit. S. 76.
- <sup>5</sup> Amburger E. Geschichte des Protestantismus in Russland. Stuttgart, 1961. S. 116.
- <sup>6</sup> Лиценбергер О.А. Указ. соч. С. 318.
- <sup>7</sup> Amburger E. Die Pastoren der evangelischen Kirchen Russlands. vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937: Ein biographisches Lexikon. Lüneburg, 1998. S. 431, 469.
- <sup>8</sup> Kahle W. Op. cit. S. 206–207.
- <sup>9</sup> Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю. Указ. соч. С. 96.
- <sup>10</sup> Kahle W. Op. cit. S. 207.
- <sup>11</sup> Маамяги В.А. Эстонцы в СССР. 1917–1940. М., 1990. С. 142.
- <sup>12</sup> Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю. Указ. соч. С. 97.
- <sup>13</sup> Kahle W. Op. cit. S. 164; Amburger E. Die Pastoren der evangelischen Kirchen S. 30.
- <sup>14</sup> Kahle W. Op. cit. S. 208–209.
- <sup>15</sup> Ibid. S. 209.
- <sup>16</sup> ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 9. Д. 49. Л. 35–36об. — Материалы отдела управления Петросвета.
- <sup>17</sup> Там же. Л. 50–53.
- <sup>18</sup> Kahle W. Op. cit. S. 210–211.
- <sup>19</sup> Laurikkala S. S. J. Laurikkala Inkerinsuomalaisten hengellinen isä. Uusikaupunki, 1970. S. 59, 65, 69.

- <sup>20</sup> ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 8. Д. 110. Л. 87. — Отчет о работе среди национальных меньшинств в Ленинградском округе 1.11.2–10.8.28.
- <sup>21</sup> Там же. Ф. 16. Оп. 12. Д. 12409. Л. 5. — Доклад об обследовании Новгородской губернской организации ВКП (б) (1926 г.).
- <sup>22</sup> Там же. Д. 12 478. Л. 8. — Отчет Эстсекции п/о нацмен АПО ЛК за октябрь 1926–март 1927 г.
- <sup>23</sup> ЦГА СПб. Ф. 2552. Оп. 1. Д. 2580. Л. 160об.
- <sup>24</sup> ЦГАИПД СПб. Ф. 16. Оп. 12. Д. 12271. Л. 4. — Отчет эстонских секций ЦК ВКП (б) за январь–февраль 1924 г.
- <sup>25</sup> Там же. Д. 12416. Л. 13об. — Тезисы по партработе среди эстонцев Северо-Западной области.
- <sup>26</sup> Маамяги В.А. Указ. соч. С. 143.
- <sup>27</sup> ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 10. Л. 12. — Материалы отдела управления Петросвета.
- <sup>28</sup> Подотдел национальных меньшинств агитотдела обкома партии отмечал, что «влияние лютеранства среди эстонцев, финнов, латышей и немцев в общем за годы революции значительно пошатнулось. Это отчасти дало толчок для развития сектантства, в связи с чем между церковниками и сектантами происходит сейчас борьба за влияние на массы» (ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 8. Д. 110. Л. 87).
- <sup>29</sup> ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 20. Л. 75, 80.
- <sup>30</sup> Там же. Л. 86.
- <sup>31</sup> ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 8. Д. 110. Л. 46, 87. — Отчет о работе среди национальных меньшинств в Ленинградском округе 1.11.27–10.8.28.
- <sup>32</sup> Там же. Д. 159. Л. 13–14 — Доклады, выписки из протоколов, циркуляры о работе среди меньшинств 1929.
- <sup>33</sup> Там же. Ф. 16. Оп. 12. Д. 12491. — Доклад об обследовании постановки и состояния работы среди эстонского населения в Псковской губернии с 30 по 31 марта и с 10 по 14 апреля 1927 г.

V.I. Musaev

## ORGANIZATION OF THE CHURCH LIFE OF ESTONIAN SETTLERS IN THE NORTH-WEST OF RUSSIA IN 1917–1920-s

After 1917 the church and religious life of national groups professing Lutheranism in the North-West of Russia was built on principles of greater autonomy. This refers to Estonian settlers too who formed their own Supreme Church Council. In 1920-s congresses of Estonian settlers were held several times where issues of religious life were discussed. One of the main difficulties at that period was lack of priestly personnel. The relations with the authorities till the end of 1920-s were formed without serious excesses. Atheistic propaganda was performed, but without particular pressure. The serious problem for Lutherans was as well competition from the part of sectarian organizations that showed hyperactivity during these years. The relatively calm life of Estonians-Lutherans, like religious minorities in the USSR in general, ended in the beginning of the next decade when massive attack against religion and church was started in the country.

Н.Н. Русанова

## ЛЮТЕРАНСКИЕ ПРИХОДЫ ЛОМОНОСОВСКОГО РАЙОНА ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Данная статья представляет краткий обзор жизни финских лютеранских приходов Ломоносовского р-на Ленинградской обл. в прошлом и настоящем. Современное состояние этнической культуры ингерманландских финнов было зафиксировано в результате рекогносцировочных командировок автора, состоявшихся в 2009–2010 гг.

В настоящее время в Ломоносовском р-не действуют 3 прихода: Тюрё, Дудергоф (относятся к Санкт-Петербургскому пробству Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии) и Хиетамяки (относится к Западно-Ингерманландскому пробству). Ещё в 30-е гг. XX в. на данной территории находилось 6 финских лютеранских приходов: Тюрё (Tyrö), Дудергоф (Tuutari), Хиетамяки (Hietämäki), Ропша (Ropsu), Жеребяты (Sereretta) и Копорье (Karpio). По данным на 1917 г. общее количество прихожан этих приходов составляло 23927 человек<sup>1</sup>.

Приход Тюрё был самый крупный как по площади, так и по числу прихожан из всех вышеперечисленных приходов: в нём насчитывалось 8424 человека<sup>2</sup>. Всего приходу принадлежало 62 деревни, из них большинство деревень с чисто финским населением (эврмейсы). Однако 7 деревень были ижорские (Большая Ижора/Haisevaisi, Верхняя Бронна/Novinmätäs, Кабацкое/Karakanmäki, Нижняя Бронна/Ala-Pronna, Троицкая/Roitsa, Малая Ижора/Tierikola, Туюзю/Тужуси), 2 деревни со смешанным финско-ижорским населением (Пеники/Penikkala и Борки/Kangas); 5 деревень — финско-русские (Викколово/Vihkola, Илики/Ylikylä, Красная горка/Yhimäki, Мартышкино/Тугё, Сосновая Поляна/Vahvaisi)<sup>3</sup>.

Приход Св. Иоанна был основан в 1642 г. с центром в Мартышкино (Tyrö). Сначала была построена деревянная кирха, в 1831 г. её сменила каменная, рассчитанная на 700 мест (архитектор А. Шарлемань). Также рядом с храмом были сооружены деревянные строения: пасторский дом, школа, баня, экипажный сарай, скотный двор. В 1911–1912 гг. здесь была открыта деревянная школа для конфирмантов, примыкавшая к общему комплексу хозяйственного двора. В алтаре кирхи хранилась реликвия — Библия, изданная в 1642 г. в Стокгольме<sup>4</sup>.

В 1908 г. в приходе Тюрё проходил Четвёртый Певческий праздник Ингерманландии, собравший около 300 участников.

К XIX в. приход Тюрё разделялся на несколько частей, в каждой из которых бытовали свои обычаи. В восточной части, примыкавшей к Санкт-Петербургу, было 45 финских домов. Сейчас этих деревень уже нет, их территория входит в состав Красносельского р-на Санкт-Петербурга (Лигово, Сосновая Поляна). Население говорило по-русски, и только в церкви и конфирмационной школе использовался финский язык. Скорее всего, это связано с тем, что деревни располагались вблизи Петербурга, и действовала только русская школа, поэтому уровень грамотности финских детей был невысокий. Вообще эта часть прихода жила несколько обособленно. В приходскую церковь в Тюрё жители Лигово ходили только на конфирмацию, венчание, крещение и отпевание; ближе находилась церковь Св. Марии в Петербурге, на Большой Конюшенной ул.

Другая часть прихода располагалась в районе современного пос. Стрельна, рядом с дворцово-парковыми усадьбами великих князей. Она включала деревни Кикенка/Mielisi, Халузи/Halosi, Викколово/Vihkola, Коркули/Kirppula и Шуваловка /Pohjosi. В Стрельне также существовала немецкая колония, в которой была открыта лютеранская кирха Свв. апп. Петра и Павла, приходская школа и богадельня. Переселенцы занимались в основном выращиванием зерновых культур и картофеля.

Другая группа финских деревень прихода Тюрё находилась к югу от Петергофа, в районе Бабигонского холма. Название Бабигон охватывало группу деревень, расположенных по краю Бабигонской возвышенности. Это деревни Сашино/Kylänprää, Костино/Papinkontu, Низино/Terpolä, Мишино/Lukkala, Санино/Terrois-Soikkina, Луизино/Kuusoja, Марьино/Myllysi, Ольгино/Ristikylä, Владимирово/Mustaoja. Само слово Бабигон происходит от финского слова *papinkontu*, что означает «пастырский холм» (*pappi* — пастырь, *kontu* — гора). При Николае I происходило благоустройство территории Бабигонских высот и долины Петергофского канала, и финские деревни, находящиеся недалеко от Бабигона, получают русские названия (были переименованы в честь детей Николая: Владимирово, Костино, Марьино и т.д.). Лишь несколько деревушек, расположенных западнее, объединили в одну, дав ей нейтральное название — Низино. Помимо новых звучных имен, всем деревням обрели строгую, геометрически правильную планировку<sup>5</sup>. Однако финны продолжали называть свои деревни по-своему, и до сих пор эти названия сохраняются в памяти старожилов. Сейчас деревня Мишино/Lukkala переименована в Жилгородок, в ней находится военная часть. До войны в Мишино стали строить военный аэродром, вследствие чего вся деревня была выселена.

В этих деревнях проживало в преимущественно финское население, и только в деревне Костино/Pogola жили обрусевшие ижоры: «Основное население этих деревень были финны лютеранского вероисповедания и относились к церковному приходу Тюрё (название деревни Тю-

ренкюля). Но жили и обрусевшие ижоры, хотя они в несколько раз были малочисленной финнов. Например, в деревне Новая проживало 81 человек финнов и 32 человека ижор, в деревне Бабий гон проживало 86 чел. финнов и 31 чел. ижор, в дер. Кабацкая проживало 90 чел. финнов и 40 чел. ижор. Самая большая по числу жителей финская деревня в приходе Тюрё Тепполова (современное Низино) проживало 264 чел. финнов. В результате преобразования деревень при Николае I в дер. Костино всё население (более 20 дворов) состояло из обрусевших ижор, и в начале 20 века уличный язык в Костино был русский»<sup>6</sup>. Сейчас Костино входит в состав пос. Низино. За посёлком на самой вершине Бабигонского холма высится православная церковь св. мчц. царицы Александры (арх. А. Штакеншнейдер, 1854), службы в которой возобновлены в 1998 г.

Ныне в этих деревнях живёт в основном русское население — переселенцы из Новгородской, Псковской и др. областей России. Финнов-старожилов очень мало. В Низино живёт Лилия Абрамовна Сандер 1925 г.р., уроженка этой деревни (рис. 1). По словам Л.А. Сандер, её предки жили здесь ещё со шведских времён: «...Как после шведской войны финнов заселили сюда, так они и остались здесь жить, поэтому и называют эту землю Ингерманландией...»<sup>7</sup>. Её отец, Абрам Андреевич Сандер, тоже был родом из этой деревни, работал в совхозе старшим конюхом; в жёны взял финку из соседнего прихода Хиетамяки — Марию Генриховну Кяйвяряйнен. Дед был помощником известного в Ингерманландии пастора С.-Я. Лауриккала в приходе Тюрё. Финская школа располагалась в соседней деревне Костино. Четыре года учебы Лилии Сандер обучение велось на родном финском языке, затем перевели на русский. В настоящее время она остаётся единственной низинской финкой, живущей на земле отцов и хранящей память о её прошлом.

Надо сказать, что современные жители бывших финских деревень совершенно не знают, что раньше здесь жили финны. По их словам, это были императорские деревни, в которых проживало только русское население. Однако переселившиеся сюда в 1950-х гг. русские помнят, что некогда земля эта принадлежала финнам, ведь именно в то время начался процесс их возвращения на родину. Отношения между финнами и русскими были тёплыми, некоторые односельчане дружили семьями. Все русские информанты отмечали такие качества финнов, как трудолюбие, доброжелательность, скромность, простота, однако в характере их всегда присутствовала некая закрытость и обособленность.

Дети финнов-ингерманландцев, рождённые в послевоенное время, сознают необходимость сохранения памяти об истории семьи. Например, Николай Владимирович Шульц (1953 г.р.) с семьёй ныне живёт в Финляндии, но на земле предков, в д. Санино, построил дом, чтобы сохранить связь с историей своей семьи. Дед Н.В. Шульца был деревенским старостой, имел кирпичный дом на окраине деревни: сейчас

в нём находится поселковая библиотека. Родиной для Шульцев является именно бывшая Ингерманландия. По словам его супруги Ольги, «здесь мы чухонцы, а там мы русские. Но для меня здесь родина, для моей семьи здесь родина»<sup>8</sup>.

Годовым праздником в этой местности был День всех святых, по-фински — Ryhämisti (или Ryhämestinpäivä), отмечавшийся 7 и 8 ноября<sup>9</sup> (праздник мог длиться и 3 дня). В эти дни приезжали родственники из других деревень, пекли закрытые пироги с маком и изюмом, варили пиво из ячменных зёрен. Для этого зёрна парили в русской печке в чугунах, затем процеживали. По воспоминаниям Марты Осиповны Андриенко (1925 г.р.) из д. Ольгино (рис. 2), в соседних деревнях (Узигонты/Usikontu, Велигонты/Vellankontu, Райкузи/Raikkosi) годовым праздником был Петров день (29 июня /12 июля). О других праздниках она рассказывала следующее: «На Рождество, до войны, помню, соломой пол весь стелили... Всегда гуляли, ёлки были каждый год. Ряженые ходили по домам — девушки, им гостинцев всяких давали. Крещение тоже праздновали. На Троицу мама приносила берёзы, навешает везде, такой запах красивый!»<sup>10</sup>. В кухне над столом висели иконы: «И, помню, когда садились кушать, бабушка всегда Бога молила перед едой. И смотрела, помню, на эту икону...Позолоченная была икона, красивая»<sup>11</sup>. Повсеместно отмечали именины (например: Katrin päivä — День св. Екатерины 25 ноября/7 декабря, Antin päivä — День св. Андрея 30 ноября/13 декабря). На свадьбу «всегда венчались в церкви, праздновали дома, в закрытых дворах, гармошки играли, танцевали, пели. Вся деревня гуляла! Наши ребята из деревни ходили гулять в д. Настолово, и брали оттуда девушек в жёны»<sup>12</sup>.

Каждое воскресенье финны старались посещать церковь в Мартышкино. Выходили рано утром, чтобы пешком успеть дойти до начала богослужения. Шли босиком, на плече несли обувь — высокие, до колен, ботинки со шнурками, и только придя на место, обувались — садились на ступеньки, надевали ботинки, зашнуровывали их и в церковь входили уже в обуви. По словам информантов, дети в церковь ходили с бабушками и дедушками, т.к. родителям приходилось много работать. После службы заходили на кладбище, которое находилось на берегу Финского залива. В настоящее время это поселковое кладбище, на котором старых могил не сохранилось.

Богослужения в кирхе Св. Иоанна велись до 1936 г., после чего здание стало использоваться под склад и производственные нужды. До марта 1938 г. община окормлялась в немецкой церкви Свв. апп. Петра и Павла в Петергофе. Последним пастором прихода кирхи Св. Иоанна в д. Тюрё был Тойво Кело<sup>13</sup>. В послевоенное время здание функционировало как кинотеатр «Заря», и только в 1991 г. его вернули Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии. Благодаря Финской церковной помощи, храм в 1996 г. был открыт для верующих в былой красе (рис. 3). Этот день запечатлелся в памяти прихожан. Информанты воспомина-

ют, что народу было очень много, мест на скамейках не хватало, многие стояли в боковых проходах. Первым пастором после многолетнего запустения был Арво Сурво, сейчас его дело продолжил Александр Лягушенко. В настоящее время богослужения проходят каждое воскресенье, по субботам проводятся библейские чтения, посвящённые изучению Библии. Старожилы прихода Тюрё, которым сейчас 80–85 лет, ещё помнящие былую церковную жизнь, сейчас редко посещают богослужения по причине преклонного возраста.

Приход Туутари/Tuutari (или Дудергоф) был основан в 1640 г., как и приход Тюрё относился к самым многочисленным приходам Ингерманландии; в 1917 г. он насчитывал 6161 прихожанина. Население в 64 деревнях было финским<sup>14</sup>. Каменная кирха во имя Св. Троицы была построена по проекту архитектора Х.Ф. Мейера на горе Кирхгоф в 1833–1836 гг. и была рассчитана на 2200 посадочных мест<sup>15</sup>. В приходе действовали пожарная команда, общество земледельцев, 4 кооперативных магазина. Весной 1901 г. был проведён Второй певческий праздник, который собрал свыше 600 участников. В концертах звучали произведения ингерманландского композитора Моозеса Путро в исполнении хора учителей и солистов прихода Туутари – Салли Басилер, Гертты Лехман и Лили Каянус. Последний, Седьмой певческий праздник, также был проведён на земле прихода Туутари в 1918 г. Здесь же в 1902 г. были организованы первые соревнования по лыжному спорту среди ингерманландцев, победитель в качестве награды получил издание книги «Калевала». В 1939 г. церковь закрыли и здание переоборудовали под клуб. Во время Великой Отечественной войны оно сильно пострадало и было окончательно разрушено в 1944 г.<sup>16</sup> Сейчас на этом месте можно увидеть кованые кресты старого лютеранского кладбища. Поперёк фундамента уничтоженной кирхи проложена слаломная трасса современного горнолыжного комплекса «Туутари-парк».

Возрождение прихода началось в 1993 г. Сначала собрания и богослужения проводились в арендуемых помещениях. Первым настоятелем прихода был Юрьё Трогг. В 1998 г. община приобрела земельный участок в д. Пикколово, и в 2000 г. началось строительство новой кирхи на новом месте. Выбранный участок расположен недалеко от железнодорожной станции Можайская, на берегу пруда. Строительство церкви осуществлялось благодаря финансовой помощи лютеранского прихода в г. Коуволла (Финляндия). Новое здание для церкви было рассчитано на 100 прихожан (рис. 4). Внутренний интерьер украшает алтарный витраж, изображающий Христа в лодке и выполненный финским художником Александром Икко (рис. 5). Орган, подаренный церкви, мастер собрал из нескольких старинных частей. Богослужения проходят на финском и русском языках, новую церковь и воскресную школу при ней посещает много русских, в количественном соотношении они превосходят финнов. Настоятелем прихода яв-

ляется Виктор Воронцов. 25 мая 2006 г. состоялось освящение церкви, с тех пор приход Туутари живёт полноценной жизнью в новой кирхе.

Приход Хиетамяки (Hietämäki) в настоящее время расположен в д. Иннолово Аннинского сельского поселения. В переводе с финского языка слово «hietämäki» означает «песчаная горка» («hietä – песок, «mäki» – холм, горка). С самого начала существования приход был приписан к приходу Туутари, пастор которого и обслуживал 2 общины. В 1755–1758 гг. была построена небольшая деревянная кирха во имя Св. апп. Петра и Павла в д. Яльгелево / Käivärä, в 1893 г. она была перестроена и просуществовала до Великой Отечественной войны<sup>17</sup>. Украшением кирхи была алтарная картина и орган. Довольно большая площадь общего прихода Туутари-Хиетамяки и число прихожан, составившее к концу XIX в. около 10 000 человек, привели к необходимости поставить вопрос об их разделении на два самостоятельных прихода. 22 января 1897 г. министр внутренних дел Иван Логгинович Горемыкин выдал разрешение на создание в общине Хиетамяки собственного прихода, тем не менее, вплоть до 1909 г. (пока община не получила своего пастора) богослужения в ней совершал пастор из дудергофского прихода. Кирха была рассчитана на 540 сидячих мест, включая боковые ярусы, заполнявшиеся обычно молодёжью – справа юноши, слева девушки<sup>18</sup>. Уроженец прихода Хиетамяки, известный историк Эйно Генрихович Карху, оставил воспоминания о детстве, проведённом в финской деревне Финско-Высоцкое, и представил картину жизни прихода: *«В приходской церкви по воскресеньям и праздникам родственники из разных деревень встречались, узнавали новости, говорили о делах, заранее приглашали друг друга в гости и зачастую гости и хозяева вместе уезжали после богослужения <...> В церковь обычно выезжали рано, не позже шести часов <...> В церкви я видел люстру, свисавшую с потолка, со множеством горящих свечей, алтарь с изображением Христа, возвышающуюся слева кафедру священника, ряды скамеек с проходом посередине, над ним ярусы, вдоль которых у перил тоже горели свечи»<sup>19</sup>.*

Рядом с церковью находилось приходское кладбище. В 1930-х гг. последним пастором в церкви служил Абрахам Каскелайнен. В 1936 г. кирха была закрыта и в годы Великой Отечественной войны разрушена. Во время Второй мировой войны территория подверглась фашистской оккупации, и финское население в 1943 г. эвакуировалось в Финляндию. В июне 1997 г. на месте бывшей кирхи, близ деревни Яльгелево, где еще сохранились остатки старого финского кладбища, был установлен памятный крест, освященный настоятелем прихода пастором Юккой Реппо. Несколько раз, уже в настоящее время, там справляли Петров день – годовой праздник прихода Хиетамяки (29 июня/12 июля). Современная кирха расположена на окраине д. Иннолово (рис. 6). Она была передана в дар приходу из Финляндии и в январе 1995 г. освящена епископом Лейно Хассиненом. Рядом с церковью

находится небольшая деревянная звонница. До обретения церкви финны собирались в д. Горбунки. По воспоминаниям информантов, когда церковь вновь открыли в 1995 г., богослужения посещало много прихожан. Сейчас на воскресные службы собирается 20–30 человек, на праздники — около 40. Пастор С.-Я. Лауриккала (1882–1957), который служил во многих приходах Ингерманландии, стоит особо отметить. Все информанты 1920–1930-х гг. рождения помнят его хорошо, настолько ярким проповедником и служителем он был среди ингерманландцев.

Первая школа в приходе Хиетамяки (и вторая во всей Ингерманландии) была открыта в 1839 г. рядом с кирхой. Сначала обучение проводилось по воскресеньям, а в 1866 г. стала действовать постоянная церковно-приходская школа. Учителем стал уроженец д. Куттужи прихода Хиетамяки Адам Руотси (1846–1884), окончивший Колпанскую учительскую семинарию в числе первых выпускников. Позднее были открыты школы в Аннино, Шунгорово, Ямалайзи, Разбегаево, Новоселье. Также действовало несколько ремесленных школ, обучавших ремеслу шорника, седельника, сапожника, столяра, кузнеца. В 1896 г. в д. Шунгорово была открыта ткацкая школа. В приходе с 1881 г. работала библиотека, которая в конце XIX в. стала одной из крупнейших в Ингерманландии. Её собрание насчитывало 1664 тома<sup>20</sup>.

Также в приходе вела работу пожарная команда, действовали общества: сельскохозяйственное и швейное, общество трезвости, в свои ряды желающих принимал духовой оркестр. В дд. Алакуля, Ямалайзи, Разбегаево и Шунгорово были открыты кооперативные магазины<sup>21</sup>.

В 1889 г. в приходе прошёл народный ингерманландский праздник, который предвещал традицию становления певческих праздников в Ингерманландии.

К 1917 г. приход Хиетамяки включал 52 финские деревни и насчитывал 5077 прихожан. Восемь деревень были русскими — Капорское/Каргиола, Тиммолово/Timmola, Михайловка/Kokatsu, Русско-Высоцкое/Vennäin-Vuisakka, Горбунки/Korvunoi, Мухоловка/Metsola и Сосновка/Sosnankylä. Население, в основном финское, относилось к группе эвремейсов<sup>22</sup>.

Основным занятием финских крестьян было земледелие. Источником к существованию являлась продажа картошки и овса в Петербург. Рожь и капусту выращивали для собственных нужд, но иногда также продавали горожанам. В 1930-е гг. рожь уже не сеяли, сажали только картошку и сеяли клевер, чтобы обеспечить сеном скот.

Скотоводство также было одним из важных занятий. Обычно в семье содержалось по 2–3 коровы, что позволяло получать хороший доход от продажи молока. Зажиточные семьи могли держать овец, свиней и лошадей. Крестьяне также продавали в магазины сено, солому и банные веники. Летом все жители деревень работали в поле, зимой женщины пряли, ткали и вязали. Нередко ткацкий стан был

единственным во всей деревне и передавался из дома в дом. Ткали не только полотно, но и половики. Река Стрелка была своеобразной естественной границей между приходами Хиетамяки и Ропша. От Ропши до Горбунков на реке стояло множество водяных мельниц, муку с которых возили в Петербург. Также был развит рыболовный промысел; летом по берегам селились крестьяне, которые ставили тони на хариуса<sup>23</sup>.

В деревнях был распространён промысел лозоплетения. Детей с малых лет обучали детей делать корзины из ивовых прутьев. Для этого использовали молодые побеги ивы. Каркас — ручки и дно — делали женщины, а стенки — мужчины. Плели зимними вечерами, могли изготовить до 10 корзин в день. Корзины предназначались для переноски или хранения сельскохозяйственных продуктов. В других деревнях в них выращивали рассаду картофеля. Одна из информантов, уроженка д. Кемпелево, Сайма Петровна Михайлюк (Химонен, 1928 г.р.) до сих пор плетёт такие корзины и хранит в них картофель. Подобные корзины изготавливали в соседних приходах Тюрё и Ропша.

Стоит упомянуть, что в приходе наряду с официальным лютеранством имело место и сектанство с баптистской проповеднической направленностью. Молельный дом находился в д. Разбегаево. Название Разбегаево/Rospeekka происходит от слова Ruusumäki (Rospeekka — разг.), которое переводится как «розовая гора» (досл. «гора, где росли розы»). Впоследствии это слово обрусело, и деревню стали называть Разбегаево. Деревня была большая, около 100 домов, и жили в ней одни финны, кроме двух смешанных семей, в которых мужья были русские.<sup>24</sup>

Приход Ропша/Ropsu был одним из малочисленных приходов Ингерманландии и относился к Скворицкому приходу. Кроме финнов территорию прихода населяли русские и небольшое количество немцев, которые жили в Кипени в немецкой колонии. На 1917 г. в нём числилось 2647 прихожан. К приходу относилось 17 деревень, из них 12 — полностью финских, а 5 — финско-русских<sup>25</sup>. Приходская каменная кирха Свв. апп. Петра и Павла находилась в д. Малые Горки / Pieni Kurku. Она была построена и освящена в 1798 г. на пожертвования И.Л. Лазарева и рассчитана на 550 человек. Первую школу открыли в приходе в 1863 г. в д. Малые Горки, позже её передали администрации деревни и она стала русскоязычной. Библиотека была основана в 1895 г. Жителей общины в 1943 г. переселили с оккупированной немцами территории в Финляндию<sup>26</sup>. Во время Второй мировой войны немцы использовали помещение кирхи в качестве ремонтной мастерской автомобилей.

В настоящее время кирха находится в полуразрушенном состоянии — без крыши, с проломами в стенах (рис. 7). Деревянный пасторский дом рядом с кирхой сохранился, в нём живёт семья потомков ингерманландских финнов. Последним пастором был Тойво Кело,

который прослужил в приходе с 1920 по 1938 г. Он работал также учителем в д. Кипень. Местная жительница, Гертта Павловна Каяндер (1923 г.р.), бережно хранит фотографии семьи пастора. 17 марта 1938 г. он провел последнее богослужение в Ропше, а через 3 дня был арестован и осуждён по обвинению в шпионаже. Как гражданина Финляндии его вскоре освободили и выслали на родину. Сейчас финны Ропшинского сельского поселения посещают Скворицкий приход (д. Петрово). На кладбище в д. Малые Горки лютеранские кованые кресты ещё сохраняются на месте могил, другие собраны у деревьев.

Следует ещё упомянуть приход Жеребяты/Serepetta. Как и приход Туутари, он был основан в 1640 г. Сначала церковь и дом священника располагались в д. Новая Буря, а в 1748–1752 гг. центр прихода переместился в д. Жеребяты. Последняя каменная церковь Св. Михаила была построена в 1846 г. и вмещала 300 прихожан. Жеребяты был смешанным финско-эстонским приходом, на 1917 г. его прихожанами были 1619 финнов и 1594 эстонца.<sup>27</sup> В деревнях население также было смешанным — 25 деревень были финско-русские, 4 деревни — ижорские, 4 — финские, а единственная из всех 41 деревни — Каменка — многонациональной деревней, где проживали финны, эстонцы и русские. В д. Жеребяты также находились школа и библиотека. Кирху закрыли в 1935 г.<sup>28</sup> В годы Великой Отечественной войны д. Жеребяты была разрушена, ныне это нежилая местность — урочище Жеребятки (в 2 км от д. Заостровье).

Итак, одним из важных этноконсолидирующих факторов в жизни ингерманландских финнов была лютеранская церковь. Именно деятельность приходов способствовала сохранению языковой и этнической культуры: в них действовали конфирмационные школы, библиотеки, проводились певческие праздники. Церковная жизнь играла важную роль в жизни финнов, чему свидетельствует тот факт, что в памяти информантов хорошо сохранились детские воспоминания о посещениях богослужений.

Во второй половине XX в. численность финского населения в Ленинградской обл. резко сократилась после репрессий и эвакуаций, что не могло не повлиять на этнокультурную ситуацию на данной территории. Живая традиция осталась в прошлом. Приходы, расположенные вдали от мест компактного расселения финнов, уже не действуют (на территории Ломоносовского р-на это приходы Жеребяты и Ропша): их кирхи или разрушены, или находятся на стадии разрушения. Единственным приходом, сохранившим свой исторический облик с отреставрированной старой церковью, остаётся приход Тюрё в Мартышкино. Однако отсутствие исторических зданий церквей в соседних приходах Туутари и Хиетамяки не стало препятствием к восстановлению приходской жизни — были построены новые здания на той же территории, а также и в других местах. В приходах действуют воскресные школы, проводятся занятия по изучению финского языка, в

Тюрё построен дом дневного пребывания для пожилых людей. Большое значение в современной приходской жизни имеет старшее поколение, владеющее финским языком. Именно на них держится церковная община: они знают церковные обряды и праздники, помнят традиционные семейные обряды и игры. Все приходы поддерживают дружественные отношения с приходами Финляндии, нередко приезжают друг к другу в гости. В 2011 г. на горе Кирхгоф, на месте разрушенной кирхи и лютеранского кладбища, был проведён праздник Юханнус.

Таким образом, открытие приходов в начале 1990-х гг. способствовало консолидации финнов, и в настоящее время жизнь лютеранских общин бывшей Ингерманландии постепенно возрождается. В начальный период большинство прихожан Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии составляли этнические финны, однако их количество постепенно сокращается, и большинство приходов в настоящий момент имеют смешанный или чисто русскоязычный состав. По словам В.А. Кокко, «в такой демографической ситуации перспектива полной ассимиляции выглядит весьма реалистичной, а задача сохранения национальной идентичности — чрезвычайно сложной»<sup>29</sup>. На данный момент имеют место попытки сохранения этнической самобытности ингерманландских финнов благодаря возрождению приходской жизни, и абсолютно справедливо высказывание, что «будущее народа зависит от силы национальной мотивации каждого его представителя»<sup>30</sup>, а также необходимых для этого социальных условий, создаваемых государством.

В заключение хочется отметить неугасимую веру современных прихожан и их желание поддерживать память о былой Ингерманландии.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Общее число прихожан перечисленных приходов см. в кн.: Мусаев В.И. Политическая история Ингерманландии конце в XIX–XX веке. СПб., 2004. С. 41–42.

<sup>2</sup> Там же. С. 42.

<sup>3</sup> Virtuaali Inkeri. Tyrön kylät. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://www.inkeri.com/Virtuaali/Tyro/Tyron\\_kylat.htm](http://www.inkeri.com/Virtuaali/Tyro/Tyron_kylat.htm)

<sup>4</sup> Алексеева А. «Церковь св. Иоанна в Мартышкино»; Сыроварова М.-Э. «История церкви глазами современника» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.tyro.elci.ru/rus/index.php?S=history>

<sup>5</sup> Virtuaali Inkeri. Tyrön historia. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.inkeri.com/Virtuaali/Tyro/Historia.htm>

<sup>6</sup> Царицын покров. Из истории Низинского сельского поселения / Сост. Л. Тарасова, Е. Дёмкина, И. Подголин, Е. Клухина. СПб., 2009. Вып.1. С. 11.

<sup>7</sup> АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 203. — Русанова Н.Н. Рекогносцировочная командировка РЭМ в Ломоносовский, Гатчинский и Всеволожский районы Ленинградской области (ингерманландские финны). Л. 6.

<sup>8</sup> АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 203. Л. 13.



<sup>9</sup> В лютеранской традиции День Всех святых приходится на 1 ноября, но в годы советской власти в силу антирелигиозной пропаганды в стране происходило смещение дней празднования на общегосударственные праздники.

<sup>10</sup> АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 203. Л. 36.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю. История Евангелическо-лютеранской церкви на Северо-Западе России (1917–1945). СПб., 2004. С. 184.

<sup>14</sup> Inkerin suomalaiset seurakunnat. Helsinki, 1931. S. 23.

<sup>15</sup> Virtuaali Inkeri. Tuutari. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.inkeri.com/Virtuaali/Tuutari/Tuutari.htm>

<sup>16</sup> Virtuaali Inkeri. Tuutarin historia. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.inkeri.com/Virtuaali/Tuutari/Historia.htm>

<sup>17</sup> Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю. Указ. соч. С. 226.

<sup>18</sup> Virtuaali Inkeri. Hietämäki. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.inkeri.com/Virtuaali/Hietamaki/Hietamaki.htm>

<sup>19</sup> Карху Э.Г. Малые народы в потоке истории. Петрозаводск, 1999. С. 148–149.

<sup>20</sup> Virtuaali Inkeri. Hietämäen historia. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.inkeri.com/Virtuaali/Hietamaki/Historia.htm>

<sup>21</sup> Virtuaali Inkeri. Hietämäen kylät. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://www.inkeri.com/Virtuaali/Hietamaki/Hietamaen\\_kylat.htm](http://www.inkeri.com/Virtuaali/Hietamaki/Hietamaen_kylat.htm)

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Abram Tiisnekan kuvaus Hietämäestä. Julkaistu vuonna 1882 Uusi Suomettaressa. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://www.inkeri.com/Virtuaali/Hietamaki/Hietamaen\\_kylat.htm](http://www.inkeri.com/Virtuaali/Hietamaki/Hietamaen_kylat.htm)

<sup>24</sup> АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 203. Л. 26.

<sup>25</sup> Inkerin suomalaiset seurakunnat. Helsinki, 1931. S. 25.

<sup>26</sup> Virtuaali Inkeri. Ropsu. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.inkeri.com/Virtuaali/Ropsu/Ropsu.htm>

<sup>27</sup> Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю. Указ. соч. С. 222.

<sup>28</sup> Virtuaali Inkeri. Serepetta. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.inkeri.com/Virtuaali/Serepetta/Serepetta.htm>

<sup>29</sup> Кокко В.А. Ингерманландские финны: народ, живущий в диаспоре // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада: Четвертые Шёгреневские чтения / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2011. С. 128.

<sup>30</sup> Там же.

N.N. Rusanova

#### LUTHERAN PARISHES OF THE LOMONOSOV DISTRICT OF THE LENINGRAD REGION IN THE PAST AND AT PRESENT

The brought forward article represents a short review of the life of Finnish Lutheran parishes of the Lomonosov district of the Leningrad region in the past and at present. The present state of ethnic culture of Ingria Finns was fixed as a result of reconnaissance business trips of the author which took place in 2009–2010. The article considers the history of the parishes Turie (Tyrö), Dudergof (Tuutari), Hietamyäki (Hietämäki), Ropsha (Ropsu), Zherybyaty (Serepetta), which is presented both in document sources and in memories of the church members themselves.

**Рис. 1.** Лилия Сандер — ингерманландская финка из д. Низино. Ленинградская обл., Ломоносовский р-н. Фото Н.Н. Русановой. 2009 г.



**Рис. 2.** Марта Андриенко — ингерманландская финка из д. Ольгино. Ленинградская обл., Ломоносовский р-н. Фото Н.Н. Русановой. 2009 г.





**Рис. 3.** Кирха св. Иоанна в Мартышкино. Приход Тюрё.  
Ленинградская обл., Ломоносовский р-н. Фото А. Маштаковой.



**Рис. 4.** Кирха прихода Туутари.  
Ленинградская обл., Ломоносовский р-н, д. Пикколово.  
Фото Н.Н. Русановой. 2010 г.



**Рис. 5.** Алтарь в кирхе прихода Туутари.  
Ленинградская обл., Ломоносовский р-н, д. Пикколово.  
Фото Н.Н. Русановой. 2010 г.



**Рис. 6.** Кирха прихода Хиетамяки.  
Ленинградская обл., Ломоносовский р-н, д. Иннолово.  
Фото Н.Н. Русановой. 2009 г.



**Рис. 7.** Руины кирхи св.Петра. Бывший приход Ропша.  
Ленинградская обл., Ломоносовский р-н, д. Малые Горки.  
Фото Н.Н. Русановой. 2009 г.

*В.А. Пензенцева*

### ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПРАВОСЛАВНОГО МОНАСТЫРЯ С ВНЕШНИМ МИРОМ (НА ПРИМЕРЕ МОНАСТЫРЕЙ АРХАНГЕЛЬСКОЙ И ХОЛМОГОРСКОЙ ЕПАРХИЙ)

Православные монастыри на протяжении всех веков своего существования являлись важными религиозно-культурными центрами. Они выполняли различные функции, не отделяя своей судьбы от судеб народа и забот государства. Обитель активно влияла на формирование окружающего ее социокультурного пространства.

В годы советской власти православные монастыри были повсеместно закрыты. С 90-х гг. XX в. начался процесс возрождения монастырей, традиций православной монастырской культуры. Однако за 70-летний советский период в мире произошли серьезные изменения; православные монастыри, как и культура, и общество в целом, были лишены возможности гармоничного развития.

Для того чтобы понять, каким образом православный монастырь вписывается в современное социокультурное пространство, мы провели несколько так называемых глубинных интервью. В качестве экспертов выступили: наместник Свято-Артемиево-Веркольского монастыря в Архангельске отец Иосиф, настоятель подворья того же монастыря отец Феодосий, руководитель паломнической службы при Свято-Троицком Антониево-Сийском монастыре Людмила Дмитриевна Коломиец, преподаватель кафедры культурологи и религиоведения Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова краевед Василий Николаевич Абрамовский и преподаватель того же университета, не пожелавший быть названным. Ниже представлены сведения, полученные в ходе интервью.

Монастыри Архангельской и Холмогорской епархии всегда выполняли важные функции, направленные на поддержание не только своих обителей, но и их связей с окружающим миром. Мы выделили 4 основные: духовная, хозяйственная, культурно-просветительная и социальная. Все они соотносятся как с внешним, так и с внутренним пространством. Такое открытое миру существование было характерным для православных монастырей.

Мы полагаем, что эти традиции сохранились и в настоящем, постсоветском времени. Так, например, Л.Д. Коломиец социальные и культурно-просветительские функции возрожденного Антониево-Сийского монастыря называет традиционными, так как выполнять их завещал

еще прп. Антоний, основатель монастыря. Возродился и обычай паломничества, но, по наблюдениям Л.Д. Коломиец, отношение самих паломников к нему изменилось: исчезла глубина осознания его святости.

По мнению экспертов, десятилетия советской власти внесли определенные коррективы, однако и в настоящее время монастыри возникают не спонтанно. Помимо преемственности традиции духовного делания, возрождаются традиционные формы ведения хозяйства, паломничества<sup>1</sup>.

Такое мнение разделяет и отец Иосиф, полагая, что, как уже говорилось, монастырские традиции были нарушены в советское время. Зарубежные же монастыри сохранили преемственность, прерванную в российских православных монастырях, поэтому у нас возрождать эти традиции очень сложно.

Отец Феодосий также считает, что преемственная связь между поколениями монашествующих в российских православных монастырях была прервана, но не до конца. Например, в советское время продолжало существовать монашество в миру. Кроме того, сохраняются уставы, предания, которые являются связующими «ниточками» между традициями монастырей до- и постсоветского периодов.

В.Н. Абрамовский полагает, что не всегда можно говорить о возрождении традиций православных монастырей Архангельской и Холмогорской епархии. Во-первых, не все ныне действующие монастыри епархии существовали до революции. Во-вторых, современный мир изменился по сравнению с прошлыми эпохами, поэтому полноценная реконструкция старых традиций и образа жизни невозможна, либо не является необходимой. Кроме того, по мнению Абрамовского, современные обители гораздо больше открыты миру, чем прежде, что формирует настоящий образ жизни современного монашествующего. Тем не менее некоторые монастыри епархии (прежде всего Веркольский и Сийский) желают частично вернуться к дореволюционным традициям.

Как видим, все эксперты отметили, что социокультурная ситуация сильно изменилась с момента закрытия русских православных монастырей. В связи с этим возникает вопрос, складываются ли у монастырей новые традиции. Отец Иосиф утверждает, что никаких новых традиций не складывается, так как монастыри живут по уставу. Отец Феодосий также придерживается мнения, что монастыри не создают новых традиций, в силу того, что основы духовной жизни не зависят от внешних обстоятельств. В.Н. Абрамовский высказывает другое мнение: новые традиции создаются и определяются прежде всего общественным и научно-техническим прогрессом, необходимо больше внимания уделять «позиционированию» обители, её взаимодействию с внешним миром, новыми функциями, присущими монастырям XXI в. То же полагает и не называющий себя преподаватель ПГУ им. М.В. Ломоносова. Он считает, что есть смысл рассуждать о зарождении новых традиций, так как монастырь существует в современном обществе, в новых условиях<sup>2</sup>.

В.Н. Абрамовский говорит о монастыре как об отражении современного мира (чем представляются и прочие институты)<sup>3</sup>. Влияние окружающего социокультурного пространства на жизнь монастыря о. Иосифом и о. Феодосием рассматривается как пагубное. Они отмечают, что современная культура находится на очень низком уровне. Монастырь чувствует состояние внешнего мира, что не может не отразиться на его жизни<sup>4</sup>. Указанный выше преподаватель из ПГУ считает, что монастырь вынужден принимать новые формы работы, обращаться к достижениям цивилизации для того, чтобы не остаться неким рудиментом современной культуры.

Все эксперты отмечают, что православные монастыри так или иначе воздействуют на окружающее их пространство. Отец Иосиф говорит об исправлении мира молитвой, что является призванием всякого православного монастыря. Отец Феодосий считает, что монастырь влияет на окружающий его мир духовным обогащением: распространением хорошей литературы, публицистики, педагогической деятельности. Если человек духовно обогащается, то с этой стороны он раскрывается в своей работе, в отношении к окружающим, семье. Раскрываются и способности ума, и его внутренние силы. Отец Феодосий также отмечает позитивное влияние на социокультурную ситуацию в районе Варавино-Фактория г. Архангельска с появлением там подворья Артемиево-Веркольского монастыря и подчеркивает, что создание и деятельность духовного центра всегда сказывается положительно. С этим солидарен и В.Н. Абрамовский.

Одна из важнейших миссий православной обители — формирование и реализация социально-просветительной работы. Характерно, что все эксперты такую роль отводят, в первую очередь, Антониево-Сийскому монастырю. Так, Абрамовский называет этот монастырь «локомотивом, развивающим округу». По его мнению, монастырь формирует идеальные установки и показывает пример местному населению по организации пространства и хозяйства.

Говоря о взаимодействии православных монастырей с окружающим их миром, экспертами практически исключается контакт с государством. Отец Иосиф отмечает только юридические отношения монастыря с властью. Отец Феодосий добавляет к этому еще и неформальное общение, то есть личные духовные беседы с представителями власти. В.Н. Абрамовский считает, что подобный контакт как существовал, так и существует. Он говорит, что в настоящий момент имеет место конкретная конъюнктура, связанная с личной воцерковленностью глав Российской Федерации, но она имеет тенденцию к закреплению на законодательной основе. Закон о «реституции» является прямым фактором влияния государства на церковные институты. Формирование новых принципов вливания государственных средств в функционирование религиозных (православных) организаций свидетельствует о все большем их сращивании. Эта политика идет сверху, из

федерального центра. Местная власть и региональная элита, несмотря на формальное участие в жизни монастырей и приходов епархии, практически никогда не иницируют какие-либо процерковные проекты, считает В.Н. Абрамовский. А по еще одному мнению, между государством и монастырями не должно быть вообще никакого контакта, так как государство официально отделено от церкви<sup>5</sup>.

Несмотря на такое понимание взаимоотношения государства и монастыря, о. Иосиф и о. Феодосий считают, что политика может оказывать влияние на монастыри. Но при этом о. Феодосий отмечает, что этот вопрос еще не разработан. Отец Иосиф в качестве иллюстрации такой связи приводит советский период, когда монастыри в России просто не могли существовать, а говоря о современности, он полагает, что еще нет показательных примеров, так как политическая ситуация в стране с момента распада СССР, по его мнению, не менялась. В.Н. Абрамовский говорит о том, что политика влияет на монастырь как на федеральном, так и на региональном уровне, и это может происходить не только в организационном плане, но и в политическом. В регионе в настоящий момент не фиксируется каких-либо резких перемен в отношении Церкви и структур государственной власти; если что-то и происходит, то лишь по инициативе федеральных властей.

Посещение монастырей паломниками и туристами можно выделить как еще одну форму взаимодействия монастыря с миром. Абрамовский утверждает, что к работе с ними проявляет интерес только один монастырь Архангельской и Холмогорской епархии — Сийский. По словам о. Иосифа, в Артемиево-Веркольский монастырь приезжает не много туристов, в основном все посетители паломники. Между гостями и насельниками обители происходит живое общение, в ходе которого обсуждаются и вероисповедные вопросы. Но такой непосредственный контакт зависит, в первую очередь, от людей, посещающих монастырь. О. Феодосий свидетельствует, что иногда такие контакты приходится ограничивать, потому что есть примеры и отрицательного влияния гостей монастыря на иноков, в результате которого некоторые из последних покидают монастырь. Но если монастырь имеет сильную духовную основу, такие случаи являются единичными.

Другую ситуацию описывает Л.Д. Коломиец. Она рассказывает, что между паломниками и братией Антониево-Сийского монастыря нет живого общения. Возможно только проведение исповеди, но не духовной беседы. Настоятель монастыря не дает на то своего благословения. Он пытается уберечь братию от того пагубного влияния, о котором говорил о. Феодосий. Такая ситуация может сложиться из-за того, что многие гости монастыря начинают беседы с иноками из любопытства, а не во имя духовного обогащения.

Как упоминалось выше, Антониево-Сийский монастырь имеет свою собственную паломническую службу. Она была организована для удобства не только паломников, но и обители. Паломнические группы

формируются только из людей верующих и осознающих святость посещаемого ими места. Остальные могут воспользоваться услугами туристических фирм, которые также организуют поездки в Антониево-Сийский монастырь. С их помощью можно принять участие в экскурсии, имеющей светский характер. Монастырь не препятствует посещению своей территории людьми неверующими, за исключением той её части, где может находиться только братия.

Контакты монастыря с внешним миром осуществляются и посредством связи со светскими культурными, образовательными, просветительскими центрами. Так, в Артемиево-Веркольский монастырь приезжают школьники, которые могут ознакомиться с монастырской жизнью. Архангельской областной научной библиотекой им. Н.А. Добролюбова устраиваются тематические вечера, посвященные Веркольскому монастырю<sup>6</sup>. Также происходит общение монастырей Архангельской и Холмогорской епархии с высшими учебными заведениями, например, Поморским государственным университетом им. М.В. Ломоносова<sup>7</sup>. Сийский монастырь регулярно участвует в выставках, научно-исследовательской и музейной деятельности этого учебного заведения. Настоятель обители, являясь руководителем епархиального отдела образования и катехизации, возглавляет оргкомитет Иоанновских образовательных чтений<sup>8</sup> (в которых принимают участие как лица духовные, так и светские).

Происходит и взаимодействие между Артемиево-Веркольским и Антониево-Сийским монастырями, на что указал и о. Иосиф. Л.Д. Коломиец среди форм взаимодействия монастырей называет паломничество, переписку, беседы, совместные молитвы. В.Н. Абрамовский отмечает, что прослеживаются активные связи монастырей прежде всего по региональному признаку. Так, Веркольский монастырь наиболее тесно сотрудничает с Сурской общиной, в том числе и в хозяйственной сфере; точкой притяжения являются архангельские подворья Веркольского и Сийского монастырей. Абрамовский полагает, что гораздо более активными были связи монастырей в дореволюционную эпоху, что отмечается «активной миграцией» иноков в северные монастыри. По словам о. Феодосия, существует взаимодействие монастырей внутри епархии. Оно заключается в духовных контактах, помощи друг другу. А вот с монастырями других епархий общение не стало тесным. Есть контакты с монастырями Санкт-Петербурга, Костромы, с Троице-Сергиевой лаврой, Оптиной пустыней. Но между ними нет организованной связи.

Для того чтобы жизнь и деятельность монастырей Архангельской и Холмогорской епархии не оставались закрытыми для общества, необходима заинтересованность в этом СМИ. С таким суждением согласны все опрошенные эксперты. В.Н. Абрамовский считает, что монастыри обязаны заниматься самопозиционированием в средствах массовой информации, так как позиция обители — это отражение позиции

Церкви по тем или иным важным общественным вопросам. Отец Иосиф и о. Феодосий отмечают, что со стороны СМИ проявляется интерес к Артемиево-Веркольскому монастырю: туда приезжают работники телевидения, о монастыре сняты фильмы. При этом, как констатирует Л.Д. Коломиец, паломнической деятельностью масс-медиа не интересуются, об этом можно прочитать только в журнале «Епархиальный вестник» и в газете «Духовный сеятель», которая издается Антониево-Сийским монастырем. Наш же анонимный эксперт считает, что СМИ должны проявлять больший интерес к деятельности монастырей, но они крайне неактивны в этом вопросе<sup>9</sup>. В то же время В.Н. Абрамовский полагает, что в силу объективных экономических причин активная работа монастырей в системе СМИ в последнее время не фиксируется. Он говорит, что хотя газеты «Духовный сеятель», «Педагогический семинар» и «Сийский хронограф» хорошо известны, в последнее время их выход крайне нерегулярен. Можно однозначно утверждать, что со стороны отдельных обителей (например, Сийского монастыря) существует четкое понимание роли СМИ в освещении истории и современной жизнедеятельности монастырей.

Таким образом, мы видим, что монастыри Архангельской и Холмогорской епархии открыты для мира. Существуют разные формы взаимодействия монастырей с обществом: от светских государственных контактов (правовые отношения с государством) до личного общения (паломничество, духовные беседы). Православные монастыри по-прежнему пытаются играть роль культурно-просветительных центров и центров социального служения. Однако о. Иосиф полагает, что православные монастыри должны отделяться от всего земного, мирского. Но современные монастыри не могут существовать вне связи с обществом, государством, национальной культурой и пр.<sup>10</sup> Сейчас монастырская культура находится в состоянии развития, поиска форм сосуществования и взаимодействия с внешним миром<sup>11</sup>. Обретение таковых, как нам представляется, поможет и в дальнейшем осуществлять монастырям свое прямое предназначение — способствовать духовному исправлению человека и общества (это подтвердил и наш эксперт о. Иосиф).

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Глубинное интервью анонимного эксперта-преподавателя Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова (20.04.2010) (далее — Глубинное интервью эксперта преподавателя ПГУ)

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Глубинное интервью эксперта-преподавателя кафедры культурологии и религиоведения Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова (далее — ПГУ) В.Н. Абрамовского (25.05.2010). (далее — Глубинное интервью эксперта В.Н. Абрамовского)

<sup>4</sup> Глубинное интервью эксперта-наместника Свято-Артемиево-Веркольского монастыря о. Иосифа (16; 18.04.2010).

<sup>5</sup> Глубинное интервью эксперта-преподавателя ПГУ (20.04.2010).

<sup>6</sup> Глубинное интервью эксперта-наместника Свято-Артемиево-Веркольского монастыря о. Иосифа (16; 18.04.2010).

<sup>7</sup> Глубинное интервью эксперта-преподавателя ПГУ (20.04.2010).

<sup>8</sup> Глубинное интервью эксперта В.Н. Абрамовского. (25.05.2010).

<sup>9</sup> Глубинное интервью эксперта-преподавателя ПГУ (20.04.2010).

<sup>10</sup> Глубинное интервью эксперта наместника Свято-Артемиево-Веркольского монастыря о. Иосифа (16; 18.04.2010).

<sup>11</sup> Глубинное интервью эксперта-настоятеля подворья Свято-Артемиево-Веркольского монастыря в Архангельске о. Феодосия (Нестерова) (21.04.2010).

*V.A. Penzentseva*

## INTERACTION OF AN ORTHODOX MONASTERY WITH THE EXTERNAL WORLD (by the example of monasteries of the Arkhangel'sk and Kholmogory eparchy)

The author reveals the role of a modern orthodox monastery in sociocultural space based on the results of deep interviews performed with a number of experts: vicar of the Verkol'skiy monastery of St. Artemius Fr. Joseph, Father superior of the town church of the Verkol'skiy monastery of St. Artemius in Arkhangel'sk Fr. Theodosius, head of the pilgrim service at the Holy Trinity Siya monastery of St. Antony L.D. Kolomiyets and academics of the department of culturology and religious studies of Pomor State University named after M.V. Lomonosov (town of Arkhangel'sk). The evaluation given by experts of spiritual, economic, cultural-enlightenment and social functions of the cloisters has both similarity and differences.

М.А. Грязнова

## КАНОНИЧЕСКОЕ И НАРОДНОЕ РОЖДЕСТВО У ФИННОВ-ИНГЕРМАНЛАНДЦЕВ В XIX–XX вв.

«Рождество из праздников благороднейший» — гласит финская поговорка XIX в. Предшествовали ему четыре адвентские (от лат. *adventus* — пришествие) недели — время поста, молитвы и покаяния. Для лютеран, в том числе и в Ингерманландии, смысл Адвентского поста был изложен в 58 главе книги пророка Исаии: «Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды. Развяжи узы ярма, и угнетённых отпусти на свободу, <...> раздели с голодным хлеб твой и скитающих бедных введи в дом свой; когда увидишь нагого, одень его <...> Тогда слава Господня будет сопровождать тебя...» (Ис 58:6–8). Привычное православным ограничение в пище приветствовалось лютеранской церковью, но не являлось обязательным. Всё зависело от состояния здоровья и положения в семье. А вот от любых празднеств и застолий всё же следовало отказываться, так как Адвент — это тихое и благочестивое время.

Во время поста на первое место ставилось духовное очищение. По церковной традиции Адвент делился на два календарных этапа: 1) с первого воскресенья до 16 декабря — посвящённый размышлениям о грядущем Втором пришествии Иисуса Христа; 2) с 17 по 24 декабря, — непосредственная подготовка к празднованию Рождества Христова, в церквях в это время вспоминали о Первом пришествии Иисуса Христа. Все воскресенья Адвента приравнивались по своей значимости к великим праздникам, а первое воскресенье считалось началом церковного года. Молитвы адвентских воскресений посвящались определённым воспоминаниям, которым соответствовали евангелические чтения во время богослужения. Так, в первое воскресенье особое внимание уделяли грядущему пришествию Иисуса Христа в конце времён, во второе и третье — Иоанну Крестителю, предварившему общественное служение Христа, а четвёртое посвящалось событиям, непосредственно предшествовавшим рождению Сына Божьего<sup>1</sup>.

Кульминационный момент Адвента — Рождественский сочельник, 24 декабря. В этот день в церкви богослужения проводятся по чинопоследованию утреннего и вечернего; читают благодарственные молитвы: «Всемогущий Боже, Отец Небесный...», в которых восхваляют Бога за то, что Он призвал людей из «мрака к свету, из рабства греху к свободе <...> и даровал жизнь вечную...». Прихожане читают тексты

из пророков Ветхого Завета (Ис. 11:1-5; Мих 5:1-3; Иер. 23:5,6). А с появлением первой звезды у верующих заканчивался пост, и они приступали к рождественской трапезе<sup>2</sup>.

Однако народные поверья финнов-ингерманландцев, относящиеся к этому периоду в XIX в., несколько отличались от церковных обрядов. Сложившийся за многие столетия народный календарь опирался на даты аграрного годового цикла; позднее с ними обрели связь и многие церковные праздники. Католическая церковь, укреплявшая свои позиции в Финляндии с XII в., начала объединять церковные праздники с теми событиями, которые приходились на этот день по сельскохозяйственному календарю. Тот факт, что дни памяти святых приурочивались к праздникам народного календаря, подтверждает и то, что с принятием лютеранской веры в народной среде продолжали бытовать обряды, связанные с почитанием католических святых.<sup>3</sup>

Финны, переселившиеся в XVII в. на земли Ингрии в два этапа, с запада и севера Карельского перешейка, в большинстве своём были безземельными крестьянами, искавшими здесь более плодородные земли, низкие налоговые ставки и освобождение от рекрутской повинности. Будучи основными носителями культуры предков, они и на новой земле продолжали чтить свои традиции.

В декабре, на который приходится Адвент, по народному календарю почитают св. Николая (Никке), св. Анну (Анникки), и св. Фому (Туомасса). День св. Николая (6 декабря) в Ингерманландии не имел особой популярности, а вот со Дня св. Анны (15 декабря) начинали готовиться к Рождеству, ставили пивную закваску, месили хлеб. С наступлением Туомасса (21 декабря) приступали к украшению домов, а вечер этого дня считался репетицией рождественской ночи — пробовали пиво, мясо<sup>4</sup>.

Тем не менее, больше всего обычаев связано с рождественским сочельником (24 декабря). К этому времени избы тщательно прибирали, полы застилали рождественской соломой, вешали соломенные украшения — «рождественские короны» (*'himeli'*), днем обязательно ходили в баню. По мнению многих ученых, традиции эти имеют древние корни, берущие своё начало в языческом празднике Кекри, проводившемся в честь покровителя скота и урожая, который отмечали в конце октября — начале ноября. Его первоначальное значение можно восстановить лишь условно. Совпадая по времени с окончанием сельскохозяйственных работ, Кекри у финнов имел значение определенного рубежа в трудовом календаре. Финские исследователи предполагают также, что этот праздник отмечали в период «раздела времени», приходивший по лунному календарю на канун зимнего солнцестояния. По старой системе летосчисления Кекри являлся критическим периодом между старым и новым годами, периодом перехода от осени к зиме. Символика обрядности говорит о ярко выраженном аграрном характере праздника. Люди наряжались в баранов, коней и коров:

лица мазали сажей, приклеивали усы и бороды из кудели, надевали маски из бересты и тряпок, одевались в вывернутые наизнанку шубы<sup>5</sup>. В честь идола Кекри на заре закалывали ягнёнка, которого, ободрав, целиком, ничего не отрезая, варили, и потом съедали. Как известно, аграрные культы имеют непосредственную связь с культом предков; в дне Кекри это также находило свое отражение. Считалось, что души умерших родственников в этот день возвращались в родные дома. Поэтому люди старались соблюдать тишину, а в канун праздника на пол клали солому, чтобы не шуметь при ходьбе.

С XII в. Католическая церковь в Финляндии начала борьбу с язычеством. Многие традиционные обряды стали приурочивать к некоторым церковным праздникам. И альтернативой дню Кекри примерно с XIII в. стал День Всех Святых, отмечаемый 1 ноября (по новому стилю). Вошедшая в XVI в. в жизнь финнов лютеранская вера не одобряла празднования святых дней. Вот как писал об этом Мартин Лютер: «...Пусть будут уничтожены все праздники и останется только воскресенье; если же хотя бы соблюдать праздники Божьей Матери и великих святых, то пусть все они переносятся на воскресенье или соблюдаются только утром, во время мессы, а затем весь остальной день пусть будет рабочим днем...»<sup>6</sup>. Поэтому, опасаясь наказания, финны отправлялись на праздничную трапезу, посвящённую умершим родственникам — святым, в хлев или амбар. Однако народная память была столь сильна, что, несмотря на старания обеих церквей, даже в XVIII в. И.Г. Георги отмечал, что в культуре лютеранских святых явно прослеживалась параллель с культом мертвых. Финны-лютеране, как и их предки, во избежание шума пол застилали соломой. *«Для лютеранских святых вечером, накануне 1 ноября, топили баню и снабжали её тёплой и холодной водой, а также вениками и прочими принадлежностями. Затем накрывали стол, на котором обязательно присутствовала тушёная баранина. Хозяин, одевался во всё чистое и, не покрывая головы, растворял в сумерки ворота своего двора, как будто бы принимал гостей, которых с особой вежливостью провожал в баню. Немного подождав, он отпирал банные двери для выхода своих мнимых святых, и проводил их со двора, держа в руке кружку пива...»*<sup>7</sup>. 1 ноября до обеда следовало поститься. За обед садились, помолвившись, трапеза была аналогична поминальной: обязательно подавалась на стол овсяная или толокненная каша. После обеда по деревне ходили ряженые, в чьих фигурах можно было узнать коней или коров. За спину ряженые вешали корзины, в которые уносили ленивых детей. Ватагой они обходили дома и получали пироги, блины и хлеб.

Представители Лютеранской церкви старались поэтапно переносить обряды Дня Всех Святых на Рождество и только к началу XIX в. это было окончательно закреплено. В финском языке как воспоминание об этом удивительном празднике сохранилось слово «kekri», которым обозначается все последнее (например, последний листок на де-

реве) и все первое (первый весенний цветок, первый ребёнок). «Kekri» — это начало, содержащее в себе конец чего-либо, и в то же время это конец, открывающий что-то новое.

Возвращаясь к теме сочельника, следует отметить, что немецкая традиция установки праздничной ёлки на Рождество, приобретающая повсеместное распространение в Финляндии во второй половине XIX в., крестьянскому населению Ингрии была чужда. Рождественские красавицы появились здесь лишь в конце XIX в. в пасторатах, народных школах и в домах немногочисленной ингерманландской интеллигенции. Детей из *приличных*<sup>8</sup> семей приглашали в пастораты на рождественские вечера, где они участвовали в вертепных постановках, пели рождественские песни и рассказывали стихи.

С наступлением темноты 24 декабря (по новому стилю), в домах зажигали свечи, читали рождественские тексты из Евангелия<sup>9</sup>. Под аккомпанемент фисгармонии, кантеле или цитры пели псалмы, духовные и светские песни. Следует отметить распространённую в XIX в. среди финнов-ингерманландцев традицию петь калевальские руны. А точнее, заключительную, 50-ю руну эпоса, в которой девушка Марьятта, съев благословенное яблочко (в карельской интерпретации брусниченку), забеременела. Ребёнок её куда-то исчез, его нашли в болоте, и старец крестил его как будущего короля<sup>10</sup>. Этот мотив непорочного зачатия очень напоминает библейские события и вызывает однозначные ассоциации с Девой Марией.

Затем следовал обильный праздничный ужин, который должен был носить магический характер. Считалось плохим знаком, если еда заканчивалась во время праздника. Это означало, что семья обеднеет в наступающем году. Для рождественского стола забивали свинью, из мяса которой варили студень и запекали окорок. Обязательно пекли пироги — закрытые (pirkka) и открытые (kansika). Начинки были самые разнообразные — морковь, картошка, капуста, рис с яйцом, брусника, клюква и всевозможные варенья. Заранее на рождественский стол варили пиво и квас, ягодный или фруктовый компот, а также клюквенный кисель. Почти во всех домах подавали рождественскую кашу, обычно рисовую на молоке. В неё незаметно клали миндаль, считалось, кому попадётся орех, тому весь год будут сопутствовать счастье и удача. Еду со стола не убирали, оставляя её на всю рождественскую ночь. В этом присутствовали отголоски культа мертвых<sup>11</sup>.

У И.Г. Георги мы встречаем сведения, что в Рождество финны не выпускали скотину из хлева. Хозяйка угощала коров и овец, а хозяин лошадей чем-нибудь вкусным, при этом приговаривая: «Нынче у нас Рождество».

В канун Рождества в XIX в. в дома ингерманландских финнов приходил *Йоулупукки* — рождественский козёл — пример сочетания народных традиций с церковными образами. Происхождение этого персонажа связано с тем, что, по легенде, спутником св. Николая



(прообраз Санта Клауса) был мохнатый козел, в чьи обязанности входило наказывать провинившихся детей. Поэтому взрослые изображали это животное, надев вывернутый наизнанку тулуп, приспособив папку вместо бороды, вставив в уши деревянные ложки («рога») и взяв в руки сучковатый посох. Подобный внешний вид действовал на детей устрашающе, но желание получить подарки побеждало страх. Однако этот образ также очень напоминает *Кекри* — ряженого, который для запугивания детей надевал маску или замазывал лицо, надевал шубу наизнанку, а в руки брал такие атрибуты, как палка, ухват и т.п.<sup>12</sup> Подобно русской Снегурочке *Йолупукки* иногда сопровождала — *Йолутонтту* — весёлая девушка, достающая подарки из огромных карманов своей юбки.

В рождественское утро просыпались затемно, так как служба в церкви начиналась в 6 часов утра, а ехать нередко приходилось 10, а то и 20 километров. Надевали самую нарядную одежду, запрягали лошадей в праздничные упряжки и накидывали на них нарядную попону<sup>13</sup>. Церковь встречала прихожан мягким светом свечей, напоминающим о том, что Иисус принес свет спасения в грешный мир, и запахом повсюду расставленных еловых веток. С алтаря свисали белоснежные параменты<sup>14</sup>. Пастор в белом одеянии вместе с мирянами читал главы из книги пророка Исаии (Ис 9:1–6), Евангелие от Луки (Лик 2:1–20) и из послания к Титу (Тит 2:11–14). После службы прихожан приглашали в трапезную, где за большим столом все вместе, как одна семья, ели рождественскую рисовую кашу с корицей и пили чай с булочками.

По дороге домой устраивали гонки, так как верили, что у самого быстрого летом работа будет спориться. С появлением колхозов, когда в 1930-х гг. лошадей у всех забрали, эта традиция ушла в прошлое<sup>15</sup>.

Оставшуюся часть дня проводили дома в кругу семьи за песнями и молитвами. К пришедшим в этот день гостям относились настороженно. Особо пугал приход в дом женщины: это сулило неурожайный год.

Во второй рождественский день в Ингерманландии праздновали День св. Стефана (Тапани) В народной культуре его почитали как покровителя лошадей. И.Г. Георги отмечал, что в этот день хозяин вставал ранним утром, ещё затемно, надевал чистую одежду и шёл поить лошадей водой из серебряной посуды. Конечно же, серебряная посуда была не у всех, поэтому многие обходились тем, что заранее клали в питьё серебряную ложку или украшение. С этого дня финская молодёжь, переняв этот обычай у русских соседей, начинала колядовать. По деревням так же ходили ряженые, они били в барабаны, пели и танцевали. Очень важно было остаться не узнанным, поэтому наряд придумывали заранее. Переодевались обычно в животных или мужчины — в женщин, женщины — в мужчин.

В церковной же традиции в этот день вспоминали первого христианского мученика св. Стефана, забитого камнями за провозглашение учения Иисуса Христа. В церкви проходила поминальная служба, на

алтаре параменты менялись на красные, а в молитвах особое внимание уделялось подвигу этого святого и тому, что этот печальный праздник соседствует со светлым Днём Рождества Христова.

С приходом советской власти, вследствие её непримиримого отношения к религии с 30-х г. XX в. приходы Церкви Ингрии закрывались, а все церковные торжества, естественно, попадали под запрет. Отмечать Рождество с прежним размахом стало опасно, и денег у людей в деревнях в это время было очень мало, так как в колхозах они работали почти бесплатно. Но всё-таки совсем отказаться от своего любимого праздника финны не могли. Те, кто были побогаче, наряжали у себя ёлку, приглашали соседских детей, дарили им сладости. Для рождественского стола обязательно пекли традиционные пироги и варили пиво. В домах «старожилов» собирались для чтения молитв и исполнения церковных песен. Во время войны на оккупированной немцами территории (Гатчинский р-н) на короткое время была возобновлена деятельность лютеранских церквей, и жители ближайших деревень имели возможность посещать церковную службу, в том числе и рождественскую<sup>16</sup>. Но в 1943–44 гг. по решению Третьего рейха началась отправка финского населения из Ленинградской обл. в Финляндию. После окончания войны страна по одному из пунктов мирного договора (19 сентября 1944 г.) была обязана вернуть «всех военнопленных и насильно уведённых советских граждан»<sup>17</sup>. Однако домой финнов не пустили, отправив кого в Казахстан, кого в Ярославскую обл., кого в Сибирь. Возвратившись из ссылки после смерти И.В. Сталина в родные места, они, с трудом получив прописку, постепенно налаживали свой быт. Вспоминались и старые традиции. Наши информанты, родившиеся в послевоенные годы XX в., так описывают своё Рождество: «У нас обязательно ставили ёлку, и непременно живую. Мама пекла пироги и варила студень. 25 декабря родители придумывали всевозможные причины, чтобы не ходить на работу. В 11 утра всей семьёй собирались у радиоприёмника, где на длинных волнах шла прямая трансляция рождественского богослужения из Финляндии. Родители наряжались Йолупукки — шуба наизнанку и борода — и стучались в дверь. Мы рассказывали стихотворения и получали незатейливые подарки: сладости, игрушки или новую одежду...»<sup>18</sup>.

Очевидно, что во второй половине XX в. ингерманландское Рождество изменилось и приобрело характер узкосемейного (отец, мать и дети) праздника. Но это обстоятельство нельзя объяснять только лишь запретами советской власти: в крупных промышленных центрах, таких как Санкт-Петербург, Хельсинки, Выборг, процесс «одомашнивания» Рождества начался ещё в XIX в. Связано это с тем, что в индустриальном обществе семья, как социальное образование, всё более становилась реальностью идеалистической. Мужчины и женщины в городах трудились главным образом за пределами дома. В условиях высокой профессионализации общества семейные связи всё больше

распадались<sup>19</sup>. Поэтому праздничные дни, проведенные в кругу близких людей, ценились особенно высоко. Подавляющая же часть финнов-ингерманландцев жила в сельской местности. Занимаясь сельским хозяйством, их семьи, как прежде, сохраняли свои производственные функции, и семейные связи оставались прочными. Так продолжалось до 30-х г. XX в., когда советской властью была проведена принудительная коллективизация. Финское население Ленинградской обл. выселялось на Кольский полуостров, депортировалось в южные районы страны, а часть бежала в Финляндию. Вернуться в родные деревни люди смогли, как известно, только после смерти Сталина в 1953 г.<sup>20</sup> Потеряв всё, они вынуждены были вступать в колхозы, идти работать на заводы и фабрики. Таким образом, финская семья в Ингерманландии тоже утратила своё прежнее значение. Муж и жена из-за плотного рабочего графика почти не виделись. В таких условиях желание провести несколько дней вместе в тишине и покое родного дома было вполне естественным.

С перестройкой на Невские земли вернулась финская рождественская традиция. Сегодня в финских домах к Рождеству снова готовятся заранее, дома чисто прибирают и украшают жилище поделками из соломы (отголосок древней традиции). Обязательно ставят ёлку, а на дверь вешают декоративный венок. Для семей, утративших рождественские традиции, в обществе «Инкерин Лиитто», созданном в 1989 г., проводятся мастер-классы. Там рассказывают, как следует украшать дома, делать рождественские украшения. В церкви возобновились рождественские службы и общие чаепития, но начинаются они уже не в 6, а в 11 часов утра. *Йолупукки* сменил длинную коричневую шубу на красную, его чёрная борода стала белой. Благодаря детским радиопередачам он обрёл место жительства на сопке Корватунтури в Лапландии.<sup>21</sup> Праздничным остался и День св. Стефана, теперь в этот день ходят в гости, дарят подарки и желают всем «мира на земле и во человеках благоволения». Но это «новое Рождество» потеряло свой былой размах — веселье, самобытность и народную душу, оно стало более унифицированным и более профинским.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Аписов И. Время ожидания // Церковь Ингрии. 2007. №4. С. 1.
- <sup>2</sup> Служебник Евангелическо-лютеранской церкви. 1992.
- <sup>3</sup> Морозова М.Н. Скандинавские народы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. Конец XIX—начало XX в. / Отв. ред. С.А. Токарев. М., 1973. С. 103.
- <sup>4</sup> Шлыгина Н.В. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. Конец XIX—начало XX в. / Отв. ред. С.А. Токарев. М., 1973. С. 128.
- <sup>5</sup> Ссылки на работы финских исследователей см.: Шлыгина Н.В. Указ. соч. С. 123–125.
- <sup>6</sup> Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации. СПб., 2002. С. 61.

- <sup>7</sup> Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1766. Часть 1. С. 16–17.
- <sup>8</sup> ПМА, 2010, инф. В.А. Кокко, 1956 г.р. СПб., общество «Инкерин Лиитто».
- <sup>9</sup> Иоффе Э. Рождества благая весть. СПб., 1999.
- <sup>10</sup> Калевала: Карело-финский эпос / Пер. с фин. Л.П. Беляев. СПб., 2010. С. 452–469.
- <sup>11</sup> Конькова О.И., Кокко В.А. Ингерманландские финны: Очерки истории и культуры. СПб., 2009. С. 123–124.
- <sup>12</sup> Маслова Г.С. «Kegrin raiva» у карел Калининской области // СЭ. 1937. № 4. С. 150–152; Фишман О.М. Kegrinräivä в устных и письменных биографиях тверских карел // Фольклор и этнография: К девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова: Сб. науч. ст. / Отв. ред. А.К. Байбурун, Т.Б. Щепанская. СПб., 2011. С. 93–102.
- <sup>13</sup> ПМА, 2010, инф. В.А. Кокко, 1956 г.р. СПб., общество «Инкерин Лиитто».
- <sup>14</sup> Параменты — покрытия из ткани на предметах литургической обстановки, по цвету соответствующие дню или периоду церковного года. Обычно их изготавливают из шелка, атласа или другой высококачественной ткани. (См.: Литургические термины. [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.skatarina.ru/library/liturgu/slovar.htm>.)
- <sup>15</sup> ПМА, 2011, инф. Е.А. Соколова (Койвунен), 1927 г.р. пос. Пудость, Ленинградская обл.
- <sup>16</sup> ПМА, 2011, инф. Л.А. Пункка, 1928 г. р. пос. Пудость, Ленинградская обл.
- <sup>17</sup> Конькова О.И., Кокко В.А. Указ. соч. С. 23.
- <sup>18</sup> ПМА, 2010, инф. А. Сурво., 1954 г. р. СПб., Церковь св. Марии.
- <sup>19</sup> Матти Клинге. На чужбине и дома. СПб., 2005. С. 140
- <sup>20</sup> Мусаев В.И. Политическая история Ингерманландии в XIX–XX вв, СПб., 2003.
- <sup>21</sup> ПМА, 2010, инф. В.А. Кокко, 1956 г.р. СПб., общество «Инкерин Лиитто».

М.А. Gryaznova

## CANONIC AND FOLKLORE CHRISTMAS OF INGRIA FINNS IN XIX–XX CENTURIES

The Finns-Lutherans who moved in XVII c. to the lands of Ingria immediately found themselves in the polycultural environment. Their nearest neighbours were Orthodox Vod' and Izhora who took part in the formation of traditional culture of Ingria Finns. In the XVIII c. intensively developing Saint Petersburg influenced greatly a conventional lifestyle of local population. And the Lutheran Church was a bridge between Finland actively taking in North-German religious culture in the XIX c. and Ingria Finns. Such interethnic contacts led to partial lack of specific features typical for early stages of the Ingria Finns development. The events of the XX c. resulted in sharp decrease in number of people who consider themselves belonging to this nation. That is why to maintain their ethnic originality first of all in spiritual and traditional culture became the most important task. The aim of the article is to show how in the second half of the XIX–XX c. folklore, church and canonic rites went with each other by the example of Christmas celebration.

## Новое в региональных исследованиях: источниковедение и историография

М.Л. Засецкая

### СѢТЬГОЛА — ЗАГАДОЧНЫЙ ЛЕТОПИСНЫЙ НАРОД

«Важнейший вопрос, возникающий в ходе исследования этногенеза сету — вопрос этнических компонентов, легших в основу этой группы. Необходимо определить — включают ли сету потомков древнего чудского населения Западной Псковщины или был это поздний слой, образованный только переселенцами XVII — XVIII вв. из Эстонии и преемственно не связанный с древним чудским населением»<sup>1</sup>.

Важность вопроса преемственности, на которую указывала Елизавета Владимировна Рихтер в 1961 г., не утратила свою актуальность и поныне. По-прежнему ученые дискутируют о том, кто такие сету и каково их происхождение, являются ли они коренным населением или миграционной общностью эстонцев.

Археологические и этнографические исследования достаточно убедительно свидетельствуют в пользу автохтонного происхождения сету, — таково мнение большинства этнографов-единомышленников Е.В. Рихтер<sup>2</sup>. Однако сторонники миграционной версии<sup>3</sup> находят целый ряд контраргументов, один из которых невозможно опровергнуть, а именно: отсутствие каких-либо упоминаний о сету — коренном(?) неславянском населении Западной Псковщины — как в русских, так и в западноевропейских письменных источниках вплоть до XIX в.

Вторым серьезным контраргументом является то обстоятельство, что у «псково-печерских полуверцев», как обычно называли сету в публикациях XIX в., никем и никогда не было зафиксировано иного этнонима, кроме «сето» — Seto — Setorahvas, который, по утверждению Е.В. Рихтер, является поздним и производным от эстонского экзони-

ма «сету» — Setu: «Эстонское название «сету» для группы псковских эстонцев появилось в первой половине или в середине XIX века. В печати впервые назвал их так в 1860 г. Х. Хартман: Hartmann, H. Neuhausen und die Pleskoschen Esten. “Inland”, 1860, Nr. 34, S. 626»<sup>4</sup>.

Если следовать утверждению Е.В. Рихтер, то вырисовывается весьма парадоксальная картина: на Северо-Западе России, там, где она граничит с Эстонией и Латвией, то есть непосредственно на «летописной» земле, территории Северной Руси или на сопредельных ей землях с незапамятных времен, втайне от всех, обитал некий народ-аноним. Народ этот сам себя никак не именовал до начала XIX в., то есть не выделял себя никоим образом из иноэтничного окружения. В этом контексте логично возникает вопрос: существовал ли такой этнос в действительности?

Е.В. Рихтер, крупнейший исследователь культуры сету советского периода, свободно владела немецким, эстонским и русским языками, труды авторов XVII–XIX вв. читала в подлинниках, поэтому можно не сомневаться в том, что до 1860 г. в печати слово «сету» действительно не появлялось.

Что же касается ее суждения о позднем возникновении эстонского экзони́ма, то оно ничем не обосновано и не согласуется с ее же выводами об этнической истории сету, которые, судя, по совокупности археологических, антропологических, этнографических данных, приведенных в диссертации Е.В. Рихтер, представляли собой особую прибалтийско-финскую культуру, отличную от других местных культур уже в XVI–XVIII вв. Если в этот период у сету был иной этноним, то память о нем должна была сохраниться, хотя бы локально или фрагментарно.

Гораздо более убедительным представляется мнение об экзониме/этнониме «сету»/«сето» Юрия Трусмана, исследователя культуры сету XIX в. Ю. Трусман, православный эстонец, начал изучение сетуской культуры в 1880-х гг. Он очень вдумчиво «всматривался» в эту культуру, анализируя её глубинные связи с окружающими иноэтничным и инославным мирами. В результате ему удалось зафиксировать некоторые явления, которые в последующие десятилетия под влиянием русификации и эстонизации исчезли или радикально изменились. Но главное, Трусман любил рассуждать о собранных им фактах. Вот что он пишет по поводу различных наименований сету: «*Псков-Печерский край заселен Русскими и так наз. Полуверцами, у Эстов “Setu”, “Setukene”, “Seturahwas” <...> Но как произошло <...> эстонское прозвище их и что оно значит — это трудно решить. Оно, по всей вероятности, столь же древне, как и прозвища лифляндских эстов в различных уездах и местностях, напр. Феллины — Mulk, Верровцы — Ugulane, Tsurklane, в Линамеги — Setkene<sup>5</sup>, в Пэлвэ — Wetka (от употребления русского «ведь»), в Толамо Okarahwas (от употребления õ вместо on — есть) и т.д.»<sup>6</sup>*

В том же очерке Трусман еще трижды касается вопроса прозвания

и самоназвания сету: «Русские мальчики прозывают полуверческих “чухнами” — одна из причин, по которой дети полуверцев не желают посещать школы»<sup>7</sup>; «Оттого старые клячи и называются по их имени Setuke. У балтийских Эстов, своих братьев, полуверцы служат предметом посмешища; Setu считается унижительным, презренным прозвищем»<sup>8</sup>; «Кроме того, они обижаются, когда их зовут полуверцами; в то же время они строго отличают себя от ливонских Эстов и предпочитают называть себя Русскими или Setu»<sup>9</sup>.

Итак, Трусман зафиксировал два русских «прозвища»: ‘полуверцы’ и ‘чухны’, считавшиеся у сету обидными. И только эстонское название: ‘сету’, идентичное самоназванию, которое сам народ унижительным или обидным для себя не считает. Более того, Трусман, проведя аналогии с другими народными названиями этнолокальных групп эстонцев, предположил, что все они появились приблизительно в одну и ту же древнюю эпоху. С каким именно хронологическим периодом он связывал понятие древности, Трусман, к сожалению, не уточнил.

Я всегда была сторонницей автохтонной версии, но отмечала, что она гипотетична и, к сожалению, не может считаться доказанной. Во многом это было обусловлено тем, что для меня, как и для сторонников миграционной версии, казалось весьма неправдоподобным внезапное обнаружение в XIX в. нового народа на Европейской части Российской империи. Мне весьма импонировала возможность отождествить сету с древней мерей — народом Трувора, существовавшим во времена, когда легендарный варяг, как гласит новгородское предание, «седе в Изборске» (Новгородская первая летопись младшего извода; далее — НМ<sup>10</sup>). Однако историко-фольклорный сюжет о «призвании варягов» не является доказанным историческим фактом и поэтому в качестве единственного научного аргумента использован быть не может.

К тому же в исторической памяти сету — их легендах и фольклоре — название «меря» отсутствует<sup>11</sup>. Говоря о своих предках, современные сету упоминают «чудов, финцев, эстов», некоторые даже считают, что сету произошли от смешанных браков между эстонцами и русскими<sup>12</sup>.

У сету, как и у всякого народа, имеется несколько различных легенд о своем происхождении, но отсутствуют предания, объясняющие их современное самоназвание. Не менее удивительно, что в XX в. никто из исследователей, включая таких крупных этнографов как М. Пихо или П. Хагу (оба сету по происхождению), не предпринял попытки найти объяснение значению данного этнонима. Мне же всегда представлялось, что «загадочность» культуры сету прямо или косвенно связана с загадочностью имен (этнонимов) и прозваний (экзонимов) этого этноса. В 2000 г. мною была опубликована работа, посвященная местному русскому экзониму сету — ‘полуверцы’<sup>13</sup>, в которой дан анализ всех случаев его употребления относительно различных этноконфессиональных групп Западного, Восточного Причудья и Витебской губ. Вывод оказался чрезвычайно интересным: «Данное слово

первоначально фиксировало факт перехода из одной христианской конфессии в другую, и вследствие этого, наличие в культуре той или иной группы (общности, этноса) признаков двух христианских конфессий, одна из которых была “русской” православной, или старообрядческой, а вторая — “не русской” — католической или лютеранской, но отнюдь не языческой»<sup>14</sup>. Таким образом было установлено, что появление и распространение в Причудье русского экзонима ‘полуверцы’ связано с особенностями местной конфессиональной истории, миссионерской деятельностью православной, католической, лютеранской церковью и т.п., но ничего нового в плане истории этногенеза сету данное исследование не добавляет.

После раскрытия содержания русского экзонима логическим продолжением могла бы стать попытка истолкования эстонского экзонима сету. Однако я полагала, что это прерогатива лингвистов, специалистов в области прибалтийско-финских языков, но у них пока какие бы то ни было гипотезы отсутствуют, во всяком случае, их никто не опубликовал до сих пор. Этнографы и фольклористы, как уже отмечалось, тоже избегали этой темы. Возможно, безмолвие специалистов связано с тем, что ключ к пониманию названия ‘сету’/‘сето’ следует искать не в финских, а в балтских языках, прежде всего, в латгальском диалекте латышского языка. Во всяком случае, в известнейшем письменном источнике по истории Древней Руси, а именно: в старейшем из дошедших до нашего времени Лаврентьевском списке Повести временных лет (далее — ПВЛ)<sup>15</sup> название летописного этноса ‘сѣтьгола’ скорее балтского происхождения:

«<...> в Афетовѣ же части сѣдаты 48 Русь. Чюдъ 49. и вси Д зъэци. Мера . Мурома Весь Морѣдва. Заволочьсках Чюдъ. Пермь Печера Амь. Оугра 50 Литва. Зимѣгола Корсь. **Сѣтъгола** (здесь и далее слово ‘сѣтьгола’ выделено автором. — М.З.) 51 Любь 52 Лахове же и Пруси Чюдъ прессдаты 53 к морю Варажьскому по сему же морю сѣдаты 54 Варази сѣмо 55 ко вѣстоку до 56 предѣла Симова. по т[о]муже морю сѣдаты къ западу до землс Агнански и до Волошьски 57. Афетово бо и то колѣно 58 Варази Свеи 59. Оурмане [Готе] Е Русь. Агнгне 60 Галичане. Волъхва 61 Римлане 62 Нѣмци . Корлази»<sup>16</sup>.

В рамках данной статьи я, разумеется, не могу подробно останавливаться на историко-археографических исследованиях о происхождении и хронологии летописных списков, поэтому ограничусь цитатой крупнейшего русского историка и археографа А.А. Шахматова, преемниками и продолжателями дела которого стали советские ученые и академики: М.Д. Присѣлков, Д.С. Лихачев, А.Н. Насонов, М.Н. Тихомиров, Л.В. Черепнин, Б.А. Рыбаков и др.: «Повестью временных лет принято называть древнейшую часть летописных сводов, дошедших до нас в списках Лаврентьевском, Радзивилловском, Московско-Академическом, утраченном Троицком (здесь и далее в цитатах выделено мной. — М.З.), Ипатьевском, Хлебниковском и еще трех

позднейших, восходящих к Хлебниковскому списку (Погодинскому, Краковскому и Ермолаевскому) <...> Таким образом, мы имеем основание говорить о двух редакциях Повести временных лет: первой, представленной Лаврентьевским и сходными с ним списками, и второй, представленной Ипатьевским и Хлебниковским списками»<sup>17</sup>.

Результаты дальнейшей работы Историко-археографической комиссии Академии наук СССР кратко сформулированы в Большой советской энциклопедии: «Повесть временных лет общерусский летописный свод, составленный в Киеве во 2-м десятилетии 12 в. и положенный в основу большинства дошедших до настоящего времени летописных сводов. Как отдельный самостоятельный памятник «П.в.л.» не сохранилась. Её старшими и основными списками являются Лаврентьевская летопись, где отразилась 2-я редакция «П.в.л.», и Ипатьевская Летопись, где отразилась 3-я редакция «П.в.л.»<sup>18</sup>. Здесь, по сравнению с текстом Шахматова, изменены лишь порядковые номера редакций, под первой редакцией подразумевается «ветхий летописец», с которого монах Лаврентий сделал пергаментную копию»<sup>19</sup>. Таким образом, речь идет о двух группах памятников, двух летописных традициях — редакциях, которые восходят к более древним протографам, не сохранившимся до наших дней. Возможность повторения одной и той же ошибки — описки летописца-переписчика здесь исключена.

Продолжая рассматривать летописные списки Лаврентьевской группы, кроме утраченной Троицкой, мы обнаружим ‘сетголу’ и в Радзивилловском (Кенигсбергском)<sup>20</sup>, и в Московско-Академическом<sup>21</sup> списках.

В первом из них разночтений относительно ‘сетголы’ со списком Московско-Академическим (общепринятое условное обозначение «А») нет; в случае расхождения в публикациях летописей всегда имеются указания: после слова ставится буква (или цифра примечания) — условное обозначение списка, например, «А» и вариант: Радзивилловская — ‘зимѣгова’; (А — ‘зимѣгола’).

«Въ Афетовѣ же части седит русь, и чюд(ь), и вси языци: меря, мурома, вес(ь), мордва, заволочская чюд(ь), пермь, печера, ямь, литва, зимѣгова (А — зимѣгола), корсь, сѣтгола, либь. Ляхове ж(е) и пруси и чюд(ь) приседят к морю Варяжскому. По сему же морю приселятъ варязи семо ко вѣстоку приѣла Симова, по тому же морю седят к западу до земли Агаянскы, до Воложскы. Афетово бо колено то: варязи, всеи (А — свеи), урамане, галичанѣ, нѣмци»<sup>22</sup>.

Народ ‘сетгола’ упоминается также в древнейшей южнорусской летописи и др. памятниках Ипатьевской группы. Так, в публикации ПВЛ по Ипатьевскому списку<sup>23</sup> все разночтения с так называемым Хлебниковским списком («Х») обозначены в постраничных примечаниях к тем или иным словам. После слова ‘Сѣтьгола’ номер не стоит, что указывает на отсутствие разночтений:

«Въ Афетовѣ же части сѣдит Русь . Чюдь . и вси азыцѣ Мера Мурома . Всь<sup>17</sup>. Мордва . Заволочская<sup>3</sup> Чюдь . Пермь . Печера . Ямь .

Югра . Литва . Зимигола . Корсь . Сѣтьгола. Либь . Лаховѣ же и Пруси<sup>18</sup>. и Чюдь . присѣдять к морю Вараскому<sup>к</sup>. по сему же морю сѣдтъ Варязи сѣмо къ вѣстоку . до предѣла Симова ...»<sup>24</sup>.

Итак, в старших и основных списках<sup>25</sup>: Лаврентьевском и Ипатьевском, а также в остальных трех сохранившихся — Хлебниковском, Радзивилловском и Московско-Академическом есть некий народ ‘сетгола’/‘сетгола’, который все летописцы единодушно и, возможно, отнюдь не случайно, поместили между балтами — ‘корсь’ (курши) и финнами — ‘либь’ (ливы), что само по себе тоже достойно внимания.

Исключение составляет утраченная Троицкая летопись, там несколько изменен порядок в перечне народов Иафетовых и вместо ‘сетголы’ появляется ‘летгола’: «...заволочская чюдь, югра, печера, ямь, угра, литва, замсгола, лѣтьгола, корсь, тепъра, пермь, любь»<sup>26</sup>.

Троицкая летопись, некогда представлявшая свод начала XV в., была обнаружена в 1760-х гг. Г.Ф. Миллером. Во время пожара 1812 г. в Москве летопись сгорела. Текст был восстановлен в советское время М.Д. Присѣловым<sup>27</sup> по материалам сохранившихся выписок из нее. Огромная кропотливая работа ученого проходила в крайне неблагоприятной обстановке 1930–1940-х гг., когда любое произведение историко-гуманитарной науки подвергалось пристрастному «досмотру» со стороны сталинской цензуры. Если же говорить о «Повести временных лет» — памятнике, имеющем, по словам Д.И. Лихачева, всемирно-историческое значение, то едва ли она избежала личного внимания со стороны самого «отца народов». Я полагаю, что замещение (без комментариев, без истолкования причин) летописной ‘сетголы’ на ‘летголу’, было обусловлено политическим давлением на ученых. ‘Летгола’/‘летгола’ — ‘латгалы’ (совр.) — этнографическая группа латышей, хорошо известная по многим письменным источникам, историко-этнографическим трудам XIX в.; ее присутствие в перечне народов Иафетовых вместе с Русью, Чудью и Литвой было «идеологически верным» с точки зрения внешней и внутренней политики сталинизма. Вероятно, теми же причинами следует объяснить исчезновение ‘сетголы’ и появление ‘летголы’ в тексте перевода ПВЛ с древнеславянского на русский язык, который был сделан Д.И. Лихачевым в те же годы, в рамках той же сталинской цензуры:

«В Иафетовой же части сидят русские, чудь и всякие народы: меря, мурома, весь, мордва, заволочская чудь, пермь, печера, ямь, угра, литва, зимигола, корсь, летгола, ливы. Ляхи же и пруссы, чудь сидят близ моря Варяжского. По этому морю сидят варяги: отсюда к востоку — до пределов Симовых, сидят по тому же морю и к западу — до земли Английской и Волошской. Потомство Иафета также: варяги, шведы, норманны, готы, русь, англъ, галичане, волохи, римляне, немцы, корлязи, венецианцы, фряги и прочие, — они примыкают на западе к южным странам и соседят с племенем Хамовым»<sup>28</sup>.

Мое мнение о политическом давлении, об «указании сверху» косвенно подтверждает отсутствие объяснений самих вышеназванных уче-

ных о том, почему они отдали предпочтение ‘летьголе’<sup>29</sup> и проигнорировали такие источники, как Лаврентьевская и Ипатьевская летописи, о достоинствах которых всегда высказывали высокое мнение. Так, Д.С. Лихачев пишет о Лаврентьевской летописи: «*Москва восприняла “Повесть временных лет” из двух истоков — из тверского летописания и нижегородского. В обоих этих летописаниях “Повесть временных лет” была в редакции близкой к лучшей из существующих — к редакции Лаврентьевской летописи*»<sup>30</sup>.

Мнение о том, что данное предпочтение объяснялось банальной неосведомленностью академиков о существовании эстонцев-сету, несостоятельно, так как археографы никогда не редактируют древние тексты, ориентируясь на личное знание/незнание того или иного этнографического или географического наименования. Полагаю, что о сету ничего не знал и «зачинатель исторической науки в России», Василий Никитич Татищев (1686–1750)<sup>31</sup>, который, работая над «Историей Российской», уже предпринимал попытки перевода ПВЛ на современный ему язык.

В отличие от советских историков, просветитель XVIII в., во-первых, имел возможность пользоваться не сохранившимися до наших дней списками: Раскольниковым (РАСК), Иоакимовской летописью (ИО) и др.<sup>32</sup>, а во-вторых, никакого политического давления не испытывал, и, как следствие, в его переводе летописный текст не подвергся искажениям, продиктованным чужой волей: «В Афетове части жительствуют народы: русь, чудь, пермь, печера, емь, литва, зимегола, корсь, **сетгола**, ливи»<sup>33</sup>.

Тот же народ он упоминает и в своих рабочих вариантах — научно-исследовательских материалах, опубликованных в IV томе «Истории российской». Это означает, что у Татищева написание данного экзонима не вызвало никаких сомнений, в отличие, например, от экзонима ‘ливи’/‘либи’.

«В Афетове же части седит русь, чудь и все языци: меря, мурома, весь, мордва, заволоцкая чудь, пермь, печора, емь, югра, литва, зимегола, корсь, **сетгола**, либи...»<sup>34</sup>.

Труды Татищева — самый весомый аргумент в пользу правильности первоначального написания названия летописного народа: ‘сетгола’/‘сетгола’ (в том числе, по-видимому, ‘сетгола’ была и в оригинале Троицкой летописи<sup>35</sup>).

Почему исследователи сетуской культуры никогда не обращали внимания на этот летописный народ? Возможно, чтение древнерусских текстов для эстонских (и отечественных) этнографов представляло определенную трудность, и они ограничились чтением перевода Д.И. Лихачева «Повести временных лет».

Действительно, работа с летописными текстами требует определенных навыков, и здесь — из этических соображений — необходимо сделать небольшое отступление. Первооткрывателем ‘сетголы’ в ПВЛ

является известный петербургский археолог Д.А. Мачинский, который много лет занимался изучением археографических источников с позиций своих научных интересов. Зная о моих безрезультатных поисках каких-либо упоминаний сету в русских литературных памятниках, он сообщил о «загадочной сетьголе среди народов Иафетовых» в Лаврентьевском и Ипатьевском списках и тем самым практически «подарил» сделанное им открытие.

В заключение позволю себе сделать несколько выводов и высказать некоторые предположения.

Прежде всего, сам факт упоминания ‘сетголы’ в летописях не даёт оснований для идентификации современных сету с летописной общностью. Сету могут быть не потомками, а лишь носителями имени своих предшественников — исчезнувшего автохтонного народа сетьгола, некогда населявшего эту землю. Известны случаи, когда экзоним/этноним «переходил» от одной этнической общности к другой, когда название наследовалось пришельцами или переходило к соседней общности. Поэтому не исключено, что первоначально ‘сетгола’ было названием древней этнолокальной общности балтов (латгалов), которая впоследствии перешла на их соседей — прибалтийско-финскую общность.

Но столь же вероятно, что в русские летописи попала балтская транскрипция финского этнонима предков сету.

И, наконец, возможно, что в эпоху Раннего Средневековья на территории современной Сетумаа и Латгалии проживала общность, где доминировал именно балтский, а не финский элемент (или наоборот: доминирующим был финский — «чудской» — см. ниже). Постепенно в результате ассимиляционных и миграционных процессов данная территориальная общность разделилась на две обособленные этнические общности: балтскую — латгалы и финноязычную — сету. Последняя версия мне представляется наиболее перспективной для изучения этногенеза сету. Тем более, что она хорошо согласуется с результатами антропологических работ: «Исследования, проведенные участниками Прибалтийской объединенной комплексной экспедиции, показали, что у сету преобладает восточно-прибалтийский тип. Данный тип, выраженный среди населения Восточной Прибалтики с наибольшей ясностью у сету, распространен также в юго-восточной Эстонии, у ижор, в северной Латгалии. При сравнении различных групп латышей и эстонцев выясняется, что наибольшее антропологическое сходство имеют сету и латгалы (большее даже, чем латыши Латгалии и Видземе). Как полагает проф. Ю.И. Ауль, это сходство следует объяснить не только смешением двух соседних групп, но и другими расогенетическими процессами, восходящими к более древним эпохам. Предпосылкой этого сходства послужил, по-видимому, общий для Латгалии и Сетумаа субстрат, так как в древности северная Латгалия, как полагают, была заселена чудским или смешанным чудско-балтийским населением»<sup>36</sup>.



ким князем владимирским был тверской князь Михаил Ярославич. В основе его лежал свод 1281, дополненный (с 1282) тверскими летописными известиями. Рукопись Лаврентия была написана в Благовещенском монастыре в Н. Новгороде или во Владимирском Рождественском монастыре. В 1792 её приобрёл А.И. Мусин-Пушкин и впоследствии преподнёс Александру I, который передал рукопись Публичной библиотеке (ныне им. М.Е. Салтыкова-Щедрина), где она и хранится» // БСЭ. М., 1969–1978 — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://bse.sci-lib.com/article068217.html>; [http://ksana-k.narod.ru/Book/oldruss/l\\_lavrnt.htm](http://ksana-k.narod.ru/Book/oldruss/l_lavrnt.htm); также см.: Лурье Я.С. Лаврентьевская летопись // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) (далее — ИРЛИ) РАН — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4282>; [http://ksana-k.narod.ru/Book/oldruss/l\\_lavrnt.htm](http://ksana-k.narod.ru/Book/oldruss/l_lavrnt.htm)

<sup>16</sup> ПСРЛ. Л., 1926–1928 / Непр. секрет. С. Ольденбург / Изд. второе. Л. 1926. Т. 1. С. 4 из 379. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.lrc-lib.ru/rus\\_letopisi/Laurence/contents.htm](http://www.lrc-lib.ru/rus_letopisi/Laurence/contents.htm)

<sup>17</sup> Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/135946/Razyskaniya\\_o\\_russkih\\_letopisyah.html](http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/135946/Razyskaniya_o_russkih_letopisyah.html)

<sup>18</sup> ПВЛ // БСЭ. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://bse.sci-lib.com/article090124.html>; <http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/121404/Повест>; также см.: Творогов О.В. «ПВЛ — Свод этот известен в составе ряда летописных сборников, сохранившихся в списках, из которых лучшими и наиболее старыми являются Лаврентьевский 1377 г. и Ипатьевский 20-х годов XV в. Летопись вобрала в себя в большом количестве материалы сказаний, повестей, легенд, устные поэтические предания о различных исторических лицах и событиях» — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869>

<sup>19</sup> Лихачев Д.С. Археографический обзор списков «Повести временных лет» // Повесть временных лет // под ред. Адриановой-Перетц В.П./ М.-Л., 1950. Часть вторая. С. 151–155. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://old-russian.chat.ru/01povest.htm>; <http://www.bibliotekar.ru/rus/2.htm>

<sup>20</sup> «Летопись Радзивилловская список Л. Р. представляет собой лицевою (иллюстрированную) рукопись конца XV в., ныне хранящуюся в БАН. Рукопись эта принадлежала в XVII в. польско-литовским магнатам Радзивиллам (откуда и ее название), затем попала в Восточную Пруссию (Кенигсберг), где с нее была снята копия. В 1758 г. была захвачена как трофей в Семилетней войне, отвезена в Петербург и опубликована в 1767 г. Л.Р. содержит Повесть временных лет и летописные статьи до 1206 г. По заключению А.А. Шахматова, Л.Р. восходит к летописному своду Переяславля Суздальского, составленному в 1214–1216 гг. Текстуально Л. Р. близка к Летописи Лаврентьевской, но в то же время имеет многочисленные отличия (отдельные добавления, иные формулировки и т. д.), свидетельствующие о систематической редакционной правке предшествующего текста. На основании этих разночтений А.А. Шахматов и М.Д. Приселков пришли к выводу, что в основе Лаврентьевской летописи лежал Владимирский свод XII в., где текст летописания предшествующего времени не подвергся еще особенно значительным и тенденциозным переделкам, а в основе Переяславского свода 1214–1216 гг.— источника Л.Р.— лежал Владимирский свод нач. XIII в., прославлявший Всеволода Большое Гнездо и составленный при его сыновьях Юрии и Ярославе. Важнейшей особенностью текста Л.Р. являются

многочисленные цветные иллюстрации — свыше 600 миниатюр. Отдельные миниатюры Р. Л. воспроизведены в изд.: Повесть временных лет.— М.-Л., 1950. Ч. 1. Научное издание текста летописи, начатое М.Д. Приселковым и завершённое через полвека после его смерти, было осуществлено лишь в 1989 г. Изд.: Радзивилловская, или Кенигсбергская, летопись. СПб., 1902 // I. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. II: Статьи о тексте и миниатюрах рукописи; Радзивилловская летопись // ПСРЛ. — 1989.— Т. 38. Цит. по: Лурье Я.С. Летопись Радзивилловская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI—первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1987. С. 248–251. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://ksana-k.narod.ru/Book/oldruss/l\\_radziv.htm](http://ksana-k.narod.ru/Book/oldruss/l_radziv.htm); Лурье Я.С. Летопись Радзивилловская // Электронные публикации ИРЛИ РАН. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4293>

<sup>21</sup> «Летопись Московско-Академическая (Московско-Академический список Суздальской летописи) — летописный сборник, сохранившийся в рукописи кон. XV в. ГБЛ, ф. 173, собр. МДА, № 236 (прежний шифр: собр. МДА, № 5/182) (Московской Духовной Академии, отсюда и название летописи). Сборник состоит из трех разнородных частей. Первая часть с начала до 6714 (1206) г. совпадает с Летописью Радзивилловской. Вторая часть, охватывающая 6713 (1205)—6746 (1238) гг., совпадает с Летописью Софийской I старшей редакции (включая индивидуальные чтения и описки этой редакции). Третья часть — с 6745 (1237) по октябрь 6927 (1418) г. представляет собой краткую летопись, включающую ряд известий о Ростове и ростовских князьях» Цит. по: Лурье Я.С. Летопись Московско-Академическая // Электронные публикации ИРЛИ РАН — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4284>

<sup>22</sup> Цит. из текста 2 л. Радзивилловской летописи // ПСРЛ. Л., 1989. С. 11. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://radzivil.chat.ru/>

<sup>23</sup> «Летопись Ипатьевская — древнейший памятник южнорусского летописания, один из ранних русских летописных сводов. Получила название по местонахождению её списка в Ипатьевском монастыре (Кострома). Кроме Ипатьевского списка начала 15 в., открытого Н.М.Карамзиным, самостоятельное значение имеет Хлебниковский список 16 в. Ипатьевский и Хлебниковский списки, существенно отличаясь друг от друга, восходят к общему протографу — южнорусскому летописному своду конца 13 в. Ипатьевская летопись по составу разделяется на три основные части: первая — «Повесть временных лет» с продолжением до 1117; вторая (события 1118–1199) — Киевский свод конца 12 в.; третья (до 1292) — в основном галицко-волыньские летописные записи. Ипатьевская летопись является ценнейшим источником по истории Юго-Западной Руси до конца 13 в. Замечательной особенностью её является светский характер ряда рассказов. Многие галицко-волыньские записи отличаются ярким, образным языком, поднимаящим летопись до уровня поэтического произведения. Источн.: Летопись по Ипатьевскому списку, изд. Археографической комиссии, 1871 (2 изд. - 1908, переиздано фототипическим способом в 1963)». // БСЭ. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://bse.sci-lib.com/article056427.html>; а также: Лихачева О.П. Летопись Ипатьевская // Электронные публикации ИРЛИ РАН — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4281>

<sup>24</sup> ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. С. 4.

<sup>25</sup> Повесть временных лет // БСЭ. — [Электронный ресурс]. Режим доступа:



<http://bse.sci-lib.com/article090124.html>; а также: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/121404/Повест>; см. также: Творогов О.В. Повесть временных лет // Электронные публикации ИРЛИ РАН — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4521>; Повесть временных лет. Ч. 1. Текст и перевод / Подг. текста Д. С. Лихачева, пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; Ч. 2. Приложения / Статьи и ком. Д. С. Лихачева. М.-Л., 1950.

<sup>26</sup> *Приселков М.Д.* Троицкая летопись. Реконструкция текста / Отв. ред. К.Н. Сербина. М.-Л., 1950. С. 53.

<sup>27</sup> *Лурье Я.С.* Приселков М.Д. // БСЭ. — [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://bse.sci-lib.com/article092901.html>

<sup>28</sup> Повесть временных лет. Часть первая. / Пер. Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.:Л., 1950. — [Электронный ресурс]. Режим доступа <http://old-russian.chat.ru/01povest.htm>; <http://www.bibliotekar.ru/rus/2.htm>

<sup>29</sup> См. главу «Разночтения», где указано по поводу 'летьголы': «Так в Т, В Лавр., РАИп. Сѣтьгола» (это значит, что автор — Д.С. Лихачев — отдал предпочтение Т (Троицкому списку), но в Лавр(ентьевском), Р(адзивилловском), А(кадемическом) и Ипатьевском — Сѣтьгола) // Повесть временных лет. Часть вторая. М.-Л., 1950. С. 182. Далее: «лѣтьгола — одно из балтийский племен, жившее к северо-востоку от нижнего течения Западной Двины» (см. *Лихачев Д.С.* Комментарии // Повесть временных лет. Часть вторая. С. 211).

<sup>30</sup> *Лихачев Д.С.* «Повесть временных лет» (историко-литературный очерк) // Повесть временных лет. Часть вторая. С. 142.

<sup>31</sup> *Павленко И.* Василий Никитич Татищев — зачинатель исторической науки в России // Наука и жизнь. 1992. № 9 — [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.hrono.ru/biograf/bio\\_t/tatishev\\_vn.php](http://www.hrono.ru/biograf/bio_t/tatishev_vn.php)

<sup>32</sup> *Мачинский Д.А.* Указ. соч. С. 3–5:

<sup>33</sup> *Татищев В.Н.* История Российская / Под ред. С. Н. Валка и М.Н. Тихомирова. М.: Л., 1963. Т. 2. С. 25.

<sup>34</sup> То же Т. 4, М.-Л., 1964. С. 107.

<sup>35</sup> «Близость текста “Повести временных лет” в Троицкой и в Лаврентьевской обусловлена тем, что в основе той и другой лежит общий текст тверского великокняжеского свода 1305 г. Лаврентий переписывал его непосредственно, а составитель Троицкой летописи воспринял текст “П.в.л.” из этого свода 1305 г. Через “Летописец великий русский” 1339 г.» (см. *Лихачев Д.С.* Археографический обзор списков «Повести временных лет»// Повесть временных лет. Часть вторая. С. 156.

<sup>36</sup> *Рихтер Е.В.* Материальная культура сету С. 11.

*M.L. Zasetzkaya*

#### SET'GOLA — MYSTERIOUS ANNALISTIC NATION

The article is devoted to the origin problem of a modern ethnonym/exonym of the Baltic-Finnish orthodox nationality Seto/ Setu. The importance of the formulated question is directly connected with two hypotheses about the origin of this ethnos: autochthonous and migratory.

In the beginning of the article the author considers origin versions of this own style of naming in Setu historiography. According to the opinion of the ethnographer of the Soviet period E.V. Richter, the Setu ethnonym and Estonian exonym appeared in the first half of the XIX c. The author of the

second version the researcher of 1880-s Yu.Trusman, having performed analogies with folklore exonyms of ethnolocal groups of Estonians, assumed that all these names, including nickname Setu, appeared simultaneously in ancient times, i.e. long before the XIX c.

Being a follower of Yu.Trusman's version, the author performed a work on study of Russian chronicles. As a result mentioning about the nation Set'gola/Setgola was found in “The Story of the Passing Years” according to Laurentian, Radzivil, Moscow Academic, Ipatiev, Khlebnikov copies, i.e. in all oldest extant chronicles. The reconstruction of the text of the Trinity chronicle was the only exception, the original of which was destroyed during the war of 1812. Here instead of the nation Set'gola there is mentioning of the nation Let'gola. Taking into consideration realia of the Stalin epoch, when the work on reconstruction of the text took place, the author expresses an assumption that the nation name was changed by the scientists-specialist in the study of early texts (M.D. Priselkov), as a result of political pressure put on the members of the commission of the Academy of Sciences for study of the early texts. Based on works by V.N. Tatischev, the author comes to a conclusion that Let'gola is a misrepresentation of the original chronicle text — Set'gola.

In the conclusion the author mentions that the fact of mentioning Set'gola itself in the chronicles does not give grounds for identification of Setu with the chronicle community, but at the same time does not exclude possible ethnogenetic and cultural succession.

А.Е. Загребин

## ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ И ИНСТИТУТ «МЕСТНЫХ ПОМОЩНИКОВ»<sup>1</sup>

На первый взгляд может показаться, что пионеры финно-угорской этнографии были полностью психологически готовы погрузиться в мир традиционной культуры родственных народов. Но готов ли был этот, до известной меры идеализированный, мир адекватно воспринять личность исследователя? Наверняка этнографам было не просто преодолеть стену мнимого равнодушия, демонстрируемого информантами. В связи с этим повышалась роль местных жителей, заинтересованных в изучении родного края и способных помочь ученым в организации полевых исследований.

Попытки включения местного населения в процесс исследования предпринимались уже в ходе академических экспедиций XVIII в., когда учеными вырабатывались первичные навыки работы с информантами<sup>2</sup>. В 1733 г. Г.Ф. Миллер и И.Г. Гмелин, приступив к изучению поволжских народов, сразу же направили прошение в Казанскую губернаторскую канцелярию, *«сыскать им по два старых и степенных человека из каждого племени, которых можно было бы спрашивать об их верах, жизни, торгах, промыслах, нравах, обычаях и истории, а для объяснений с ними дать искусных толмачей, которыми можно было бы располагать свободно и ездить с ними по окрестным деревням»*<sup>3</sup>. В те годы, наряду с попытками определения предметной сферы народоведения, по-видимому, зародилось такое явление, как «местная этнография», заключающаяся в предпринимаемых частными лицами попытках описания быта, верований и произведений народной словесности<sup>4</sup>. При этом наибольший удельный вес приобрели работы местных этнографов, касавшиеся жизни народов Сибири. Одновременно на местной почве налаживались первые контакты между учеными-профессионалами и краеведами-любителями.

Насущная потребность в помощниках из числа местных жителей обнаружилась во время экспедиции 1824–1829 гг. к финноязычным народам Российской империи, предпринятая А.И. Шёгреном, старавшимся привлечь к работе владевших местными языками священников и чиновников, а также грамотных крестьян и горожан<sup>5</sup>. Известно также, что А.И. Шёгреном стоял у истоков краеведческого движения среди коми, подвигнув группу местных энтузиастов во главе с военным вра-

чом Н.П. Поповым взяться за составление большого русско-зырянского словаря<sup>6</sup>. Поиски толковых проводников и переводчиков отнюдь не были барской прихотью. Многие ученые тех лет были иностранцами, и для них представляло сложностью владение разговорным русским языком, не говоря уже об абorigенных финно-угорских языках, изучить которые за время широкомасштабных экспедиций было доступно немногим. В свою очередь, местные жители не были сильны в русском и тем более в западноевропейских языках. Находясь в пределах Вятской губ., А.И. Шёгреном подметил: удмуртские и марийские женщины очень застенчивы и понимают только свой родной язык, тогда как почти все мужчины понимают русский<sup>7</sup>.

Работа с местными уроженцами была основой полевой методики его современников — М.А. Кастрена и А. Регули, сделавших своих основных информантов (Анну Иванову, Степана Шубина, Фёдора Волегова, Тёбинга, Пактияра и др.) не только непосредственными участниками научного процесса, но и отображенными в авторском тексте реальными историческими персонажами, связанными с личностью исследователя.

Порой проблеме сглаживала возможность использования в качестве ключевых информантов солдат, призванных на службу из финно-угорских регионов России<sup>8</sup>. Положение несколько улучшилось с появлением учебно-справочной и другой специальной литературы, позволявшей провести предварительную языковую подготовку к полевым исследованиям<sup>9</sup>. Кроме того, к этому времени многие российские финно-угры уже свободно общались на русском либо хорошо понимали его, что давало возможность непосредственной коммуникации в среде изучаемого населения. Этнографы пытались задействовать местные интеллектуальные и административные ресурсы, прежде всего университеты, епархиальные управления, а также губернские, уездные органы власти и заводские управления.

Дополнительную актуальность вопрос о местных помощниках приобрел во второй половине XIX—нач. XX в., когда финно-угроведы начали переходить от многолетних маршрутных экспедиций к кратким и среднесрочным исследованиям ареального характера, проводя интенсивную работу среди локальных групп этноса. В связи с этим возникла необходимость приспособления к условиям «включенного наблюдения» и поиска «общих факторов», способствующих установлению контактов между изучающим и изучаемыми.

На заре своей научной карьеры финский этнограф У.Т. Сирелиус предполагал, что находящийся в полевых условиях ученый должен позиционировать себя не иначе как «человек из народа»<sup>10</sup>. Сложность в реализации этого пожелания стала очевидной очень скоро, когда сам этнограф в 1898 г. и в 1899–1900 гг. занимался сбором полевого материала среди хантов и манси<sup>11</sup>. Постепенно в науку пришло понимание того, что этнограф отличается от изучаемого им населения не только

специальным образованием, но и множеством других социально значимых факторов<sup>12</sup>. Отмеченное обстоятельство оказывает влияние на поведение и душевное состояние ученого в поле, а это, в свою очередь, не может не повлиять на технику исследования и способ изложения собранного материала. Примечательно, что, приобретя экспедиционный опыт, Сирелиус отказался от своей первоначальной идеи, оставив ученому роль заинтересованного зрителя и лишь изредка — режиссера в театре полевой этнографии, одновременно отметив роль местных знатоков народной старины в качестве потенциальных помощников исследователя<sup>13</sup>.

Одним из примеров успешного «вживания» в мир локального сообщества была работа финских ученых Х. Паасонена (1900), Ю. Вихмана (1905–1906) и У. Хольмберга-Харва (1911, 1913) среди различных групп марийцев, когда их помощниками, кроме сельских учителей и священников, были сами языческие жрецы, что позволило собрать максимально достоверные сведения<sup>14</sup>. Не менее продуктивной оказалась работа с информантами из числа обско-угорских народов К.Ф. Карьялайнена, собравшего в 1898–1902 гг. значительный объем сведений по традиционным верованиям ханты и манси<sup>15</sup>. На рубеже XIX–XX вв. новым элементом в методике финно-угорской этнографии стало сочетание коллективного (сбор информации) и индивидуального (интерпретация) труда.

Желание этнографов найти себе опору в лице авторитетных уроженцев местного края подкреплялось тем обстоятельством, что замкнутость и скрытность, которую ученые нередко встречали в поле, была, по их мнению, одним из средств самозащиты коренного населения от воздействия внешнего, непонятного и потому недружелюбного окружения<sup>16</sup>. В некоторых отдаленных деревнях люди верили в сверхъестественные способности чужаков, стараясь не попадаться на глаза незнакомцам<sup>17</sup>. Обратной стороной замкнутости было встречавшееся кое-где чрезмерное любопытство и даже навязчивость местных жителей: убедившись в безвредности приезжего, они начинали доносить различными просьбами и предложениями. Нередко в воспоминаниях и экспедиционных отчетах пионеров финно-угорской этнографии встречаются описания трагикомических ситуаций, в которых люди науки становились жертвами собственной профессии<sup>18</sup>. Кроме того, исторически сложилось, что пребывание исследователя в «российском поле» зависит не только от контактов с изучаемой этнокультурной группой, но и от взаимоотношений с начальством разных степеней. Для этнографа было крайне важно заручиться поддержкой столичных и губернских чинов, которые в свою очередь могли дать команду по инстанции «не препятствовать в работе просителю»<sup>19</sup>. Другими словами, местные помощники должны были составить то ранее недостающее звено, которое замкнуло бы цепь взаимоотношений между ученым и изучаемым населением.

В идеале помощники должны были происходить из народа, безукоризненно владеть местным языком и ориентироваться в системе ценностей этноса. Вместе с тем, они должны были хорошо знать русский и, желательно, один из европейских языков, чтобы эффективно передавать информацию от источника к собирателю. Но где было найти таких сотрудников в массе неграмотного нерусского населения восточных областей России?! Подлинным спасением для ученых, изучающих этнографию финно-угорских народов, кроме университетов, научных обществ и музеев, стали учительские семинарии и школы, в которых получали образование представители местных народов. В свою очередь, удовлетворявшие научный интерес ученые стимулировали растущую активность местных энтузиастов народоведения, подготавливая первое поколение людей, профессионально изучающих родную культуру<sup>20</sup>. Собственно этнографическая работа в отмеченный период была неотделима от подвижнической деятельности интеллигентов различного, а порой и крестьянского происхождения.

Целенаправленно к исследовательскому потенциалу провинциальной интеллигенции обратился специалист по этнографии восточно-финских народов профессор Казанского университета И.Н. Смирнов<sup>21</sup>. В своих публичных лекциях, позже изданных в виде брошюры, Смирнов раскрывается как ученый-популяризатор, стремящийся сделать этнографию делом всех заинтересованных людей<sup>22</sup>.

Данное обращение с большой долей вероятности можно определить как научное кредо ученого, его взгляд в будущее этнографической науки.

Следует отметить, что наряду с исследовательской активностью провинциальной интеллигенции на рубеже XIX–XX вв. начинает формироваться национальная интеллигенция из числа «иностранческого» населения. Модернизационные веяния, коснувшиеся в те годы российской периферии, не могли не активизировать потенциал местных народов, чье вхождение в современность было частью процесса осовременивания огромной многоукладной страны.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Публикация подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований президиума Российской академии наук «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Направление 8. Музейные и архивные фонды: изучение, введение в научный оборот, обеспечение нового качества доступа к культурному наследию. Проект «Новые источники по истории и культуре финно-угорских народов Среднего Поволжья и Приуралья».

<sup>2</sup> Интересным нововведением в полевой практике стала попытка привлечения местных жителей к сбору сведений по истории края в ходе Сибирской экспедиции Д.Г. Мессершмидта (1720–1729 гг.). По его просьбе комендант г. Томска призывал обывателей доставлять участникам экспедиции образцы сибирских рыб, зверей и насекомых, минералы, вещи, извлеченные из могил, и прочие редкости. Предпринятые действия оказались малопродук-

тивными; на тот момент иначе быть не могло, т.к. простые обыватели старались держаться подальше от власти, тем более призывавшей, а не приказывавшей (см.: *Новлянская М.Г.* Филипп Иоганн Страленберг: его работы по исследованию Сибири. М.; Л., 1966. С. 35).

<sup>3</sup> Цит. по: *Харлампович К.В.* Известия И. Гмелина о Казани и казанских инородцах (1733) // Известия о-ва археол., ист. и этнограф. при Имп. Казан. ун-те. 1903. Т. 19. С. 253.

<sup>4</sup> *Загребин А.Е.* Местная этнография в контексте финно-угорских этнографических исследований // Россия и Удмуртия: история и современность. Ижевск, 2008. С. 101–107.

<sup>5</sup> См.: *Алексеев Ф.Ш.* Этнографические заметки А. Шёгрена о марийцах // Финские ученые о языке и культуре марийского народа. Йошкар-Ола, 2002. С. 99; *Семенов В.А., Терюков А.И., Шарапов В.Э.* История этнографического изучения традиционной культуры коми. Сыктывкар, 2006. С. 20.

<sup>6</sup> *Плосков И.А.* Из рукописей академика А. Шёгрена // Родники Пармы. Сыктывкар, 2001. Вып. 4. С. 195–196.

<sup>7</sup> *Branch M. A.J.* Sjögren studies of the North // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. 1973. Vol. 152. P. 176.

Данное обстоятельство применительно только к народной одежде; оно было зафиксировано в XVIII в. академиками Г.Ф. Миллером и И.Г. Георги, отметившими, что мужской костюм финноязычных народов в большинстве своем схож с одеждой русских мужиков, тогда как женская одежда сохраняет в себе черты традиционности. Тот факт, что неким усредненным образом в воспроизводстве основных элементов мужского костюма становится одежда русских крестьян, может интерпретироваться в качестве проявления этнической мимикрии, связанной с желанием мужчин функционировать в политически господствующей инокультурной среде. Так выезд в город, на ярмарку, обращение к властям легче было осуществлять во внешней и лингвистической оболочке социальной благонадежности, поэтому в деле формирования благожелательного образа одежда и язык играли не последнюю роль (см.: *Загребин А.Е.* Финно-угорские этнографические исследования в России (XVIII–первая половина XIX в.). Ижевск, 2006. С. 115, 151).

<sup>8</sup> М.А. Кастрен открыл перспективы работы с информантами из числа военнослужащих, записывая фольклорно-лингвистические материалы со слов солдата-марийца, проходившего службу в Гельсингфорсе. См.: *Tuander K.* Матиас Кастрен – основатель финнологии // ЖМНП. 1904. Ч. 353. С. 43. В 1879 г. Т.Г. Аминофф, являясь преподавателем кадетского корпуса в г. Фридрихсгаме, нашел сведущих в удмуртской мифологии солдат в частях русской армии, расквартированных в Великом княжестве Финляндском (см.: *Laurosela J. T.G.* Aminoff suomalaisen kielitutkija. Helsinki, 1914. S. 5). Позднее, в 1894 г. лингвист и этнограф Ю. Вихман. добился перевода из Кронштадта в Гельсингфорс для научных занятий матроса коми-ижемца И. Терентьева (см.: *Туркин А.И.* Ю. Вихманн — исследователь коми диалектов // Пермистика — 2: Вихманн и пермская филология. Ижевск, 1990. С. 45–46). В годы Первой мировой войны венгерские и австрийские финно-угроведы Б. Мункачи, Д. Фокош-Фукс, О. Бёке, А. Клемм и Р. Лах записывали фольклорно-этнографические материалы от военнопленных восточных финнов (см.: *Wichmann Y.* Wirkungen des Weltkriegs auf die finnisch-ugrische Völker und ihre wissenschaftliche Erforschung // Journal de la Société Finno-Ougrienne. 1930. Vol. 44. S. 10–19).

<sup>9</sup> Готовясь к поездке к удмуртам летом 1911 г., финский этнограф-религиовед У. (Хольмберг-) Харва возлагал серьезные надежды на «разговорник профессора Вихманна, грамматики Видемана и Аминоффа, и словарь Б. Мункачи» (см.: *Anttonen V.* Uno Harva ja suomalainen uskontotiede. Helsinki, 1987. S. 59. *Lehtonen J.U.E.* U.T. Sirelius ja kansatiede. Helsinki, 1972. S. 301).

<sup>11</sup> *Sirelius U.T.* Reisebeschreibung der zweiten Expedition von U.T. Sirelius zu den Ostjaken und Wogulen // Reise zu den Ostjaken. Helsinki, 1983. S. 15–20.

<sup>12</sup> *Загребин А.Е.* Полевая этнография: история—теория—практика. Ижевск, 2003. С. 27.

<sup>13</sup> У.Т. Сирелиус замечал: «*Опыт ясно показал, что у человека, выходящего из среды изучаемого народа, больше возможностей получить сведения, касающихся, прежде всего, религиозных воззрений и нравов, чем у чужого исследователя, который за короткое время по многим причинам не может достаточно ознакомиться и углубиться в душу исследуемого народа, в его мировоззрение и способ мышления и не достигает такого уровня убедительности, какого требует такое исследование*» (цит. по: *Лехтинен И.* Хранитель национальной культуры // Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. Йошкар-Ола, 2002. С. 14).

<sup>14</sup> *Paasonen H.* Beitrage zur Kenntnis die Religion und des Kultus der Tscheremissen // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. 1939. Vol. 78. S. 181–215; *Wichmann Y.* Über eine Reformbewegung der heidnischen Tscheremissen // Journal de la Société Finno-Ougrienne. 1932. Vol. 45; *Harva (-Holmberg) U.* Die Religion der Tscheremissen. Porvoo, 1926.

<sup>15</sup> *Karjalainen K.F.* Die Religion Jugra-Völker. I–III. Helsinki, 1921–1922; 1927.

<sup>16</sup> Предубеждения и суеверия, связанные с появлением в закрытом крестьянском социуме непонятных чужих людей (ученых) автоматически распространялись на самих местных помощников и их семьи. Так, деревенская молва распространила слух, что единственная лошадь старика Евсея Евсевьева из марийской д. Азьял умерла, потому что его сын Тимофей «вел странные разговоры с чужаками» (Юрьё и Юлией Вихман) (см.: *Лехтинен И.* Указ. соч. С. 13). Изучая этнографию марийцев в 1884 г. А.О. Хейкель и А. Рейнгольм, пытались максимально запечатлеть национальную одежду в ее «натурном» виде с помощью этнографического фотографирования и рисования, но это удавалось далеко не всегда. Так, Хейкель писал в своем дневнике из Сернурского у.: «*Нам нужно было запечатлеть образ молодой девушки, но это оказалось не выполнимой задачей, потому что женщины, именно молодые, совсем не разговаривали по-русски. К тому же они, между прочим, стеснялись очень сильно. По нашей просьбе нам помогли и священник, и полиция. Они просили, умоляли, приказывали, но не было никаких результатов. Священник привез нас в один дом, где жила красивая и богатая девушка. И когда она уже начала было одеваться в праздничный наряд, то ее отец, приехав домой и увидев ее, запретил ей позировать финскому художнику, сказав ей, “что вся деревня стала бы смеяться над тобой”*» (цит. по: *Лехтинен И.* Финские исследователи о марийцах и марийском крае // Финно-угроведение. 1997. С. 117–118).

<sup>17</sup> В 1909 г. финский этнограф А. Хямляйнен работая среди мордвы-мокши вызвал серьезное подозрение со стороны местных жителей, посчитавших его «антихристом». Этот трагикомический случай был далеко не единичен. Несколькими годами ранее, находясь в коми-пермяцкой д. Летка У.Т. Сирелиус был также заподозрен в связях с нечистым, как он сам писал: «*Когда я фотографировал один из домов, на меня накинулась одна ошалелая баба. Я спросил, чем вызвана подобная злонамеренность, и услышал в ответ, что от*

моего фотографирования и прочей деятельности ничего хорошего ждать не приходится. Поскольку ситуация оставалась напряженной, во избежание больших неприятностей я решил покинуть эту местность. Любое несчастье могли списать на мой счет. У свиней как раз была обнаружена чумка» (цит. по: Сирелиус У.Т. Из путешествия по Северо-востоку России // Арт (Лад). 1998. № 1. С. 124–125). У. (Хольмберг-) Харва писал из экспедиции к удмуртам в 1911 г.: «Никто не понимал, зачем я приехал. Трудно было объяснить, что я хочу изучить их религию для сравнения ее с нашей». Впоследствии Хольмберг рассказывал, что на его первой стоянке местные жители верили в сверхъестественные возможности приезжих и старались держаться подальше от незнакомцев. В результате такой подозрительности ученый имел проблемы с квартирой (хотя, в каждой из посещаемых деревень он старался разместиться в домах коренных жителей), решая эту проблему путем привлечения к работе грамотных удмуртов из числа бывших солдат, священнослужителей и учителей (см.: *Anttonen V. Uno (Holmberg-) Harva as a field ethnographer // Ethnologica Uralica. 1989. Vol. 1. P. 40–41.*)

<sup>18</sup> Летом 1907 г. изучая традиции народной архитектуры удмуртов Сарапульского у. Вятской губ., У.Т. Сирелиус вынужден был долго объяснять местным жителям, почему он интересуется только старыми — «плохими» постройками, что, по мнению удмуртов, должно было представить их жизнь в самом негативном свете. Когда же этнограф фотографировал новые, «хорошие» дома, то у крестьян закрадывалось сомнение, не прибавят ли им податей, если увидят, как они зажиточно живут (см.: *Сирелиус У.Т. Указ. соч. С. 85–86.*)

<sup>19</sup> «Властное сопровождение» экспедиции А.И. Шёгрена к финно-угорским народам осуществлял граф Р.Х. Ребиндер — статс-секретарь по делам Великого княжества Финляндского. А.О. Хейкель благоразумно отправился в свою первую этнографическую поездку по Восточной России в 1883 г. с личного «благословения» финляндского министра статс-секретаря барона Т. Брууна. Его более молодой коллега, У. (Хольмберг-) Харва, по-видимому, пренебрег этой формальностью и в результате провел, до выяснения, одну из летних ночей 1911 г. в полицейском околотке д. Ст. Канисар Казанской губ. Конечно, Хольмберг пытался объяснить бдительным сельским полицейским, что он ученый-этнограф из Финляндии, а его спутник, учитель-удмурт — только лишь проводник и переводчик. Но, боюсь, что бдительные стражи правопорядка с сомнением отнеслись к доводам «чужого» человека с картой местности, записными книжками, чертежами и рисунками (см.: *Кельмаков В.К. Финский ученый в памяти кукморских удмуртов // Пермистика — 2: Вихманн и пермская филология. Ижевск, 1990. С. 100–111.*)

<sup>20</sup> Профессор В.И. Лыткин вспоминал, что поездки в Коми край венгерского лингвиста и фольклориста Д.Р. Фокош-Фукса в 1911 и 1913 гг. пробудили «интерес среди коми интеллигенции к родному языку», направив его местных помощников, учителя А.А. Цембера и тотемского семинариста А.Г. Фролова на путь организации школы на родном языке, фиксации и публикации фольклорно-этнографических материалов (см.: *Лыткин В.И. Д.Р. Фокош-Фукс // Вопросы финно-угорского языкознания. М.; Л., 1962. С. 271.*)

<sup>21</sup> *Загребин А.Е. И.Н. Смирнов и его «Задачи» местной этнографии // Этнография восточно-финских народов: история и современность. Ижевск, 2007. С. 22–30.*

<sup>22</sup> *Смирнов И.Н. Задачи и значение местной этнографии (из публичных лекций, читанных 6 и 12 апреля 1891 г. в пользу Общества Археологии, Истории и Этнографии). Казань, 1891.*

A.E. Zagrebina

#### FINNO-UGRIC ETHNOGRAPHY AND INSTITUTION OF “LOCAL HELPERS”

The Finno-Ugric ethnography at all stages of the development felt an acute need for qualitative evidence from informants within ethnic traditions. Nevertheless, the observation of different cultural events and collection of artefacts had not developed into ethnography before scientists began to think about the ideological and theoretical side of their activity. A historiographic view — tracing and evaluating of information accumulation — reveals the main achievements made in this area, and outlines the “apical points”. It allows us to come closer to the origin of Finno-Ugric ethnography and to address the history of its relationship with scientist and local helpers in particular.

Г.М. Коваленко

## РУССКИЙ ДНЕВНИК АДЕЛАИДЫ ХАУСВОЛЬФ (1808–1809)

Русско-шведская война 1808–1809 гг. во многом носила «кабинетный» характер, что позволило избежать кровавых жертв среди мирного населения и разорения территорий. Одним из ключевых событий, повлиявших на исход этой войны, была «Свеаборгская катастрофа» — капитуляция Свеаборга в мае 1808 г. Она произвела большое впечатление на современников и осталась в памяти потомков.

Морская крепость Свеаборг (Виापори, Суоменлинна) была построена на пустынных островах близ Хельсинки для защиты южного побережья Финляндии. Ее сооружение, начавшееся в 1748 г., продолжалось 25 лет. Построенная по последнему слову фортификационной науки, крепость считалась неприступной и получила название «Северный Гибралтар». Ее гарнизон насчитывал более 7500 чел., на вооружении было более 700 орудий. Поэтому сдача крепости без единого выстрела после непродолжительной осады до сих пор является одной из загадок финской истории и предметом научных дискуссий, породивших две основные версии: предательство («золотые пули и порох»), нерешительность и малодушие коменданта крепости Кронстедта в сочетании с умелой психологической обработкой и пропагандистской кампанией, предпринятой русским командованием<sup>1</sup>.

Свеаборг капитулировал 3 мая 1808 г., и его гарнизон покинул крепость. Среди тех, кто вышел из крепостных ворот, был член военного совета майор Ханс Густав Хаусвольф. Вместе с ним крепость покинула его 18-летняя дочь Аделаида. Она родилась в Свеаборге, где прошли ее детство и юность, омраченные семейной драмой. Ее мать Хелена де Фрезе влюбилась в прибывшего в Свеаборг из Стокгольма молодого офицера Карла Вильгельма Ройтершёльда и ушла к нему, оставив на попечение бывшего мужа десятилетнюю Аделаиду и ее младшего брата Карла Ульрика.

Для юной Аделаиды было тяжело сознавать, что мать стала для нее чужой женщиной с другой фамилией, и у неё другая семья. Сама она теперь жила интересами отца, старалась скрасить его одиночество, залечить его душевные раны. Лишенная материнской ласки, Аделаида привязалась к замкнутому, неразговорчивому отцу. Отец, в свою очередь, заботился о ней. Она получила хорошее образование, выучила французский язык, научилась играть на клавесине, петь, вышивать. К началу русско-шведской войны девушка была вполне сложившейся

личностью с твердым характером, добрым нравом и готовностью к самопожертвованию ради своего несчастного болезненного отца.

Взятые в плен шведские офицеры оказались перед выбором: перейти на службу к русским или быть высланными во внутренние области России. Майор Хаусвольф не захотел служить российскому императору. Он желал лишь одного: как можно скорее покинуть Хельсинки, где они с Аделаидой оказались среди русских и предателей, без крова и средств к существованию. Сломленный горем и болезнью, он стал еще более замкнутым; Аделаида, невзирая на его протесты, приняла решение следовать за ним.

В Финляндии у Аделаиды была подруга Жанетта фон Тёрне, сирота, воспитывавшаяся в семье своего дяди в Порвоо. Как многие юные девушки того времени, они писали друг другу длинные и подробные письма. Теперь, когда их ожидала долгая разлука, а почтовая связь стала ненадежной, Жанетта взяла у «своего милого дружочка Аделаиды» слово ежедневно записывать в дневник, все события, происходившие с ней во время поездки. Аделаида данное Жанетте обещание выполнила. День за днем на протяжении восьми месяцев она записывала свои впечатления о пребывании в России с тем, чтобы по возвращении отдать свой дневник подруге.

Дневник начинается описанием отъезда из Хельсинки 18 июля 1809 г. Пленников сопровождали 40 солдат под командованием офицера. На четвертый день они пересекли старую границу неподалеку от Ловисы и оказались в Старой Финляндии.

На десятый день пленники прибыли в Выборг, где можно было говорить по-шведски. Они надеялись, что смогут остаться здесь до конца войны, но им было приказано следовать дальше, «в наиболее отдаленные города государства, на расстоянии до 2000 верст». Друзья уговаривали Аделаиду вернуться, но она не послушала их советов, и 31 июля вместе с другими пленниками покинула Выборг. *«Тяжело было расставаться с этим уютным городом, хранившим шведские следы. Мы могли говорить с людьми, мы испытывали уважение к ним за их участие, за их обращение с нами и за предупредительную вежливость»<sup>2</sup>.*

Шесть дней пути до Петербурга вместили в себя разбитые дороги; жару и дождь; ночлеги «на опрятном крестьянском дворе», в сарае, в телеге; обед на бороне, которую использовали вместо стола; кашу с дождем, посещение православной церкви и бумажной мельницы; встречу с женой священника, изображавшей из себя светскую даму.

В целом Аделаида довольно непредвзято описывает эту поездку: местные достопримечательности и купание в реке; забавную одежду русских; грубость финского крестьянина; неопрятную почтовую станцию; ночлег на сеновале; клопов, не дававших ей уснуть; пьяного плац-майора и унтер-офицера, который за плохое обращение с пленными «был наказан палкой по спине».

В Петербурге пленников разместили в казармах у Таврического дворца, где уже жили другие свеаборгские пленники, а также русские офицеры с женами. Аделаида сделала запись: «Комнаты грязнее я никогда не видела: разбитые окна, из мебели — кровати с постелью, которой совершенно невозможно пользоваться, необычайно маленький стол и ни единого стула <...> Моя горничная первым делом принялась скоблить и драить все, что возможно отчистить, и этого занятия ей хватило до вечера»<sup>3</sup>. Но даже в этой ситуации она остается женщиной: думает о том, где купить новую шляпку и как бы между прочим сообщает, что ее платье привлекло всеобщее внимание.

8 августа майора Хаусвольфа и других офицеров пригласили к военному министру графу Аракчееву, где их безуспешно пытались привести к присяге российскому императору, а — затем на ужин к назначенному Александром I генерал-губернатору Финляндии Г.М. Спренгпортену. Здесь их также уговаривали перейти на русскую службу, однако на все уговоры они отвечали: «Нет. Мы шведские офицеры».

Аделаида тем временем открывала для себя Петербург, жадно впитывая столичные впечатления. Она побывала на французском оперном спектакле, увидела Таврический и Михайловский дворцы, Медного всадника, осмотрела Казанский собор, прогулялась по Летнему саду и Невскому проспекту.

12 августа генерал-лейтенант Капцевич в последний раз предложил свеаборгским пленникам принести присягу российскому императору, но они остались по-прежнему непреклонны. Тогда их распределили по группам в 6–8 человек и отправили в разные города России. Так Аделаида, ее отец, супруги Йерне и еще трое офицеров оказались в Новгороде, где они пробыли до начала января 1809 г.

Новгородские страницы дневника Аделаиды Хаусвольф представляют особый интерес. Они позволяют судить о том, как складывались отношения иностранцев и русских на бытовом уровне в неформальной обстановке. В этом плане ее дневник можно сравнить с новгородскими письмами Ю. К. Паасикиви 1891 г.

Аделаиду и Ханса Густава поселили в доме купца Василия Юрьевича Тарасова, мать и дочь которого радушно встретили постояльцев: «Добрая старушка и симпатичная девушка гостеприимно встретили нас и провели в две меблированные комнаты <...> Я полагаю, что эта добрая старушка предоставила бы в наше распоряжение целый дом, будь это в ее власти»<sup>4</sup>.

Хозяйская дочь, которую Аделаида называет Благой (очевидно Палага, Пелагея) уже на следующий день решила учить ее русскому языку. Первое русское слово, которое выучила Аделаида, было «хорошо». Таким образом, одной из сторон общения было изучение языка. Это обстоятельство весьма способствовало тому, что, несмотря на принадлежность девушек не только к разным культурам, но и к различным слоям общества, отношения между ними строились на открытости и взаимной симпатии. Блага показала Аделаиде свои наряды и украшения и через переводчика рассказала о своей семье.

Следует отметить, что тон в обращении с пленными задавал лично губернатор Алексей Васильевич Васильчиков. Уже на следующий день по их прибытии он нанес им визит, справился о том, как с ними обращались в пути, пригласил мужчин на обед и разрешил им пользоваться своей библиотекой.

В Новгороде Аделаида проявляет живой интерес ко всему и описывает в дневнике свои впечатления от того, что ее окружает: городских окрестностей, церквей, монастырей, рынка, одежды, кухни, свадеб, похорон, праздников, маскарадов, церковных обрядов, положения крестьян, передвижного зверинца. Она очень общительна и охотно заводит новые знакомства, несмотря на языковой барьер, который она старается преодолеть, и уже через три недели пытается на рынке объясняться по-русски.

Тем не менее, для живого общения ее запас русских слов еще недостаточен. Об этом свидетельствует запись в дневнике от 26 сентября. «К нам пришла служанка от майорши, живущей напротив нас, и от имени госпожи пригласила меня на кофе <...> Я беспокоилась о том, как будет проходить беседа <...> Когда я пришла, хозяйка приняла меня довольно вежливо и сказала несколько слов, которые я не поняла. <...> Я произнесла несколько слов, которые выучила, но они быстро закончились и беседа велась при помощи движений рук и головы»<sup>5</sup>. В начале декабря Аделаида уже говорила с матерью губернатора по-русски. Однако свои успехи в русском языке она оценивает довольно скромно: «Я немного говорю, но не знаю ни одной буквы».

Других шведских пленников, не изучавших русский язык, языковой барьер угнетал еще больше. Поэтому они обратились к главнокомандующему русскими войсками в Финляндии генералу Буксгевдену с просьбой перевести их в Выборг, где им «не придется испытывать недостатка в знании языка», мотивируя это тем, что незнание русского языка, затрудняет и делает дороже удовлетворение первейших надобностей».

Со временем круг общения Аделаиды расширился, она познакомилась с женой полицмейстера Ольгой Васильевной Винокуровой, которая ввела ее в известную в Новгороде дворянскую семью Семевских. 30 октября она едет с ними на свой первый в Новгороде бал-маскарад. Вот как она описывает его: «Полонезом в паре со мной губернатор открыл бал. Все были приветливы. Ко мне относились с явным уважением. Я много танцевала, и мне было очень весело»<sup>6</sup>.

С этого времени она часто посещает балы, где охотно знакомится с молодыми женщинами и девушками, которые оказывали ей знаки внимания, и даже составляет список наиболее приятных в общении людей.

В конце ноября Ханса Густава и Аделаиду Хаусвольф перевели на новую квартиру в другом конце города, поскольку с наступлением холодов прежнее жилье показалось им сырым и холодным. Прощаясь с хозяевами и соседями, она сказала, что ей грустно расставаться с ними.

На новой квартире они прожили недолго. 22 декабря пришел ответ на их письмо Буксгевдену с разрешением переехать в Выборг. Сразу выехать не удалось, поскольку надо было сшить теплую одежду и поставить коляски на полозья. В последнюю неделю перед отъездом Аделаида и Ханс Густав прощались со своими новгородскими знакомыми, которые уговаривали их остаться до Рождества.

Морозным утром 4 января 1809 г. Аделаида вместе с остальными свеаборгскими пленниками покинула Новгород, благодаря Бога за довольно счастливо проведенное здесь время и с надеждой на то, что он так же милостиво будет хранить ее везде.

В Выборге Ханс Густав и Аделаида чувствовали себя более комфортно, поскольку «оказались ближе к дому, откуда всегда можно получить известия, а также потому, что здесь есть несколько шведов, принадлежащих к старинным дворянским родам». Их разместили в доме советника Алопеуса; здесь они могли говорить по-шведски и посещать шведскую церковь.

В остальном их жизнь в Выборге мало чем отличалась от жизни в Новгороде: визиты к губернатору, балы, на которых были «невоспитанные уланы, а дамы танцевали немного лучше, чем в Новгороде», прогулки по городу и окрестностям, посещение домашних спектаклей.

Особенно запомнилась Аделаиде масленичная неделя, которую она называет «неделей радости». В целом ее впечатления от пребывания в Выборге можно охарактеризовать словами из ее дневника: «*Мне было весело <...> пребывание здесь приносит мне пользу и доставляет удовольствие*»<sup>7</sup>.

Здесь у нее появилось много знакомых, с которыми она с удовольствием проводит время. Список ее выборгских знакомых, приведенный в дневнике, гораздо больше новгородского. В нем она звездочкой отмечает «тех, кого больше всех люблю и по кому впредь буду понастоящему скучать». Некоторые фамилии отмечены двумя или тремя звездочками.

Но совсем не так чувствовал себя Ханс Густав: «*Никогда папе не было так скучно, как в Выборге. Его наибольшее удовольствие состоит в том, что он вносит посильный вклад в мои развлечения. Но сам он редко выходит, читает скучные книги и не ищет чьего-либо общества. Поэтому он сейчас через губернатора просит разрешения отправиться в Финляндию*».

20 марта 1809 г. он получил это разрешение, и Аделаида стала снова собираться в дорогу. Ее выборгские знакомые, супруги Штейнгель, уговаривали ее остаться и провести с ними лето в их поместье. Но она отказалась от этого заманчивого предложения: «*Как бы это ни было приятно, я все равно предпочитаю уехать. Моя Жаннетта стоит половины Выборга, а остальные мои друзья — другой его части*».

30 марта Аделаида и Ханс Густав прибыли в Порвоо, где она встретила Жанетту, которая к этому времени стала майоршей Стандершгёльд, и вручила ей свой дневник, заканчивающийся такими словами: «*Ну, моя Жанетта, выполнила ли я данное тебе обещание? Это ты*

*подвигла меня на ведение дневника моего путешествия. Я подчинилась твоему желанию, как приказу. Вот он во всем своем несовершенстве, написанный твоей совершенно преданной подругой Аделаидой*»<sup>8</sup>.

9 апреля отец и дочь приехали в Хельсинки, где узнали, что военный трибунал в феврале 1809 г. приговорил всех членов военного совета Свеаборга к смертной казни, поэтому мысль о том, чтобы вернуться в Швецию пришлось оставить. Свои последние годы Ханс Густав Хаусвольф провел в Хельсинки, где и скончался в 1840 г. Аделаида не оставила отца, не вышла замуж и состарилась в заботах о нем. После его смерти она уехала из Хельсинки в финляндское местечко Лила Бревик, где и умерла 15 ноября 1842 г.

Мы почти ничего не знаем о ее жизни в Финляндии, но можем предполагать, что русский плен был одной из самых ярких страниц ее биографии, несмотря на то, что ей было «тягостно жить среди чужих людей без малейшего известия о родственниках и друзьях». Не случайно в конце ее дневника есть такие строки: «*Так закончилось мое девятимесячное путешествие в плен, удивительное и полное приключений*»<sup>9</sup>.

Дневник Аделаиды фон Хаусвольф хранится в Королевской библиотеке в Стокгольме<sup>10</sup>. Его рукописные копии есть в Военном архиве Швеции и в Государственном архиве Финляндии. Впервые дневник был издан в сокращенном виде в 1912 г. Цецилией Боот-Хольмберг<sup>11</sup>. Полное издание дневника под редакцией Маргареты Марин вышло в 2007 г.<sup>12</sup>

В 1994 г. отрывок из дневника с описанием парка Монрепо был опубликован на финском языке специалистом по садово-парковому искусству и ландшафтной архитектуре Эвой Руф (Eeva Ruoff)<sup>13</sup>.

Новгородская часть дневника Аделаиды фон Хаусвольф опубликована в 2009 г. в «Новгородском архивном вестнике»<sup>14</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Бородкин М. История Финляндии. Время императора Александра I. СПб., 1909; Боот-Хольмберг Ц. Роль предательства в борьбе за Финляндию. Пет-роград, 1917; Pohjolan-Pirhonen H. Kansakunnan historia. III. 1808–1855. Porvoo, 1973. Sandström A. Sveriges sista krig. Örebro, 1994; Lindqvist H. Historien om Sverige. När riket sprängdes och Bernadotte blev kung. 1998.

<sup>2</sup> *Adelaide fon Hauswölf*. Journal hellen under resor i Ryssland de jag följde min far i hans fengenskap 1808–1809. Uddevalla, 2007. S. 19.

<sup>3</sup> Ibid. S. 24.

<sup>4</sup> Ibid. S. 35.

<sup>5</sup> Ibid. S. 59.

<sup>6</sup> Ibid. S. 69.

<sup>7</sup> Ibid. S. 120.

<sup>8</sup> Ibid. S. 127.

<sup>9</sup> Ibid. S. 126.

<sup>10</sup> Kongliga biblioteket i Stockholm. Handskifter rörande Ryssland. M. 247.

<sup>11</sup> En svensk flickas dagbok. Göteborg-Karlstadt, 1912.

<sup>12</sup> *Adelaide fon Hauswölf*. Journal hellen under resor i Ryssland de jag följde min far i hans fengenskap 1808–1809. Uddevalla, 2007.



<sup>13</sup> *Ruoff E.* Kesdretki Monrepos'n vuonna 1808 // Teknisen korkeakoulun maisema-arkkitehtuurin koulutusohjelman opintomatka Pietariin, Pietarin ympäristöön ja Kannakselle syyskuussa 1994. Otaniemi, 1994.

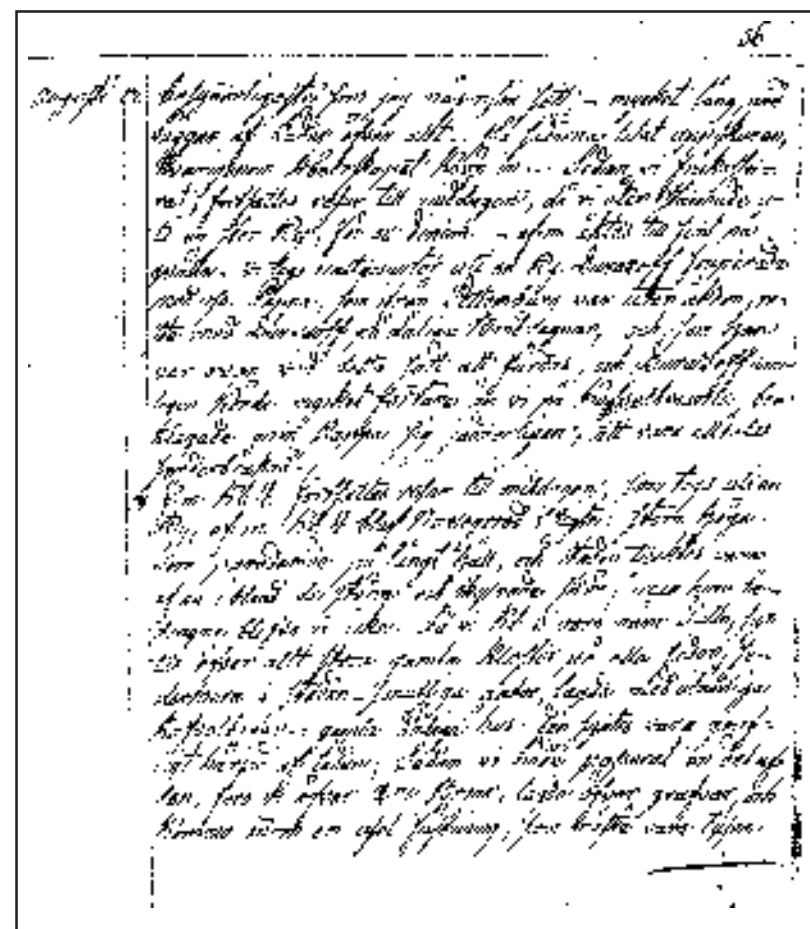
<sup>14</sup> *Коваленко Г.М.* Новгородский дневник дочери пленного шведского офицера (1808–1809) // Новгородский архивный вестник. Великий Новгород. 2009. Вып. 8.

*G.M. Kovalenko*

THE RUSSIAN DIARY OF ADELAIDE HAUSVOLF (1808–1809)

Adelaide Hausvolf — a daughter of the Swedish officer Hans Gustav Hausvolf who was taken prisoner at delivery of Sveaborg in May, 1808. He had refused to serve Russia and was sent to Novgorod for temporary residence where he stayed before the termination of military operations. Adelaide was authorized to accompany him. Day after day throughout eight months she wrote down the impressions about their stay in Russia.

A trip from Helsinki to St.-Petersburg, short-term stay in Petersburg, leaving Petersburg for Novgorod, everyday life in Novgorod, as well as the way back from Novgorod to Helsinki through St.-Petersburg and Vyborg are described in the diary.



Страница дневника Аделаиды Хаусвольф

О.В. Докучаев

## АРХАНГЕЛЬСКИЕ ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ О ПОМОРАХ (СЕРЕДИНА XIX–НАЧАЛО XX в.)

Среди источников, представляющих интерес для исследователей Русского Севера и, в частности, поморов, отдельное место занимает периодическая печать. Особенность материалов, опубликованных в периодических изданиях, заключается в том, что они практически не переиздавались и не систематизировались и в настоящее время выпали из поля зрения исследователей. К основным, профильным региональным изданиям, освещающим вопросы культуры и быта поморов, относятся: краеведческий журнал «Известия Архангельского общества изучения Русского Севера», региональный журнал церковной периодики «Архангельские епархиальные ведомости» и газета «Архангельские губернские ведомости». Не менее важными, но содержащими меньший объем этнографических сведений о поморах, являются ежедневные газеты. «Архангельск», «Северный листок», «Северное утро» — вот несколько газет, которые больше всех других ежедневных изданий уделяли внимание вопросам, связанным с жизнью народов родного края.

На страницах журналов и газет собран богатейший материал, затрагивающий практически все аспекты современной и минувшей жизни поморов. Поэтому в статье считаю целесообразным дать краткую характеристику этим изданиям и обозначить общую тематику статей.

Для начала обратимся к ведущему, с этнографической точки зрения, журналу «Известия Архангельского общества изучения Русского Севера», который издавался с 1909 г. Являясь печатным органом Архангельского общества изучения Русского Севера (АОИРС), он стал первым научным периодическим изданием Северного края. Всего было издано свыше 200 выпусков. Содержательная сторона издания отличалась большим разнообразием. Помимо регулярного освещения деятельности АОИРС в нём можно найти материалы почти по всем отраслям этнографической науки, а также прилегающим к ней вопросам культуры, истории и географии, национальным традициям, быту и нравам народов Севера. Идейная структура журнала была разработана на коллективных собраниях АОИРС, и уже к маю 1909 г. издан первый номер. Предполагалось выпускать журнал два раза в месяц тиражом в 1000 экземпляров. Первым редактором издания стал Е.А. Колесников, однако уже спустя месяц его сменил другой активный деятель АОИРС — В.А. Ленгауэр. В редакционную коллегию издания входили

ли виднейшие деятели Общества: И.А. Васильевич, В.В. Бартенев, А.А. Голубцов, Е.А. Сухин и др. С самого начала структура журнала приобрела устойчивый вид и оформилась окончательно. Ее составляли: основная часть (этнографические сочинения; исторические заметки о Севере; освещение деятельности АОИРС; краеведческие очерки; правительственные постановления, касающиеся Северного края и др.); критико-библиографический раздел, очерки членов-корреспондентов АОИРС, справочная часть. В приложении публиковались отчеты о деятельности общества, портреты его деятелей, а также карты местности, юбилейные открытки. Своеобразным внутренним рубежом для издания стал 1914 г. Помимо нарушения периодичности издания и снижения тиража, содержание журнала уменьшилось в соответствии с произошедшими внешнеполитическими преобразованиями страны: военные события заполнили всю хронику журнала. Революцию руководство журнала встретило враждебно, что было вполне закономерно, ведь он всегда отражал сугубо монархические настроения. После революции деятельность АОИРС и издание журнала были приостановлены. Последние 24 номера были опубликованы в период интервенции, когда Общество временно возобновило свою работу до 1919 г. «Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера» представляли собой одно из лучших краеведческих изданий России.

Другим периодическим изданием сходной тематики являлся журнал «Архангельские епархиальные ведомости». Первым редактором официальной и неофициальной частей «Архангельских епархиальных ведомостей» был ректор Архангельской духовной семинарии протоирей Александр Орлов. Затем с № 11 за 1891 г. его сменил преподаватель И.Н. Добровольский, при котором «Архангельские епархиальные ведомости» стали одним из ведущих епархиальных журналов. Дольше всех в должности главного редактора его возглавлял преподаватель духовной семинарии И.М. Сибирцев (неофициальную часть — в 1894–1899 и 1906–1914 гг., официальную часть — в 1897–1899 гг.), также поддерживавший издание на высоком уровне. С 1899 по 1906 г. редактором обеих частей «Архангельских епархиальных ведомостей» являлся преподаватель духовной семинарии А.Д. Ежов. Официальную часть в периоды 1894–1897, 1906–1910 и 1912–1914 гг. подписывали в печать секретари консистории; частично в эти годы, а также в 1911 г. и с 1915 по 1918 г. включительно она выходила без подписи. Последними редакторами неофициальной части были священник Николай Лебедев и протоирей Иоанн Попов.<sup>1</sup> «Архангельские епархиальные ведомости» выходили еженедельно и состояли из двух частей: официальной и неофициальной. Официальная часть предназначалась для известий высшей государственной и церковной власти, а в неофициальном отделе печатались исторические, краеведческие, библиографические материалы. Также очень часто здесь публиковались краткие очерки корреспондентов (зачастую они были священниками) из различных уездов

Архангельской губ. На страницах епархиальных ведомостей кроме традиционных публикаций о местных обычаях, поверьях, обрядах, очерков о праздниках, часто присутствовало описание приходов, церквей, святынь.

С 30-х гг. XIX в. начинают повсеместно выходить «Губернские ведомости», в чем проявилась тенденция, характерная для периодических изданий дореволюционной России. Первые их выпуски появились в 1838 г. В подавляющем большинстве регионов это был первый местный орган печати. Такие издания также состояли из официального и неофициального разделов. В них печатались историки, краеведы, врачи, учителя, священники, купцы, многие любители истории. Наряду с ними материалы для издания готовили архивные комиссии и комитеты. На страницах неофициального отдела, где трудилось множество местных краеведов, содержится богатый материал по истории края.

Первый выпуск периодики Архангельского края вышел 5 января 1838 г. Это были «Архангельские губернские ведомости». До апреля 1867 г. газета выходила раз в неделю, затем дважды, а с января 1899 г. ежедневно. С января 1914 г. она стала вновь выходить два раза в неделю. Первым её редактором был Карл Горегляд, из его последователей, способствовавших развитию газеты, можно отметить И. Поромова, М.Г. Заринского и П.П. Чубинского<sup>2</sup>

Важными источниками, освещавшими особенности жизни и быта народов Севера, являются ежедневные общественно-политические газеты, издававшиеся в Архангельске. С точки зрения этнографии, наибольшее внимание изучению, в частности поморов, уделяли «Северный листок», «Северное утро» и «Архангельск». Следует отметить, что количество и, самое главное, объём материалов, отвечающих заданной теме мал, однако именно ежедневная газетная периодика позволяет узнавать разнообразные мелкие факты из жизни Поморья, которым крупные ежемесячные краеведческие издания по различным причинам внимания не уделяли.

Газета «Северное утро», первый номер которой вышел 19 июня 1911 г., явилась наименее политизированным изданием, сосредоточенном на описании местной жизни. В ней были постоянные рубрики: «Местная жизнь», «Телеграммы», «Государственная дума» и особенно интересная в этнографическом плане рубрика «Наш край». Сообщения солидного штата собственных корреспондентов из уездов позволяли следить за жизнью Поморья.

Газета «Архангельск» выходила ежедневно с 11 января 1907 г. Хотя газета и носила ярко выраженный политический характер, рубрики «Корреспонденция» и «Местная хроника» могут оказать помощь в изучении культуры и быта поморов. Также какие-то мелкие сведения о Поморье можно найти в рубриках «Среди газет», «Последние известия», «Телеграммы» и «Путевые заметки».

Ежедневная газета «Северный листок», издававшаяся с 29 декабря 1905 г., имела поначалу политическую окраску, однако впоследствии

превратилась в общественно-литературную газету, которая достаточно полно освещала жизнь родного края, историю и быт местного населения, в том числе поморов. Газета имела «стандартный» для региональных изданий того времени набор рубрик: «Из газет и журналов», «Местная хроника», «Телеграммы». В этнографическом плане наиболее важной представляется рубрика «Корреспонденция», которая предлагала читателям материалы, собранные собственными корреспондентами в уездах Архангельской губ. и повествовавшие о бытовой культуре отдалённых народов, а также географические и топографические описания местности.

Подводя итог, следует отметить, что газетная периодика в отличие от журналов имеет огромное значение в силу более массового распространения. Опубликованные в ней очерки и статьи представляют несомненный интерес для историков и как своеобразный жанр заслуживают более тщательного изучения. Совокупность материалов является богатейшим источником для этнографической науки в целом; в особенности она важна при изучении традиционной культуры отдельных народов.

На страницах периодических изданий культура и быт поморов освещались достаточно полно. Так, в «Известиях Архангельского общества изучения Русского Севера» за весь период существования журнала было напечатано более 80 статей, посвященных различным аспектам жизни поморов. «Архангельские епархиальные ведомости» поместили около 30 публикаций. В «Архангельских губернских ведомостях» было опубликовано несколько десятков специализированных статей и множество описаний и упоминаний в рассказах и заметках общего характера. В ежедневных газетах объём материалов меньше, однако и в них есть немало интересующей нас информации.

Обратимся к тематическим особенностям статей. Анализ их позволил выявить следующие тематические рубрики:

«История поморов». Это отдельные статьи или части публикаций по истории колонизации северных земель, в том числе документы, содержащие ценнейшие сведения о времени и формах славянской колонизации Поморья и о начале поморо-норвежских торговых отношений. Следует назвать и большое число рецензий на крупные исследования по региональной истории.

«Описание быта поморов». Как правило, это путевые заметки, сообщения членов-корреспондентов, иногда отдельные статьи и доклады и местная хроника. В эту рубрику следует отнести и заметки о традиционных жилых постройках поморов.

«Поморский фольклор». Это самое обширное тематическое направление включает многочисленные сообщения членов-корреспондентов, публикации учёных-современников и материалы научных экспедиций. Значительная их часть посвящена свадебным и погребальным обрядам поморов.

«Промыслы и кустарные производства». В эту рубрику объединены мелкие заметки корреспондентов или отдельные части работ исследователей, в которых приводятся описания сезонных рыбных промыслов поморов.

«Духовная жизнь поморов». Сюда входят описания религиозной жизни и обычаев, храмов и монастырей; публикации исторических документов и свидетельств современников, касающихся различных периодов становления и развития православия на Русском Севере; статьи о раскольничьих сектах на Руси, об отношениях между православием и расколом в прошлом. Много публикаций о других, «инородческих» вероисповеданиях.

Нами были рассмотрены лишь основные, с точки зрения тиража и информативности, периодические издания. Объём материалов оказался значительным, что ещё раз подтверждает известный постулат: периодическая печать — это комплексный и самостоятельный источник, заслуживающий самого пристального изучения.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Рункевич С.Г. Архангельские епархиальные ведомости // Православная богословская энциклопедия. М., 1904. Т. 1. Стб. 1117.

<sup>2</sup> Ермилов Н.Е. Пятидесятилетие издания Архангельских Губернских ведомостей. Архангельск, 1888. С. 15.

#### Список использованной литературы

1. Ермилов Н.Е. Пятидесятилетие издания Архангельских Губернских ведомостей. Архангельск, 1888.
2. Попов А.Н. Периодическая печать в Архангельске. Архангельск, 1914.
3. Рункевич С.Г. Архангельские епархиальные ведомости // Православная богословская энциклопедия. М., 1904
4. Периодическая печать Архангельска и Архангельской области (1838–1968). Архангельск, 1971.
5. Поморы на Кольском Севере: история, культура, этнография. Мурманск, 2007.

*O.V. Dokuchaev*

#### ARKHANGEL'SK PERIODICALS ABOUT POMORS (MIDDLE OF THE XIX – BEGINNING OF THE XX CENTURY)

The article deals with the possibility to study everyday, material and spiritual culture of Pomors using publications of regional editions. The description of periodicals of different profile is given in it: "Proceedings of the Arkhangel'sk Society for Study of the Russian North", "The Arkhangel'sk Eparchial Bulletin", "The Arkhangel'sk Province Bulletin", "Arkhangel'sk", "The Northern Leaflet" and "The Northern Morning". What is at issue is the description of editions, subject matter of articles, and amount of materials that are of interest for ethnographers.

*А.Ю. Юрпалов*

#### ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В МАЛМЫЖСКОМ КРАЕ В 1920-е гг.<sup>1</sup>

Первое десятилетие существования Советского государства было отмечено подъемом краеведческого движения в Камско-Вятском крае. Это объяснялось, в том числе, ростом национального самосознания нерусского населения бывшей Российской империи, воспринявшего Октябрьскую революцию как событие, повлекшее позитивные перемены в положении национальных меньшинств<sup>2</sup>. Государство активно поддерживало эти настроения, призывая к борьбе с пережитками прошлого, а также способствуя подготовке национальных кадров для работы в управленческих, хозяйственных, просветительных и научных структурах<sup>3</sup>.

В Камско-Вятском крае 1920-е гг. были отмечены ростом внимания местных жителей к истории, этнографии и археологии. Данный факт послужил стимулом к увеличению числа научных обществ и созданию новых музеев<sup>4</sup>.

Активную этнографическую работу вели Малмыжское историческое общество (МИО)<sup>5</sup> и Малмыжский музей местного края (далее МММК)<sup>6</sup>. Мысль о создании музея уже давно занимала умы малмыжского общества<sup>7</sup>. Еще в 1890-х гг. здесь существовал кустарный музей, представлявший собой склад уездного земства, но в 1906 г. он был закрыт. Небольшие коллекции предметов старины собирали при земском отделе статистики, в городском училище и мужской гимназии<sup>8</sup>. Коллекции по этнографии и археологии края были собраны уроженцем Малмыжа, профессором Московского археологического института С.К. Кузнецовым (рис. 1)<sup>9</sup>.

В августе 1913 г. возникла идея организовать музей и библиотеку при строящемся народном доме. Председатель Уездного съезда М.С. Довгялло<sup>10</sup> добился передачи части книг из библиотеки скончавшегося к тому времени профессора С.К. Кузнецова для размещения в новом учреждении. Однако Первая мировая война отложила постройку народного дома на неопределенный срок, и проект остался неосуществленным<sup>11</sup>.

Вторая попытка организации музея была предпринята в 1915 г., когда А.С. Лебедев предложил основать «комиссию для заведования книгами будущего народного дома»<sup>12</sup>, которая могла бы действовать на правах научного общества. По данному вопросу в газете «Камско-Волжская Речь» была напечатана заметка М.Г. Худякова (рис. 2)<sup>13</sup>, она

вызвала сочувствие среди некоторых общественных деятелей г. Малмыжа, однако проект опять остался на бумаге, т.к. возникли новые вопросы, связанные с войной.

В 1917 г. М.Г. Худяков вновь поднимает вопрос о создании в Малмыже Исторического общества. В Казани он нашел поддержку со стороны членов Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, и 14 октября состоялось собрание первых учредителей, на котором был утвержден проект устава. 19 января 1918 г. прошло организационное собрание, и уже через день в Малмыже было открыто Историческое общество, главной целью которого стала подготовка к организации исторического музея<sup>14</sup>. Правление Общества обратилось к малмыжскому городскому самоуправлению с просьбой о передаче Обществу книг исторического содержания и коллекции древностей из бывшего собрания профессора С.К. Кузнецова. Городской голова В.А. Батуев отнесся к просьбе положительно, и 26 марта 1918 г. малмыжская Городская дума вынесла постановление о передаче книг Историческому обществу. Библиотека и коллекции продолжали пополняться пожертвованиями как членов Общества, так и частных лиц. Так, В.А. Батуев и И.Е. Попов передали несколько ценных изданий по истории Малмыжского края<sup>15</sup>.

Благодаря содействию В.А. Батуева Обществу была предоставлена возможность разместить шкафы с книгами в читальном зале Городской публичной библиотеки. Небольшой шкаф был предоставлен бесплатно одним из членов Исторического общества. К сожалению, желающих пополнить свои знания о прошлом родного края оказалось мало: книгами пользовались лишь протоирей о. С.А. Багин, Н.М. Бочкарев, О.А. Забудский, Н.Н. Романова, Е.В. Цикуленко и М.Г. Худяков.

Работу Общества исполком Совета народного образования считал перспективной и даже выделял средства на ее продолжение и развитие<sup>16</sup>. Это обстоятельство свидетельствует о том, что, несмотря на тяжелые экономические условия в тот период, вся страна переживала великий национальный и идейный подъем. Начавшийся вместе с революцией, он затронул все слои общества и вызвал массовое движение, направленное на изучение местного края, пробуждение национального самосознания народностей, населяющих регион.

За время своего существования малмыжское Историческое общество положило начало сбору предметов старины, легенд и преданий, а также созданию исторической библиотеки. Записанные членами Общества Н.М. Бочкаревым, А.А. Покровским и К.П. Чайниковым (К. Гердом), М.Г. Худяковым предания неожиданно открыли богатейшие факты истории, археологии и этнографии народов, проживающих на территории уезда. Однако своей цели членам Общества не удалось достичь: музей так и не был открыт<sup>17</sup>.

В 1919 г. Историческое общество прекратило свое существование. Основной причиной явился отъезд основных членов-учредителей орга-

низации из Малмыжа. Так, Михаил Георгиевич Худяков уехал в Казань для работы в губернском музее<sup>18</sup>, а Кузьме Павловичу Чайникову (К. Герд) дали направление на учебу в Москву на Центральные инструкторские курсы Наркомпроса<sup>19</sup>. Все коллекции и библиотека были переданы на хранение во внешкольный отдел исполкома Совета народного образования, где находившиеся в открытом доступе книги и вещи постепенно расхищались посетителями<sup>20</sup>.

Несмотря на все трудности, дело, начатое Малмыжским историческим обществом, не утасло, а было продолжено И.А. Машковцевым, подвижником музейного дела. В 1919 г. он окончил музейные курсы и получил от Вятского отдела по делам музеев поручение основать в Малмыже музей местного края<sup>21</sup>. Приехав в Малмыж, И.А. Машковцев, будучи музейным инструктором Вятского отдела по делам музеев, пригласил возглавить это учреждение бывшего народного судью О.А. Забудского (рис. 3)<sup>22</sup>. В качестве лаборанта был приглашен И.Г. Худяков (брат М.Г. Худякова)<sup>23</sup>. Официальное открытие музея (рис. 4) состоялось лишь в марте 1921 г.<sup>24</sup> и было приурочено к X уездному съезду советов<sup>25</sup>.

Основой научно-исследовательской деятельности сотрудников и сторонников Малмыжского музея местного края являлось пополнение, комплектование и изучение существующих коллекций и полевых этнографических материалов, а также организация историко-бытовых экспедиций.

Этнографические коллекции начали формироваться со дня основания музея на базе существующих, полученных «по наследству» от Малмыжского исторического общества; они отражают основную особенность региона — его полиэтничность. Среди первых поступлений выделялись вырезанная из дерева статуэтка прп. Нила Столбенского, поступившая из собрания С.К. Кузнецова, и небольшая коллекция русских головных уборов из с. Старый Бурец — три кокошника и две девичьи «ленты»; кроме того, имелся сарафан. Марийские предметы были представлены женским кафтаном, четыремя головными уборами двух разновидностей, головным шитым платком, двумя лычными обвязками со священных берез из д. Кинери и приспособлением для добывания меда из ульев; удмуртские — головным убором и деревянным ковшом. Из татарских вещей в коллекции имелась девичья шапочка, расшитая жемчугом<sup>26</sup>. Вновь поступающие полевые материалы позволили сотрудникам музея провести сопоставительный анализ, исследовать взаимовлияние и взаимопроникновение элементов материальной культуры народов края.

Заведующий музеем О.А. Забудский большое внимание уделял сбору этнографических предметов и комплектованию фондовых коллекций. Методы сбора материала были следующими:

1. Была создана специальная регистрационная книга, в которую сначала были внесены уже имеющиеся сведения о «древностях Мал-

мыжского уезда», почерпнутые из печатных изданий, преимущественно из трудов профессора А.А. Спицына и С.К. Кузнецова. Затем туда стали записывать вновь поступающие сведения, основанные на устных сообщениях информантов<sup>27</sup>.

2. Проводилось анкетирование населения при помощи специально изданной анкеты с вопросами по истории, археологии и этнографии уезда.

3. Были организованы специальные экскурсии, в ходе которых во время бесед с местным населением фиксировались исторические предания, рассказы о подлинных исторических личностях, исследователях местного края, описывались особенности обрядовой жизни, достопримечательности посещенных местностей. Данный способ считался одним из самых эффективных<sup>28</sup>. Так, в сентябре 1922 г. сотрудниками музея А.И. Пентеговым, И.Г. Худяковым и И.А. Машковцевым была организована первая экскурсия в окрестности с. Черемисский Малмыж на могильник эпохи бронзы, известный как «Атамановы кости». Целью этой поездки был осмотр окрестностей села и сбор историко-археологического и этнографического материала<sup>29</sup>. В 1922–1923 гг. И.А. Машковцевым было совершено несколько поездок по уезду с целью сбора устных сведений и памятников материальной культуры и быта<sup>30</sup>.

Большое количество этнографических сведений было получено от А. Садакова, работавшего в дд. Порез<sup>31</sup>, Тыловой-Пельга<sup>32</sup> и Казань-Омга<sup>33</sup>; Н. Сухих, побывавшего в д. Сабакино<sup>34</sup>; В. Камаева, посетившего д. Ямайкина<sup>35</sup>; важные материалы поступили от А.С. Савельева о д. Безменшур<sup>36</sup>; П. Рябчиков представил сведения о д. Азиково (Нардамас)<sup>37</sup> и починке Егорово<sup>38</sup>; от Н. Деминой была получена информация о с. Савали<sup>39</sup>; от С.С. Демидова — о д. Алдарово<sup>40</sup>; от И.Ф. Фролова — о д. Старый Кугубор<sup>41</sup>. И.А. Машковцевым, также в ходе поездки, были приобретены для музея несколько старинных пушек в д. Моторки, собрана коллекция древностей Аргыжского городища<sup>42</sup>, получены ценные сведения об археологии уезда<sup>43</sup>. Полевые материалы остались не обработанными из-за смерти И.А. Машковцева в 1923 г. Позже этнографическое описание населенных пунктов Малмыжского у. появилось на страницах рукописных Трудов МММК (рис. 5).

В декабре 1925 г. Музей отметил пятилетний юбилей. В десятом выпуске рукописных Трудов МММК был помещен доклад заведующего музеем О.А. Забудского, с которым он выступил на торжественном собрании 31 декабря 1925 г., где были отмечены некоторые аспекты работы, итоги и задачи, стоящие перед учреждением. Работа Музея получила высокую оценку представителей исполнительного комитета Совета народного образования<sup>44</sup>.

Интенсивная исследовательская работа продолжалась еще два года, до ухода О.А. Забудского с должности заведующего музеем в 1927 г. В этот период исследования касались только фольклора; в последнем выпуске Трудов МММК вышло несколько статей В.А. Четырбока<sup>45</sup> и

А.Н. Сабурова<sup>46</sup>, содержащих собранные частушки, загадки, прибаутки, колыбельные и рождественские песенки.

С 1928 г. рукописные труды Музея перестали выходить. Исследовательская деятельность пошла на спад, что можно объяснить перемещением курса правящей партии. Сигналом к пересмотру политики в области краеведения послужило Постановление ЦК ВКП(б) о краеведческой работе от 13 ноября 1930 г., в котором говорилось: «*В отдельных случаях краеведческие организации используют чуждые и враждебные элементы, под покровом аполитичности и академичности занимаются вредительством <...> ЦК ВКП(б) предлагает: Пересмотреть состав и укрепить ответственными партийными товарищами областные и республиканские бюро краеведения*».

Значительный урон краеведческому движению был нанесен на IV Всероссийской краеведческой конференции (1930 г.), где было принято решение ликвидировать все местные краеведческие общества и организации при музеях, создав вместо них окружные бюро краеведения. Это было непродуманное решение, так как добровольные общественные организации заменялись органами, выполняющими лишь административные функции. В результате не только была прекращена краеведческая работа на местах, закрыты музеи, общества, но также и центральные журналы — «Известия ЦБК» и «Краеведение». Вместо них стал выпускаться журнал «Советское краеведение». Конференция провозгласила новый лозунг: «Краеведение — на службу социалистическому строительству». Теперь общественная инициатива заменялась обязательным участием краеведов в поисках полезных ископаемых, сборе сведений о колхозах и заводах<sup>47</sup>.

Уже к концу 1930–началу 1931 г. всякая краеведческая исследовательская работа при Малмыжском музее местного края была прекращена, большая часть работавших здесь активистов покинула Малмыж, некоторые впоследствии были арестованы и осуждены. Так, выдающийся удмуртский этнограф, фольклорист и поэт Кузьма Павлович Чайников (К. Герд) в мае 1932 г. был арестован по ложному обвинению в контрреволюционной шпионско-террористической деятельности, выразившейся якобы в создании организации СОФИН (Союз освобождения финских народов), осужден на 10 лет и сослан на Соловки<sup>48</sup>. Михаил Георгиевич Худяков, принимавший такое активное участие в научно-краеведческой деятельности Малмыжского музея, 9 сентября 1936 г. был арестован как «участник контрреволюционной троцкистско-зиновьевской террористической организации». Выездной сессией Военной коллегии Верховного суда СССР 19 декабря того же года он был приговорен к расстрелу, в тот же день приговор был приведен в исполнение<sup>49</sup>. Все это свидетельствует о том, что изучение родного края стало слишком опасным на фоне событий в стране. Иметь собственное периодическое издание при Музее стало непозволительной роскошью.

Таким образом, в полной мере можно было сказать: «Краеведение твердо стоит на службе социалистическому строительству!»

### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Публикация подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ И ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ РОССИИ». Направление 8. Музейные и архивные фонды: изучение, введение в научный оборот, обеспечение нового качества доступа к культурному наследию. ПРОЕКТ: Новые источники по истории и культуре финно-угорских народов Среднего Поволжья и Приуралья.
- <sup>2</sup> См.: *Загребин А.Е., Куликов К.И.* Советское финно-угроведение в 1920-х—начале 1930-х гг.: Первые действия и противодействия // Проникновение и применение дискурса национальности в России и СССР в конце XVIII—первой половине XX в. / Под ред. И. Яатс, Э. Таммиксаар. Тарту, 2011. С. 149—163.
- <sup>3</sup> *Оконникова Т.И.* О роли краеведческих организаций в археологическом изучении Прикамья в 1920-е гг. // Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: история и современность: Мат-лы регион. науч.-практ. конф. Глазов, 2002. С. 99—101.
- <sup>4</sup> См.: *Загребин А.Е.* Этнографические материалы 1920—1930-х гг.: К проблеме источников по истории и культуре финно-угорских народов Среднего Поволжья и Приуралья // Известия Самарского научного центра Российской Академии наук. 2009. Т. 11. № 6. С. 254—260; *Чураков В.С.* Обзор фольклорно-лингвистических и археолого-этнографических экспедиций, работавших среди удмуртов в 20-е—30-е годы XX века // Ежегодник финно-угорских исследований. 2010. Вып. 2. С. 102—115.
- <sup>5</sup> См.: *Юрпалов А.Ю.* К истории Малмыжского исторического общества // Финно-угры — славяне — тюрки: Опыт взаимодействия (традиции и новации). Ижевск, 2009. С. 480—484.
- <sup>6</sup> См.: *Юрпалов А.Ю.* Этнографические исследования Малмыжского музея местного края в 1920-е гг. // Вестник Удмуртского университета. Сер.: «История и филология». 2010. Вып. 1. С. 71—74.
- <sup>7</sup> См.: *Худяков М.Г.* Из биографии малмыжских историков // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вятка, 1917. Вып. I—II. С. 65—68.
- <sup>8</sup> *Худяков М.Г.* Музеи Малмыжского края // Казанский музейный вестник. 1922. № 1. С. 123.
- <sup>9</sup> О жизни и научной деятельности С.К. Кузнецова см.: *Семибратов В.К.* О жизни и творчестве С.К. Кузнецова // Святые. Культ предков. Древняя история / Сост. В.Н. Козлов. Йошкар-Ола, 2009. С. 5—16.
- <sup>10</sup> Михаил Семенович Довгялло — председатель Малмыжского уездного съезда действительный статский советник (имел ордена: Св. Владимира 3 ст., Св. Анны 2 ст., Св. Станислава 2 ст.; знаки: за поземельное устройство государственных крестьян, Красного креста, именной знак, учрежденный по Министерству финансов и медаль за мобилизацию). (см.: Памятная книжка и адрес-календарь Вятской губернии на 1916 г. Вятка, 1916. С. 161).
- <sup>11</sup> Малмыжский краеведческий музей (далее МКМ). Ед. хр. 308 нвф. Л. 1—2.
- <sup>12</sup> МКМ. Ед. хр. 400 нвф. Л. 1.
- <sup>13</sup> О жизни и научной деятельности М.Г. Худякова см.: *Худяков М.Г.* История Камско-Вятского края: Избранные труды / Сост. и науч. ред. М.В. Гришкина, С.В. Кузьминых; коммент. М.В. Гришкиной, С.В. Кузьминых, В.К. Семибратова, В.С. Чуракова. Ижевск, 2008.

- <sup>14</sup> *Трухина А.В.* Страницы нашей истории // Районная конференция, посвященная 90-летию краеведческого музея г. Малмыжа. Малмыж, 2010. С. 2.
- <sup>15</sup> МКМ. Ед. хр. 400 нвф. Л. 1об.
- <sup>16</sup> МКМ. Ед. хр. 400 нвф. Л. 2об.—3.
- <sup>17</sup> *Худяков М.Г.* Музеи Малмыжского края. С. 123.
- <sup>18</sup> *Мельникова О.М.* Провинциальное археологическое сообщество Вятской, Казанской, Пермской губерний (вторая половина XIX—начало XX в.): Библиографический словарь-справочник. Ижевск, 2007. С. 105.
- <sup>19</sup> *Герд К.П.* Ступени: Стихотворения и поэмы / Пер. с удмурт. А. Смольникова. М., 1985. С. 6.
- <sup>20</sup> *Худяков М.Г.* Музеи Малмыжского края. С. 124.
- <sup>21</sup> *Юрпалов А.Ю.* К истории Малмыжского исторического общества. С. 484.
- <sup>22</sup> Оттон Александрович Забудский — первый народный судья г. Малмыжа, избранный в феврале 1918 г., окончил юридический факультет Казанского университета. До революции долгое время состоял в звании статского советника (имел ордена: св. Станислава 2-й ст. и св. Анны 2-й ст.), до 1915 г. занимал должность земского начальника 3-го участка (Кильмезского стана) Малмыжского уезда (см.: Памятная книжка и адрес-календарь Вятской губернии на 1914 г. Вятка, 1913. С. 147).
- <sup>23</sup> См.: *Чудова Г.Ф.* В те далекие годы. Киров, 1981. С. 106, 112, 139.
- <sup>24</sup> *Худяков М.Г.* Музеи Малмыжского края. С. 124.
- <sup>25</sup> Открытие Музея красноречиво обсуждалось на страницах газеты «Рабоче-крестьянские думы» (орган Малмыжского Уездисполкома и Уездного комитета РКП), где были освещены вопросы, связанные с задачами музея, формированием коллекций, новыми поступлениями. Также не остался без внимания вопрос о здании нового музея и помощи населения, которую желательно было оказать вновь созданному учреждению культуры (см.: Музейное дело в Малмыжском уезде // Рабоче-крестьянские думы. 1921. 20 и 22 апреля).
- <sup>26</sup> *Худяков М.Г.* Музеи Малмыжского края. С. 126.
- <sup>27</sup> МКМ. Ед. хр. 3904. — Регистрационная книга Малмыжского музея для записи: сведений о древностях, легенд и преданий Малмыжского края; ед. хр. 3905. — Регистрационная книга для записи сведений о древностях, легенд и преданий Малмыжского уезда. Часть II.
- <sup>28</sup> *Юрпалов А.Ю.* К истории Малмыжского исторического общества. С. 482—483.
- <sup>29</sup> *Машиковцев И.А.* Экскурсия сотрудников музея А.И. Пентегова, И.Г. Худякова и И.А. Машковцева в окрестности с. Черемисский Малмыж на могильник бронзовой эпохи «Атамановы Кости» в сентябре 1922 г. // Труды МММК. Малмыж, 1923. Вып. 1. С. 44—45.
- <sup>30</sup> О методах сбора этнографического материала, применяемых сотрудниками Музея, писал М.Г. Худяков в 1922 г. на страницах журнала «Казанский музейный вестник»: «В распоряжение Малмыжского музея отпущено некоторое количество мануфактуры для обмена на этнографические предметы. Необходимо как можно продуктивнее использовать это обстоятельство и немедленно отправиться вглубь уезда, где в глухих уголках можно достать превосходные образцы старинных костюмов» (см.: *Худяков М.Г.* Музеи Малмыжского края. С. 131).
- <sup>31</sup> См.: *Садаков А.* Деревня Порез Малмыжского уезда // Труды МММК. Малмыж, 1925. Вып. 7. С. 82—85.

- <sup>32</sup> См.: *Он же*. Село Тыловой-Пельга // Там же. Малмыж, 1925. Вып. 8. С. 69–70.
- <sup>33</sup> См.: *Он же*. Деревня Казань-Омга Малмыжского уезда // Там же. Малмыж, 1925. Вып. 7. С. 73–75.
- <sup>34</sup> См.: *Сухих Н.* Деревня Сабакينو Малмыжского уезда // Там же. С. 86–89.
- <sup>35</sup> См.: *Камаев В.* Деревня Ямайкина Малмыжского уезда // Там же. С. 89–90.
- <sup>36</sup> См.: *Савельев А.С.* Деревня Безменшур Малмыжского уезда // Там же. Малмыж, 1925. Вып. 8. С. 70–73.
- <sup>37</sup> См.: *Рябчиков П.* Деревня Азиково Малмыжского уезда // Там же. С. 75–78.
- <sup>38</sup> См.: *Он же*. Починок Егорово Малмыжского уезда // Там же. С. 78–79.
- <sup>39</sup> См.: *Демина Н.* Село Савали Малмыжского уезда // Там же. Малмыж, 1925. Вып. 9. С. 73–88.
- <sup>40</sup> См.: *Демидов С.С.* Деревня Алдарово Малмыжского уезда // Там же. С. 88–91.
- <sup>41</sup> См.: *Фролов И.Ф.* Деревня Старый Кугубор Малмыжского уезда // Там же. С. 91–96.
- <sup>42</sup> Об истории исследования городища см.: *Черных Е.М., Ванчиков В.В., Шаталов В.А.* Аргыжское городище на реке Вятке. М., 2002; *Худяков М.Г.* Древности Малмыжского уезда // Труды ВУАК. Вятка, 1917. Вып. I–II. С. 3–59.
- <sup>43</sup> *Худяков М.Г.* Музеи Малмыжского края. С. 132.
- <sup>44</sup> См.: *Забудский О.А.* Доклад на торжественном заседании 31 декабря 1925 г. по поводу пятой годовщины функционирования Музея // Труды МММК. Малмыж, 1925. Вып. 10. С. 130–159.
- <sup>45</sup> См.: *Четырбок В.А.* Провинциализмы. Загадки. Колыбельные песенки. Рождественские песенки // Труды МММК. Малмыж, 1926. Вып. 11. С. 101–104.
- <sup>46</sup> См.: *Сабуров А.Н.* Прибаутки Деревни Кубора // Там же. Малмыж, 1926. Вып. 11. С. 112–140.
- <sup>47</sup> *Юрпалов А.Ю.* К истории научного общества по изучению Вотского края // Связующая нить этнокультуры: Сб.ст. / Отв. ред. А.Е. Загребин. Ижевск, 2009. С. 249–250.
- <sup>48</sup> *Христоробова Л.С.* Ученые-удмурты: Биобиблиографический справочник. Ижевск, 1997. С. 284.; См.: *Куликов К.И.* Дело «СОФИН». Ижевск, 1997.
- <sup>49</sup> *Гришкина М.В., Кузьминых С.В.* Михаил Георгиевич Худяков как историк (вместо предисловия) // *Худяков М.Г.* История Камско-Вятского края: Избранные труды. С. 32–33.

*A.Yu. Yurpalov*

ETHNOGRAPHIC RESEARCH  
IN THE MALMYZHSKIY TERRITORY IN 1920-s

The peculiarities of ethnographic work of the Malmyzhskiy Historical Society and the Malmyzhskiy museum of local territory, local history activity of museum staff and members of the society who worked in Kama-Vyatka region in 1920-s are considered in the article.

**Рис. 1.** Кузнецов Стефан Кирович (1854–1913). Профессор Императорского Казанского университета, преподаватель Московского археологического института. МКМ, № 6207



**Рис. 2.** Худяков Михаил Георгиевич (1894–1937). Археолог, исследователь истории и культуры народов Поволжья и Приуралья. Один из основателей Малмыжского исторического общества. МКМ, № 6205.



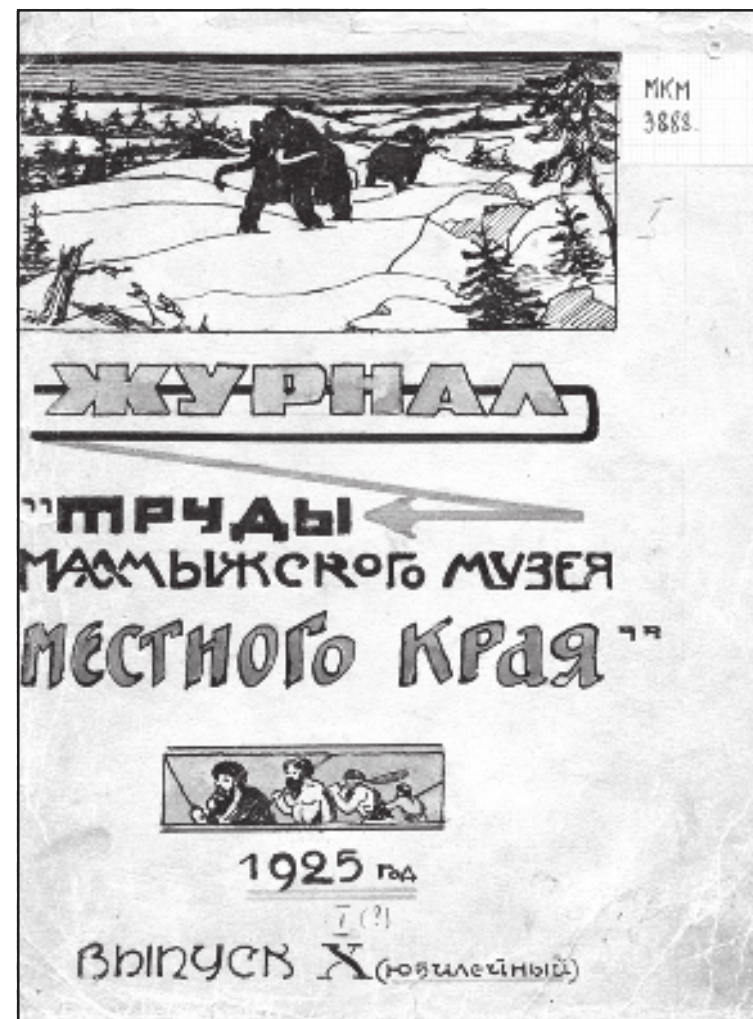




**Рис. 3.** Забудский Оттон Александрович. Заведующий Малмыжским музеем местного края в 1920–1927 гг. МКМ, № 2343



**Рис. 4.** Дом Ивченко по ул. Мокшинской. Малмыж. Здесь в период с октября 1920 г. по февраль 1925 г. располагался Малмыжский музей местного края. МКМ, № 5706



**Рис. 5.** Титульный лист рукописного журнала «Труды Малмыжского музея местного края», № 10 за 1925 г. МКМ, № 3888

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АОИРС	– Архангельское общество изучения Русского Севера	ПК	– Переписная окладная книга по Новгороду 7008 г. Вотской пятины. Корела с уездом
АРЭМ	– Архив Российского этнографического музея	прел.	– прелат
АУФСБ СПб ЛО	– Архив Управления федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области	ПСРЛ	– Полное собрание русских летописей
БАН	– Библиотека Академии наук	РГАДА	– Российский государственный архив древних актов
Всевобуч	– Всеобщее военное обучение граждан СССР	РГА ВМФ	– Российский государственный архив военно-морского флота
ВКЛ	– Великое Княжество Литовское	РГИА	– Российский государственный исторический архив
ГААО	– Государственный архив Архангельской области	РГО	– Русское географическое общество
ГАВЛ	– Государственный архив Великих Лук	РИБ	– Русская историческая библиотека
ГАНО	– Государственный архив Новгородской области	РНБ	– Российская национальная библиотека
ГИМ	– Государственный исторический музей	СПбГУЭФ	– Санкт-Петербургский университет экономики и финансов
ГПО	– Геополитический образ (страны, территории, исторической области)	СПФ АРАН	– Санкт-Петербургский филиал Архива РАН
ДЭМ	– Дашковский этнографический музей	СПб ИИ РАН	– Санкт-Петербургский Институт истории РАН
ЖМНП	– Журнал Министерства народного просвещения	УНКВД	– Управление Народного комиссариата внутренних дел (НКВД) СССР
КарНЦ РАН	– Карельский Научный Центр Российской Академии наук	ФРЭМ	– Фототека Российского этнографического музея
кан.	– каноник	ЦГА СПб.	– Центральный государственный архив Санкт-Петербурга
МММК	– Малмыжский музей Местного края	ЦГИА СПб	– Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга
МКМ	– Малмыжский краеведческий музей	ЦГАИПД СПб.	– Центральный государственный архив историко-политических документов
НІм	– Новгородская первая летопись младшего извода	ЧОИДР	– Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете
НЕВ	– Новгородские епархиальные ведомости	JSFOu.	– Journal de la Societe Finno-Ougrienne
НА РК	– Национальный архив Республики Карелия	MSFUo	– Mémoires de la Société Finno-Ougrienne
НПЛ	– Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов	NEARA	– New England Antiquities Research Association
НИАБ	– Национальный исторический архив Республики Беларусь	SKS	– Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (Финское Литературное общество)
ОАИЭ	– Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете	WSCF	– World's Student Christian Federation
ОЕВ	– Олонецкий епархиальные ведомости		
ОР РГБ	– Отдел рукописей Российской государственной библиотеки		
ОР РНБ	– Отдел рукописей Российской национальной библиотеки		
ПВЛ	– Повесть временных лет		

## СПИСОК АВТОРОВ

*Винокурова Ирина Юрьевна* — доктор ист. наук, зав. отделом ИЯЛИ КНЦ РАН  
*Галиопа Виталий Анатольевич* — н.с. РЭМ  
*Гигаури Нина Константиновна* — канд. тех. наук, декан гуманитарного ф-та СПб. гос. электротехнического университета «ЛЭТИ»  
*Грусман Владимир Моисеевич* — доктор пед. наук, директор РЭМ  
*Грязнова Мария Алексеевна* — н.с. РЭМ  
*Докучаев Олег Владимирович* — аспирант СПбГУ  
*Дубровская Елена Юрьевна* — канд. ист. наук, ст. н.с. ИЯЛИ КНЦ РАН  
*Ефимов Михаил Витальевич* — зам. директора по науке ГИАПМЗ «Парк Монрепо»  
*Жуков Алексей Юрьевич* — канд. ист. наук, зав. сект. ИЯЛИ КНЦ РАН  
*Загребин Алексей Егорович* — доктор ист. наук, проф., директор Удмуртского ИЯЛИ УО РАН  
*Засецкая Марина Львовна* — н.с. РЭМ  
*Зернов Владимир Борисович* — краевед  
*Ивановская Наталия Ивановна* — канд. ист. наук, ст. н.с. РЭМ  
*Исаченко Григорий Анатольевич* — канд. геогр. н., доцент фак-та географии и геоэкологии СПбГУ  
*Кальщиков Евгений Николаевич* — директор издательства «Европейский Дом»  
*Коваленко Геннадий Михайлович* — канд. ист. наук, вед. н.с. СПб ИИ РАН  
*Козлов-Струтинский Святослав Генрихович* — зам. главного редактора ООО Издательство «Белый Камень»  
*Кожурин Кирилл Яковлевич* — канд. филос. наук, доцент СПбГУЭФ  
*Коренева Светлана Борисовна* — вед. спец. СПб ИИ РАН  
*Королькова Людмила Валентиновна* — канд. ист. наук, вед. н.с. РЭМ  
*Красникова Ольга Алексеевна* — канд. ист. наук, зав. сектором БАН  
*Крылов Павел Валентинович* — канд. ист. наук, н.с. СПб ИИ РАН  
*Крюков Алексей Викторович* — добровольное общество «Инкерин Лиитто»  
*Мельников Илья Андреевич* — магистрант Новгородского ГУ им. Ярослава Мудрого  
*Мизин Вячеслав Григорьевич* — д.ч. РГО  
*Мошник Юлия Игоревна* — зав. отдела ГИАПМЗ «Парк Монрепо»  
*Мусаев Вадим Ибрагимович* — доктор ист. наук, вед. н.с. СПб ИИ РАН  
*Пензенцева Валерия Александровна* — магистрант Новгородского ГУ им. Ярослава Мудрого  
*Пермиловская Анна Борисовна* — доктор культ., вед. н.с. ИЭП Севера УО РАН  
*Потравнов Александр Леонидович* — Газета «Невское время», спецкор по Северо-Западу, программа «Регионавтика»

*Плешков Виктор Николаевич* — доктор ист. наук, директор СПб ИИ РАН  
*Ружинская Ирина Николаевна* — канд. ист. наук, доцент, зам. декана истфака Петрозаводского ГУ  
*Русанова Наталия Николаевна* — н.с. РЭМ  
*Старицын Александр Николаевич* — библиограф ИНИОН РАН  
*Сурво Арно* — доктор филос. наук, Хельсинкский университет  
*Сурво Вера* — лицензиат филос. наук, Хельсинкский университет  
*Сутягина Людмила Эдуардовна* — канд. филос. наук, вед. спец. МАЭ РАН  
*Фишман Ольга Михайловна* — доктор ист. наук, зав. отд. РЭМ  
*Хмельник Татьяна Юрьевна* — Газета «Невское время», спецкор по Северо-Западу, программа «Регионавтика»  
*Шкаровский Михаил Витальевич* — доктор ист. наук, вед. н.с. ЦГА СПб.  
*Юрпалов Александр Юрьевич* — аспирант Удмуртского ИЯЛИ УО РАН

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ  
ЛАНДШАФТ  
СЕВЕРО-ЗАПАДА-2

ПЯТЫЕ  
ШЁГРЕНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

---

*Сборник статей*

Директор издательства  
*Е.Н. Кальщиков*

Оформление, оригинал-макет  
*Татьяны Николаевой*

ЛР № 065334 от 7 августа 1997 г.

Формат 60x90/16. Бумага офсетная  
Печать офсетная. Печ. л. 22,25  
Тираж 300 экз.  
Заказ №

Издательство «Европейский Дом»  
191187, Санкт-Петербург, ул. Моховая, 15  
E-mail: evrodom2006@list.ru