

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

**СЕВЕРО-ЗАПАД: ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ
И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ**

СЕДЬМЫЕ МЕЖДУНАРОДНЫЕ ШЁГРЕНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

Сборник статей

«Европейский Дом»
Санкт-Петербург
2016

СОДЕРЖАНИЕ

О.М. Фишман. Введение: Итоги Шёгреновских чтений (2006 - 2015)

Регионалистика Северо-Запада и сопредельных территорий: история и проблематика современного изучения этнической истории и историко-культурного ландшафта

А.С. Герд. Типы языковых состояний, параметры их выделения и этнография

И.Ю. Винокурова. Вепская культурная топография: банные ритуалы, связанные с рождением, здоровьем и смертью человека

Т.А. Шрадер. Норвежские фермеры в российской печати конца XIX века

М.Л. Засецкая. Первая всеобщая перепись населения 1897 г. – источник по этнической и конфессиональной истории «петербургской группы» эстонцев-переселенцев

С.Б. Егоров. Эстонцы восточной части Ленинградской области (конец XIX–XXI вв.)

А.А. Заньковская. Саамы Кольского полуострова по данным В.К. Алымова (1924 г.) и Первой Всесоюзной переписи СССР 1926 г.

Д.В. Верховцев. Ускользящий этноним: ижора в письменных источниках

А.В. Крюков. Ижоры Центральной Ингерманландии в XX веке

А.А. Михайлова. Репрезентация этнической культуры в условиях мегаполиса: литовские инициативы в Санкт-Петербурге»

О.М. Фишман. Литовские проекты Российского этнографического музея

Л.С. Гуцян. Армянская община Санкт-Петербурга: этноконфессиональные аспекты исследования (конец XX–XXI в.)»

В.Б. Зернов. Этнография в национально-территориальной геральдике коренного финно-угорского населения Восточной Балтики»

Н.В. Ушаков. 30 лет полевых исследований в Ленинградской области: динамика направлений и методики

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

А.Ю. Жуков. Престольные праздники Важинского Присвярья XVI–XVIII вв.: к истории формирования карел – людиков

А.Н. Старицын. Соотношение светского и церковного административного устройства в Поморье во второй половине XVII в.

А.Ю. Котылев. Модель преобразования культурного пространства в житиях православных миссионеров (Кирилл Солунский, Леонтий Ростовский, Стефан Пермский, Трифон Вятский)

И.Н. Котылева. Развитие почитания первых епископов пермских свв. Герасима, Питирима и Ионы в XVII-XVIII вв. на Европейском Севере

Н.В. Алексеева. Покаянная практика в условиях провинциального города на территории Европейского Севера России в конце XIX – начале XX веков

А.С. Давыдова. Специфика православной традиции на Кольском Севере в этнографических источниках конца XIX - начала XX вв.

А.А. Истомин. Канунное пиво и часовенные праздники на территории Устьянского района Архангельской области в XIX веке

М.И. Антипин. Моленные и наставники "филиппан": старообрядцы-филипповцы верховьев Северной Двины в отчётах миссионера господствующей церкви на рубеже XIX-XX веков

И.А. Мельников. Военные поселения Новгородской губернии и «раскольники»: религиозно-ментальный и культурно-исторический контекст

О.В. Калинина. Религиозная жизнь сету и русских Печорского района Псковской области в условиях антицерковной государственной политики 1950 – 1970-х гг.

Т.К. Никольская. Особенности развития русского протестантизма на Северо-Западе

В.И. Мусаев. Шведоязычная паства Русской Православной церкви (конец XIX - начало XX вв.)

Е.В. Бусырева. Из истории лютеранских приходов Мурманской области (по материалам полевых исследований)

М. Кыйва. Процесс восстановления паломнической традиции в Эстонии в XXI веке

М.В. Шкаровский. Католическая община Ленинграда в годы Великой отечественной войны

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

В.Г. Мизин. Каменные лабиринты Финнмарка и Русского Севера как маркеры средневековых рыбацких общин

А.Л. Потравнов, Т.Ю. Хмельник. Каменные кресты Балтийского региона

Л.И. Иванова. Пространственно-временные границы и этикет общения с духами бани у карелов

И.Н. Ружинская. Староверы Лехты: дифференциация границ

Е.Ю. Дубровская. Карельское приграничье в военно-политических конфигурациях 1918 года: предыстория противостояния сторон на заключительном этапе Первой мировой войны

Ю.И. Мошник. Военное управление Восточной Карелии и его деятельность по сохранению церковных ценностей на оккупированных территориях. 1941–1944 гг.

Региональные этноконфессиональные, этнолингвистические, этнофольклорные карты: инновационные методики и геоинформационные технологии изучения и презентации этнокультурного наследия

О.А. Красникова. Заметка о картах административно-территориального деления территории Санкт-Петербургской губернии / Ленинградской области XVI–XXI веков

В.Л. Васильев, Н.Н. Вихрова. Историко-топографическая каталогизация православных церквей Новгородской области (предварительные итоги)

А.И. Савинова, Ю.В. Степанова. Расселение и демография вышневолоцких карел во второй половине XVIII–XIX в.

А. Куперьянов. Первые опыты использования GPS-анализа фольклорных текстов

В.Б. Бовин. Использование приложения ELAN в работе с фольклорно-этнографическими материалами

Историко-культурный контекст и личность: новое в гуманитарных исследованиях

Н.И. Ивановская. Исследователь народной архитектуры Р.М. Габе – представитель творческой интеллигенции многонационального Петербурга

Е.В. Марковская. В.П. Гудков: возрождение музыкального инструмента кантеле и создание ансамбля "Кантеле" в Карелии в 1930-е гг.

С.А. Минвалеев. Похоронно-поминальная обрядность карел-людиков (по материалам этнографической экспедиции Р.Ф. Тароевой 1956 г.)

А.С. Лызлова. Вклад Унелмы Семеновны Конкка в изучение карельских народных сказок: исследовательская и издательская деятельность в 1960-е гг.

Н.М. Романова. Чиновный мир Петроградского Комиссариата по делам национальностей (1918–1923 гг.)

ВВЕДЕНИЕ: ИТОГИ ШЁГРЕНОВСКИХ ЧТЕНИЙ (2006 – 2015)

Очередной седьмой по счету сборник Шёгренских чтений «Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт», включает статьи, подготовленные на основе докладов, прочитанных 2–4 марта 2015 г. в Российском этнографическом музее (С.-Петербург)¹. Тематика Чтений, отраженная в публикациях, свидетельствует о следовании первоначальному замыслу организаторов: объединение специалистов, занимающихся комплексным изучением этого региона России с позиции регионального подхода к исследованию реального природного, историко-культурного, социально-экономического и политико-административного пространства. Этот подход утвердился по отношению к Северо-Западу и сопредельным циркумбалтийскому и Баренц-регионам в различных дисциплинах за последние десятилетия и имеет общепризнанные научные результаты. В настоящее время в рамках Чтений обозначились 5 основных тем:

- Регионалистика в научных центрах: история, проблематика и источники современного изучения историко-культурного ландшафта.
- Конфессиональная история Северо-Запада в прошлом и настоящем: церковная и приходская жизнь, миссионерство, характер и формы религиозности.
- Граница как социально-культурный феномен; механизмы и условия формирования границ; фактор политической границы и историко-культурные судьбы пограничья.
- Этноконфессиональные, этнолингвистические, этнофольклорные карты Северо-Запада и сопредельных территорий: каталоги, атласы, сводные карты, электронные базы данных.
- Историко-культурный контекст и личность: новое в гуманитарных исследованиях.

С одной стороны, заданный тематический формат свидетельствует о том, что Чтения продолжают сложившуюся в Петербурге традицию проведения междисциплинарных научных форумов, в силу очевидной потребности в расширении научного обмена за пределами известного круга гуманитарных дисциплин. С другой – коммуникационный потенциал Шёгренских чтений породил эффект самоорганизации представителей различных направлений в истории, этнологии, религиоведении, лингвистике, географии, фольклористике, культурной антропологии, биографике (пусть пока и не в достаточной и полной мере) в границах обозначенных выше регионов.

¹ Программа седьмых Шёгренских чтений URL – Режим доступа:
http://www.ethnomuseum.ru/sites/default/files/wysiwyg/files/programma_shegr_chteniy_2015.pdf

Увеличение числа желающих принять участие в чтениях, а в 2015 г. поступило 80 заявок, говорит и об актуальности нашего междисциплинарного форума и о его достаточно высоком профессиональном статусе как форме профессионального научного общения, изначально нацеленного на выработку общих направлений научной деятельности. На мой взгляд, именно живое общение исследователей имеет свои безусловные преимущества, необходимые для процесса интеллектуального сотворчества.

Самым значительным по результатам Чтений следует признать направление: «Конфессиональная история Северо-Запада в прошлом и настоящем: церковная и приходская жизнь, миссионерство, характер и формы религиозности» (за эти годы было опубликовано более 40 статей, написанных на исключительно новых архивных и авторских полевых материалах). Их можно сгруппировать по нескольким взаимосвязанным и дополняющим друг друга подтемам: «Конфессиональная история и культура Северо-Запада, Финляндии и Прибалтики: новые источники»; «Этноконфессиональные и этнокультурные процессы»; «Современная конфессиональная ситуация».

Отмечу, что в совокупности содержание текстов дает более полное и реалистичное, чем ранее (1970-е – начало 1990-х гг.), представление о сложной поликонфессиональной и полиэтничной картине смежных регионов. В подтверждение приведу названия некоторых статей. А.Н. Старицын. «Сопrotивление церковной реформе XVII в. в монастырях Северо-Запада России»; С.Г. Козлов-Струтинский: 1. «Латыши-католики на Северо-Западе России в свете данных петербургских архивов», 2. «Литовцы-католики Северо-Запада в архивных документах»; М.В. Шкаровский. «Шведские общины на Северо-Западе России»; В.И. Мусаев: 1. «Православие в финляндской Карелии во второй половине XIX–начале XX в.: вопросы о языке богослужения», 2. «Организация церковной жизни эстонских поселенцев на Северо-Западе России в 1917–1920-х гг.»; О.В. Калинина. «Миссионерская деятельность Русской православной церкви в “полуверческих приходах Псково-Печерского края (по материалам периодики кон. XIX – нач. XX в.)»; Е.Ю. Дубровская. «Журнал “Карельские известия” о деятельности православных миссионеров в российско-финляндском пограничье накануне и в годы Первой мировой войны»; А. Сурво. «Церковь Ингрии: на коне и в рубище!»; П.В. Крылов: 1. «Православные влияния на финское лютеранство в Ингерманландии», 2. «Элементы язычества в религиозных представлениях и культовых практиках российских ингро-финнов»; Е.А. Терюкова. «Методизм на Северо-Западе России в начале XX века»; А.А. Чувьоров. «Скопцы в Новгородской, Псковской и Петербургской епархиях (по материалам судебно-следственных дел XIX в.)»; М.В. Шкаровский. «Никольский единоверческий храм

Петрограда (Ленинграда) в 1918–1932 гг.»; Л.Э. Сутягина. «Динамика национального и конфессионально-сословного состава населения Шлиссельбурга и Шлиссельбургского уезда в первой четверти XX столетия»; А.И. Терюков. «Современное конфессиональное состояние Ленинградской области» и др.

Значительное число статей (21) было посвящено слабоизученной истории старообрядчества в Карелии, Ленинградской, Новгородской и Псковской областях. Среди наших постоянных авторов отмечу известных специалистов А.Н. Старицына, А.Б. Островского, А.А. Чувьорова, К.Я. Кожурина, И.Н. Ружинскую, Л.В. Королькову, Н.А. Морозову, Т.А. Воскресенскую, нашего молодого коллегу И.А. Мельникова.

Не менее результативной стала разработка темы «Регионалистика в научных центрах: история, проблематика и источники современного изучения» (более 30 статей). Многие из них явились итоговыми в области современного этнографического финно-угроведения, регионального источниковедения и памятниковедения, полевых этнографических, этномузыкальных и фольклорных исследований. А.И. Терюков. «Швеция и становление современного финно-угроведения в конце XVII – начале XVIII в.»; А.Е. Загребин. Этнографическое финно-угроведение и институт «местных помощников»; А.М. Пашков. «Петербургский Комитет грамотности и попытки создания карельской письменности в 1860-е гг.»; Т.А. Шрадер. «Этнокультурные процессы в среде немецких колонистов Петербургской губернии / Ленинградской области. XIX–XX вв.»; Г.В. Лобкова. «Методы и результаты региональных исследований Санкт-Петербургской государственной консерватории»; А.А. Гаджиева. «Этномузыкальная проблематика русского Поозерья». Е.В. Марковская. «Основные этапы формирования русского фонда рукописного фольклорного архива ИЯЛИ КарНЦ»; С.Н. Филимончик. «Об этнографических исследованиях в Карелии в 1920–1930-е гг.»; А.Ю. Юрпалов. «Этнографические исследования в Малмыжском крае в 1920-е гг.»; О.М. Фишман. «История, опыт, стратегия и перспективы полевой работы отдела этнографии Северо-Запада РФ и Прибалтики РЭМ»; А.Ю. Чистяков. «Полевые материалы экспедиций кафедры антропологии и этнографии Санкт-Петербургского государственного университета на Северо-Западе России в 1990-2000-е гг.»; С.Б. Егоров. «Традиционные представления русских центральной части Новгородской области (по полевым материалам 1999 г.)»; А.И. Сакса. «Археологические исследования в городе и факторы формирования исторического сознания: обществоведческий аспект (на примере г. Выборга Ленинградской области)»; А.М. Пиир. «Дети-мигранты: условия адаптации и формирование этнической идентичности (по материалам полевых исследований в петербургских школах)».

Ряд опубликованных работ имеют безусловно новаторский характер. В их числе назову следующие: И.Ю. Винокурова. «Северно-вепские духи дома и двора на общевепском и северно-русском фоне (по материалам Фольклорного архива Общества финской литературы)»; М.Л. Засецкая «Сѣтьгола – загадочный летописный народ»; А.П. Конкка. «Клубок для Кегри или некоторые проблемы изучения древнего карельского аграрного праздника (культ мертвых и вопросы временной приуроченности)»; А.В. Крюков: 1. «Малоизвестная группа постэтнической води в Кингисеппском районе Ленинградской области», 2. «Талапанцы и талапанский язык»; Ст.Г. Козлов-Струтинский: 1. «Развитие приходской сети католической церкви на Северо-Западе России в 1703-1945 гг.», 2. «К Истории римско-католических общин юга Псковской области в первой трети XVII–середине XX в.»; Е.В. Маракушина. «К изучению современных католических монашеских миссий на Северо-Западе России»; П.В. Крылов. «Религиозность ингерманландско-финского населения Ленинградской области в 1990-е – 2000-е гг.»; Л.В. Королькова: 1. «Материалы к этноконфессиональной карте Ленинградской области», 2. «Ареал расселения и динамика численности старообрядцев и сектантов на Северо-Западе России 1897–1915 гг. (Санкт-Петербургская губерния, Лодейнопольский у. Олонецкой губ., Тихвинский и Новгородский у. Новгородской губ.)»; А.А. Чувьоров: 1. «Скопцы в Новгородской, Псковской и Петербургской епархиях (по материалам судебно-следственных дел XIX в.)», 2. «Коллекции предметов из “Раскольнического кабинета” МВД в фондах РЭМ»; А.А. Гаджиева. «Крыловидные гусли / кантелевидные инструменты в собрании РЭМ: новые факты» и некоторые др.

В числе оригинальных исследований, как уже упоминалось, и те, которые были посвящены проблематике, новым подходам и результатам современного изучения историко-культурного ландшафта. Здесь спектр статей был чрезвычайно разнообразен от символов и реалий мифологического освоения пространства (сейды, каменные кресты, часовни – статьи А.Б. Пермиловской, В.Г. Мизина, А.Л. Потравнова, Т.Ю. Хмельник), реальных и виртуальных ландшафтов российско-финляндского пограничья в начале XXI в., стереотипов и образов историко-культурных ландшафтов Латвии и Литвы, до революционных символов преобразования действительности в Карелии и актуальных вопросов реконструкции культурных ландшафтов, культовых практик, квазимифов деревни.

Приведу названия статей, которые демонстрируют широкий диапазон научных интересов, во многом определивших характер состоявшихся в ходе Чтений дискуссий. А.С. Герд. «Гуманитарная география и гуманитарные науки»; Г.А. Исаченко: 1. «Сакральные ландшафты Карельского перешейка за последние 100 лет», 2. «Реальные и

виртуальные ландшафты российско-финляндского пограничья в начале XXI в. (Карельский перешеек)»; М.В. Ефимов, Ю.И. Мошник: 1. «Парк Монрепо в российско-финляндском культурном пространстве», 2. «Протокарелианизм как неоклассика: об установке скульптуры Вяйнемейнена в парке Монрепо в 1831 г.»; Е.Ю. Дубровская. «Образы пространства и времени в исторической памяти жителей Карелии (по историко-этнографическим источникам начала XX в.)»; О.М. Фишман. «Стереотипы историко-культурного ландшафта Латвии в фотоиллюстративных материалах Российского этнографического музея»; Н.И. Ивановская, В.А. Галиопа. «Образ Литвы в собрании иллюстративных материалов И.Ф. Тюменева в архиве РЭМ»; В.А. Галиопа. «К вопросу о реконструкциях историко-культурного ландшафта в современной Аукштайтии»; Е.В. Колчина, А.А. Кирсанова. «Современные реконструкции коллективных молений мариЙцев как форма проявления этнической идентичности в условиях мегаполиса».

Тесно взаимосвязанными с предыдущими являются и два других направления в работе Чтений. Это «Граница как социально-культурный феномен; механизмы и условия формирования границ; фактор политической границы и историко-культурные судьбы пограничья» и «Этноконфессиональные, этнолингвистические, этнофольклорные карты Северо-Запада и сопредельных территорий». По первому из них за эти годы было опубликовано 19 статей, в их числе: Е.А. Андреева. «Создание Ингерманландской губернии в перв. четв. XVIII в.»; Л.В. Выскочков. «Император Николай I и Великое Княжество Финляндское»; В.А. Галиопа «Этническая карта приграничного региона Пыталово / Абрене: полевые исследования 2006 года и данные Э.А. Вольтера 1918 года»; В.И. Мусаев. «Русско-эстонские пограничные проблемы в 1917–1920 гг.»; В.А. Кокко. «Ингерманландские финны: народ, живущий в диаспоре»; П.В. Крылов. «Православные влияния на финское лютеранство в Ингерманландии»; И.Ю. Винокурова. «Карелы и вепсы: этапы и территории этнокультурного взаимодействия»; Т.А. Шрадер. «Границы и народы за Полярным кругом Северной Европы (XIX–начало XX вв.)»; Й. Мардоса. «Роль политических границ в этнокультурной жизни региона (на примере Юго-Восточной Литвы и Западной Беларуси)»; А.А. Иванова. «Реальные и виртуальные границы в культурном ландшафте севернорусской деревни»; А. Сурво, В. Сурво. 1. «Внутренние границы культуры, 2. «Карелия “по ту сторону границы”»; О.М. Фишман. «Карелы – пограничный народ, пограничная культура»; И.Н. Ружинская. «Фактор “граница” в истории староверия Карелии»; В.Н. Калущков. «Самая “странная” граница России: культурно-географический анализ границы между Европой и Азией по Уралу»; М. Арукаск. «Граница и сакральность в традиционной вепсской культуре» и ряд других.

Актуальным является относительно новое направление Чтений – «Этноконфессиональные, этнолингвистические, этнофольклорные карты Северо-Запада и сопредельных территорий». Из 20 опубликованных статей перечислю наиболее интересные. О.А. Красникова: 1. «Картографические документы 1727–1734 гг. как источник по топонимике и населению Новгородской земли: новые находки», 2. «История этнического картографирования в России XVIII – начала XX вв. в документах (итоги проекта)», 3. «Санкт-Петербург и губерния на «однорестках» XIX века: к истории переименования населенных пунктов»; А.Ю. Жуков. «Геоинформационный комплекс по истории системы расселения на территории Карелии: опыт обработки массовых источников XV–XVIII вв.»; К.К. Логинов. «Субэтнические / этнолокальные и этноконфессиональные группы русских, карел и вепсов в Карелии: карта-схема расселения второй XIX–начала XX в.»; Л.В. Королькова. «Этноконфессиональная карта Новолодожского уезда (посл. четв. XIX – перв. треть XX в.); В.А. Галиопа. «Этнолокальноконфессиональные группы старожильского населения современного латгальского приграничья (материалы к этноконфессиональной карте российско-латвийского пограничья)»; А.С. Мызников: 1. «Некоторые проблемы этимологии и номинации контактирующих языков (на материале прибалтийско-финских и русских демонологических наименований)», 2. «Об особенностях прибалтийско-финского субстрата в Приладожье и Поволховье»; И.И. Муллонен. «Людики на топонимической карте Карелии»; И.В. Бродский. «Картографирование вепских диалектов»; А.А. Макарова. «К составлению лингвоэтнической карты Белозерья по топонимическим данным»; В.Л. Васильев. «Микросистемные отношения в гидронимии Русского Северо-Запада»; Д.В. Кузьмин. «Саволакские гидронимные типы в топонимии Карелии», Н.И. Ивановская, В.Б. Панкратов, В.Н. Бовин. «Опыт создания электронных описей цифровых фотоматериалов ИЯЛИ КарНЦ»; О.М. Фишман: 1. «Источниковедение и историография в РЭМ: опыт по созданию БД», 2. «Проект “Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области: материалы и исследования”»: итоги первого этапа работы».

Изучение картографических источников, истории этнографического картографирования и современного опыта, прежде всего, лингвистического картографирования с помощью ГИС-технологий позволили в ходе Чтений сформулировать и обсудить идею создания «Этноконфессионального атласа Ленинградской области»².

²Презентацию проекта и обсуждение 2015 г. см.: URL – Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/izdatelskiy-proekt-etnokonfessionalnyy-illyustrirovannyy-atlas-leningradskoy-oblasti-materialy-i>

Начало Шёгреновских чтений было положено семинаром, посвященном 150-летию со дня смерти академика Андреаса Иоханеса (Андрея Михайловича) Шёгрена (1794-1855), вклад которого в становление и развитие комплексного финно-угроведения, постановку и поиск решения ключевых проблем в области этногенеза, этнической истории и сравнительного языкознания безусловен. В памятном заседании, состоявшемся в Российском этнографическом музее в ноябре 2006 г. участвовали историки и этнографы Санкт-Петербурга и Петрозаводска, чьи доклады, а впоследствии статьи сборника были посвящены в первую очередь А.М. Шёгрёну, а также описанию неизвестных сторон деятельности как государственных деятелей, которые в силу своего официального статуса имели отношение к формированию и оценке национально-значимых проектов в Финляндии и России, так и восстановлению творческих биографий мало известных или несправедливо преданных забвению исследователей. Переоценка вклада наших предшественников в постановку главных проблем гражданской, политической и этнической истории страны, того или иного региона, того или иного этнического и этноконфессионального сообществ в настоящее время предпринимается многими исследователями в методическом русле т.н. интеллектуальной истории. Это направление современных историко-биографических исследований, в том числе дискурсивной практики персональной истории стало традиционным и для тематики последующих Чтений.

В программе Чтений раздел получил наименование «Историко-культурный контекст и личность». Были опубликованы статьи А.И. Терюкова «К вопросу о методике этногенетических исследований академика А.И. Шёгрена», Л.Ю. Муковской «Ф.И. Видеман и исследования эстонского языка и культуры в Санкт-Петербургской имп. Академии наук», а также о таких исследователях как Матиас Александр Кастрен (М.Ф. Хартанович), Николаус Витсен (А.Н. Копанева), энтузиасте, любителе народной словесности, собирателе сведений по этнографии и фольклору коми Николае Александровиче Иваницком, ярком, но забытом исследователе финно-угорских языков и традиционной культуры народов Северо-Запада (А.А. Чувьуров), финском краеведе Й.-В. Котикоски (Н.Н. Русанова), финно-угроведе 1920-30-х гг. Вениамине Алексеевиче Ильинском (Л.В. Королькова), выдающемся поморском сказочнике Ф.Н. Свиньине (А.С. Лызлова); М.А. Браун – исследовательнице этнографии коми, сотруднице РЭМ советского времени (Е.В. Колчина) и др. Из более 20 статей, опубликованных за эти годы, назову те, которые подтверждают изначальный тезис этого направления исследований: Н.И. Ивановская. 1. «Образ эпохи, образ народа (опыт биографического изучения собирателей Российского этнографического музея) о С.И. Сергеле», 2. «Этнограф Л.Л. Капица:

экзистенция личной судьбы»; М.Л. Засецкая. 1. «И.А. Гальнбек – остзейский немец и русский просветитель конца XIX – начала XX в.», 2. «Роль культурно-гносеологических установок исследователей XIX века в этнической истории сету»; М.В. Ефимов «Барон Пауль Николаи (1860– 1919) – выдающийся религиозный деятель России и Финляндии (к 150-летию со дня рождения)»; Т.А. Мошина. «Жизнь вдребезги» о жизнедеятельности олонекского губернатора Петра Петровича Шиловского; Т.Н. Таценко. «Пасторы немецких евангелическо-лютеранских общин в Санкт-Петербурге XVIII- начале XX в.», А.К. Галкин «Уроки митрополита Вениамина в области межконфессионального общения»; Г.М. Коваленко. «Русский дневник Аделаиды Хаусвольф (1808–1809)»; В.Б. Зернов. «Неизвестные портреты известных художников-этнографов».

В Чтениях 2015 г., как и ранее, участвовали не только наши постоянные авторы из Санкт-Петербурга, Петрозаводска, Великого Новгорода, Хельсинки, но и, что отрадно, новые из Сыктывкара, Мурманска, Твери, Череповца, Таллинна и Тарту. Из числа подтвердивших свое участие 73 докладчиков, в секциях было заслушано 63 доклада и сообщения с презентациями. Большинство выступавших – известные профессионалы и независимые исследователи, однако возрастает и число молодых специалистов, что позволяет надеяться на преемственность в нашем общем изучении региональной проблематики. В программу Чтений³ были включены презентации девяти новых монографий, сборников и двух фильмов: «В поисках Родины. Ингерманландский излом». 2012 г. (хр. 52 мин.) Автор сценария и режиссер киностудии «Этнос» (СПб.) Н.Серебрякова; *Lost tribe: A Story about the Lutsi Estonians*. 2014 (53 min). ERM (Эстонский национальный музей). Авторы: Индрек Яатс, Майдо Селгмяе. Как и всегда активное и заинтересованное обсуждение докладов создавало непринужденную творческую атмосферу, которую отметили многие при подведении итогов работы очередных Чтений.

³ URL – Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/sedmye-shyogrenovskie-chteniya-0>

ТИПЫ ЯЗЫКОВЫХ СОСТОЯНИЙ, ПАРАМЕТРЫ ИХ ВЫДЕЛЕНИЯ И ЭТНОГРАФИЯ*

Отметим основные типы языковых состояний (форм существования языка), принятых в языкознании. Это диалект, говор, региолект, профессиональная речь, жаргон, язык фольклора, язык художественной литературы, язык публицистики, конфессиональный язык¹.

Каковы же параметры, выделения разных типов языковых состояний²?

1. Параметры собственно лингвистические, а именно данные фонетики, грамматики, лексики. На основании этих параметров нельзя определить разницу между понятиями «язык» и «диалект». Любой диалект может быть признан языком, и любой язык — диалектом. Практически здесь исключен индивид, человек во всей сложности его признаков. Человек выступает только как некий абстрактный источник материалов (записи устной речи, любые письменные тексты, включая тексты писателей отдельных эпох). Именно такой характер носят обобщающие грамматики и словари диалектов и литературных языков, описывающие строй языка. На этом этапе важны только география языковых признаков и как итог — лингвистические атласы. По этим же параметрам могут быть выделены и смешанные в языковом отношении диалекты (интердиалекты) и региолекты вне рассмотрения вопроса о типе их носителей.

Такое направление, как структурная диалектология, как раз полностью абстрагируется от особенностей индивида и условий функционирования диалекта. В конечном счёте это самые объективные и строгие признаки.

Именно так подходила к диалектам Московская диалектологическая комиссия и такой же характер носит известная Диалектологическая карта МДК 1915 г³. По существу, так же подошли к созданию диалектологической карты русского языка и московские диалектологи — продолжатели традиции Московской лингвистической школы⁴.

2. Социальные параметры.

*Статья подготовлена при поддержке гранта СПбГУ 31.38.291.2014.

¹ Ниже в статье термины «типы языковых состояний» и «формы существования языка» рассматриваются как синонимы. (см.: Герд А.С. Введение в этнолингвистику. СПб., 2005 и URL – Режим доступа: <academia.edu/gerd_alexander>.

² В статье не анализируются параметры выделения понятия «язык» и разные типы языковых состояний с точки зрения физиологии, психологии, когнитологии, математики.

³ Опыт диалектологической карты русского языка в Европе с приложением очерка русской диалектологии. М., 1915.

⁴ Диалектологическая карта русского языка // Русская диалектология / Под ред. Р.И. Аванесова и В.Г. Орловой. М., 1964.

На этом этапе в определение языка и диалекта включается индивид – человек как носитель целого ряда признаков, связанных и с ареалом, и с социальной средой, и с обществом. Здесь отдельно учитываются носители городских социолектов, жаргонов, профессиональных языков носители специальных языков. Большую роль начинают играть национальность индивида, его возраст, социальное происхождение, образование, профессия, моно- или билингвизм, его роль и участие в междиалектных и иноязычных контактах. По таким параметрам выделяются, например, язык устного профессионального общения лётчиков и диспетчеров на аэродромах, врачей, шахтёров, гончаров, моряков.

Языкознание насчитывает уже сотни капитальных трудов, посвященных языку города, социолектам, жаргонам и билингвизму, не говоря уже об особенностях отдельных языков для специальных целей и о межъязыковых контактах. Во многом эти собственно социолингвистические направления являются сегодня едва ли не основными в лингвистике.

3. Внелингвистические параметры, включающие языковую политику государства, отношение государства к языку, а именно определение, выбор и установление государственного языка, разграничение функций и сфер его применения наряду с другими языками, принятие законов о языке.

Здесь выделяются такие единицы, как национальный, официальный, титульный, региональный язык и малые языки. Разные типы языковых состояний (формы существования языка), такие как диалект, литературная разговорная речь, жаргон, язык художественной литературы, науки, публицистики, язык деловых документов вместе составляют национальный язык.

Понятие «национальный язык» связано с понятиями «этнос», «нация». Откроем новый Большой академический словарь русского языка. Здесь читаем: *«Нация — исторически сложившаяся общность людей, характеризующая общностью языка, территории, экономических и политических связей, особенностями культуры и психологического склада»*⁵.

В Толково-энциклопедическом словаре (СПб., 2006) добавляются такие признаки, как *«общность этнических особенностей, духовного облика, иногда — самосознания и социальной структуры»*. Понятие «нация» более общее, чем такие понятия, как «этнос», «народ», «народность». Они перекрещиваются, реже совпадают⁶.

⁵ Большой академический словарь русского языка РАН. СПб., 2008. Т. 11. С.

⁶ Толково-энциклопедический словарь. СПб., 2006.

Понятие «национальный язык» — одно из самых сложных, также требующее системного многопараметрического подхода к описанию. Такие параметры образуют два основных блока.

Блок I. Общественно-политические параметры:

- нация;
- народ;
- этнос (этноты);
- численность этноса (этносов);
- территория, компактность территории, занятой этносом;
- государство;
- политика;
- религия.

Примем за исходное, что параметры блока I составляют весьма существенную часть содержания понятия «национальный язык». Они представляют собой предмет истории, демографии, этнологии, социологии, политики.

Таким образом, понятие «национальный язык» — понятие, прежде всего, общественно-политическое. Исходя из этого, национальными языками следует признавать языки почти всех относительно молодых государств и административных территорий (Хорватии, Боснии, Киргизии, Якутии, Каталонии).

Блок II. Язык и индивид, язык через призму индивида:

- родной язык;
- второй язык;
- степень билингвизма;
- уровень владения разными формами языка (письменный, научный, литературный, деловой);
- отношение к норме;
- пользование языком в разных ситуациях и ролях;
- уровень бикультуры;
- отношение к родному языку;
- отношение ко второму языку;
- отношение к языкам других народов;
- отношение к государственному языку;
- этническая самоидентификация и язык.

Весь блок II может быть познан только через систему глубоких проблемно-ориентированных психолингвистических экспериментов и интервью. При этом должны

учитываться все возможные социолингвистические параметры индивида, как то: пол, возраст, место рождения, образование, место проживания, среда общения, брак, родной язык, второй язык, национальная самоидентификация, стабильные типы ролевых ситуаций, и главное — отношение к языку.

В 1992–1995 гг. в ООН была принята Европейская хартия региональных языков. В контексте этой Хартии (статья 1): провозглашалось, что

а) термин «региональные языки или языки меньшинств» употребляется в отношении языков, которые традиционно используются на территории государства меньшей в численном отношении группой / группами, чем остальное население данного государства. Эти языки отличаются от официального (-ных) языка (-ов) этого государства. Этот термин не распространяется на диалекты основного (-ных) языка (-ов) и на язык мигрантов;

б) под термином «территория, на которой используется региональный язык или язык меньшинства» понимается географическое пространство, на котором этот язык служит средством общения для достаточного числа лиц, чтобы оправдать принятие различных мер по защите и развитию языка, предусмотренных настоящей Хартией;

в) под термином «языки, не имеющие территории» понимаются языки, используемые гражданами государства, отличные от языка (-ов), используемого (-ых) остальной частью населения, но эти языки, хотя и используются традиционно на территории государства, тем не менее не могут быть привязаны к конкретному географическому пространству на этой территории.

В целом по параметру 3 принято выделять следующие типы языков.

Государственный язык — это официальный язык государства с широкими общественными функциями, обслуживающий все институты, запросы и нужды государства. По своей функциональной и структурной организации государственный язык — это национальный литературный язык, выступающий как символ государства.

Официальный язык — это законодательно закрепленный негосударственный язык государственного управления, законодательства и судопроизводства. Чаще всего он используется параллельно с государственным языком. Так, в Казахстане казахский язык — государственный, а русский — официальный.

Титульный язык — это язык, название которого совпадает, соотносится с именем этноса, народа, по которому названо национально-государственное или национально-территориальное образование.

Региональный язык — неофициальный язык, на котором говорит большинство населения на территории государства.

Миноритарные языки — языки национальных меньшинств, которые используются в основном в сфере бытового общения представителями данного этноса на территории другого государства.

Наиболее резко этническое сознание начинает проявлять себя при решении вопросов выбора государственного языка, его источников и определения статуса других языков на данной государственной или административной территории.

Именно этот параметр породил в последние десятилетия борьбу за активизацию этнического сознания, возрождение многих языков и диалектов, признания тех или иных языковых форм официальными и государственными языками. Так произошло с каталанским, галисийским, астурийским языками в Испании, баварским — в Германии, кашубским — в Польше, русинским — на Украине и в Сербии, валлийским — в Бельгии, черногорским, боснийским — вна территории бывшей Югославии.

4. Параметры собственно исторические. По этим параметрам выделяются древние племенные диалекты, языки народностей, субстратные и адстратные языки⁷. Роль языкового субстрата и адстрата неоднократно описана, например, в различных трудах посвященных севернорусским диалектам и языкам Сибири.

Таковы основные параметры выделения разных типов языковых состояний в лингвистике. Оставляя в стороне понятия «этнос» и «субэтнос», вспомним, что в литературе по этнографии постоянно употребляются термины «этнографическая группа», «малая группа», «этнолокальная группа», «этнотерриториальная группа» и другие. Могут ли быть в этнографии найдены сходные параметры выделения понятий, связанных с основными видами этнических общностей? В частности, сложное переплетение содержания терминов, обозначающих различные этнические сообщества, хорошо показано на примере Русского Севера и Карелии Т.А. Бернштам и К.К. Логиновым⁸.

⁷ Марр Н.Я. Язык и общество. Л., 1934 (см. также: Беркович Н.А. Племя, народность, нация. СПб., 2001).

⁸ Бернштам Т.А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1995. С. 208–318. Логинов К.К. Этнолокальные группы Карелии // Историческая этнография. Малые этнические и этнографические группы / Отв. ред. В.А. Козьмин. СПб., 2008. С. 256–268.

ВЕПССКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТОПОГРАФИЯ: БАННЫЕ РИТУАЛЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ, ЗДОРОВЬЕМ И СМЕРТЬЮ ЧЕЛОВЕКА¹

Культура любого народа – это уникальное сочетание универсалий, свойственных всему человечеству; субстратов, связанных с происхождением этноса, и заимствований. По мнению С.А. Арутюнова, внедрение заимствований в среду этноса-реципиента, проходит четыре этапа: отбор подходящих и отсеивание ненужных, копирование, модификацию и интеграцию². Одним из ярких заимствований, ставшим неотъемлемой частью культур целого ряда народов России является русская парная баня. Благодаря своим уникальным свойствам, русская парная баня постепенно распространилась на обширной территории, включающей различные природные зоны, – от западных районов России до Тихого океана, потеснив иные гигиенические традиции. Она стала важным объектом не только материальной, но и мифоритуальной культуры, как русских, так и соседствующих с ними народов. Тем не менее, результаты адаптации бани в разных этнических и этнолокальных средах не были полностью тождественны. В этом нас убеждают данные о распространении бани у вепсов. В задачи настоящей статьи входит рассмотрение вепских банных обрядов, связанных с рождением, здоровьем и смертью человека; определение с помощью картографирования ареалов их бытования на территории расселения народа и выявление разных механизмов внедрения этих обрядов в вепский культурный ландшафт на основе сравнительно-исторического анализа.

Отметим вначале наиболее утвердившиеся в науке точки зрения на некоторые дискуссионные вопросы по «банной теме», которые будут необходимыми ориентирами для представления вепского материала:

1) Областью возникновения традиции русской парной бани – отделившейся от жилища постройки следует считать земли вблизи Балтийского моря – бассейн Западной Двины и Приильменья, временем – период не позже IX в. В другие регионы она попала в разное время³.

2) Несмотря на то, что такая баня занимала существенное место в быту ряда прибалтийско-финских народов России, исследователи, опираясь на ряд убедительных фактов, приоритет в ее появлении относят к культуре новгородских словен и кривичей. К карелам, например, баня явно попала от славян, но очень рано. Об этом свидетельствуют

¹ Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Вепсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».

² Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: «Наука». 1989. С. 174.

³ Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004. С. 27, 34.

данные 1571 г.: «из 82 усадеб Кирьяжского погоста, расположенного немного севернее г. Корелы, бани были только в пяти. Такое мизерное число бань по отношению к количеству дворов, скорее всего, свидетельствует об их недавнем появлении здесь»⁴.

3) Примерно до начала XX в. банные постройки имели широкое распространение лишь на Северо-Западе Европейской России и в Сибири, связанное с новгородской колонизацией. Преобладающей гигиенической традицией в центральной зоне было мытье в печах⁵. Этот обычай встречался также местами на севере Европейской части страны - там, где преобладала ростовская колонизация; например, в южных районах Новгородской и Вологодской губерний⁶.

Теперь обратимся к вепсам. Судя по имеющимся в нашем распоряжении источникам, еще до сер. XX в. территория вепского расселения – Межозерье была зоной распространения двух гигиенических традиций – банной и печной. Среди вепсов Прионежья бытовала русская парная баня. Появление бани в северновепской среде, скорее всего, произошло достаточно рано – в XIV в., когда вепсы, вытесненные новгородскими славянами из Присвирья в Прионежье, перенесли на новые земли перенятую от них традицию русской парной бани. Возможен и другой, также достаточно ранний, путь проникновения новой гигиенической традиции в вепское Прионежье – от окружающего на протяжении XV–XIX вв. южнокарельского населения, имеющего развитую банную культуру. В отличие от вепсов Прионежья, в большинстве деревень южных и капшинских вепсов первой, известной по источникам традицией, было мытье и паренье в печах (Карта 1). Оно производилось следующим образом. В субботу печь топили жарче обычного. По окончании топки хозяйка убирала угли и золу, бросала в печь один или два снопа соломы или же вдвигала в печь вместо соломы доску, ставила там два горшка с горячей и холодной водой. Захватив березовый веник, в печь залезал хозяин дома, иногда с маленьким сыном (рис. 1). Устье печи закрывали жестяным заслоном; обмакнув веник в горшок с водой, моющийся брызгал им воду на стены и парился; потом бежал окачиваться на двор⁷. В начале XX в. в некоторых поселениях (Прокушево, Боброзеро) отмечены первые единичные случаи строительства бань. Однако местное население поначалу оказывало предпочтение более ранней традиции.

В 2002 г. в южновепском районе архитекторами под руководством И.Е. Гришиной было проведено обследование 153 бань в 23 деревнях. По его результатам удалось выяснить, что во многих южновепских деревнях бани появились в довоенное время

⁴ Там же. С. 34.

⁵ Там же. С. 14.

⁶ Там же. С. 25.

⁷ МАЭ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 28. Л. 16 – Н.Н. Волков. Вепсы.

(1915–1930-е гг.), однако их строительство не носило массовый характер. В этот период бани в большинстве своем использовались как «общественные», т.е. в одной бане могли мыться 5-6 семей (с. Радогощь), иногда существовала одна баня на всю деревню (д. Борисовщина)⁸. Эти данные соотносятся с наблюдениями Н.Н. Волкова, побывавшего у южных вепсов в 1939 г., который отмечал в своем полевом дневнике: в д. Прокушево «бани редки», в Пожарище «бань нет»⁹. Печная гигиеническая традиция сохранялась здесь и в послевоенное время (по некоторым данным архитекторов вплоть до 80-х годов XX в.), однако не носила столь массовый характер как раньше. В печах мылись зимой, «когда бани заносило снегом», весной, «когда бани заливало», а также мыли детей и стариков. Именно в этот период началось массовое строительство бань, а также под бани переделывались амбары, хлева, и даже дома. Такая же ситуация наблюдалась и в некоторых деревнях Приоятья и Шимозерья. Так, уроженка с. Мягозеро В.В. Лодыгина, родившаяся в 1947 г., т.е. уже после войны, смутно, но помнила, как в детстве мама парила ее в печке. По ее рассказам, в деревне Мягозерского куста, где она жила, была только одна баня у Варвары Степановой. Все ходили к ней в баню, а потом родители В.В. Лодыгиной и еще две семьи родственников объединились и перестроили старый магазин под баню. В Озерах, куда информант вышла замуж, тоже несколько семей ходили в одну баню¹⁰.

Неравномерное появление бань на вепсской территории, безусловно, должно было сказаться на топографии и характере обрядов, связанных с этой постройкой. Например, устройство предсвадебной бани невесты, сопровождаемой плачами, было известно на всей вепсской территории. Однако при внимательном изучении источников по капшинским и южным вепсам выяснилось, что во время проведения девичника невесту ненадолго заводили в клеть или сени в избе – «будто бы в баню». Затем невеста появлялась в избе и плачами сообщала, что побывала в бане. В то же время предсвадебную баню здесь могла заменять печь. Как писал Н.Н. Волков, вместо бани невеста залезала в печку. Там она натирала лицо солью. Над солью читали заговор, а затем клали в пироги, похлебку, чтобы присушить жениха¹¹. Данную информацию, относящуюся к 1930-м гг., подтверждает более позднее сообщение нашего информанта

⁸ Стрельников Н. Традиции строительства бань у южных вепсов // Научно-исследовательская работа студентов: Тез. док. 55-й науч. студ. конф. Петрозаводск: ПетрГУ, 2003. С. 104. (Научный руководитель: И.Е. Гришина).

⁹ МАЭ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 10. Л. 59 – Н.Н. Волков. О материальной и духовной культуре вепсов. Рабочая тетрадь для записи материалов – результатов командировки с целью этнографического изучения вепсов. Июль-август 1938. Капшинский р-н, ноябрь 1939 г. Ефимовский р-н.

¹⁰ ПМА. Экспедиция в Винницкое сельское поселение Подпорожского р-на Ленинградской обл. Август 2010 г. (информант -В.В. Лодыгина, 1947 г.р., записано на диктофон в с. Винницы).

¹¹ Гущина В.А. Вепсская свадьба (по архивным материалам Н.Н. Волкова) // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н.И. Богданова). Петрозаводск, 2006. С. 298.

М.Н. Смелковой (1910 г.р.) из с. Радогощь о том, что «*девушку мыли в печи. На той воде, которой девушку мыли, замешивали рыбники (kokat'). Ими кормили жениха*»¹².

Интересные конфигурации наблюдаются в родильной обрядности, связанной с баней. Вариативность касается таких моментов, как баня – место родов, время устройства послеродовой бани и ее участники.

Баня – место родов. Как известно, многие народы (финны, эстонцы, латыши, удмурты, отчасти русские и карелы) использовали баню в качестве основного места для родов¹³, несмотря на то, что баня в мифологических представлениях считалась опасным местом, подверженным влиянию вредоносных сил. У вепсов традиция родов в бане оказалась мало популярной. Эту характерную особенность в вепском Прионежье, несмотря на раннее распространение здесь бань, отмечал Ю. Перттола. Он писал: «*Среди вепсов баня, как место рождения, не играла такой роли, как среди финнов. Речь о родах в бане шла главным образом зимой, когда роды проходили трудно*»¹⁴. Видимо, главным мотивом игнорирования бани как места родов у северных вепсов был страх перед ней, который отразился, например, в распространенном здесь запрете, гласившем, что «*женщине родить нельзя идти в баню, а то дети будут больны припадком*»¹⁵. У народов, оказывающих предпочтение родам в бане, возможно, на первый план выдвигался не страх, а другие мотивы.

Традиция родов в бане четко обнаруживается только в среде белозерских вепсов, где, наряду с хлевом – главным родовым помещением и подпольем, можно было рожать и в бане¹⁶ (Карта 2). Однако и в этой группе при выборе бани прибегали к магическим методам защиты от злых сил. Например, в с. Сяргозеро, когда роженицу вели в баню, то давали ей в руки сковородник или кочергу, «*чтобы не подошел черт*» (тут уместно вспомнить, что такие же обереги использовались при проходах вепсской невесты в баню)¹⁷. Иногда у белозерских вепсов, как и карелов, в первые дни после родов роженицу оставляли в бане, в отличие от других вепских групп, у которых роженицу с ребенком сразу же после родов переводили из хлева в избу под полог, за занавеску или на печь.

Интересные сведения о родах в бане у вепсов с. Корвала, датируемые 1922 г., приводит учитель А.А. Киселев. Эти сведения оказались резко отличающимися от

¹² ПМА. Экспедиция в Бокситогорский р-н Ленинградской обл. (поселения Радогощь, Сидорово и др.). Июнь 1993 г. (информант – М.Н. Смелкова, 1910 г.р., записано на диктофон в с. Радогощь).

¹³ Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 25.

¹⁴ SKS. E. № 834. – J. Perttola.

¹⁵ АКНЦ. Ф. 26. Оп. 1. № 15. Л. 123 – С.А. Макарьев. Вепский фольклор.

¹⁶ Строгальщикова З.И. Материалы по родильной обрядности вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 101.

¹⁷ РГО. Р. 119. Оп. 1. № 344. Тетр. IX. Л. 2. – А.В. Светляк (Фомин). Песни, обряды, обычаи, причитания, загадки, частушки в Лодейнопольском округе с общим описанием Шимозерского края и быта жителей.

остальной вепсской территории, к тому же в окружении печной традиции (См. карту 2). Судя по свидетельству этого автора, баня здесь использовалась как место для родов (возможно, тяжелых), ее топка и жар применялись для скорейшего разрешения от бремени роженицы. В родовспоможении участвовала не свекровь (что составляло характерную черту вепсской традиции), а местная повивальная бабка, как и у народов, использующих баню в качестве места для родов. А.А. Киселев так описывает роды в бане: *«Беременная женщина, почувствовав роды, начинает топить баню, а муж тихонько, чтобы никто не знал, идет к бабке. Истопив баню, мыться вначале посылают родственников, а потом уже идет сама роженица, бабка ее уже там поджидает. Сильно поливают каменку водою, чтобы больше было жару. Парят роженицу, растирают живот. Больная от потуг, от жару совершенно изнемогает. Тогда ее подвешивают на полотенцах, т.е. под руки кладут полотенца и подвешивают концы к потолку, так, чтобы висела больная. Живот опускается вниз, и наступают роды. Бывает, что подвешивание не помогает, тогда прибегают к стряхиванию. Берут за руки и трясут. От стряхивания живот опускается вниз»*¹⁸.

Время и участники послеродовой бани. Независимо от того, где происходили роды, устраивалось банное омовение. Его вепсы обычно совершали через 2-3 дня после родов. Исключение составляли северные вепсы, которые могли провести его и в первый день родов, если роженица разрешилась от бремени утром.

В вепсском Прионежье готовили совместную баню для роженицы и новорожденного. Причем матери и младенцу запрещалось мыться и оставаться в этом помещении одним, иначе, по поверьям, *kil'bet'akaine* («банная старушка») могла обменять ребенка¹⁹. Такие же запреты существовали и у карелов. По сведениям С. Паулахарью, оставлять в бане одних мать и ребенка нельзя было ни на минуту. Поскольку ребенок не был еще крещен, а мать еще не оправилась от родов, то оба были беззащитны; считалось, что все плохое к ним легко пристанет. Если повитухе срочно нужно было покинуть баню, то кому-нибудь необходимо было заменить ее²⁰. Северные вепсы таким предостережением не ограничивались. После мытья в первой бане роженица и свекровь совершали над ребенком обряд защиты от сглаза. Для этого они использовали женский головной убор – сороку, в которую клали дресвяной камень-оберег *šuurkivi*, кусочек материнского последа и все это перевязывали тканевой полоской, взятой от подола материнской рубахи. При совершении обряда сороку развязывали. Мать держала полоску

¹⁸ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. № 37. Л. 62 – А.А. Киселев. Техника в чухарском быту.

¹⁹ SKS. № 17832. – О. Hakulinen.

²⁰ *Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema : Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Porvoossa, 1924. S. 33.*

ткани за два конца, а бабушка трижды проводила ей под ребенком. Затем, спеленав ребенка, бабушка брала ребенка за нос и трижды плевала через левое плечо²¹.

У средних и южных вепсов страх бани послужил возникновению другого обычая. В баню ходила одна роженица. Ребенка в баню не носили, т.к. боялись «призора». По отношению к новорожденному предпочтение оказывалось прежней гигиенической традиции. Его мыли в доме на шестке печи²².

Банный обряд основывался на универсальных представлениях о том, что в послеродовой период роженица и младенец являются сакрально нечистыми. У вепсов только после прохождения банного омовения роженице разрешалось мыться в бане с остальными членами семьи.

В отличие от вепсов, карелы, проживающие в Карелии, придавали еще большее значение послеродовому очищению. В карельской традиции послеродовых бань было несколько, причем первую, совместную для роженицы и ребенка, устраивали в первый же день родов. Как писал о повенецких карелах А.И. Иванов, «*тотчас после родов роженицу с младенцем водят в баню по три дня и более, иногда постоянно до самых крестин, после которых младенца в баню уже не носят*»²³. По сведениям С. Паулахарью, в Беломорской Карелии в течение первой недели после родов баню топили дважды в день и дважды в день мать с ребенком водили в баню; на второй неделе баню топили раз в неделю, т.е. получалось, что беломорские карелы устраивали 15 послеродовых очищений.

У северных вепсов, как и у соседних карелов и заонежан, было распространено первое паренье ребенка в бане особо приготовленным для этой цели мягким веником. В вепсской послеродовой бане совершались также обряды, способствующие здоровью новорожденного, причем они сопровождались особыми заговорами, которые были предназначены только для произнесения в бане. Во время мытья свекровь читала заговор, в котором баня фигурировала как символ здоровья и благополучия: «*Kut nese kulbetiine siizub nellou janguu, tuga laps kazgha*» / «*Как эта баня стоит на четырех ногах, так ребенок пусть растет*»²⁴. Если же ребенка мыли в печи, то произносили заговор, в котором в таком значении упоминалась печь: «*Kut nese päč siizub, tuga nese bladenc sprokoin oliž*» / «*Как эта печь стоит, так этот младенец спокойным был бы*»²⁵.

В северновепсской традиции известны и другие банные обряды, направленные на здоровье ребенка, тогда как в остальных вепсских группах они не зафиксированы или

²¹ . SKS. № 790. – J. Perttola

²² Строгальщикова З.И. Указ. соч. 1988. С. 101.

²³ Иванов А.И. Повенецкие карелы. Их домашний и общественный быт, поверья и предания // ОГВ, 1863, № 10. С. 33.

²⁴ Строгальщикова З.И. Указ. соч. 1988. С. 101.

²⁵ Там же. С. 99.

связаны с иными объектами жилища. Если ребенок был беспокойным и плакал по ночам, мать (только беременная) в полночь в летние святки отправлялась в лес за веником. Веник составлялся из 27 веток. Этим веником ребенка парили в бане со словами: *«Kut ota ugomonitut rabad i rabinicad i lindud kaik südeinöks, muga milei ugomonikaha bladenc täks igaks kaikeks. Amiin, amiin, amiin»* / «Как спокойны рабы и рабыни, и птицы, и все в полночь, так пусть успокоится у меня младенец на весь век. Аминь, аминь, аминь». Веник после процедуры хранили в укромном месте²⁶.

Если ребенок заболел от сглаза или призора, мать относила его в баню, парила и произносила заговор: *«Nelkime prizorad, nelkime pričinad, sustaviš, neveliš, suus, suonis, lihäs, nahkas, bladencas, miše täks igaks kaikeks pahale sanale. Amiin, amiin, amiin»* / «Сорок призоров, сорок причин в суставах, нервах, во рту, ?, в мясе, в коже в младенце, чтобы на плохое слово так на весь век» (Шелтозеро)²⁷.

В остальных вепских группах наиболее распространенным способом лечения сглаза, который мог проявляться и как ночной плач, было мытье лица ребенка у двери заговоренной водой (пропущенной через дверную скобу). В деревнях Приоятья и Шимозерья (где бани распространились позже) при лечении сглаза у младенца использовали подполье: его держали за ноги вниз головой над открытым подпольем и опрыскивали заговоренной водой, набранной в рот²⁸.

Баня играла также важную роль в похоронно-поминальной обрядности некоторых групп вепсов. У северных и средних вепсов Ленинградской обл. по возвращении с кладбища участники похорон обязательно посещали баню, иначе, по словам информантов, *«и спать нельзя ложиться»*²⁹. Этот обычай был зафиксирован также в карельском Сегозерье, некоторых местах проживания северных карелов и русских (Владимирская губ.)³⁰. Банный очистительный обряд наслаивался на прежнюю традицию, распространенную в некоторых вепских деревнях: подходить к печи и касаться ее руками.

Приготовление бани для покойника являлось неотъемлемой частью сорочин в вепском Прионежье, Шимозерье, Белозерье и в некоторых деревнях Приоятья (Карта 3). Важной особенностью вепской поминальной бани было то, что ее топили вечером накануне сорокового дня. Туда приносили и развешивали одежду умершего, полотенце. В

²⁶ SKS. E. № 677 – J. Perttola

²⁷ SKS. № 448. – S. Valjakka

²⁸ Винокурова И.Ю. Вода в вепских мифологических представлениях о жизни и смерти // Труды Карельского научного центра Российской академии наук. № 4. 2010. Серия Гуманитарные исследования. Вып. 1. С. 73.

²⁹ Строгальщикова З.И. Погребальная обрядность вепсов // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 77.

³⁰ Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч. С. 111; Русские. М., 1997. С. 524.

таз наливали теплой воды, клали веник. Родственница или плакальщица плачами приглашала «гостя» в баню. Одно из самых ранних описаний такой бани в вепском Прионежье (Брусенский приход) относится к началу XX в. и принадлежит священнику А. Малиновскому: *«Между тем, в доме умершего идут свои приготовления. <...> Когда соберутся приглашенные и “сготовят” баню, то общим мнением решают, что “пора посылать за душой”. Действительно, мальчик-подросток верхом на запряженной лошади “едет за душой” на кладбище. У кладбища он делает поворот и, постояв 2—3 минуты, “пока душа справится” и сядет в сани или телегу, возвращается домой. А там все готово к достойной встрече: веник, мыло и белье — в бане; караульные внимательно наблюдают, “когда она покажется”. Едет!... едет!... оповещают они собравшихся. Все начинают суесться. Бабы в сопровождении всех родных высыпают на улицу и с причитаньями и глубокими поклонами спешат на встречу “желанного гостя” или “гостьицы”, приглашают ее “помыться и попариться в тепло-парной баенке”. Слушая “причисти”, душа идет в баню и там парится, и моется, и одевает чистое белье и одежду. Так проходит около получаса»³¹.*

В августе 2001 г. автору статьи и инженеру Фольклорного архива ИЯЛИ КарНЦ В.Б. Бовину удалось побывать на сорочинах в одной вепской семье в д. Войлахта Бабаевского р-на Вологодской обл., заснять видеоматериалы об их проведении и убедиться в устойчивости традиции. Накануне сорокового дня вечером вдова покойного, его сын, а также приглашенная из обрусевшей д. Куя плакальщица А.П. Загуляева, ходили на кладбище приглашать покойника на поминки. В доме в честь поминок топили баню, которую умерший, а затем участники сорочин, должны были посетить до поминального ужина. Туда приносили и развешивали одежду покойника, полотенце. В таз наливали теплой воды, клали веник. Причитальщица плачами приглашала «гостя» в баню³².

Традиция устройства бани накануне сорокового дня специально для умершего была распространена и у шимозерских вепсов, которые при вынужденном переселении в конце 1950-х гг. в русское с. Ошта перенесли ее на новое место жительства. В 2008 г. работавшая в Оште студенческая экспедиция РГГУ (под рук. А.Л. Топоркова) зафиксировала устройство такой бани в этом поселении. Однако при опросах русские

³¹ Малиновский А. Обряд поминовения умерших в 40-й день у чудинов западного побережья Онежского озера // ОЕВ. 1903. № 2. С. 55.

³² Винокурова И.Ю. Банные обряды жизненного цикла человека в вепском культурном ландшафте // Труды Карельского научного центра Российской академии наук. № 4. 2012. Серия Гуманитарные исследования. Вып. 3. Петрозаводск. С. 65.

Ошты отмечали, что «это вепсский обычай и они, русские, такого делать не должны; вепсы же делают это обязательно»³³.

Тем не менее, похожая баня для умерших, устраиваемая вечером накануне 40 дня после смерти, бытовала у русских Вологодчины. В с. Гришкино (Череповецкого или Устюжского уездов) в баню приносили нижнее белье, веник, кусок мыла. Дочь умершего, обращаясь в сторону кладбища, звала в гости отца³⁴. На других русских территориях баня для умерших устраивалась в другие календарные даты: в родительские субботы, Великий четверг, кануны великих праздников. Многие древнерусские памятники (проповеди и наставления церковнослужителей) свидетельствуют о том, что ритуал приготовления бани для умерших – древнейший, возникший задолго до XI в.³⁵. Однако он обнаружил различные модификации, как было показано выше, вплоть до отрицания русскими этого обычая, как своего.

Итак, рассмотренные материалы продемонстрировали, что банные ритуалы, связанные с рождением, здоровьем и смертью человека, на вепсской территории были распространены неравномерно. Обнаружились разные механизмы внедрения банных ритуалов в вепсский культурный ландшафт. Далеко не все инновации были отобраны вепским населением. Эта постройка, например, более гигиеничная, чем хлев, так и не стала местом для родов у вепсских женщин. Южные вепсы на первых порах отвергали бани и предпочитали мыться в печах. У них не получило распространения устройство бани в день похорон и на 40-й день, как в некоторых средневепсских деревнях Приюжья, где бани еще и после Великой Отечественной войны были далеко не у каждой семьи. Отобранные элементы подвергались значительной модификации со стороны этнолокальных групп вепсов. Модификация затрагивала весь обряд или его отдельные компоненты, например, персонажные, акциональные и вербальные.

Карта 1. Распространение первоначальных гигиенических традиций у вепсов (по имеющимся источникам).

³³ Айдакова А.Г. Похоронно-поминальная обрядность в Оштинском погосте // Полевые исследования студентов РГГУ. Этнология. Фольклористика. Лингвистика. Религиоведение. Выпуск IV. М., 2009. С. 221–40.

³⁴ *Vahros I. Geschichte und Folklore der grossrussischen Sauna // FFC. № 197. Helsinki, 1966. S. 103.*

³⁵ *Ibid. S. 101.*



Карта 2. Баня как место для родов.



▲ - баня как место для родов

▲ - баня как место для тяжелых родов в зимнее время

Карта 3. Устройство поминальной бани накануне 40 дня после смерти.



- устройство поминальной бани накануне 40 дня после смерти.

Рис. 1. Тихвинский у., д. Омесмяги. Фотография А.О. Вайсянена, 1916.



НОРВЕЖСКИЙ ФЕРМЕР В РОССИЙСКОЙ ПЕЧАТИ КОНЦА XIX ВЕКА

В представленной работе автор из всей многообразной российской и норвежской литературы постаралась отразить данные, в которых в той или иной степени раскрыты процессы развития сельского хозяйства и состояние норвежского крестьянства в конце XIX века.

Большинство норвежцев на протяжении веков, со времён Средневековья, жило за счёт сельского хозяйства и связанных с ним промыслов. С IX в. крестьянская усадьба (*gård* – *горд* или *gard* – *гард*) состояла, как правило, из жилой постройки, помещения для скота, огороженного участка возделываемой земли, а также входящие в усадьбу участки леса и пастбища. Часто усадьбы имели названия, восходящие к IV в.н.э, и их к концу средневекового периода насчитывалось до 36,5 тысяч¹. Проживавшая в усадьбе (горде) патриархальная семья представляла собой не только социально-экономическое сообщество, но объединялась культом поклонения предкам. Несмотря на процессы создания в Норвегии единого королевства, где аристократия и духовенство играли основную роль, норвежское общество было крестьянским (обществом бондов) и оставалось таким на протяжении столетий². Безусловно, исторические процессы в той или иной степени влияли на его развитие.

Природные условия Норвегии вынуждали земледельцев приспособляться как к климату страны, так и к малому количеству удобных угодий. В южных и восточных районах страны, где имелись возможности для возделывания обширных полей, возникали поселения деревенского типа с развитой системой совместной обработки земли и хуторские усадьбы. В горных районах располагались, в основном, изолированные усадьбы в местах пригодных для земледелия. В XVII–XVIII вв. по данным переписи населения в Норвегии, включавшем данные о роде занятий, 90% населения принадлежало к крестьянскому сословию. В этот период возникает новый социальный слой населения хуторян (*хусменов*), которые арендовали земельные участки у владельцев усадеб³. Дополнительными источниками к существованию хусменов был наём в работники к бонду, на заготовку леса, рыбаком во время путины, моряком на суда, занимались они ремеслом и др. Это был сложный социальный институт в Норвегии.

¹ Даниельсен Р., Дюрвиг С., Гренди Г., Ховлан Э. История Норвегии (От викингов до наших дней) / Пер. с англ. М., 2003. С. 50.

² Там же. С. 46.

³ Там же. С. 149.

Крестьянство в Норвегии составляло большинство среди подданных, несших основное бремя налогов и услуг в пользу государства. При этом крестьяне пользовались рядом политических и социальных привилегий: участвовали в местной судебной системе, содержали пастора и церковь, участвовали в управлении местных школ и др. Хусмены получали юридическое право на расчищенные и обработанные ими участки.

Хозяйство крестьян было многоукладным. Наряду с земледелием, в том числе и выращиванием зерновых, занимались скотоводством, а с сер. XVIII в. начали возделывать картофель. В кон. XIX в. отмечается подъём сельского хозяйства. Промышленный рост в стране, развитие рыночных отношений способствовали экономическому прогрессу на селе. Уже в сер. XX в. государство было в состоянии принимать меры по стиранию различий между хозяйствами путём поддержки слабых и отдалённых хуторов. Дотационная политика государства продолжается до настоящего времени, при этом отмечается специализация хозяйств.

Что же касается планировки строений хозяйственного назначения на территории усадьбы, то в различных районах страны они отличались друг от друга. Центральной частью каждой усадьбы являлась открытая площадка между домами (tunet) И если в Швеции сельские усадьбы строились по определённым правилам, то в Норвегии планировка была более свободной. Каждый район имел свои особенности расположения жилого дома и подсобных построек вокруг «туне»⁴. Это касалось прежде всего тех усадеб, история которых уходит в Средние века (именные усадьбы).

Надо сказать, что в Норвегии на каждый хутор – горд имеется подробное описание, зафиксированное в специальной книге, изданной в каждой коммуне (муниципалитете). В каждом административном центре коммуны можно познакомиться с такой книгой, в которой представлены и фотографии усадеб. Так, в изданной в коммуне Тьёллинг книге «Хутора и поколения»⁵ возьмём, к примеру, хутор под названием «Грютингр». Вначале читаем о всех изменениях в его названии начиная с 1456 г., затем описание местности, леса и других угодий. Далее указано количество разнообразного скота в усадьбе с 1657 по 1969 гг., количество проживавших там людей с 1764 г., имена всех владельцев с 1456 г. и данные о них, начиная с 1528 г. Приблизительно такие же данные можно получить и о других хуторах (рис.1, 2).

Каким образом отражены в российских изданиях вопросы развития сельского хозяйства в небольшой соседней стране Норвегии в кон. XIX в.

⁴ *Sjévolld F.D.* Bolig og bohøve i elder tid . Oslo-Landbruksforlaget. 1983. S. 13, 14.

⁵ Tjølling bygdebok. Gårder og slekter . Utgitt av Tjølling kommune. 1970.

Необходимо сказать, что в России вопросы земледелия были насущными, и в российских административных кругах, в различного рода комиссиях о развитии сельского хозяйства в стране велись дискуссии во вопросу пользования крестьянами землёй – подворно или общинно .

Вопрос подворного (частного) или общинного пользования землёй в кон. XIX в. широко дискутировался в специальной печати, отражающей состояние сельского хозяйства в России, в том числе в Трудах Императорского Вольного экономического общества⁶. В этом журнале в 1880 г., в разделе «Сельскохозяйственное обозрение» была опубликована статья под названием «Комиссия Императорского Московского общества сельского хозяйства по разработке вопроса об устройстве крестьянских хуторов и о современных условиях крестьянского хозяйства». Комиссия работала с 1874 г., целью её было помочь помещику и крестьянскому земледелию, она выступала за выход крестьянства из общинного уклада. Приводились различного рода аргументы. Но резюме издателей журнала было следующим – *«едва ли при настоящем состоянии крестьянского кредита и уровне агрономических знаний среди крестьян Комиссия принесёт одинаковые выгоды крупному и мелкому землевладению»*. И далее предлагалось решать этот вопрос в пределах губернии или уезда⁷.

Другим насущным вопросом развития сельского хозяйства была оснащённость крестьянина техникой. В том же журнале был опубликован доклад члена Императорского экономического общества барона Э.А. Штейнгеля «О некоторых существенных причинах нашего нынешнего кризиса и возможного его устранения в будущем». Докладчик указал что: *«Россия, хлебородная страна, была житницей Европы, но теперь выяснилось, что время это прошло. Хлеб доставляется в Европу прочими странами света <...> Без нашего хлеба западная Европа может совершенно свободно обойтись, <...> русский хлеб многократно хуже качеством.»* В опубликованном докладе узнаём о возможных выходах из кризиса, вызванного неурожайными 1891 и 1892 годами.⁸

В первые годы работы Министр финансов граф С.Ю. Витте⁹ выступал против подворного ведения хозяйства, но уже в нач. XX в. поддерживал тенденцию фермерского

⁶ Журнал «Труды Вольного экономического общества к поощрению в России земледелия и домостроительства» (далее – ВЭО) выходил с 1765 по 1915 гг. (280 томов). Это первый в России экономический и сельскохозяйственный журнал, в котором публиковались протоколы общества, статьи по сельскому хозяйству, механике, домоводству и др. В конце XIX в. печатали политико-экономические статьи, об истории землевладения, обзоры аграрного движения (о денежной реформе 1897 г., Столыпинской аграрной реформе 1907–1910 гг.)

⁷ Труды ВЭО. Т. 1. СПб., 1880. С. 96–107.

⁸ Там же. Т. 1. СПб., 1895. С. 56–6.1

⁹ Витте Сергей Юльевич (1849–1915), граф, российский государственный деятель, Министр путей сообщения с 1892 г., финансов – с 1892 г., председатель кабинета министров с 1903 г., Совета министров с 1905 г. Разработал основные положения Столыпинской аграрной реформы.

хозяйства, выдвинутую П.А. Столыпиным. В эти годы в специализированных русских изданиях по сельскому хозяйству: «Труды Императорского Вольно-экономического общества» и «Сельское хозяйство и лесоводство»¹⁰ публиковали сведения о достижениях в этой области в различных странах Европы и Северной Америки. Не обошли они вниманием и Скандинавские страны – Швецию и Норвегию.

Но прежде чем представить содержание публикации о Норвегии в журнале «Сельское хозяйство и лесоводство», рассмотрим материалы об этой стране в других изданиях..

В газете «Неделя»¹¹ в 1876 г. опубликована статья « Крестьянское движение в Скандинавии», в которой читателя знакомят с публикацией Б. Бьёрнсона в берлинской газете «National Zeitung». В ней норвежский писатель представил основные черты крестьянского движения в трёх скандинавских странах. В первую очередь российский читатель знакомится с созданием в Скандинавии, в том числе в Норвегии, «вольных высших народных школ», в которых крестьяне, как молодого, так и солидного возраста, по словам Б. Бьёрнсона, получали исторический обзор развития человеческого духа, особенно в области истории их предков. В этих школах всё рассчитано на поддержание в крестьянской массе настоящей любви к истории отечества, не разрывая связи с современностью. В конце опубликованной статьи читаем *«никто не откажет в редкой оригинальности и цельности этому движению, которое не имеет себе ничего подобного в остальной Европе»*¹². Несколько позднее, в 1884 г., была напечатана статья журналиста В. Португалова «Аграрные отношения Швеции и Норвегии», в которой можно было познакомиться с процессом перехода в этих странах от общинного владения к частному, с условиями жизни, как автор подчёркивал, *«самого оригинального, самобытного явления в жизни шведского и норвежского народов – торпарей в Швеции и хусменов в Норвегии»*. Они жили, по мнению автора, *«немного лучше русского крестьянин средней руки, но всё же лучше»*. И всё же, как ни одобрительно отзывался автор о существовавших в то время земельных отношениях в Швеции и Норвегии, он считал, что общинный строй в России лучше¹³ ..

¹⁰ «Сельское хозяйство и лесоводство» (1865–1894 гг.), ежемесячный журнал публиковался в Санкт-Петербурге. Этот журнал являлся продолжением Журнала Министерства Государственных имуществ (1841–1864), в журнале «Сельское хозяйство и лесоводство» публиковались статьи по сельскому хозяйству, статистике, зарубежная экономика, политическая экономика, сведения о поездках по сельскохозяйственным районам.

¹¹ «Неделя», воскресная газета (Новое дело), в Санкт-Петербурге выходила с 1866 по 1903 гг., газета политическая и литературная.

¹² «Неделя», 1876. № 16. СПб., С. 518–519.

¹³ Португалов В. Аграрные отношения Швеции и Норвегии // «Неделя». 1884. № 34. С. 1132–1137.

В другой русской газете «Северный Вестник»¹⁴ опубликована статья «Поездка к фиордам», в которой автор, назвав себя К.М., описывал путешествие от Христиании по сельской местности. В своей работе К.М. дал серьёзный анализ с юридической точки зрения норвежской общины и хуторского хозяйствования. О норвежской общине он писал, что она – *«искусственная единица, установленная в интересах обложения церковного культа и школьного дела»*. Далее автор писал, что на норвежском хуторе проживали только родственники, создавая единый семейный союз. Молодые семьи по мере старения старшего поколения получали во владение усадьбу, а пожилые родители жили отдельно от молодой семьи (på kår). В работе подробно представлена законодательная форма нераздельного семейного имущества владельца усадьбы. Кроме того, в статье даётся высокая оценка системе школьного образования в сельской местности. Помимо серьёзных рассуждений о родовом праве в Норвегии представлено подробное описание природы, древних церквей, фермы, которую посетил автор, небольших населённых пунктов, встречавшихся по пути. Отметив “легкомыслие” бергенцев, К.М. покинул Берген и направился в Лондон¹⁵.

В журнале «Дело»¹⁶ А. Михайлов опубликовал статью «Народное образование в Швеции и Норвегии». В ней помимо описания природы автор дал исторический обзор обеих стран, экономическое их состояние, но основной упор был сделан на народное образование, историю его развития. В статье указано, что этому вопросу в Европе уделяется мало внимания. Но даже американцы учатся созданию так называемых передвижных школ в сельской местности, характерных для Швеции и Норвегии. Что же касается данных о крестьянах, то он пишет, что сельские жители жили в деревянных домах на далёких друг от друга расстояниях. В Швеции в среднем на один дом приходилось 7 жителей, в Норвегии - 8,3 человека¹⁷.

Вызывает интерес публикация «В горах Норвегии (из сочинений шведского короля Оскара II)» в переводе со шведского языка. Статья была опубликована в журнале «Колосья»¹⁸, и в ней российский читатель знакомился с впечатлениями короля Швеции Оскара II от путешествия в районе Согнефьорда в Бергенском округе. Шведский король описывал встречу в норвежскими девушками одетыми в национальные костюмы. Встреча произошла в горах на сетере, месте куда норвежские крестьяне в летний период выводят скот на пастбище. Король описал убогость горного жилища, трапезничал с норвежскими

¹⁴ Северный Вестник, газета, издавалась в Санкт-Петербурге с 1881 по 1917 гг.

¹⁵ К.М. Поездка к фиордам // Северный Вестник. 1881, окт. № 10. С. 167–181.

¹⁶ «Дело», литературно-политический журнал издавался с 1866 по 1888 гг. в СПб, наиболее влиятельный журнал после журнала «Отечественные записки».

¹⁷ Михайлов А. Народное образование в Швеции и Норвегии // Дело. № 3. 1874. С. 122–150.

¹⁸ «Колосья», научно-литературный журнал. СПб., 1884–1893.

крестьянками, а именно: пил парное молоко, пробовал недавно сбитое масло, угощался свежей олениной. Неизгладимое впечатление произвел на него конный переход горных вершин, восхищался норвежцем-проводником и, конечно, восторженно писал о красоте природы¹⁹.

В «Иллюстрированной газете»²⁰ русского читателя познакомили с маневрами норвежских горных стрелков на склонах гор Норвегии (с пейзажными зарисовками), а также зарисовками жителей Северной Норвегии, сделанными французским путешественником. В этой же газете в нескольких номерах была опубликована повесть писателя В.И. Немирович-Данченко о Гансе Ольсене, сыне разорившегося и погибшего в море купца из Хаммерфеста. Отец Ганса в течение 20 лет торговал с русскими поморами, и сын таким образом выучил русский. Его карьера колониста на Мурманске не удалась, и он отправился в Петербург, где его ждали различные жизненные коллизии²¹.

Перечень периодической печати, изданной в Санкт-Петербурге в 1870–1880 гг. и краткое содержание публикаций может дать представление об интересе читающей российской публики к Норвегии. В задачу автора представленной статьи не входило подробное изложение публикаций, но была сделана попытка обратить внимание: какие вопросы жизни норвежского крестьянства в той или иной степени поднимались в них.

Необходимо обратить внимание на две другие статьи, в которых довольно обстоятельно представлен интересующий нас вопрос состояния сельского хозяйства в Норвегии.

Первая публикация издана в двух номерах журнала «Отечественные записки»²², при этом автор её не указан. Но это можно объяснить тем, что в начале первой и второй части публикации приведены английские и французские статьи, которые легли в основу представленной в журнале статьи²³. В первом разделе этой публикации идёт разговор о Швеции и Норвегии, *«которые благоразумно используют всё для своих народов»*. Читателя знакомят со шведско-норвежским королевством, конституциями этих стран, с правами короля, с судебной системой и пр. Особое внимание уделено образованию.

¹⁹ В горах Норвегии (из сочинений шведского короля Оскара II // Колосья. 1890. № 1. С. 203–214.

²⁰ «Иллюстрированная газета», еженедельная, СПб., 1863–1873, рассчитана для семейного чтения городского мещанства.

²¹ «Иллюстрированная газета». 1) № 15, 16. С. 228–245; 2) № 17. С. 131. СПб., 1872.

²² «Отечественные записки», журнал, основан в Санкт-Петербурге в 1818 г. С 1866 г – журнал литературный, политический, учёный. Редакторами были П.П. Свиньин, А.А. Краевский, Н.А. Некрасов, М.Г. Салтыков-Щедрин. В журнале подразделения современной хроники России, науки, словесности, художественный, домоводства, сельской жизни, промышленности, Цель журнала – передать отечественной публике всё, что только можно встретить в литературе и жизни замечательного, полезного, приятного.

²³ *Du Chailuu Paul*. The Land of the Midnight Sun: Summer and winter journeys through Sweden, Norway, Lapland, and Northern Finland. Vol. 2. London, 1888; *Finn Fr. Vincent*. Norsk Laplands. London, 1881; *Stone Olivia*. Norway in June, London, 1883; *Woods F.* Sweden and Norway. London, 1882; *Kaechlin-Schwartz A.* Un tourist in Lapona. Paris, 1883; *Morris F.* The Nightless North, a Walk Across the Lapland. London, 1881; Three in Norway. By one of them. London, 1882.

Опустим данные о Швеции. В Норвегии в 1875 г. насчитывалось 1 817 000 жителей, детей школьного возраста – 267 000, из них 211 000 детей учились в постоянных школах, 20 000 в передвижных, 4000 в частных пансионах, 17 000 обучались в высших учебных заведениях. Первоначальных школ в Норвегии насчитывалось в тот период 4420 с 2266 учителями, в передвижных – с 999 учителями. В сельской местности для школ отводились лучшие здания, обязательно была библиотека, зоологическая, ботаническая коллекции и др. Нет возможности перечислить все данные, касающиеся образования. Но поскольку журнал, где публиковалась статья, был популярным среди русской общественности, то сведения о народном образовании в Норвегии не могли не вызвать интереса у читателя²⁴.

Второй раздел этой публикации²⁵ посвящен экономике, в том числе сельскому хозяйству обеих стран. В основу этого раздела легли также зарубежные публикации²⁶, предоставленные данные которых давали довольно полную картину экономики этих стран, земледелия в том числе. Нет возможности привести полный текст, но основные положения сельского хозяйства Норвегии можно представить следующим образом:

1. Система землевладения в Норвегии мало, чем отличалась от шведской, но была более демократична, поражала значительным числом сельских общин.
2. Общинные владения уступали место частной собственности. В 1876 г. около 1/7 часть всей Норвегии находилась в общинном владении.
3. Общее число частных ферм в Норвегии в 1878 г. составляло 149 013, из которых 135 150 возделывалось собственниками, 13863-арендаторами. Хусманов в стране было 60492. В итоге 85% составляли собственники, 15% арендаторы.
4. Лишь немногие хозяйства располагались на площади менее 40 акров, многие – более чем на 300 акрах, нигде не встречались участки, которые не могли бы прокормить семью.
5. Всё население Норвегии составляли крестьяне, владевшие землёй, которая переходила с незапамятных времён от родителей к сыновьям. Крестьяне составляли зерно нации, крестьяне-собственники составляли высший класс в народе. И если существовал на свете счастливый класс людей, то это норвежские бондеры.

Уклад жизни норвежского крестьянина подробнейшим образом был описан в работе Дю-Шалью, который находился в Скандинавии с 1871 по 1880 гг. Он посетил

²⁴ Страна полуночного солнца т грамотных поселян // Отечественные записки. № 3. Т. CCLXI. 1883. С. 505–538.

²⁵ Там же. № 3. Т. CCLXII. 1883. С. 211–237.

²⁶ *Arnold E.* Three Months holiday in Norway in 1881 // *Macmillan Magazine*. June, 1882; *Reclus Élisée.* L'Europe scandinave et russe // *Nouvelle Géographie Universelle. La terre et les Hommes. Livre V.* Paris, 1879; *Le royaume de Norvege et le peuple Norvegian* // *Raport a l'exposition Universelle de 1878 a Paris*, par Dr. O. J. Brock. Christiania, 1878; *Residence in Norway in the years 1834, 1835, 1836* by S. Laing. London, 1836.

фермы двух состоятельных бондов, представителей древнего рода конунга Харальда Харфагера. Автор познакомился с чувством собственного достоинства крестьянина, его демократизмом в общении с работниками на ферме, прогуливался по просторным комнатам его старинной усадьбы, трапезничал с семьей. Но при этом Дю Шалью знакомил и с усадьбой бедного бонда, у которого одна комната в доме, но очень чистая и прибранная. Кроме того, автор познакомил читателя с горным пастбищем, и как шведский король встретился с девушками-крестьянками, которые летний период проводили на горном пастбище-сеттер.

Представленные картины крестьянского быта, убранства жилища, одежда и др. носили романтический характер. У российского читателя должно было сложиться очень благоприятное впечатление от встречи с Норвегией, крестьянами, жизнь которых в некоторых случаях описывались в розовом свете.

Но вернёмся к указанному выше журналу «Сельское хозяйство и лесоводство», в котором была опубликована статья «Общий очерк сельского хозяйства в Норвегии»²⁷. Эта работа носила совершенно иной характер.

В 1895 г. Министерство финансов России во главе с С.Ю. Витте, выразило интерес к заключению нового торгового договора со Швецией и Норвегией, который должен был заменить договор 1838 г.²⁸ Поэтому представляется, что российскому правительству необходимо было получить точные данные о состоянии экономики этих стран, в том числе в области сельского хозяйства. Для получения точных сведений в страны направлялись специалисты.

В 1894 г. в указанном журнале напечатана статья о сельском хозяйстве в Норвегии. К сожалению, не представилось возможности выяснить место работы и специальность автора этой статьи А.Р. Черепова. Известно только, что он был родом из г. Горки Могилёвской губ. В августе 1893 г. А.Р. Черепов находился в командировке в Норвегии, где он подробным образом ознакомился со многими направлениями развития сельского хозяйства этой страны.

В начале публикации знакомимся с географическими, климатическими сведениями о Норвегии. Далее представлены данные о численности населения, где отмечен рост: в 1890 г. – 1 990 000 человек, в 1892 г. – ровно 2 000 000. Три четверти населения довольно равномерно рассеяно по всей территории, живёт отдельными семьями на небольших хуторах, являясь их собственниками. Надо отметить, что в статье данные о Норвегии

²⁷ Черепов А.Р. Общий очерк сельского хозяйства в Норвегии // Сельское хозяйство и лесоводство. 1894. С. 201–222.

²⁸ Ганелин Р.Ш. С.Ю. Витте и переговоры о торговом договоре со Швецией и Норвегией в 1895–1900 гг. // Исторические связи Скандинавии и России IX–XX вв. 1973. С. 144.

довольно часто представлены в сравнении с российскими. Так, например, плотность населения на кв. километр в Норвегии составляла 6 человек, а в России в 50 губерниях плотность была в 3 раза больше и доходила до 18 человек. Статистические исследования в Норвегии проводились очень подробно, поэтому автор очерка пользовался последними статистическими данными, а именно «Statistisk aarvog for kongeriket Norge, 1890–1892» опубликованными в газете «Сельское хозяйство и лесоводство» (т. CLXXV. отд. П.) Автора поразила стабильность данных, что указывало на «чрезвычайно прочный уклад жизни вообще». Отмечена в статье и «форма и объём народного образования». На 1890 г. в стране было 6300 начальных семилетних летних школ, преподавание вели учителя с университетским образованием и 152 средние школы, окончание которых было необходимым для поступления в Университет. Кроме того, было отмечено наличие сельскохозяйственного образования в Университете. В 1890 г. на 2 000 000 жителей было 2706 врачей. Безусловно, все приведённые данные должны были вызвать определённый интерес у читателей этого журнала.

В Норвегии по данным Р.А. Черепова, помимо военного флота был торговый, который в 4 раза превосходил российский и в 1,5 раз французский. Читатель далее узнал, что распаханная площадь в Норвегии составляет 1/140 часть всей территории страны, а в Могилёвской губ. её в 6 раз больше чем во всей Норвегии. Приведённые автором статистические данные указывали на нехватку в стране зерна, а затем следовал вывод, что Норвегию следовало бы иметь ввиду как один из наиболее прочных рынков для русского хлеба. Обзор цифр в отношении потребления в стране мяса привёл к выводу, что Норвегия может стать и мясным рынком. Указав, что большинство цифрового материала он заимствовал из отчёта директора земледелия Норвегии Смитта²⁹, Р.А. Черепов представил показания урожайности некоторых культур, а также уменьшения посевов зерновых, увеличения посевов картофеля и кормовых, что вызвало развитие молочного хозяйства.

Особое внимание А.Р. Черепов уделил использованию сельскохозяйственных машин, число которых в Норвегии с 5663 в 1885 г. выросло до 12211 в 1890 г., отмечены новые машины по уборке картофеля, а изготовление в Норвегии собственной сельхозтехники значительно сократило ввоз иностранных машин в Норвегию. В статье отмечены достижения в производстве различного вида удобрений (рис. 3, 4).

Прогресс был отмечен и в скотоводстве, а также коневодстве и овцеводстве. Отметив достоинства ряда норвежских пород домашнего скота, автор писал, что сам купил жеребца породы Гудбрансдален для Горецкого конного завода и рекомендовал эту породу для улучшения русского сельского (деревенского) коневодства для всех средних и

²⁹ Det norsk Landbrug Udving af Landbrugsdirektor Smitt, Kristiania, 1892.

северных губерний России. Что касается крупного рогатого скота, то автор рекомендовал обратить внимание на породу коров из Телемарка, селекция которой в последнее время прогрессировала. Число молочных ферм с 219 единиц в 1885 г. увеличилось в 1890 г. до 323, при этом отдельные хозяйства вступали в союзы по переработке молочных продуктов. Средний размер молочной фермы, как было отмечено, достигал 20-22 дойных коров, с которыми управлялся один рабочий-скотник. Далее в статье приводится подробнейшее описание рабочего дня рабочего, рацион его питания и операции по уходу за животными. Для сравнения быта и условий работы крестьян в России и Норвегии можно привлечь материалы А.Р. Черепова и данные норвежских материалов, а также данные книги «Быт великорусских крестьян-землепашцев», в основу которой были положены уникальные материалы Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева, и которая рассматривается как энциклопедия русской традиционной культуры³⁰.

Но вернёмся к статье А.Р. Черепова, который не забыл отметить успехи норвежских крестьян в садоводстве и огородничестве. Чем же объяснял автор развитие сельского хозяйства в Норвегии? В первую очередь продуманной системой образования. Он считал, что земледелие процветает благодаря подготовленным специалистам, число которых, если принять во внимание большое число сельскохозяйственных и учебных учреждений «относительно объёма промысла, в несколько раз меньшего, чем в любой из наших губерний» А.Р. Черепов писал и о специальных школах для фермеров, о специализированных школах по переработке сельхозпродуктов, о высших учебных заведениях по сельскому хозяйству. Но особый упор он сделал на окружные школы для взрослых, которые имелись только в Норвегии и готовили «сведущих земледельцев рабочих», необходимых для хозяйств различного типа.

В заключение своего труда автор представил структуру правительственной агрономической администрации, а также сформулировал значение Норвегии для русского земледелия. О некоторых его выводах и рекомендациях мы уже упоминали (рынок зерна и мяса, сорта ряда культур). Основным же его заключительным словом, насущным для России, являлось всестороннее изучение характера деятельности и организации специальной агрономической администрации, которая являлась исполнительным органом как агрономической науки, так и начала национальной сельскохозяйственной программы. Самым важным, по его мнению, было внедрение выработанного исключительно в Норвегии типа школ для взрослых рабочих земледельцев, который мог быть применён в российской деревенской рабочей земледельческой среде.

³⁰ Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселёва. СПб., 1993. 470 с.

Были ли отмечены выводы Р.А. Черепова среди коллег ?

В упомянутом выше докладе члена Вольно-экономического общества барона Э.А. Штейнгеля в разделе предложений выхода из кризисного состояния сельского хозяйства читаем следующие предложения:

- устроить сельские одноклассные училища для обоего пола не только для малолетних, но для более взрослых лиц;
- учредить двух-трёх классные волостные школы для обучения в том числе полеводству, пчеловодству, кустарным работам;
- устроить учебные агрономические училища на правах реального;
- учредить новый агрономический факультет при каждом университете;
- создать волостные библиотеки и читальни при каждой волостной школе.

Так что вопросу организации образования среди российских крестьян было уделено некоторое внимание. А закончил докладчик своё выступление словами, что хлебного кризиса в России, при её «обширности» никогда бы не было, «если бы земские и городские управы более радели о своих делах»³¹.

В России конца XIX в. были широко известны имена Г. Ибсена, Э. Грига, Б. Бьёрнсона и др. выдающихся норвежцев, пробуждался интерес и к жизни норвежского народа. В некоторых периодических изданиях, печатавшихся в Санкт-Петербурге, жизнь норвежских крестьян описывалась несколько восторженно, в других же к вопросу развития, в частности, сельскохозяйственной отрасли Норвегии подходили более профессионально.

Иллюстрации.

Рис. 1. Крестьянский хутор – *горд* в Люсне, провинция Лярдал. Фото 1869 г. // Det norske bilder. Knud Knudsens fotografier 1864–1900. Bergen; Oslo, 1988. S. 56. Фотография 1869 г.

³¹Труды ВЭО. Т. 1. СПб., 1895. С. 57, 79.



Рис. 2. Крестьянская свадьба в провинции Хардангер. Фото 1871 г. // Det norske bilder. Knud Knudsens fotografier 1864–1900. Фотография 1871 г.



Рис. 3. Литография 1864 г. из журнала «Практическое земледелие» с изображением сенокосилки // Norges historie. Bind 11. Oslo, 1979. S. 262.



Рис. 4. Машина для вспашки земли. Ксилография из публикации «Нового иллюстрированного журнала новостей» от 1877 г. // Norges historie. Bind 11. S. 268.



ПЕРВАЯ ВСЕОБЩАЯ ПЕРЕПИСЬ НАСЕЛЕНИЯ 1897 ГОДА – ИСТОЧНИК ПО
ЭТНИЧЕСКОЙ И КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ «ПЕТЕРБУРГСКОЙ ГРУППЫ»
ЭСТОНЦЕВ-ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ¹

Первая всеобщая перепись населения Российской империи, состоявшаяся 28 января 1897 г. (*далее* - ПВПН 1897) – беспрецедентный опыт в истории отечественной и мировой демографии и статистики, а также единственный источник достоверных данных кон. XIX в. о численности и составе населения сложного евразийского поликультурного государства, охватывающего огромную территорию, равную, как известно, одной шестой суши земли.

В процессе работы над проектом «Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской обл.», мне пришлось, с сожалением, убедиться в том, что материалы ПВПН 1897 г. в полной мере не востребованы современными исследователями-этнографами петербургского региона. Поэтому в рамках своей статьи, на примере миграционной группы эстонцев Санкт-Петербургской губ. (*далее* – «петербургская группа»), оперируя, за редким исключением, только опубликованными в 1903–1905 гг. сведениями, я попытаюсь раскрыть потенциал материалов ПВПН 1897², чтобы еще раз привлечь внимание специалистов к этому уникальному памятнику исторической демографии – ценному источнику по этнической и конфессиональной истории народов Приневья.

«Петербургская группа» эстонцев – предыстория

Первые упоминания об эстонцах в Петербургской губ. приводятся в этнографическом очерке Федора Туманского³ кон. XVIII в., где автор указывает, что в небольшой части Нарвского у.⁴ эстонцы были коренным населением, а в других уездах «*суть переселенцы из Ревельского наместничества*». Несмотря на ряд интересных этнографических наблюдений никаких историко-демографических данных в очерке Туманского не содержится. Впервые подобные сведения, в результате которых этнодисперсная группа эстонцев начинает обретать

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ 12-01-00143 «Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области: материалы и исследования».

² Первая всеобщая перепись населения Российской империи. / под редакцией Н. А. Тройницкаго. СПб.: Издание Центр. Стат. комитета МВД. 1905. Т. XXXVII. С.-Петербургская губ.

³ «Есты занимают в сей губернии токмо уезд Нарвский, а в прочих живущие суть переселенцы из Ревельского наместничества как во времена шведския так и российской и история их как народа обширнаго и древняго должна быть при описании Ревельского наместничества. Здесь упомянем мы токмо о их происхождении вообще, а из истории или деобития займствуем токмо то, что собственно естов в уезде Нарвском живущих касается, и следовательно до Санктпетербургской губернии принадлежит» *Туманский Ф.* Опыт повествования о деяниях, положении, состоянии и разделении Санкт-Петербургской губернии... 1789 — 1790 гг. (ОриРК ГПБ Эрмитажное собрание № 558, л. 31.) см. также *Орик Е.* Vadjalastest ja isuritest XVIII -saj lopul: Etnograafilisi materiale Fjodor Tumanski Peterburi kubermangu kirjeduses. Tallinn, 1970. Lk. 57.

⁴ В 1796 г. территория Нарвского у. вошла в состав Ямбургского у.

определенные очертания (численность, территория расселения, вероисповедание, религиозные общины), были собраны П.И. Кеппеном в 1848–1850 гг., во время работы над составлением этнографической карты Европейской России⁵.

По данным П.И. Кеппена, из 633496 (100%) эстонцев Российской империи⁶, в сер. XIX в. в Петербургской губ. проживало 7736 чел. (1,2 %), из них: в городах (включая Нарву и Санкт-Петербург) – 5214 чел.; вне городов – 2522 чел., в том числе 652 лютеранина и 1870 православных; т.е. городское население почти в два раза превосходило сельское, а в составе последнего православных эстонцев насчитывалось почти в три раза (2,86) больше, чем лютеран⁷. Нетипичное для уроженцев Прибалтики соотношение между лютеранами и православными объясняется инструкцией 1744 г., предписывавшей крестьян из Прибалтики, которые «восприяли в России веру греческого вероисповедания, таковых с женами их и детьми из России в Лифляндию не возвращать и оставлять их в тех местах, где они ныне в России жительство имеют»⁸.

Численность, место исхода, расселение – это базовые параметры, с которых начинается изучение любой этнической миграционной общности. Многие из этих сведений, собранных в период ПВНП 1897, были не единожды опубликованы, начиная с первого издания книги В. Маамяги «Эстонцы в СССР»⁹, но некоторые из них остались не востребованными или не осмысленными в полной мере.

После отмены крепостного права в Эстляндии и Лифляндии в 1816 и 1819 гг., миграция крестьян-эстонцев во внутренние губернии Российской империи постепенно, но непрерывно нарастала. Новый импульс переселенческое движение из Остзейских провинций получило в пореформенную эпоху (1860–1880 гг.). В результате, к кон. XIX в. эстонская дисперсная группа в столичном регионе оказалась на третьем месте после русских и на втором – после финнов (см. Табл. 1).

Таблица 1. Преобладающие народы (без учета русских) Петербургской губернии (на основе Таблицы XIII *Распределение населения по родному языку*¹⁰)

⁵ Кеппен П.И. Об этнографической карте Европейской России. 2-е изд. 1853. С.38; *Он же*. Водь и Водьская пяттина // ЖМНП. 1851. Ч. 70. № 5, Отд. 2. С. 50.

⁶ По данным П.И. Кеппена на «этнографической карте Европейской России» эстонцы проживали на территории 5 губерний: Витебской – 9936 чел.; Лифляндской – 355216; Псковской – 8000⁶; С.-Петербургской – 7736; Эстляндской – 252808. ВСЕГО: 633496. Из этих пяти губерний к эстонцам-мигрантам относятся эсты Витебской и Петербургской (не считая коренных обитателей в окрестностях Нарвы).

⁷ Выскочков Л.В. Об этническом составе сельского населения северо-запада России (вторая половина XVIII-XIX в.) // Петербург и губерния. СПб.: Наука. 1989.

⁸ Выскочков Л.В. Указ. соч.; Засецкая М.Л. К вопросу об истории формирования "петербургской группы" эстонцев-переселенцев (опыт периодизации эстонской миграции) // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах: Сб. стат. СПб., 2002. С. 55-70.

⁹ Маамяги В. Эстонцы в СССР. 1917–1940 гг. Таллин, 1977.

¹⁰ ПВНП 1897 г. Т. XXXVII. С.90–93.

Родной язык	Кол-во человек
Финны	130413
Эстонцы	64116
Немцы	63457
Поляки	45009
Евреи	16061
Ижоры	13721
Остальные	37861

К 1897 г. «петербургская группа» эстонцев составляла уже 6,4 % от общего числа эстонского населения Российской империи и Петербургская губ. (64116 чел.) и заняла третье место, после Лифляндской (518594 чел.) и Эстляндской (365959 чел.) губ., по количеству проживающих на ее территории лиц эстонской национальности (см. Табл. 2).

Таблица 2. Эстонцы в губерниях Российской империи по данным ПВПН 1897¹¹

№/п	Губерния	Муж.	Жен.	Преобладающий пол	Обоего пола	%
1.	2.	3.	4.	5	6.	7.
1.	Лифляндская	247348	271246	М. < Ж. на 23898 .	518594	51,71
2.	Эстляндская	176972	188987	М. < Ж. на 12015	365959	36,49
3.	Петербургская	32437	31679	М. > Ж. на 744	64116	6,4
4.	Псковская	12273	13185;	М. < Ж. на 912	25458	2,5
5.	Новгородская	1613	1499	М. > Ж. на 114	3112	0,31
6.	Остальные	16501	8998	М. > Ж. на 7503	25499	2,54
7.	Российская империя	487144	515594	М. < Ж. на 28450	1002738	100

При сравнении данных ПВПН 1897 г. с данными П.И. Кеппена можно констатировать, что к концу столетия численность эстонцев в столичном регионе, в целом, увеличилась в 8,28 раз; при этом в городах, включая Санкт-Петербург, эстонское население увеличилось в 4,71 раза; а в уездах (вне городов) – в 15,69 раз (см. Табл. 3).

Таблица 3. Эстонское населения Санкт-Петербургской губ.: городское и сельское (на основе Таблицы XIII *Распределение населения по родному языку*¹²)

Место поселения	Кол-во чел.	%
Санкт-Петербург	12238	19,09
Города губернии	12297	19,17
Всего в городах, включая СПб	24535	38,26
Вне городов (в сельской местности)	39581	61,74
В губернии, без СПб	51878	80,92

¹¹ ПВПН 1897 г. Т. II. Общий свод по Империи результатов разработки данных Первой Всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года. С.-Петербург, 1905. Таблица XIII. Распределение населения по родному языку. Эти данные см.: URL – Режим доступа:

http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97.php?reg=20

¹² ПВПН 1897 г. Т. XXXVII. С. 93.

Всего:	64116	100
---------------	--------------	------------

Основная причина исхода крестьянского населения Прибалтики во внутренние губернии России известна – это земля. Как следствие, «петербургская группа» эстонцев формируется как совокупность крестьянских этнических диаспор колонистов-хуторян в уездах губернии вне городов (61,74 %), поэтому основное внимание в статье будет уделено анализу материалов ПВПН 1897 г., касающихся параметров этнодисперсной группы эстонцев-переселенцев в сельской местности. Но прежде кратко попытаемся охарактеризовать особенности эстонских диаспор в городах губернии.

Городское населения в составе «петербургской группы» эстонцев

Эстонская диаспора столицы составляла особую группу, история которой, подробнейшим образом изложена профессором Р. Пуллатом в его монографии 2004 «Петербург – город надежд и место формирования элиты эстонской интеллигенции»¹³, поэтому в рамках этой работы, я не буду останавливаться на ней, отмечу лишь, что, по целому ряду причин, Санкт-Петербург был важнейшим фактором, благоприятствующим консолидации, адаптации и эволюции группы эстонцев-переселенцев губернии¹⁴.

Эстонские диаспоры в городах губернии в целом малочисленны (см. Табл. 4). Наименьшие: в Новой Ладогe (9 чел.), в Павловске (28 чел.) и в Ораниенбауме (83 чел.). Наибольшие: в Кронштадте (2508 чел.), в Нарве (7313 чел.), в Ямбурге (971 чел.) и в Гатчине (461 чел.). В связи с истoрией диаспор гг. Нарвы и Кронштадта возникает вопрос: насколько правомочно рассматривать эстонское население в составе уездных переселенческих групп? Нарва – территория коренного проживания эстонцев; эстонское же население Кронштадта – военнослужащие и члены их семей. Формирование кронштадтской диаспоры напрямую связано с истoрией воинской повинности в России, способов комплектования императорской армии и военно-морского флота¹⁵, а не с миграционными процессами пореформенной эпохи. По-видимому, в состав переселенческой группы, диаспоры этих городов включать все-таки не следует, или, включая, делать соответствующие оговорки. Однако необходимо учитывать роль этих диаспор в истории социокультурного, конфессионального и экономического

¹³ Pullat R. Lootuste linn Peterburi ja eesti haritlaskonna kujunemine kuni 1917 . estopol Tallinn 2004 (St. Petersburg as the City of Hopes and the Formation of Estonian Intellectual Elite until 1917). Tallinn, **Год издания?** Lk. 271.

¹⁴ Засецкая М.Л. Система социализации у эстонцев-переселенцев Санкт-Петербургской губернии (вторая половина XIX - начало XX вв.) // Из истории Санкт-Петербургской губернии: Новое в гуманитарных исследованиях: Сб. науч. тр. СПб., 1997. С. 52–64.

¹⁵ Очередные изменения в сроках службы связаны с главой Военного министерства Д.А. Милютиным (1861—1881), который в 1873 г. провёл реформу. В результате с 1 января 1874 г. на смену рекрутской системе пришла всеобщая воинская повинность. URL – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Воинская_обязанность_в_России

становления «петербургской группы» эстонцев-переселенцев, в той же мере, как и эстонскую диаспору столицы.

Таблица 4. Эстонское население в городах и сельской местности по уездам. (см. Таблица XIII *Распределение населения по родному языку*¹⁶)

В городах	Кол-во чел.	В уездах вне городов	Кол-во чел.	Всего в уезде
1. Санкт-Петербург	12238	1. Петербургский	362	12600
2. Гдов	246	2. Гдовский	15032	15278
3. Луга	164	3. Лужский	4641	4805
4. Новая Ладога	9	4. Новолодожский	83	92
5/1. Петергоф	155	5. Петергофский	6005	8751
2. Ораниенбаум	83			
3. Кронштадт	2508			
<i>В трех городах Петергофского у.</i>	2746			
6/1. Гатчина	461	6. Царскосельский	2943	3677
2. Павловск	28			
3. Царское село	245			
<i>В трех городах Царскосельского у.</i>	734	7. Шлиссельбургский	846	960
7. Шлиссельбург	114	8. Ямбургский	9669	17953
8/1. Нарва	7313			
2. Ямбург	971			
<i>В двух городах Ямбургского у.</i>	8284			
Всего в городах	24535	Всего в уездах вне городов	39581	64116

Сельское население в составе «петербургской группы» эстонцев.

История формирования эстонской группы внутри каждого уезда – отличается своеобразием. Самые ранние эстонские поселения возникли на Гдовщине в Восточном Причудье. Не случайно, эта территория в кон. XIX в. получила в самой Эстонии в обиходе название: «Малая Эстония» – Väike Eesti. В Ямбургском у., помимо мигрантов, в окрестностях Нарвы, как уже упоминалось, существовало коренное эстонское население. Закономерно, что эти старейшие, сопредельные с Эстонией, и автохтонные очаги эстонской культуры к 1897 г. оказались наиболее многочисленными (см. Табл. 4).

В Лужский, Петергофский и Царскосельский уу. миграционные потоки направляются только после 1861 г. В этих уездах, граничащих с Гдовским и Ямбургским уу., эстонская колонизация шла быстрыми темпами, эстонские же группы восточных уездов до столыпинских реформ 1905 г. формировались, если так можно выразиться, по остаточному принципу. В 1880-е гг., помимо иммиграции из Остзейских губерний, среди эстонцев-

¹⁶ ПВПН 1897 г. Т. XXXVII. С. 93.

переселенцев Северо-Запада России фиксируется и внутренняя миграция на двух уровнях: из губернии – в губернию (например, Псковская – Петербургская), внутри Санкт-Петербургской губ. из уезда в уезд; а также – из уездного города – в сельскую местность (и наоборот). Подтверждение можно найти в таблицах ПВПН 1897, где собрана информация о месте рождения жителей Петербургской губ. (см. Табл. 5).

Таблица 5. Уроженцы Остзейских губерний в сельской местности Петербургской губ. (по данным Таблицы VII *Распределение неместных уроженцев по месту рождения, в уездах без городов*¹⁷)

Уроженцы	Муж.	Жен.	Разница	Всего чел.	%
1.	2.	3.	4.	5.	6.
Лифляндской губ.	8701	8308	М. > Ж. 393	17009	63,65=64
Эстляндской губ.	4885	4827	М. > Ж. 58	9712	36,34=36
Всего:	13586	13135	М. > Ж. 451	26721	100

Всего в уездах (без городов) Петербургской губ. на 1897 г. было зафиксировано 26721 чел. – выходцев из остзейских губерний, в том числе: уроженцев Лифляндской губ. (латышей, немцев, эстонцев и др) – 17009 человек; уроженцев Эстляндской губ. (немцев, эстонцев и др.) – 9712 чел., т.е. переселенцев из Лифляндии в было в 1,75 раза больше, чем из Эстляндии. Не предпринимая сложных расчетов, по исключению из общей переселенческой массы «остзейцев» латышей и немцев, можно сделать два очень важных вывода: первый – из 39 581 эстонцев, проживающих в сельской местности Петербургской губ., не менее 12 860 человек, т.е. почти 1/3 эстонского крестьянского населения являлись уроженцами Северо-Запада России, включая Петербургскую, Псковскую и Новгородскую губернии¹⁸. Второй – незначительное преобладание численности переселенцев-мужчин над женщинами косвенно подтверждает свидетельства современников-очевидцев и потомков мигрантов о том, что эстонцы переселялись семьями, а также и тот факт, что незамужние женщины, уроженки Прибалтики, активно участвовали в миграционном процессе в одиночку, независимо от мужчин¹⁹.

Половозрастной состав, грамотность, семейное положение «петербургской группы» эстонцев («в уездах без городов»).

¹⁷ Там же С. 40–43.

¹⁸ Более точную цифру эстонцев – уроженцев Остзейских губерний можно подсчитать лишь для Гдовского и Лужского уездов, для прочих уездов и городов материалов ПВПН 1897 г. будет недостаточно.

¹⁹ *Засецкая М.Л.* Эстонцы Лужского района Ленинградской области (конец XIX - середина XX в.) // *Население Ленинградской области: Материалы и исследования по истории и традиционной культуре: Сб. науч. трудов.* СПб., 1992. С. 132–143. *Она же.* К вопросу об истории формирования ... С. 55–70.

В ПВПН 1897 в таблицах под номером XV «Распределение населения по родному языку, грамотности и возрастным группам»²⁰ выделено девять возрастных групп, при этом в каждой из них имеются данные о половом составе, а также приведены сведения о начальном образовании и образовании «выше начального». Особо акцентируется начальное образование (умение читать и писать) на русском языке (столбец: «грамотные по-русски»). Параллельно в отдельном столбце указано количество «грамотных на другом языке»; на каком именно – не обозначено, но, в случае эстонского населения, в качестве другого языка может выступать в первую очередь – эстонский, а также, особенно для старшего поколения, – немецкий. Мною составлены таблицы (№№ 6, 8–10), характеризующие группу эстонцев-переселенцев, проживающих в сельской местности Петербургской губ., в целом. Однако возможно построение точно таких же таблиц или диаграмм для каждого из восьми уездов, с выделением пола, возраста и грамотности на русском и других языках.

Таблица 6. Половозрастной состав «петербургской группы», проживающей в сельской местности (по данным Таблицы XV *Распределение населения по родному языку, грамотности и возрастным группам «в уездах без городов»*)

№/п	Возрастная группа	Муж.	Жен.	Неграмотные	Грамотные	Всего человек
1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
1.	до 1 года	633	629	1262	-	1262
2.	1 - 9 лет	4588	4933	8229	1292	9521
3.	10 - 19 лет	3981	3834	1279	6536	7815
4.	20 - 29 лет	2807	3131	521	5417	5938
5.	30 - 39 лет	2874	2777	566	5085	5651
6.	40 - 49 лет	1950	1773	403	3320	3723
7.	50 - 59 лет	1465	1361	440	2386	2826
8.	от 60 и выше	1383	1448	504	2327	2831
9.	Неизвестный возраст	10	4	10	4	14
	Всех возрастов	19691	19890	13214	26367	39581

Первое на что хочется обратить внимание это пропорциональное соотношение между мужским и женским населением среди эстонцев, проживающих в уездах (без учета городов). Из 39581 чел., мужчин – 19691 чел.; женщин – 19890 чел. Женщин не намного больше мужчин, всего на 199 чел. При сопоставлении сведений из Таблицы 6 (столбцы 3,4) с данными из Таблицы 2 (столбец 5) и Таблицы 5 (столбец 4), можно прийти к заключению, что эта эстонская «петербургская группа» – новопоселенцы, но ориентированные на укоренение.

²⁰ ПВПН 1897 г. Т. XXXVII. С. 124–147.

Для коренных и старопоселенческих групп в губернии характерно значительное преобладание женщин по сравнению с мужчинами. В то время как среди новопоселенцев (арендаторов и собственников земельных наделов пореформенной России), независимо от национальности и вероисповедания (см. Табл. 7, строки с 3 по 8), мужское население будет преобладающим или равновеликим относительно женского. Приведем только один пример на основе материалов ПВПН 1897 из архивов РГИА по Лужскому у.²¹

Таблица 7. Распределение населения по вероисповеданию, проживающего в волостях и вне волостей Лужского у. в 1897 г.

	По вероисповеданию	Население волостей (в деревнях) Лужского у.			
		Муж.	Жен.	Разница на чел.	Всего
1.	Православные	49631	57311	М. < Ж. на 7680	106942
2.	Старообрядцы	875	1115	М. < Ж. на 240	1990
3.	<i>Католики</i>	<i>26</i>	<i>15</i>	М. > Ж. на <i>11</i>	<i>41</i>
4.	<i>Протестанты</i>	<i>162</i>	<i>130</i>	М. > Ж. на <i>32</i>	<i>292</i>
Население вне волостей (т.е. на земле в частном, казенном и церковном владении)					
5.	<i>Православные</i>	<i>5616</i>	<i>4908</i>	<i>М. > Ж. на 708</i>	<i>10524</i>
6.	Старообрядцы	150	156	М. < Ж. на 6	306
7.	<i>Католики</i>	<i>596</i>	<i>444</i>	<i>М. > Ж. на 152</i>	<i>1040</i>
8.	<i>Протестанты</i>	<i>3493</i>	<i>3333</i>	<i>М. > Ж. на 160 чел.</i>	<i>6826</i>

Важным свидетельством о степени культурной адаптации и перспективности (социальной мобильности) переселенческой группы будет уровень грамотности среди представителей разных половозрастных групп. Среди «петербургской группы» эстонцев в сельской местности («в уездах без городов») этот уровень чрезвычайно высок: грамотных – 66,6 % неграмотных – 33,4 %, но неграмотных среди взрослого населения и подростков школьного возраста (Табл. 6, строки 3 – 9, столбец 5) насчитывается всего 3723, т.е. менее 10% (9,4%) от общего количества. Таким образом, практически 90% эстонцев старше 10 лет имели начальное образование.

При этом уровень начального образования среди женщин лишь не намного меньше, чем у мужчин (см. Табл. 8). Учитывая, что девочек в возрасте от 1 года до 9 лет на 345 чел. (см. Табл. 6 строку 2, столбец 4) больше, чем мальчиков, можно говорить практически о равенстве в праве на получение начального образования среди женского и мужского населения.

Таблица 8. Мужское и женское образование (по данным Таблицы XV «Распределение населения по родному языку, грамотности и возрастным группам»)

	Не грамотные	Грамотные	Выше начального	Всего
1.	2.	3.	4.	5.
Мужчины	6263	13428	46	19691

²¹ РГИА Ф. 1290. Оп. 11 Д. 1723. Л. 1–10.

Женщины	7000	12874	16	19890
Разница	М. < Ж. на 737	М. > Ж. на 554	М. > Ж. на 30	
Всего	13263	26256	62	39581

На основании тех же материалов мною была составлена таблица с условным названием «Три поколения» (см. Табл. 9), которая достаточно наглядно демонстрирует возрастную стратификацию группы: представителей младшего поколения на три тысячи больше чем среднего, а среднего, в свою очередь, на 9641 чел. (почти в три раза) больше, нежели крестьян преклонного возраста.

Таблица 9: Три поколения

№ /п груп пы	Поколение	Общая численность	Неграмотные	Грамотные			
				Начальное образование на русском и др. языках		Выше начального	Всего
				Русский	Другой		
1– 3	Младшее (0-19 лет)	18598	10770	3772	4053	3	7828
4– 6	Среднее (20-49 лет)	15312	1490	7340	6429	53	13822
7 – 9	Старшее (50 и более)	5671	954	2243	2468	6	4717
	Всего	39581	13214	13355	12950	62	26367

Уже на этом этапе анализа материалов ПВПН 1897 можно прийти к заключению, что «петербургская группа» эстонцев характеризуется пропорциональным соотношением по пол-возрастному признаку, что является залогом её жизнеспособности. Группа «молодая» и чрезвычайно перспективная в плане укоренения, адаптации и социальной мобильности, о чем свидетельствует и уровень образования на русском языке – 50,65 % от числа грамотных или 33,74% от общего числа эстонского населения в сельской местности (см. Табл. 9, 10).

Таблица 10. Эстонцы, проживающие в сельской местности, получившие образование на русском и других языках.

Возрастная группа	Русский язык (начальное)			Другие языки (начальное)			Образование выше начального			Всего
	Муж	Жен.	Всего	Муж.	Жен.	Всего	Муж.	Жен.	Всего	
1 - 9 лет	231	154	385	455	452	907	-	-	-	1292
10 - 19 лет	1811	1576	3387	1531	1615	3146	2	1	3	6536
20 - 29 лет	1455	1511	2966	1112	1317	2429	15	7	22	5417
30 - 39 лет	1375	1385	2760	1264	1035	2299	20	6	26	5085

40 - 49 лет	781	833	1614	994	707	1701	4	1	5	3320
50 - 59 лет	521	604	1125	735	521	1256	4	1	5	2386
от 60 и выше	501	614	1115	661	550	1211	1	-	1	2327
Неизвестный возраст	1	2	3	1	-	1	-	-	-	4
Всего	6676	6679	13355	6753	6197	12950	46	16	62	26367

Логическим продолжением анализа половозрастного состава эстонцев-переселенцев становится рассмотрение параметров, касающихся вопросов «семейного состояния».

В этой сфере по материалам ПВПН 1897 выделяются пять групп: «холостые и девицы» – 23331; «состоящие в браке» – 14350; «вдовы» – 1864; «разведенные» – 18 и «не указавшие семейного состояния» – 18. Последние две группы, при построении таблицы № 11, я объединила в одну, т.к. число подобных людей незначительно. Таблица № 11 хорошо соотносится с Таблицей № 9: «Три поколения». Группа «холостые и девицы», т.е. потенциальные женихи и невесты (почти 60%), подобно группе «младшее поколение», является самой многочисленной, превосходя группу семейных почти на 10 тыс. чел.

Таблица 11. Семейное состояние среди эстонцев-переселенцев в уездах без городов (по данным Таблицы XVI *Распределение населения по семейному состоянию и родному языку*²²)

№/п	Семейное положение	Муж.	Жен.	Разница	Обоего пола	%
	1.	2.	3.	4.	5.	6.
1.	Холостые и девицы	12180	11151	М.>Ж. на 1029	23331	58,94
2.	Семейные	7013	7337	М.<Ж. на 324	14350	36,25
3.	Овдовевшие	479	1385	М.<Ж. на 906	1864	4,70
4.	Разведенные и не указавшие своего положения	19	17	М.>Ж. на 2	36	0,11
5.	Всего	19691	19890		39581	100

Пристального внимания в Таблице 11 заслуживает строка 2 столбец 4. Если преобладание холостых парней над незамужними девицами, равно как и вдов по сравнению с вдовцами достаточно традиционная картина для крестьянской культуры, то незначительное преобладание замужних эстонок над женатыми эстонцами свидетельствует не только о предпочтении моноэтнических браков, но также о существовании биэтнических браков.

Сведения собранные переписчиками 1897 г. о грамотности («по-русски», на «других языках») и о «семейном состоянии» среди эстонцев вызывают некоторые вопросы и требуют комментариев, особенно в контексте радикальных перемен, которые произошли в

²² ПВПН 1897 г. Т. XXXVII. С. 148–149.

пореформенную эпоху в конфессиональном составе «петербургской группы» как на уровне губернии, так и на уровне уездов – в сельской местности.

Конфессиональный состав «петербургской группы» эстонцев-переселенцев

В кон. XIX в. эстонцы-лютеране становятся абсолютным большинством в сельской местности (**94,6 % от всего эстонского населения в уездах без городов**. Здесь и далее выделено автором. – М.З.); их численность по сравнению с данными 1850-х гг. увеличивается в 57 раз (от **652 до 37447 чел.**), превосходя православное эстонское население в 18 раз. Православное же население практически не возрастает, вероятно, увеличение членов православных общин (с 1870 до 2125 чел., т.е. всего на 255 чел.) происходило не столько за счет мигрантов, сколько за счет естественного прироста и биэтнических браков.

Таблица 12. Распределение эстонского населения по вероисповеданию в Петербургской губ. (губ.) и в уездах без городов (сельской местности – с/м) (по данным Таблицы XIV Распределение населения по вероисповеданию и родному языку²³)

		Муж	Жен.	Грамотных						Всего	%
				М.	%	Ж.	%	Всего	%		
Православные	с/м	1116	1009	639	57	487	48	1126	53	2125	5,38
	губ.	2012	1686	1299	65	921	55	2220	60	3698	5,76
Лютеране	с/м	18572	18875	12833	69	12400	66	25233	67	37447	94,60
	губ.	30307	29880	22455	74	21016	70	43471	72	60187	93,87
Остальные христиане	с/м	3	6	3	100	3	50	6	67	9	0,02
	губ.	118 ²⁴	113	100	84,7	90	80	190	82	231	0,4
Всего	с/м	19691	19890	13475		12892		26367		39581	100
	губ.	32437	31679	23854		22027		45861		64116	100

²³ ПВПН 1897 г. Т. XXXVII. С. 96–123.

²⁴ Из 118 чел. 69 эстонцев исповедовали католицизм, из них в сельской местности зафиксированы только две женщины, остальные эстонцы-католики были горожанами.

Судя по сведениям, изложенным в книге «История финской Евангелическо-Лютеранской церкви Ингерманландии. 400 лет»²⁵ и некоторым другим публикациям²⁶ в пореформенный период наблюдается тенденция к социально-конфессиональному структурированию внутри этнодисперсной группы петербургских эстонцев, начинают формироваться эстонские лютеранские приходы и их ареалы, например: Петербургский (Св. Иоанна), Стряковский приход (Гдовский у.), приход Св. Николая (Лужский у.), Тешковский (самый большой эстонский приход – 8500 чел.), Молосковицкий (2000 чел. эстонцев) финско-эстонский приход (регулярные службы на эстонском языке начались с 1874 г.). К финскому приходу Нарвуси в кон. XIX в. были приписаны шесть финско-эстонских молитвенных домов: д. Вейно (устроен после 1896 г.), д. Выбье (после 1896 г.), д. Гакково (1888) д. Кайболово (1895 г.), д. Кирьямо (конец XIX в), д. Конново (1888 г.), д. Курголово (1895 г.). Более того, в некоторых немецких и финских приходах к нач. XX в. эстонцы становятся самой большой общиной – соответственно для них богослужение ведется на родном языке (например, старинный исконно немецкий приход Св. Николая в Гатчине фактически превращается в эстонский: в 1904 г. в числе его прихожан насчитывалось 4000 эстонцев, 450 финнов и только 300 немцев. Но здесь, мы уже выходим за пределы источника – ПВПН 1897).

Тенденции к национальному самовыделению наблюдаются и среди немногочисленной (3698 человек), по сравнению с эстонцами-лютеранами (60418), группы православных эстонцев. Они основывают свои национальные приходы, ратуя всеми дозволенными способами за богослужение на родном языке²⁷. В результате с сер. 1890-х до 1917 гг. в Санкт-Петербургской Епархии начинает действовать русско-эстонское благочиние, возглавляемое о. Павлом Кульбушем. В него входили 7 эстонских приходов Исидоровский в Петербурге, Гатчинский (Успения Божией Матери), Кронштадтский (Крестовоздвиженский), Лужский (в составе прихода Св. Екатерины), Клопицкий (Петропавловский) Нарвский (Эстония) и Заяньский (совр. территория Псковской обл.), восьмым приходом русско-эстонского благочиния был финско-русский приход церкви Св. вмц. Ирины в Волголово. *«Для проведения православно-русских начал» священнику Павлу Кульбушу в 1899 г. разрешено было*

²⁵ Александрова Е.Л., Браудзе М.М., Высоцкая В.А. История финской Евангелическо-лютеранской церкви Ингерманландии. 400 лет. 1611–2011. СПб., 2012.

²⁶ Засецкая М.Л. Система социализации ... С. 52–64; Мусаев В.И. Эстонская диаспора на Северо-Западе России во второй половине XIX–первой половине XX в. СПб.: Издательство «Нестор» 2009.

²⁷ Мусаев В.И. Эстонская диаспора ...; *Он же* Религиозная жизнь православных эстонских поселенцев на Северо-Западе России // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий–2. Третьи шёгреновские чтения: Сб. стат. СПб., 2009. С. 147–156; Шкаровский М. В. Общины православных жэстонцев на Северо-Западе России в XIX–XX веках // Материалы по исследованию религиозной ситуации на Северо-Западе России и в странах Балтии. Вып. III. СПб., 2006. С. 141–148.

построить «первую церковно-приходскую школу в г. Луге для эстонцев с преподаванием на эстонском языке и обучением русскому»²⁸.

Все эти данные заставляют усомниться в информации ПВПН 1897 о соотношении грамотности «по-русски» и «на других языках» (см. Табл. 10, 12). Вероятно, эту информацию следует трактовать иным образом: из 13 355 «грамотных по-русски» эстонцев, проживающих в сельской местности, 2220 грамотных православных, не прошедших конфирмацию в Евангелическо-Лютеранской церкви, возможно, не владели навыками свободного письма и чтения на эстонском языке, но остальные 11 135 эстонцев-лютеран, будучи «грамотными по-русски», владели также и «другим языком» (эстонским), иначе они не могли бы стать членами эстонской лютеранской общины. К тому же, преподавание русского языка (обязательный предмет) крестьянским детям с эстонских хуторов, которые знали только родной язык, в эстонских начальных школах неизбежно начиналось с обучения грамотности на эстонском языке, иначе дети, не могли бы освоить ни один предмет²⁹.

Социальная стратификация «петербургской группы» эстонцев.

Особо большую и потому, несомненно, крайне важную информации для МВД и правительства империи 1897 г. составляет группа таблиц XXII «Распределение населения по занятиям и по народностям на основании родного языка»³⁰. Перечень занятий насчитывает 65 позиций, на основании которых каждая народность характеризуется на уровне губернии, в целом; в городах; в сельской местности, и затем на уровне каждого из восьми уездов; в уездах же, в свою очередь, выделяются города и сельская местность. Как и в предшествующих таблицах, обязательно указывается пол «самостоятельных» т.е. хозяев и пол членов их семей. К сожалению, в силу ограниченности размеров статьи подробную роспись распределения эстонского населения по роду занятий в сельской местности, представить невозможно. Поэтому я объединила 65 позиций в 7 групп (см. Табл. 13):

I. Интеллигенция, администрация, военнoслужашие, духовенство, рантье (иждивенцы – дети обеспеченных родителей), лица на казенном содержании: стипендиаты, пенсионеры – **2%**.

II. Служебная деятельность (казенная, частная – прислуга, благотворительная, поденщики) – **8,7 %**

²⁸ Шкаровский М. В. Общины православных жэстонцев на Северо-Западе России в XIX–XX веках // Материалы по исследованию религиозной ситуации на Северо-Западе России и в странах Балтии. СПб., 2006. Вып. III. С. 141–148.

²⁹ Засецкая М.Л. Эстонцы Лужского района ... С. 132–143.

³⁰ ПВПН 1897 г. Т. XXXVII. С. 172–229.

III. Сельское хозяйство, основные и подсобные занятия (земледелие, пчеловодство, животноводство, лесоводство, охота, рыболовство – **78%** (в том числе **74%** – земледелие)

IV. Ремесло, ремонт и производство, мануфактура, включая добычу сырья, руды и т. п., обработку материалов, производство конечного продукта – **8,8 %**.

V. Транспорт (водный, сухопутный, ж/д) и др. средства передвижения, средства связи (почта, телеграф) – **1,4 %**.

VI. Коммерция, торговля, сектор услуг (гостинично-ресторанный, косметика, гигиена) – **0,6%**.

VII. Асоциальные группы: лица неопределенных занятий и не указавшие занятий; заключенные, проституция – **0,5%**.

Таблица 12. Эстонское население по роду занятий в уездах без городов

Род занятий	Самостоятельные		Члены их семейств		Всего	%
	Муж.	Жен.	Муж.	Жен.		
I. Администрация и т.д.	290	131	131	252	804	2
II. Служебная деятельность	918	602	669	1250	3439	8,7
III. Сельское хозяйство	6363	1208	8796	14498	30865	78
<i>III.1. Земледелие</i>	<i>5781</i>	<i>1020</i>	<i>8570</i>	<i>14107</i>	<i>29478*</i>	<i>74</i>
IV. Ремесло	1257	97	726	1417	3497	8,8
V. Транспорт	208	24	125	196	553	1,4
VI. Коммерция, торговля, услуги	95	22	35	83	235	0,6
VII. Асоциальные	65	68	13	43	189	0,5
Всего	9196	2152	10495	17738	39581	100

На первый взгляд, кажется, что сведения, приведенные в Таблице 12, не содержат принципиально новой информации о «петербургской группе» эстонцев-переселенцев. Преобладание среди эстонцев в сельской местности хуторян-земледельцев (29478 чел.), ремесленников (3497 чел.) и прислуги (3439 чел.) – факты, ставшие давно известными благодаря мемуарам и полевым материалам, опубликованным в научных работах историков и этнографов³¹. Однако, личные впечатления собирателей и воспоминания потомков эстонцев-переселенцев без конкретных чисел, указанных в Таблицах ПВПН 1897, все-таки носили эмпирический характер. Им не хватало доказательной базы.

В завершении следует отметить, что все материалы из таблиц ПВПН 1897, обретают гораздо большую информативность, в том случае, если рассматривать группы на уровне уездов и/или в сопоставление с аналогичными сведениями по иным народностям Петербургской губ., как коренным, например, финнам, так и переселенцам пореформенной эпохи, например, латышам. Только тогда становятся очевидными приоритеты социокультурного развития «петербургской группы» эстонцев-переселенцев или

³¹ См. вышеперечисленные работы В. Маамяги, В.И. Мусаева и М.Л.Засецкой.

определенный синхронизм \ асинхронизм в эволюции уездных групп. Но эта задача может быть разрешена исключительно в рамках полноценного монографического исследования.

ЭСТОНЦЫ ВОСТОЧНОЙ ЧАСТИ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ (КОНЕЦ XIX–XX ВВ.)

В статье предпринимается попытка обобщить и систематизировать историко-этнографические материалы по эстонскому населению региона, который до перв. четв. XX в. составлял территорию соседних Тихвинского и Устюженского у. Новгородской (с 1918 г. – Череповецкой) губ., а затем оказался в восточной части образованной в 1927 г. Ленинградской обл. Оно базируется на статистических данных, немногочисленных публикациях, а также на материалах полевых этнографических исследований автора кон. XX – нач. XXI вв. и освещает преимущественно период кон. XIX – перв. пол. XX в.

Как известно, со втор. пол. XIX в., начинается активное переселение из Прибалтики на восток коренного населения этого региона, в первую очередь эстонцев, в меньшей степени латышей. Особенно этот процесс интенсифицировался в кон. XIX в. Наиболее привлекательными для эстонцев-переселенцев оказались соседние губернии Северо-Запада России — Петербургская и Псковская, в меньшей степени Новгородская, что получило отражение в данных Всероссийской переписи населения 1897 г. Если в Санкт-Петербургской губ. насчитывалось 64016 эстов¹ (3,04 % от общей численности населения), в Псковской — 25458 (2,27 %), то в Новгородской губ. — 3112, что составляло всего 0,22 % населения региона. В уездах, территория которых с 1927 г. оказалась в составе Ленинградской обл., их доля была ниже среднегубернского уровня. В Тихвинском у. насчитывалось 124 чел. (0,13 %), в Устюженском — 102 чел. (0,11 %)².

Общая численность эстонцев по переписи населения СССР 1926 г. на территориях, включенных в состав образованной в 1927 г. Ленинградской обл., составила 87167 чел. Численность эстонского населения в восточных районах Ленинградского округа Ленинградской обл. составляла более 130 чел.: в Жуковском — 22 чел. (0,14 %), Пикалёвском — 29 чел. (0,18 %), Тихвинском — 84 (0,18 %), в т. ч. в Тихвине 52 (0,51 %). В Лодейнопольском округе заметную долю они составляли только в окружном центре. Здесь проживала половина из всех эстонцев округа (34 из 70), составляя 0,47 % городского населения. В Череповецком округе их насчитывалось 474 чел., что составляло всего 0,07 % населения региона. Самыми «эстонскими» здесь были смежные районы: Ефимовский — 126 чел. (0,5 %) и Верхне-Чагодощенский — 88 чел. (0,44 %) (в настоящее время это сопредельные территории востока Ленинградской и юго-запада Вологодской обл.). Здесь

¹ Именно под таким названием эстонцы фигурируют не только в данных переписи, но и в публикациях того периода.

² Золотарев Д.А. Этнический состав населения Сев.-Зап. Области и Карельской АССР. Л., 1927. С. 110–115.

было сосредоточено 45 % эстонского населения региона³.

В период активного создания национальных административных единиц в Ленинградской обл. по состоянию на 1 февраля 1936 г. было образовано 16 эстонских национальных сельсоветов (всего в области 129). Но все они находились в западных и центральных районах области⁴.

Поэтому неудивительно, что исследователи проявляют интерес к изучению различных аспектов жизни прежде всего наиболее многочисленного на Северо-Западе России эстонского населения бывшей Петербургской губ. (западной части Ленинградской обл.), в то время как этнографические материалы по эстонцам более восточных территорий остаются малоизвестными.

Нам известна единственная публикация, относящаяся к нач. XX в., в которой содержатся сведения об эстонцах-переселенцах на рассматриваемой территории. Это статья в газете «Новгородская жизнь», опубликованная в 1911 г.⁵ Снова интерес к жизни эстонского населения восточной части Ленинградской обл. проявился несколько лет назад. В популярной краеведческой книге С.Е. Глезерова «Вокруг Петербурга. Заметки наблюдателя» есть глава «Упорный труд переселенца»⁶, основанная на пересказе статьи из газеты «Новгородская жизнь». Несколько раньше появилась публикация А.А. Титовой, представляющая собой сводку сведений по этническим и конфессиональным группам г. Тихвина в кон. XIX – нач. XX в.⁷ В статье в том числе представлены полевые материалы автора по эстонскому населению г. Тихвина, а также упоминаются 2 куста поселений на территории уезда: в Жуковской и Сугоровской вол. В последней эстонцы совместно с латышами основали несколько хуторов, известных под общим наименованием Горбеничи.

Согласно приведённым А.А. Титовой сведениям, в Тихвине эстонцы появились в нач. XX в. Часть из них являлись переселенцами с хуторов, расположенных в уезде, другие приехали в город, привлеченные возможностями торгово-промышленного центра. Так, некоторые из них стали работать на только что сооружённой. Были среди эстонцев и владельцы торговцы, огородники, врачи и ветеринары. Между семьями эстонцев существовали определённые связи: они ходили в гости, приглашали в крестные, покупали дома друг у друга. В дальнейшем эстонское население города сократилось: часть из них

³ Население Ленинградской области (пересчеты материалов Всесоюз. Переписи населения 17 дек. 1926 г. в новых администр. границах на 1 января 1928 г.) Л., 1929. С. 20–21, 22–25, 30–33.

⁴ Административно-экономический справочник по районам Ленинградской области. Л., 1936. С. 101-103.

⁵ Странник. Эсты — колонисты в Жуковской волости, Тихвинского уезда // Новгородская жизнь. 1911. № 278. С. 3–4.

⁶ Глезеров С.Е. Вокруг Петербурга. Заметки наблюдателя. СПб., 2013.

⁷ Титова А.А. Этноконфессиональный состав населения г. Тихвина на рубеже XIX-XX вв. // Мы живем на одной земле: многонациональная Ленинградская область: материалы Третьих губернских чтений, посвященных 80-летию Ленинградской области / Сост. Г.М. Мошкова. СПб., 2007. С. 61–70.

после революции 1917 г. уехала в Эстонию, другие перебрались в Ленинград, некоторые были репрессированы в 1930-х гг.⁸

Причины переселения крестьян-эстонцев на незнакомые для них территории имели экономический характер, что ярко отражено в публикации газеты «Новгородская жизнь».

В статье раскрывается и механизм переселения крестьян из Эстонии на новые земли. Предложения о переселении появились в эстонских газетах в начале 70-х гг. XIX в. Крестьян на земли графа Н.И. Менгдена в Жуковской вол. Тихвинского у. привлекали обещаниями льготных условий аренды, строительством жилого дома с хозяйственными постройками, ссудой и оплатой проезда. После этого в Юрьев (ныне Тарту) приехал управляющий имением Менгдена эстонец Юлиус, который организовал переселение более 40 семей из различных районов Эстонии на новые земли. Но реальность разбила все надежды крестьян. Кроме тягот переселения (болезни детей, падеж скота), эстонцы испытывали трудности в общении, т. к. владели только родным языком и не знали русского. Вместо окультуренных земель им выделили лесные участки в стороне от поселений и водоёмов, дорожные расходы не оплатили, ссуд не выделили. Не получили они и обещанных домов и вынуждены были ютиться в бараках на 10 семей. Вину на сложившуюся ситуацию возлагали на управляющего, который, получив от Менгдена 10 000 руб. для обустройства переселенцев, скрылся с деньгами.

Переселенцы, несмотря на отчаянное положение, на расчищенных в первое лето от леса участках посеяли рожь, на следующий год начали строить жильё. Но из-за аномально холодной весны посевы погибли. Эстонцы стали покидать новое место жительства, но около десятка семей спустя несколько лет вернулись обратно.

К началу второго десятилетия XX в. в имении Менгдена осталось только четыре эстонских хозяйства, из которых три — из первопоселенцев, а одно — из обосновавшихся в 1890-х гг. Кроме того, один пожилой эстонец, потерявший в результате пожара своё хозяйство, вынужден был скитаться в поисках средств к существованию по русским поселениям. Из «старых» семей только одна никуда не уезжала после первоначального переселения. Две семьи были более богатыми, две — менее. Но тем не менее в целом они жили более зажиточно по сравнению с соседними русскими. Каждое хозяйство арендовало от 15 до 25 десятин земли. Основными занятиями являлись земледелие и животноводство, которые носили частично товарный характер. Это было необходимо для денежной оплаты аренды, составлявшей 2–3 рубля за десятину. Продуктами, производимыми на рынок, были овёс и молочные продукты. В каждом хозяйстве имелось по 2–3 лошади, 4–5 коров. Кроме того, держали овец. Одним из традиционных женских занятий являлось прядение и ткачество

⁸Там же. С. 67– 8.

из овечьей шерсти и льна. Из полученной материи изготавливали повседневную одежду.

Навыки хозяйственной деятельности эстонцы принесли со своей родины. Они практиковали четырёхпольную систему земледелия. Одно поле находилось под паром, второе рожью, третье — овсом, а четвёртое распределялось между посевами ячменя и льна. Получило развитие и огородничество. Основными огородными культурами были картофель и капуста. При этом никакой машинной техники для сельскохозяйственного производства не применялось.

Жилые и хозяйственные постройки крестьянских усадеб повторяли образцы, характерные для Прибалтики. Единственным нововведением являлась русская печь в избе.

В 15 км от этого поселения имелся ещё один эстонский хутор. Его владелец первоначально также арендовал землю сначала у Менгдена, а затем и у других владельцев, но трижды из-за возросших арендных платежей был вынужден бросать разработанные из-под леса участки. В конце концов он вместе с тремя взрослыми сыновьями приобрёл через Крестьянский банк 42 десятины земли по 38 руб. с рассрочкой на 55 лет. На купленной земле он выстроил жилой дом с хлевом и ригу и намеревался поставить также конюшню, баню, гумно и амбар.

Соседнее русское население с одной стороны подшучивало над переселенцами, удивляясь их упорству в расчистке под пашню лесных участков, а с другой уважало их за трудолюбие и бережливость, говоря: *«Дивья им жить. Ены чухны. Ены умеют»*⁹.

Дальнейшая судьба эстонцев этого микрорегиона нам неизвестна. По-видимому их судьбы сложились по-разному, в том числе и трагически. Вероятно, именно один из этих крестьян указан в Новгородской книге памяти жертв политических репрессий. Это Лунге Иван Георгиевич, 1876 г. р., уроженец Эстонии, эстонец, беспартийный, крестьянин, проживал в д. Елисеево. Он был арестован 14 декабря 1937 г. и осуждён на 10 лет лагерей¹⁰.

Имеются и некоторые новые сведения об эстонских поселенцах, поселившихся в Тихвинском у.

Недалеко от Тихвина свой хутор в кон. XIX в. основал Карл Левальд. Это поселение называлось по имени своего создателя — Карлов хутор. В семье его сына Юхана было 4 дочери и 2 сына. В 1930-х гг. он был репрессирован¹¹.

В нач. XX в. выходцы из Дерпта (ныне Тарту) Александр и Павел Петерсоны являлись собственниками 263,7 десятин земли в Обринской вол. Тихвинского у. (в настоящее время

⁹Странник. Эсты — колонисты в Жуковской волости, Тихвинского уезда. С. 3–4.

¹⁰Книга памяти жертв политических репрессий Новгородской области. URL — Режим доступа: http://vizz.nlr.ru/search/lists/novg/235_38.html (дата обращения — 01.03.2015).

¹¹Полевые материалы автора (далее — ПМА), 1994. Карганова С.И., род. в 1947 г. в г. Каменск-Уральский Свердловской обл.

территория современного г. Пикалёво и окрестностей)¹².

В 1870–1880-х гг. переселенцами–эстонцами в Верховско-Вольской вол. Устюженского у. Новгородской губ. была основана д. Никольское. Объединяющим центром южных поселений волости служил Вольской погост, благодаря которому местность была известна как Воле. Деревни северной части Верховско-Вольской вол. тяготели к погосту Скверы. Поэтому к ним применялось одноименное с погостом наименование. Основное население волости составляли русские. Ландшафт, где купили землю и поселились эстонские переселенцы — это песчаная или супесчаная Молого-Шекснинская низменность, нередко водораздельные участки, непосредственно не находящиеся по берегам водоемов. Никольское стало самым крупным мононациональным эстонским поселением на территории восточной части современной Ленинградской обл.

Первоначально переселенцы являлись арендаторами. По крайней мере часть эстонцев переселилась в Устюженский у. Новгородской губ. не из Эстонии непосредственно, а из Петербургской губ. Впоследствии некоторые из них ещё в дореволюционный период в поисках лучшей доли уехали в Сибирь.

Сначала поселение находилась в 1,5 км южнее, у д. Плутно. Но в нач. XX в. через их земельные участки была проложена магистраль Северной железной дороги и казна выкупила их за средства, которые позволили не только рассчитаться за купленную в кредит землю, но и приобрести машинную сельскохозяйственную технику. Жители, кроме повседневных сельскохозяйственных работ, зарабатывали деньги, работая землекопами на сооружении железнодорожного полотна¹³.

Информация об этой группе эстонцев имеется и в статье 1911 г. из газеты «Новгородская жизнь». По сведениям автора публикации, переселенцы, как и в случае с эстонцами в Жуковской вол. Тихвинского у., оказались жертвами мошенничества: *«Ходакам, которые приходили смотреть новые места, вместо продаваемых участков были показаны великолепные лесные дачи другого владельца, а когда купчие были совершены, и переселенцы явились на место, то оказались на болоте без нормального строего леса и почвы. Пришлось из болота делать пашню и луга»*¹⁴.

По данным земской статистики по состоянию на середину последнего десятилетия XIX в. в 15 хозяйствах пос. Никольское насчитывалось 79 человек, из которых 37 — в работоспособном возрасте. В каждом хозяйстве имелась как правило 1 лошадь, 2-3 коровы, свинья, несколько овец. Крестьяне являлись собственниками 869,6 десятин земли. Кроме

¹² Материалы по оценке земельных угодий Новгородской губернии. Тихвинский уезд. Вып. 2-ой. Новгород, 1914. С. 95ю

¹³ ПМА, 2008. Амур О.И., род. В 1932 г. в д. Никольское Шибаловского с/с Ефимовского р-на Ленинградской обл.

¹⁴ Странник. С. 4.

того, 9 хозяйств дополнительно арендовали земельные участки. Основными полевыми культурами были овёс, рожь, картофель и ячмень¹⁵.

Уровень развития и диверсификация сельского хозяйства у эстонцев были выше, чем у соседнего русского населения. Если русское население использовало преимущественно для обработки земли соху, то эстонцы — плуги (пароконные, одноконные). Вместе с тем, для обработки собственных картофельных полей как русские, так и эстонские крестьяне использовали бороны-суковатки. Кроме земледелия и скотоводства местные жители занимались охотой, добывая пушного зверя (зайца, белку), боровую дичь как с ружьем, так и силками¹⁶. Зажиточные хозяйства для выполнения подённых работ нанимали крестьян из соседних деревень¹⁷.

В начале второго десятилетия XX в. село Никольское (Плутно) характеризовалось следующим образом: 15 хозяйств, 20 жилых строений, жителей 102, лавка, кузница, мельница. Основным занятием населения называлось земледелие, подсобным — лесной заработок¹⁸.

Эстонцы имели отличия от русского населения в конфессиональном, хозяйственном и бытовом отношениях. Т.к. они были лютеранами, а не православными, как окружающее русское население, у них существовала своя молельня. Грамотность была полной. Жители Никольского в 1903 г. собственными силами построили школу и совместно содержали учителя, выписанного из Эстонии. На 1 января 1907 г. в ней обучалось 20 детей¹⁹.

Если среди русских жителей округа были известны люди, которые лечили с помощью заговоров, то среди эстонцев таковых не было. Эстонские женщины сохраняли до 1930-х гг. традиционный песенный репертуар на родном языке. Самым запоминающимся деревенским праздником являлся Иванов день. Обязательным атрибутом было зажигание смоляной бочки, которую затаскивали на вершину одиноко стоящей сосны. В ночь на этот праздник гуляли все жители от мала до велика. С Иванова дня в деревне начинался сенокос. Другим важным деревенским праздником была Троица. В летнее время популярностью у молодёжи пользовалось катание на качелях, установленных в центре деревни. Практиковались взаимное гощение в праздники с жителями соседних русских деревень. Развита была святочная обрядность с гаданиями и ряжением. Вечерами устраивались беседы, на которые ходила молодёжь.

¹⁵Материалы для оценки земельных угодий Новгородской губернии. Устюженский уезд. Новгород, 1897. С. 138–141.

¹⁶ПМА, 2008. Амур В.И., род. в 1928 г. в д. Никольское Шибаловского с/с Ефимовского р-на Ленинградской обл.

¹⁷ПМА 1994, Мокина Н.И., род. в 1927 г. в д. Плутно Советской вол. Устюженского у., Череповецкой губ.

¹⁸Список населенных мест Новгородской губернии. Вып. 8: Устюжнский уезд. Новгород, 1911. С. 26–27.

¹⁹Школьная сеть Устюженского уезда (Составлена инспектором народных училищ В. С. Коноплевым и особой комиссией при уездной земской управе). Новгород, 1908. С. 12–15.

Длительный период, вплоть до 1960-х гг., сохранялась традиция изготовления к праздникам пива из ржаного и ячменного солода архаичным способом с помощью раскалённых на костре камней, которые опускали в чан. Соседнее русское население такой способ не практиковало, готовя напиток в чугунах в русской печи²⁰.

Деревня была хорошо обустроена. Вдоль дороги тянулись посадки берёз. У эстонцев имелись некоторые особенности в сооружении хозяйственных построек. Так, хлева делали с фундаментом и нижней частью стен из опоки (известнякового камня). В каждом хозяйстве имелись рига с гумном, где стояла конная молотилка. У некоторых жителей были также конные косилки, жнейки. В д. Никольское действовала единственная в регионе ветряная мельница, а также кузница. Кроме того, работала ещё одна водяная мельница на р. Обломна у д. Шибалово, которую обслуживали мельники-эстонцы²¹. Русское население соседних деревень нередко обращались к местным кузнецам, считая их лучшими в своем ремесле²². Мельница использовалась до 1930-х, а в сер. XX в. была разобрана²³. До 1930-х гг. эстонцы сохраняли свою обособленность, вступая преимущественно в мононациональные браки. Для этого специально ездили свататься к эстонцам, проживающим в нескольких десятках км от Никольского: на запад в район Тихвина и на юго-восток, к Устюжне и в поселения в низовьях р. Чагоды (Смердомский, Белые Кресты, Белый Бычок).

В результате реформ административно-территориального деления 1920-х гг. д. Никольское сначала оказалась в составе Шибаловского сельсовета Советской вол. Устюженского у. Череповецкой губ., а с 1927 г. – в составе Ефимовского р-на Череповецкого округа Ленинградской обл. По состоянию на 1933 г. центром Шибаловского сельсовета являлась д. Подборовье, в сельсовет входило 12 населённых пунктов, а население составляло 1212 чел.²⁴ Таким образом, эстонцы составляли примерно 1/10 часть этого низового административного образования.

В первые десятилетия советской власти эстонцы не только продолжали заниматься традиционным сельским хозяйством, но и стали работать на промышленных предприятиях. Эстонцы начали покидать свою деревню и селиться не только в соседних деревнях, но и в строящихся рабочих посёлках. В период коллективизации в Никольском был создан единственный на востоке Ленинградской обл. национальный эстонский колхоз «Эдази» («Вперёд»), просуществовавший под этим названием до середины XX в. В советский период продолжала работать начальная школа, был создан колхозный детсад.

²⁰ПМА, 2008. Амур В.И.

²¹ПМА, 2008. Амур О.И.

²²ПМА 1991. Рыжикова А.И., род. в 1905 г. в д. Ионино Верховско-Вольской вол. Устюженского у., Новгородской губ.

²³ПМА 1994, Мокина Н.И.

²⁴Административно-территориальное деление Ленинградской области. Л., 1933. С. 35, 231.

В 1937–1938 гг. значительная часть мужского населения деревни (19 человек) была репрессирована и в 1939 г. для восполнения недостатка в рабочей силе из-за репрессий в Никольское местные власти переселили куричан – русских хуторян Куручья (правый приток р. Лидь) бывшего Буржаевского сельсовета, которые основали на рубеже XIX–XX вв. группу поселений в районе русско-южновепского пограничья. Это переселение производилось в рамках проводившейся в то время государственной политики ликвидации мелких населенных пунктов. В результате данной акции в поселении появилось 7–8 новых русских хозяйств. После этих переломных событий этническая обособленность эстонцев стала разрушаться, стали обычными межэтнические браки, эстонский язык стал быстро выходить из употребления. На фронтах Великой Отечественной войны из деревни погибло 7 человек. Во втор. пол. XX в. многие эстонцы покинули свою деревню и уехали в Эстонию²⁵, а также в соседние крупные поселения и города: Подборовье, Ефимовский, Пикалёво.

В 1959 г. Шибаловский сельсовет был переименован в Подборовский. В 1965 г., когда Ефимовский р-н был упразднен, Подборовский сельсовет передан Бокситогорскому р-ну. После ряда изменений статуса (волость, сельское поселение) его территория в 2014 г. была включена в состав Лидского сельского поселения.

По данным Всероссийской переписи 2010 г. в д. Никольское зафиксировано 40 чел. В основном это жители пенсионного возраста. В летний период на временное проживание сюда также приезжают жители Санкт-Петербурга, Тихвина, Пикалёва, в том числе местные уроженцы. В настоящее время эстонского языка никто из жителей не помнит. Постройки более раннего времени сооружены в срубной технике, некоторые из сооружений кон. XX – нач. XXI в. представляют собой дачные дома. Имеется несколько нежилых полуразрушенных построек.

Примерно в 1 км к западу от деревни, находится кладбище, выделяющееся на окружающем его поле благодаря высоким деревьям. На нём имеются захоронения как русского, так и эстонского населения, преимущественно из окрестных деревень: Никольское, Плутно, Шибалово, Ионино и пос. Подборовье.

Подводя итоги, можно сделать следующие предварительные выводы.

1. Активное переселение эстонцев на территорию Тихвинского и Устюженского у. началось не ранее 1870-х гг.

2. Более ранними переселенцами были крестьяне-арендаторы, в городах эстонцы селятся с рубежа XIX-XX вв.

3. Не все переселенцы являлись выходцами непосредственно из Прибалтики. Для части из них это было вторичное переселение из районов, где их не устроили условия

²⁵ПМА 1994, Мокина Н.И.

хозяйствования.

4. Лишь крестьянам д. Никольское благодаря удачному стечению обстоятельств удалось стать собственниками земель, что дало им экономическое благополучие и способствовало устойчивости коллектива.

5. До 1930-х гг. эстонцы оставались внутренне сплочённой этнической группой. Эта сплоченность обеспечивалась за счёт преимущественно мононациональных браков, школьного образования на родном языке, приверженности лютеранскому вероисповеданию и некоторой хозяйственно-бытовой специфики.

6. В кон. 1930-х гг. сложились условия, которые привели во втор. пол. XX в. к исчезновению на востоке Ленинградской обл. эстонцев как структурированной этнической группы.

СААМЫ КОЛЬСКОГО ПОЛУОСТРОВА ПО ДАННЫМ В.К. АЛЫМОВА (1924 Г.) И ПЕРВОЙ ВСЕСОЮЗНОЙ ПЕРЕПИСИ НАСЕЛЕНИЯ СССР 1926 Г.

Целью данной статьи является сопоставление статистических, географических и этнографических данных 1920-х гг. по кольским саамам, выявленных в архивных делах известного советского исследователя истории и культуры кольских саамов Василия Кондратьевича Алымова (6 дел, общим объемом 62 листа) и 265 так называемых «Поселенных карт» Первой Всесоюзной переписи населения СССР 1926 г., хранящихся в фонде КИПС ПФА РАН (Ф.135).

Небольшая по объему рукопись Алымова (всего 34 л.) под названием «Места обитаний и кочевий лопарей, ижемцев и самоедов Мурманской губернии в 1924 году»¹

¹ ПФА РАН, Ф.135. Оп. 2. Д. 17 – В.К. Алымов. Места обитаний и кочевий лопарей, ижемцев и самоедов Мурманской губернии в 1924 году.

содержит описания всех саамских волостей и погостов Кольского полуострова с подробными географическими координатами, топографическими маркерами, обозначающими границы поселений и перекочевков. Чаще всего это гидронимы и ойконимы. Рассказывая о Семиостровском погосте, автор называет в качестве ориентиров, собственно, Семь Островов, р.Харловку, о-в Харлов, р. Варзину, рр. Сидоров Ручей, Дроздовку, оз. Выгчезеро, р. Вочи-йоки, приток Йоканьги, среднее течение Восточной Лицы, верховья р. Поной.

Подчеркну, что эти исторические и картографические сведения не были ранее опубликованы Алымовым, а в его известной статье «Лопари Кольского полуострова»² за 1927 г., упомянуты лишь некоторые из них.

С 1922 по 1938 гг., т.е. на протяжении 15 лет своей жизни и работы в Мурманске, В.К. Алымов занимался изучением своеобразной культуры саамов. Был заместителем председателя Общества по изучению Мурманского края (1926), созданного во многом по его инициативе. Ранее собирал материал для устройства будущего Музея краеведения, директором которого был назначен в 1935 г., а также председателем Мурманского отделения Комитета содействия народностям северных окраин.

Интерес к истории саамов и особенно их современному социально-культурному положению во многом сыграл роковую роль в его судьбе. В 1938 г. Василий Кондратьевич был обвинен в т.н. «саамском заговоре» и расстрелян.

Благодаря разносторонней деятельности этого выдающегося человека мы располагаем обширной информацией о кольских саамах 1920-х гг. не только статистического характера, но и очень подробными географическими описаниями саамских погостов, а также территорий их сезонных перемещений. Вот как, например, автор рассказывает о перекочевках оленей в Кильдинском погосте: *«Площадь кочеваний по тундре с оленями ограничивается: с юга – рекой Орловкой, впадающей в Пулозеро, с юго-востока озерами Бабьим Плесом, Фадеевым, Куропачьим, с востока – рекой Териберкой, примерно до озера Мончес-явр (откуда вытекает река Типановка), с севера – Тюва-рекой; на западе кочевья не доходят верст 5-8 до восточного берега Кольского залива, т.е. доходят до тех мест, где кончается ягель (олений мох)»*³.

В другой архивной рукописи, озаглавленной «Перечень лопарских фамилий с количеством хозяйств, человек и клеймами 1858 и 1925 гг.»⁴ В.К. Алымовым приведена составленная им таблица, в которой данные 10 ревизии 1858 г. о 75 родовых фамилиях в

² Алымов В.К. Лопари Кольского полуострова // Доклады и сообщения Общества изучения Мурманского края. Вып.1. Мурманск, 1927. С. 7–22.

³ ПФА РАН, Ф.135. Оп. 2. Д. 17. Л. 3.

⁴ Там же. Д. 19 – В.К. Алымов. Перечень лопарских фамилий с количеством хозяйств, человек и клеймами 1858 и 1925 гг.

соответствии с расселением по различным погостам, количеству хозяйств и численности сопоставлены с собранными им сведениями на 1925 г. Она свидетельствует о возросшем количестве хозяйств со 162 в 1858 г. до 349 в 1925 г. Количество человек значит 1617 на 1858 г. и 1550 на 1925 г. Однако эти цифры не обозначают спада численности саамского населения в течение указанных лет, если учесть отошедшие к Финляндии Пазрецкий, Печенгский и Сонгельский погосты, а также часть Нотозерского (около 300 человек).

В 1927 г. В.К. Алымов участвовал в разработке проекта и осуществлении Лопарской этнографической экспедиции под руководством Давида Алексеевича Золотарева, организованной Государственным Русским Географическим Обществом. Именно по настоянию В.К. Алымова она была предпринята зимой, из-за лучшего транспортного сообщения в это время года. Однако главной задачей Алымова было продолжение начатой им ранее похозяйственной переписи населения.

Отнюдь не случайно с именем Василия Кондратьевича связано и осуществление Всесоюзной переписи населения 1926 г. в Мурманской губернии. Напомним, что в те годы он был наряду с перечисленными выше должностями, заведующим Мурманского губстатбюро и в связи с этим непосредственным руководителем переписного процесса.

Во время Первой всесоюзной переписи населения составлялись, как известно, «Поселенные карты», в которых содержалась информация о численности жителей в каждом населенном пункте по полу, национальному составу, основным занятиям. К концу 1926 г. похозяйственная перепись местного населения и промысловых объединений пришлых рыбаков была осуществлена лишь на Мурманском берегу Кольского полуострова. В оставшейся части губернии продолжение этой переписи было назначено на декабрь 1926 – февраль 1927 гг. Но в связи с решением об отмене сельскохозяйственной переписи в СССР, ее продолжение в Мурманской губернии также должно было быть отменено и заменено общей переписью населения. И только благодаря В.К. Алымову, это важное мероприятие состоялось в Мурманской губернии повсеместно и в полной мере. В сообщении «Перепись населения и хозяйств на Кольском полуострове»⁵ автор аргументированно поясняет необходимость ее продолжения и завершения. *«Мурманский Губисполком, считая в высшей степени необходимым, в целях различных плановых построений, иметь исчерпывающие данные о хозяйстве населения губернии, постановил, вслед за производством Всесоюзной переписи населения, произвести статистико-экономическое обследование хозяйств населения, не охваченного похозяйственной переписью...»*⁶. Таким образом, было осуществлено выявление объема различных видов хозяйств, особенно рыболовства и

⁵ Там же. Д. 22 – В.К. Алымов. Перепись населения и хозяйств на Кольском полуострове.

⁶ Там же. Л. 5.

оленоводства как ведущих сфер деятельности населения региона. Всего в губернии, согласно вышеозначенным поселенным картам, значилось 12030 человек, 3378 домохозяев, проживавших в 9 волостях, 44 сельсоветах и 230 населенных пунктах. Из них саамов насчитывалось 1616 человек (в т.ч. 811 мужчин и 805 женщин), 363 домохозяев, проживавших в 5 волостях, в 21 сельсовете и в 63 населенных пунктах.

В ранее цитированной рукописи «Места обитаний» В.К. Алымов упоминает 31 саамский населенный пункт, а также указывает, что в Новозерской области проживают фильманы (норвежские лопари, перекочевавшие на территорию Западного Мурмана еще в XIX в.), которых включили в общее число лопарей, в то время как собственно кольских саамов по переписи 1926 г. там насчитывалось всего 2 человека. Общее же число лопарей в Мурманской губернии в 1924 г. согласно данным Алымова – 1550 человек. По-видимому, автором не были учтены саамы, переселившиеся в новообразованные населенные пункты, связанные с деятельностью Мурманской железной дороги. Впрочем, основную ценность этой работы составляют не статистические сведения, а приводимые исторические справки и картографическая информация, отразившаяся в «Карте сезонных передвижений и оленных кочевий лопарей, ижемцев и самоедов», составленной им в 1925 году⁷. В труде Василия Кондратьевича описаны 5 «саамских» волостей Мурманской губ.: Кольско-Лопарская, Ловозерская, Понойская, Новозерская, Александровская. Внутри каждой волости выделены погосты, всего их упоминается 16. По данным же поселенных карт, фиксируются уже только 12 погостов. Отсутствие четырех погостов объясняется Алымовым следующим образом. Погост Куроптевский исчез уже в 1924 г.: его жители переселились частично в Иоканьгский, частично в Лумбовский погосты. Погост Экостровский также описывается Алымовым как «ранее бывший». На 1924 г. уже было создано Экостровское общество, включавшее Бабинский погост, селение Зашеек, поселок Половинку и часть Экостровского погоста. Еще один погост, не указанный в поселенных картах – Нотозерский. Об этом погосте Алымов сообщает, что раньше он имел *«свыше 200 человек жителей, но теперь на обширной площади Нотозерского общества произошли различные перегруппировки. Недалеко от Нотозерского погоста образовалось селение Ристикент.. являющееся ныне административным центром сельского общества»*⁸. В качестве важного фактора, повлиявшего на изменение территории расселения саамов, Алымовым названа миграция финнов-суоми, начавшаяся еще в 1870-е гг. и продолжавшаяся в 1920-е гг. Однозначно указывается причина сокращения количества рыбных «ловель» у лопарей в связи с приходом на эти территории финнов. Вот что сообщается относительно мбтовских лопарей, которые

⁷ ПФА РАН, Ф. 135. Оп. 2. Д. 17. Л. 33 – В.К. Алымов. Места обитаний и кочевий лопарей.

⁸ Там же. Л. 7об.

летом перемещаются на тони у побережья океана для лова семги: «...финские и другие колонисты постепенно завладевают семужьими тонями, ранее находившимися в эксплуатации у лопарей»⁹. Воронежские лопари также были оттеснены со своих родовых семужьих тоней русскими колонистами Териберской волости. Автор пишет: «Если бы не энергичное вмешательство Губисполкома, то в 1924 и 1925 гг. лопари остались бы без тоней»¹⁰. Подобная ситуация наблюдалась и у лопарей Кильдинского погоста. Из 13 имевшихся в их распоряжении до Первой мировой войны семужьих тоней к 1923 г. оставалось только 2. Остальные были заняты финнами-колонистами. В 1924–1925 гг. кильдинским лопарям Губисполкомом были предоставлены 6 тоней. Масельгский погост – последний из отсутствующих в Поселенных картах, исчез из-за истощения оленных кормов, и жители расселились по ближайшим поселениям.

Благодаря В.К. Алымову, саамы Кольского полуострова в 1920-х гг. были изучены не только с точки зрения статистики, но и с позиций знающего краеведа, внимательного и заинтересованного наблюдателя за повседневным бытом и праздничной культурой этого самобытного этноса. В числе интересных этнографических фактов, приведем один, зафиксированный Алымовым в Ловозерском погосте в 1925 г.: «молодой лопарь вел в Волисполком “записываться” свою невесту на платочке, т.е. он, идя впереди ее, держался за один конец платка, а она – за другой: это продолжалось все время, в которое происходила процедура регистрации, после чего тем же порядком отправились в церковь»¹¹.

Подводя итоги, подчеркнем, что информация о перемещениях и перекочевках саамов, картографированная В.К. Алымовым, является ценнейшим историческим источником, поскольку подобных схем относительно кольских саамов ранее не создавалось. Сопоставление с данными Поселенных карт 1926 г. подтверждают тщательность проведенной В.К. Алымовым еще в 1924 г. работы. Им были выявлены все основные места обитания саамов, динамика изменения и преобразования поселений в результате различных обстоятельств (истощения пастбищ, миграций различных по этнической принадлежности новопоселенцев). Населенные пункты, в которых обитают саамы, указанные в Поселенных картах и не упоминающиеся у В.К. Алымова, в основном, являются новыми поселениями, созданными для обеспечения деятельности Мурманской железной дороги (перегоны, разъезды, поселки при ж/д станциях, выселки).

Необходимо отметить, что труд В.К. Алымова по картографированию перекочевков кольских саамов, а также коми-ижемцев, хотя и не был опубликован и остался только в рукописи, имел своих продолжателей. Так, в 1927 г. вышли в свет очередные Труды

⁹ Там же. Л. 8 об.

¹⁰ Там же. Л. 4 об.

¹¹ Там же. Л. 6.

Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран, 12-я часть которых была посвящена Этническому составу населения Северо-западной области и Карельской АССР, автором которой стал Д.А. Золотарев. «Труды» представляют собой сводные статистические таблицы, основанные на данных переписей 1897 и 1920 гг., а также три крупных этнографических карты, среди которых карта Мурманской губернии. Автор сообщает, что *«исполненные картографическим отделом КИПС, под наблюдением Н.М. Кедрова, карты предъявлялись местным краеведам в целях устранения ошибок, при чем особо ценные замечания и исправления были получены от В.К. Алымова (Мурманск) и Б.А. Потапова (Петрозаводск), за что Комиссия приносит им глубокую благодарность»*¹². Также автор благодарит и местные статистические учреждения, которыми в Мурманской губ., как мы помним, руководил также В.К. Алымов. *«В заключении считаю своим приятным долгом выразить благодарность руководителям и сотрудникам ЦСУ и местных статистических учреждений, всегда очень охотно и аккуратно дававшим необходимые справки и материалы для работы. Только при таком содействии, после проработки как рукописных, так и печатных материалов и поселенных списков по всей области, мы могли выполнить настоящую работу»*¹³. Что касается самой карты Мурманской губернии, то на ней обозначены точно места зимних и летних погостов, без указания направлений передвижений (коих могло быть несколько). Также отсутствуют подробные комментарии и разъяснения, подобные тем, что приводит в своей работе В.К. Алымов.

Намного дальше в этой области продвинулся Владимир Владимирович Чарнолуский, работавший вместе с Д.А. Золотаревым в составе Лопарской экспедиции зимой 1927 г. и продолживший работу затем в рамках Кольской экспедиции АН СССР, руководимой акад. А.С.Ферсманом в августе-октябре 1927 г. Как во время первой, так и в течение второй поездки к саамам, В.В. Чарнолуский подробно изучал направления их сезонных передвижений. Результатом этих экспедиций явилась монография «Материалы по быту лопарей»¹⁴, содержащая этнографическую карту восточной части Кольского полуострова. На карте очень подробно, вплоть до месяцев, обозначены перемещения саамов от летних к зимним погостам. Помимо передвижений саамов с оленьими стадами, обозначены также перемещения, связанные с рыбными и тюленьими промыслами, с заготовкой дров, с охотой. Также обозначены ягельники и вытопанные ягельники. Такая значительная работа заслуживает особого внимания, но и она была, по-видимому, проведена с активным участием и помощью В.К. Алымова. В предисловии к монографии автор пишет: «В.К.

¹² Д.А. Золотарев. Этнический состав населения Северо-западной области и Карельской АССР // Труды Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. № 12. Л., 1927. С. 1.

¹³ Там же. С. 2.

¹⁴ Чарнолуский В.В. Материалы по быту лопарей. Л., 1930.

Алымова, А.И. Емельянова, Г.Д. Рихтера и А.П. Юценко также искренне благодарю за содействие и помощь во время работы и в экспедиции»¹⁵. Таким образом, работа Василия Кондратьевича по изучению быта и культуры кольских саамов, хотя и не была опубликована, однако, по всей видимости, была активно использована и проработана учеными-этнографами, сотрудничавшими и получавшими активную помощь и поддержку от него, и получила свое продолжение в их трудах.

В.К. Алымов



Карта В.К. Алымова



¹⁵ Там же. С. 5.

УСКОЛЬЗАЮЩИЙ ЭТНОНИМ: ИЖОРА В ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ

Относительно недавно в журнале «Этнографическое обозрение» прошла дискуссия, в которой кроме прочих возник вопрос — можно ли изучать этнические общности древности? С.В. Соколовский, выступая с радикальных позиций, утверждал, что приписывание явлению этничности безвременного характера неверно, так как в прошлом «*локальные, сословные, потестарные и конфессиональные идентичности играли куда более важную роль, чем, например, языковые. Внедрение в эти эпохи понятия “этничность” вместо реконструкции бытовавшего мировоззрения является актом своего рода концептуальной колонизации – распространения собственных представлений на иные исторические миры. Словом, такая интерполяция внеисторична, и историка вряд ли красит*»¹. Члена-корреспондент РАН парировал А.В. Головнёв, говоря что «*подобная щепетильность была бы оправдана, когда бы древняя история действительно молчала о народах, ограничиваясь топографией, сословиями, царями и пророками. Но она полна этнографии – достаточно открыть Геродота и прочесть его красочные описания народов античной ойкумены. “История” даже создает впечатление, что ее автор сверх меры увлечен этничностью <..>. Судя по всему, этнография представлялась Геродоту и его современникам стратегически и тактически значимой, и этничность тех времён содержала куда большие проекции, чем распознается сегодня*»². Даже если мнение С.В. Соколовского является некоторым полемическим преувеличением, традиционный подход к этническим общностям в древности, выраженный А.В. Головнёвым, требует определённого пересмотра, ведь упомянутый труд Геродота действительно полон этнографии (описания культурных особенностей населения, привязанных к этнонимам), но о самосознании, самоидентификации, эндоэтнонимах описываемого населения «История» как правило умалчивает. Можно ли без этого говорить об этнических общностях?

Этот вопрос, во многом, справедлив не только для «Истории» Геродота, но и для каждого письменного источника, привлекаемого к исследованию этнической истории, при этом не важно, в русле каких теорий этничности мы действуем. Скажем, «теория этноса», главенствовавшая в нашей науке в прошлом, главный ориентир этноисторика устанавливала верно: её основной создатель Ю.В. Бромлей утверждал, что именно этноним является «выражением этнического самосознания»³, важнейшего свойства этноса; Р.Ф. Итс заключал, что письменные источники в этногенетических исследованиях занимают достаточно

¹ Соколовский С.В. Современный этногенез или политика идентичности? Об идеологии натурализации в современных социальных науках // ЭО. № 2, 2012. С. 82.

² Головнёв А.В. О традициях и новациях: признательность за дискуссию // Там же. С. 85-86.

³ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С. 180.

существенное место, причём ценнейшими известиями обычно являются зафиксированные этнонимы, топонимы, описание материальной и духовной культуры народов⁴. Однако, наличие этнонима в источнике не гарантирует, что мы имеем дело с этнической общностью, потому что, выражаясь словами Ю.В. Бромлея, этноним, безусловно, является выражением этнического самосознания, но только когда речь идёт об эндоэтнотиме. Современный западный исследователь Р. Брубейкер, вместе со своим соавтором Ф. Купером, ратуют за замену весьма расхожего сейчас термина «идентичность» (имея ввиду социальную идентичность, частным случаем которой является идентичность этническая) на более динамичный термин «идентификация», так как он побуждает «определить агентов, осуществляющих идентификацию»⁵. Это действительно важно для любого исследования, потому что авторы письменных источников, употребляющие этнонимы, лишь в очень редких случаях принадлежат тому населению, которое называют тем или иным именем. Иногда это компенсируется тем, что автор известия был знаком с описываемым населением не понаслышке, и опирался на действующий эндоэтнотим, но такие случаи, при немногословности древних авторов, выявить сложно. В основном же наблюдая этноним в источнике мы вынуждены констатировать, что неизвестно, скрывается ли за ним реально существовавшая этническая общность, и употреблялся ли в ней упомянутый этноним. Становится ясно лишь то, что некая группа численностью от одного человека (к которой принадлежал автор) категоризировала под указанным именем другое население; а раз эта идентификация внешняя, то и говорить о скрывающейся за этнонимом этнической общности преждевременно, нужно привлекать другие, более однозначные источники. Короче, известие с этнонимом — это повод поставить вопрос об этнической общности, но отнюдь не доказательство её существования.

Следуя вышеописанным методологическим установкам, мы хотели бы провести ревизию всех упоминаний в письменных источниках этнонима «ижора». Точнее его было бы называть просто онимом, так как его отнесение к этнической общности в каждом конкретном случае потребует доказательств. Прежде эти известия рассматривались однозначно как упоминания этнической группы, не менявшей своего этнического статуса начиная с первого упоминания в кон. XII в. и заканчивая современностью, когда на южном берегу Финского залива ещё проживает полторы сотни жителей, называющих себя *ijorat*. Найти примеры такого подхода нетрудно: даже в указателе к новгородским летописям относительно всех

⁴ Итс Р.Ф. Этногенетические исследования (о значении различных источников в рамках комплексного подхода) // Введение в этнографию. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. С. 115.

⁵ Брубейкер Р., Купер Ф. За пределами идентичности // Этничность без групп. М.: Нац. исслед. институт ВШЭ, 2012. С. 94.

упоминаний ижоры как населения имелось пояснение «народ»⁶. Аналогично поступали исследователи, занимавшиеся ижорой специально. Скажем, археолог Е.А. Рябинин писал, что население упоминавшееся в хрониках XII–XIII вв.в, «ныне – <... небольшая этническая группа, обитающая в северо-западной части Ленинградской области»⁷. О.И. Конькова противопоставляет гипотезы об отделении ижоры от корелы в результате миграции и гипотезы автохтонного развитие ижорской этнической общности⁸, однако, ни авторы этих гипотез, ни обозреватель не останавливались на вопросе, с какого вообще времени можно говорить об ижоре как этнической общности, и соответственно, составляющих её этногенеза, и можем ли мы возводить современные группы ижоры к ижоре средневековой. Такой подход, в целом, не является исключением для отечественной науки, когда непрерывность существования этнической общности констатировалось от первого упоминания её названия в источниках, с уточнением лишь формационной стадии в триаде «племя–народность–нация».

Правомерен ли он для ижоры? Нами были рассмотрены все обнаруженные известия, где оним «ижора» употреблялся в потенциально этнической коннотации, то есть в отношении населения или земли, при непосредственном упоминании её населения. Хронологические рамки известий были установлены с кон. XII (когда оним впервые был упомянут) до перв. пол. XVII вв. (далее ижора становится объектом внимания учёных, чьи работы потребуют уже другого уровня анализа). Источниками этих известий были русские летописи, договоры Великого Новгорода, шведские рифмованные хроники, послания римских пап, послания новгородских церковных иерархов, документы посольского приказа, послания монархов, а также ранние исторические сочинения западных авторов (само собой, что для западных источников учитывался вариант онима, характерный для языка источника). Разбирать каждое из трёх десятков упоминаний мы не будем, так как это увеличило бы объём статьи в несколько раз. Обратимся сразу в результатам, помещённым таблицу, где кратко даётся упоминание, источник цитаты, а также значение онима «ижора», который можно усмотреть в упоминании: А — «ижора» как актор, солидарно действующая группа; К — «ижора» как пассивная категория населения, и Т — «ижора» как административно-территориальная единица, упоминающаяся в связи с её населением.

Полустолетие	Дата	Известие (кратко)	Источник	Значение
--------------	------	-------------------	----------	----------

⁶ Полное собрание русских летописей. Том 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 648.

⁷ Рябинин Е.А. Финно-угорские племена на окраинах Древней Руси. СПб.: Издательство СПбГУ, 1998. С. 64.

⁸ Конькова О.И. Археологические находки на Западе Ленинградской области и проблема происхождения ижоры. // Археологическое наследие Санкт-Петербурга. Вып. 2. Древности Ижорской земли. СПб. 2008. С. 9–11.

XII (2)	1164 - 1181	pagani Karelie, Ingridie, Lappie et Watlandie (язычники Карелии, Ингрии, Лапиии и Ватландии)	Послание Папы ⁹	А, Т
	до 1187 г	rytza ok ingerboo (русскими и ижорой)	Шведская хроника ¹⁰	А
XIII (1)	1221	que Ingaria vocatur (которая называется Ингария); Ingaros (Ингары)	Хроника Генриха ¹¹	К, Т
	1221	Не торговать с ижорой	Послание Папы ¹²	А
	1228	Ижора истребила емь	Летопись ¹³	А
	1230	Karelie, Ingridie, Lappie, Watlandie (запрет продажи оружия)	Послание Папы ¹⁴	А, Т
	1240	старейшина земли Ижерской	Летопись ¹⁵	А, Т
	1241	Земля Ингрия примет веру Христову	Послание епископа Вик-Эзельского ¹⁶	К, Т
	1241	С... ижерянами взял Копорье	Летопись ¹⁷	А
XIII (2)	1255	язычники Ингрии	Послание Папы ¹⁸	К, Т
	1268	ижорскому старейшине	Торговый договор ¹⁹	А, Т
	1270	Совокупишася Ижора	Летопись ²⁰	А
	1292	Ижора разбила шведов	Летопись ²¹	А
	1300	gönom inger ok watland (по Ижоре и Водской земле)	Шведская хроника ²²	Т
XIV (1)	1316	сойдеса ...Ижера	Летопись ²³	А

⁹ Кеппен П.И. Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России, СПб, 1861, с. 260; Liljegren J.G. Diplomatarium Suecanum. V. I. Stockholm, 1829. P. 257.

¹⁰ Svenska medeltidens rim-krönikor: Gamla eller Eriks-krönikan, V.1, Stockholm, 1865, p. 17

¹¹ Henricus «Lettus» // Arbusow, Leonid: Heinrichs Livländische Chronik, 2. Aufl., Hannover, 1955. P. 185.

¹² Кеппен П.И. Указ. соч. С. 260.

¹³ Полное собрание русских летописей. Том 1, Лаврентьевская летопись. М.;Л., 1926–1928. С. 65.

¹⁴ Кеппен П.И. Указ. соч. С. 261; Liljegren J.G. Op. cit. P. 257.

¹⁵ Полное собрание русских летописей. Том 1. С. 480

¹⁶ Матузова В.И., Назарова Е.Л. Крестоносцы и Русь. Конец XII–1270 г. М., 2002. С. 258–259.

¹⁷ Полное собрание русских летописей. Том 3. 1950. С. 78, С. 295.

¹⁸ Там же. С. 279–280.

¹⁹ Бережков М.П. Торговля Руси с Ганзой. СПб., 1859. С. 66.

²⁰ Полное собрание русских летописей. Том 3. С. 89, 321.

²¹ Там же. С. 327.

²² Svenska medeltidens rim-krönikor: Gamla eller Eriks-krönikan. I. Stockholm, 1865. S. 57.

²³ Полное собрание русских летописей. Том 3. С. 95, 337.

	1347	Ижеру крестити в свою веру	Летопись ²⁴	К
XIV (2)	1351	Karelos et Ingros	Послание Папы ²⁵	К
XV (1)	1444	Ижерские бояре	Летопись ²⁶	Т
XV (2)	1470	С Ыжоры 2 рубля	Договор с Казимиром ²⁷	Т
	1478	Ижорская пятина	Приписка в сборнике о паломничествах ²⁸	Т
XVI (1)	1500	Прозвища «Ижерянин»	Писцовые книги ²⁹	К
	1534	Ижерские места	Послание Макария ³⁰	К
	1534	Ижерские места	Послание Макария ³¹	К
	1548	И в Ыжору, в Каргалский	Послание Феодосия ³²	К
XVI (2)	1582	Ижеряне и язык ижерский	Хроника Стрыйковского ³³	К
	1586	Watzski Petin och Ingermanland i Rydzland	Титул шведского короля ³⁴	Т
XVII (1)	1617	Говорят на языке Ingrisk	Видекинд ³⁵	К
	1617	Язык ижерский весь осередь	Распросные речи ³⁶	К
	1618	Ижорские погосты	Посольские протоколы ³⁷	К

²⁴ Полное собрание русских летописей. Том 7. Ч. 7 Летопись по Воскресенскому списку. СПб, 1856. С. 211.

²⁵ Apparatus ad historiam Sueo-Gothicam. P. II. Lundae, 1839. P. 122.

²⁶ Полное собрание русских летописей. Том 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 424.

²⁷ Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.-Л. АН СССР, 1949. С. 132.

²⁸ Неволин К.А. О пятинах и погостах Новгородских в XVI веке. СПб., 1853. С. 48.

²⁹ Переписная оброчная книга Вотской пятины, 1500 года. Первая половина. СПб., 1868.

³⁰ Кочуркина С.И., Спиридонова А.М., Джаксон Т.Н. Письменные известия о карелах. Петрозаводск, 1990. С. 60–72

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Kronika polska, litewska, zmodzka i wszystkiej Rusi Macieja Strykowskiego. Wydanie nowe, sedace dokladnem powtorzeniem wydania pierwotnego krolewskiego z roku 1582, poprzedzone wiadomoscia o zyciu i pismach Strykowskiego przez Mikolaja Malinowskiego, oraz rozprawa o latopiscach ruskich przez Danilowicza. Warszawa. 1846/ URL – Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Strykovski_2/text5.htm (Дата обращения - 15.05.2015).

³⁴ Handlingar rörande Skandinaviens historia, d. 38, Stockholm: hörbergiska bokryskeri, 1865. S. 95.

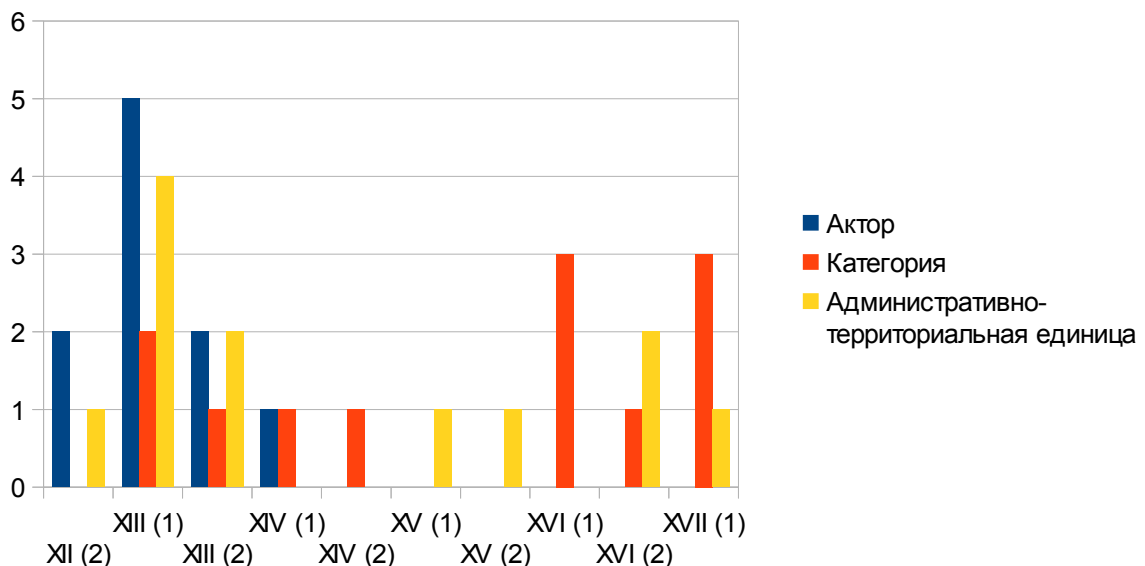
³⁵ Видекинд Ю. . С. 429

³⁶ Селин А.А. Новгородское общество начала XVII века: Автореф дисс. ... докт. ист. наук. СПб., 2009. С. 205.

³⁷ Якубов К.И. Россия и Швеция в первой половине XVII века. М. 1897. С. 44.

	1620	В Ижору не писал	Послание царя Михаила ³⁸	К
--	------	------------------	---	---

В первую очередь, мы должны констатировать, что ни одно из упоминаний не содержит даже призрачной надежды на то, что автор использовал оним «ижора» опираясь на самоназвание какого-то населения. Везде — агент идентификации внешний, будь то различные слои новгородского общества, шведское рыцарство, немецкое купечество или даже русское населения Приневья. Кроме того, мы обнаруживаем лауну в упоминаниях населения под онимом «ижора» с 1351 по 1500 гг., так как помещённое в таблицу известие об «ижерских боярах» 1444 г., скорее всего, не носит этнокультурных коннотаций, а только административно-территориальные. Возвращение категориальных упоминаний ижоры в кон. XVI–нач. XVII вв., как видно, не связано с какими-либо значительными демографическими изменениями у этого населения. В том типе источников, где мы встречали упоминания «ижоры» прежде, к этому времени оним перестаёт упоминаться вовсе. Зато на арену выходят новые жанры, которые не были доступны в более ранние времена, и которые уделяют больше интереса к населению, не проявляющему большой активности на исторической арене. Для дальнейшего же анализа структурируем полученные данные согласно выявленным смысловым значениям в диаграмме.



Упоминания «ижоры» как исторического актора довольно чётко распределяются по шкале в пределах XII—пер. пол. XIV вв. Вероятно к этому отрезку мы должны относить

³⁸ Чепель А.И. Диалог через границу. Русско-шведская борьба за подданных после заключения Столбовского мира // Диалог со временем. 2009. № 29. С. 152.

существование этнополитического образования Ижора, входившего в «волость Новгородскую», имевшего старейшину и ополчение. По названию объединения именовалась связанная с ним территория, сохранившая имя и после ухода Ижоры как актора с исторической арены. Из хронологического распределения категориальных упоминаний «ижоры» мы можем сделать и ещё один важный вывод: на Руси (по крайней мере в Новгороде) и в Скандинавии, довольно стойко сохранялась почти непрерывная с XII в. традиция категоризации некоего прибалтийско-финского населения под этнонимом *ижора*. Критериев этой категоризации мы не знаем, и не знаем точно, какое население в каких погостах таким образом категоризировалось, но как минимум (это видно по сообщению Стрыйковского) считалось, что «ижоре» приписывался свой собственный язык — ижорский. В дальнейшем мы встречаем подтверждение этой традиции у Видекинда и в документах посольского приказа.

Итак, анализ показывает, что подход, при котором по умолчанию полагалось существование этнической общности ижора на протяжении всего периода упоминаний этого онима в источниках требует корректировки. Если для XII–XIV вв. мы ещё можем говорить о существовании в Приневье некой солидарно действующей группы (что делает вероятным и наличие общего самосознания), и о её внешнем наименовании «Ижора», то с сер. XIV по кон. XV в. потенциально этнонимические упоминания пропадают и вновь появляются в отношении населения, о солидарных действиях и единой самоидентификации которого, мы уже ничего не знаем. Ижора-этнополитическое объединение, сражавшееся с захватчиками, и участвовавшая в военных походах Новгорода — единственная общность, в отношении которой мы можем говорить с этнической определённой; после же её ухода с исторической арены такая определённая теряется. Более того, мы даже не можем быть уверены, что население, в отношении которого в XVI в. продолжилась традиция категоризации под онимом «ижора», было каким либо образом (культурно, лингвистически или генетически) связано с потомками Ижоры XII–XIV вв. Всё это, в свою очередь, вносит коррективы в определение области исследования — ведь то, что прежде изучалось как история этнической общности ижора, на самом деле — история внешних категоризаций населения под онимом «ижора», а приписывание этому населению черт этнической общности и есть, по сути, та самая «концептуальная колонизация», упоминавшаяся С.В. Соколовским.

Традиция «ижорских» категоризаций оказалась долгоживущей, и просуществовала вплоть до того времени, когда формирующееся научное мировоззрение приложило к ней собственные подходы. Первые ученые, заинтересовавшиеся населением Приневья, опираясь на традицию, вводили конкретные признаки категоризации, такие как язык, религия, география, и в соответствии с ним формировали представление об ижоре как о конкретной

этнической общности. В целом, этот процесс заслуживает отдельного рассмотрения, а задачу настоящей работы по ревизии древних упоминаний онома «ижора», несмотря на то, что этноним от нас всё-таки «ускользнул», можно считать исполненной.

ИЖОРЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ИНГЕРМАНЛАНДИИ В XX ВЕКЕ

Что такое «Центральная Ингерманландия»?

Ингерманландия – историческая и этнокультурная область в западной части современной Ленинградской обл. Центральной Ингерманландией считалась местность к югу и юго-западу от Санкт-Петербурга. В дореволюционной Санкт-Петербургской губ. это Царскосельский у. и восточная часть Петергофского у. (Витинская, Губаницкая, Константиновская, Ораниенбаумская и Ропшинская волости). В современных административных единицах Центральная Ингерманландия включает весь Гатчинский р-н, восточную часть Ломоносовского и северо-восток Волосовского р-нов Ленинградской обл.

Основным этническим элементом в северной части Центральной Ингерманландии до 1940-х гг. были финны-ингерманландцы¹. Финское население было почти исключительно сельским. Русское население было сосредоточено в анклавах – городах и больших сёлах, и на юге Царскосельского у.². Об ижорском населении Центральной Ингерманландии известно немного – главным образом из источников XIX в.³

Ижоры и Центральная Ингерманландия

Современные ижоры, в какой-то мере сохранившие этничность, образуют 3 ареала в Западной Ингерманландии: 2 ареала в б. Ямбургском у. (сейчас – Кингисеппский р-н Ленинградской обл.), и один – в западной части б. Петергофского у. (сейчас – Ломоносовский р-н Ленинградской обл.). Присутствия ижор в Центральной Ингерманландии в XX в. ни исследователи, ни источники не отмечали⁴.

Вместе с тем, достаточно очевидно, что Центральная Ингерманландия – территориально то же самое, что средневековая «Ижорская земля». Понятие «Ижорская земля» обычно связывают с ижорской народностью⁵, хотя по существу о местообитании средневековых ижор (XII–XVI вв.) мы можем судить только приблизительно. Вполне

¹ В 1892 г. финны составляли большинство населения Гатчинской, Дудергофской, Кошелевской, Мозинской и Старосквирицкой, около половины населения Лисинской и Покровской, часть населения Ижорской, Пулковской, Рождественской, Сосницкой и Фёдоровской волостей Царскосельского у.

² Почти чисто русскими были Красносельская и Тосненская волости (анклавы), преимущественно русскими были Рождественская и Сосницкая волости (на юге Царскосельского у.).

³ Erklärender Text zu der ethnographischen Karte des St.Petersburger Gouvernemnets von Peter v. Köppen. St.-Petersburg, 1867. S. 38–40.

⁴ Всесоюзная Перепись Населения 1926 г. по каким-то причинам «не видит» ижор Центральной Ингерманландии, последовательно называя их «русскими» (см. прим. 21).

⁵ Упоминания об ижорах в русских летописях вообще немногочисленны (см.: *Kёppen П.* Хронологический указатель материалов для истории инородцев европейской России. СПб 1861. С. 260–264). Татищев связывал название Ингрия (Ижора) с рекой Ижорой, и не упоминал ижорской народности. См.: *Татищев В.Н.* История Российская. 1962. Т. 1. С. 229, 348).

очевидно, что основу «Ижорской земли» составлял Ижерский погост. Из подушных книг 7008 (1500) г. можно понять, что население Ижерского и Дудоровского погостов XV в. – во всяком случае, в значительной части – было прибалтийско-финским. Это население обычно считают ижорами. Гипотетически мы можем считать ижорами также прибалтийско-финское население соседних погостов (Спасский, Ярвосольский и др.).

История ижорского населения «Ижорской земли» полна загадок. Известно, что в XVII в. часть ижор покинула своё местообитание и переселилась в пределы Московского государства⁶. О дальнейшей судьбе переселенцев мы практически ничего не знаем. Зато известно, что в XVII в. в Ингерманландии происходили значительные внутренние миграции, затронувшие и православное население – в том числе ижор⁷. К началу XVIII в. Ингерманландия была населена преимущественно финнами.⁸ Современные финские диалекты Центральной Ингерманландии содержат субстрат, восходящий, по-видимому, к языку некогда бывшего здесь ижорского населения⁹.

Ижоры Царскосельского и Петергофского уездов по источникам XIX в.

Сведения о расселении и численности ижор Санкт-Петербургской губернии на 1848 г. приводит П. Кёппен¹⁰.

Уезды Санкт-Петербургской губернии	Число селений, в которых проживали ижоры	Из них:	
		чисто ижорских	финско-ижорских
Санкт-Петербургский	35	18	17
Царскосельский	12	1	11
Петергофский	96	46	50
Ямбургский	64	44	20
Лужский	12	12 (все)	—
Шлиссельбургский	3	—	3 (все)

⁶ *Saloheimo, Veijo*. Käkisalmen läänistä ja Inkerinmaalta ruptuurin aikana 1656–58 paenneet ja poisvedyt // Humanistinen tiedekunta. Historian tutkimuksia N:o 11. Joensuu, 1995. S. 66–178.

⁷ *Saloheimo, Veijo*. Inkerikkoja, äyrämöisiä ja savakoita. Inkerinmaan tulomuuttajat ja sisäiset liikkujat vuoden 1643 henkikirjan mukaan // Karjalan tutkimuslaitoksen monisteita. Joensuu, N:o 10/1991. S. 5–8.

⁸ *Троицкий С.М.* О некоторых источниках по истории землевладения в Ингерманландии в первой половине XVIII в. // Источниковедческие проблемы истории народов Прибалтики. Рига, 1970. С. 118–119.

⁹ *Крюков А.В.* Соматическая лексика в финской географической терминологии и топонимии Ингерманландии // Acta linguistica petropolitana: Труды Ин-та лингвист. исследований. Т. VIII, Ч. 1. СПб., 2012. С. 310, 316, 326.

¹⁰ *Кёппен П.* Селения, обитаемые ижорами, в С. Петербургской губернии // Уч. зап. Имп. академии наук, по первому и третьему отделениям. II. СПб., 1854. С. 412–422.

Приведённые цифры весьма условны (в число «селений» включены и деревни, и помещичьи усадьбы; в списке есть пропуски и повторы), однако в целом они дают довольно подробную картину расселения ижор в начале XIX в. Общая картина такова, что Центральная Ингерманландия в начале XIX в. находилась на периферии ареала ижор (карта 1). Из данных Кёппена видно, что ижоры не составляли здесь заметной части населения – и, похоже, представляли собой исчезающий этнический элемент.

По сведениям Кёппена, в Царскосельском у. ижоры проживали всего в 15 деревнях (в Петергофском у. – в 96)¹¹. Ижоры Центральной Ингерманландии образовывали две компактные группы – ораниенбаумскую и тяглинскую, а в других местах проживали дисперсно. В Царскосельском у. и в восточной части Ораниенбаумского у. преобладали деревни со смешанным населением, там жили и финны и ижоры (Илькино, Кикинка, Луйковицы, Новополие, Парицы, Перекюля, Пигелево, Смольково, Таровицы, Тиммоллово, Тихковицы, Тяглино, Шпаньково, Цыгонемы и др.). Деревни, в которых ижоры составляли всё население, в Царскосельском уезде единичны (Гатчинская Мельница), в то время как в Ораниенбаумском уезде таких деревень было много (Большая и Малая Ижора, Малое Коновалово, Тиммоллово, Яскелево и др.).

Данные Кёппена неполны. «Список населённых мест по данным 1862 г.» показывает ижор в пяти деревнях Царскосельского у.: Н. Катлино (скорей всего, Малое Катлино), Кавелахты, Перякюля, М. Пегелево (Няппелево) и Пегелево Большое¹². Эти сведения отчасти находят подтверждение в сведениях о Санкт-Петербургской епархии¹³. «Материалы по статистике народного хозяйства», опубликованные в 1892 г., отмечают присутствие ижор в Царскосельском у. в д.д. Перякюля и Лагола Дудергофской вол., Б. Парицы, Б. Тяглино и Турдия Гатчинской вол., д.д. Кокколово, Онтолово, Б. Русолово, Подомьяки, Вангамюлля и Кеккелево Мозинской вол.¹⁴. Автор «Материалов» затруднялся отделить ассимилированных (обрусевших) ижор от русских¹⁵, при этом об ижорах, не подвергшихся обрусению, ничего не сказано¹⁶. Очевидно, этническое самосознание ижор

¹¹ В Царскосельском у. Кёппен отмечает ижор в 15 пунктах: в дд. Луйковицы, Таровицы, на Войсковицкой мызе, в дд. Цыгонемы, Гатчинская Мельница, Малое Колпино, Парицы, Тяглины, Перекюля, Катлино (Pien'Kattilais), Согина и Тихковиц (см.: Erklärender Text... S. 38), кроме того, без указания численности – в дд. Нижняя Коерова Пустошь (Uusikyälä), Калитина и Раглицы (см.: Erklärender Text... S. 42).

¹² Список населённых мест по сведениям 1862 года. СПб 1864. С. XLIII (см. «Общие сведения о губернии»).

¹³ «В деревнях Кавелахта, Перякюля и Пигелеве говорят по-ижорски»: см. Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Вып. 8. 1884. С. 416 (Царскосельский уезд. 18. Троицкая церковь в Красном селе). См. также: URL – Режим доступа: http://www.countrysite.spb.ru/ISS/Sar_selo.htm

¹⁴ Материалы по статистике народного хозяйства в С.-Петербургской губернии. Вып. VII. Крестьянское хозяйство в Царскосельском уезде. СПб., 1892. С. 17.

¹⁵ Там же. С. 16.

¹⁶ Там же. С. 2–116. Здесь приведены численные данные о крестьянском хозяйстве в Царскосельском у.; отсутствуют сведения о распределении населения по народностям, отдельно указана только численность лютеран. Тем самым ижоры и другие «православные финны» никак не отделены от русских.

Центральной Ингерманландии к этому времени было уже сильно деформированным. Очевидно, в каких-то случаях ижор посчитали «русскими», поскольку они, скорее всего, и полагали себя «русскими», а их финский язык объясняли ассимиляцией русских в финском окружении (д. Реболово)¹⁷.

Итак, численность ижор Царскосельского у. в 1848 г. (по Кёппену) – 367 чел.¹⁸, по данным 1862 г. – 450 человек¹⁹, по сведениям 1892 г. – 143 души (29 семейств)²⁰. Уменьшение численности ижор Центральной Ингерманландии с 1862 до 1892 гг. связано, по-видимому, с ассимиляцией ижор русскими и финнами.

Ижоры Центральной Ингерманландии в переписи населения 1926 г.

Перепись населения 1926 г. практически «не видит» ижор в Центральной Ингерманландии. В большинстве пунктов бывшего Царскосельского и восточной части Петергофского уездов, где согласно источникам XIX в. проживали ижоры, упоминания об ижорах отсутствуют; во всех без исключения случаях ижоры показаны русскими – вне зависимости от меры их обрусения, как будет показано ниже²¹.

Наблюдения автора (1990-е гг.)

В 1990-х гг. автором были обследованы практически все пункты Центральной Ингерманландии, где по сведениям XIX в. проживали ижоры. Помимо этого, проведены поиски людей из исчезнувших деревень. В результате поисков автору удалось найти людей из каждой деревни; некоторые из них (т.н. «православные финны») были, вероятно, потомками ижор, указанных в этих деревнях Кёппеном²². Собранный материал включает сведения по ономастике (антропонимика, топонимика), по языковой ситуации на начало XX в., а также по их этническому самосознанию. Показания информантов автора отражают этноязыковую ситуацию нач.–перв. пол. XX в. Наблюдения автора сводятся к следующему:

Этнонимы. Этноним *ижоры* практически неизвестен в Центральной Ингерманландии – во всяком случае, вероятные потомки ижор «ижорами» себя не

¹⁷ Там же. С. 19.

¹⁸ Кёппен П. Селения, обитаемые ижорами... С. 414.

¹⁹ Список населенных мест... С. XLIII.

²⁰ Материалы по статистике... С. 16.

²¹ Архив СПБРАН. Ф. 135. Оп. 3. Д. № 95 (Троцкий уезд) – Труды КИПС. Материалы Всесоюзной Переписи населения 1926 г. В этих материалах ижоры и «православные финны» повсеместно названы «русскими». При этом ижоры (в единичном количестве) указаны в ряде мест, где ижорского населения не было ни в XIX в., ни в нач. XX в. (Б. и М. Сяськелево, Тойворово, Лисьи Горы и др.). В Ораниенбаумской вол. «ижорами» названы финны (а ижоры, соответственно, русскими). Ареалы хэваских ижор (Ковашевская вол.) и оредежских ижор (Глебовская вол.) находятся за пределами Центральной Ингерманландии и не рассматриваются в данной статье.

²² Самые старшие из информантов автора родились в 1900–1910 гг.

считали, и практически об ижорах ничего не знали. Основным названием потомков ижор в Центральной Ингерманландии было *venäläiset/vellaset/русские*. Данный этноним употреблялся и в качестве самоназвания, и в качестве экзонима (со стороны местных финнов). При определённом «углублении в тему» (и при наличии доверия к собеседнику) некоторые информанты называли себя «православными финнами» (*suomalaiset vennäinuskoiset*).

В предыдущих работах автора показано, что «русское» этническое самосознание вообще характерно для ижор; самоназвание ижор *venäläiset/vellaset/русские* представляет собой, очевидно, конфессионим и политоним²³. В ряде пунктов Центральной Ингерманландии ижор называли «русскими» и в XIX в.²⁴.

Этноним *inkerikkoloi* (= *inkerikkoPL*) применительно к ижорам изучаемой территории засвидетельствован автором в отношении православных жителей д. Пигелево и д. Камень (*Rajakivi*); поскольку в данных случаях информантами автора были финны, не исключено, что *inkerikkoloi* – экзоним. Самоназвание и экзоним *inkeroiset* (название ижор в нормативном финском языке) зафиксировано автором в качестве названия финнов прихода *Inkere* (ср. *Venjoki* > *venjokkoiset*, *Tuutari* > *tuutaroiset*, *Inkere* > *inkeroiset* и др.). Этноним *karjalaiset* носители финского языка связывали исключительно с Карелией. Этноним *ижоры* был малоизвестен, его не относили к местным жителям. При этом в Центральной Ингерманландии знали сойкинских ижор – их называли *soikkolaiset*. Другие группы ижор здесь практически не были известны.

Язык. В большинстве случаев родным языком потомков ижор был ингерманландский финский диалект (*suomen kieli*). Какой бы то ни было разницы в речи с местными финнами – «ингерманландцами» автор не уловил, и сами информанты отрицали наличие таковой. Деревни, которые в XIX в. были чисто ижорскими, полностью обрусели (Б. и М. Ижора, Малое Коновалово, Тиммолово, Яскелево и др.); единственным языком жителей этих деревень в нач. XX в. был русский, а воспоминания о бытовавшем в предыдущих поколениях языке отсутствовали (либо их тщательно скрывали).

²³ *Крюков А.В.* Об этническом самосознании ингерманландских финнов и ижор // *Нестор* № 10. СПб., 2007. С. 321; *Он же.* Что стоит за этнонимом ижоры? // *Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России: Мат-лы V Всерос. конф. финно-угроведов.* Петрозаводск, 2014. С. 37.

²⁴ «*Живя смешанно с финнами, прихожане говорят по-фински*»: см. Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Вып. 10. 1885. С. 98 (Петергофский уезд. 16. Больше-Ижорская Николаевская церковь). См. также URL – Режим доступа: <http://www.countrysite.spb.ru/ISS/Peterhof.htm#7>

В тех случаях, когда большинство населения деревни составляли финны, обрусения ижор не происходило – деревенским языком был финский (Луйсковичи, Таровичи, Шпаньково, Парицы, Пигелево, Тяглино, Тихковичи и др.)²⁵.

Этническое самосознание. Этническое самосознание потомков ижор носило сложный характер, в нём можно выделить несколько уровней / «оболочек»: а) русские, б) не вполне русские, в) безусловно нерусские, г) *финны/чухны*. Уровни этнического самосознания раскрывались по мере доверия к собеседнику. Очевидно, что этническое самосознание этих людей вариабельно, т.е. отдельные лица в большей или меньшей степени склонны считать себя русскими или финнами (видимо, смотря по сохранности финского языка). Однако, в любом случае, неопределённость, «размытость» их этнического самосознания можно считать фактом.

Антропонимы. Ономастика ижор Центральной Ингерманландии существует на двух языках – русском и финском, и отражает их принадлежность к православному вероисповеданию. Их официальные имена и фамилии – сугубо русские. Наиболее частотными у ижор Центральной Ингерманландии были «фамилии-отчества», образованные от эпонимов: *Аверьяновы* (Цыгонемы), *Евстигнеевы* (Тихковичи), *Егоровы* (Перякюля), *Симаковы* (Карстолово) и др. Широко представлены прозвищные фамилии: *Головины* (Волосово), *Красновы* (Шпаньково), *Кривоноговы* (Малое Забородье), *Кругловы* (Ильино), *Королёвы* (Нижнее Койрово). Были фамилии, образованные от названий профессий (*Кузнецовы* – Пеники, Камень), от названий животных (*Барановы* – Гатчинская Мельница, Турдия, Вайялово, Вайя; *Жуковы* и *Муравьёвы* – Камень). Встречаются фамилии-этнонимы (*Карелины*, Сокули), дворянские фамилии (*Шуваловы*, Большое Забородье), фамилии тюркского происхождения (*Колтаковы*, Камень), искусственные фамилии (*Пичужниковы*, Кавелахта). Есть фамилии, образованные от прибалтийско-финских лексем (*Пелавальщиковы* – Малое Забородье, от ф. и иж. *pellava* – лён). Много фамилий с неясной семантикой: *Веряйские* (Сокули, Малое Забородье), *Головы* (Чудиново), *Комогоровы* (Пигелево, Тиммоллово, Ёглизи), *Порываевы* (Акколово).²⁶

Среди личных имён до 1920-х гг. встречаются только канонические имена (из церковнославянского именослова). Народные формы имён вполне соответствуют местной финской модели, напр. *Опполан Паушиу* (Павел Григорьевич Павлов, Пигелево).

²⁵ Под «деревенским языком» (народный термин, финск. *kylän kieli*) следует понимать как «уличный язык» (основной разговорный язык деревни), так и «домашний язык».

²⁶ Полевые материалы автора (далее – ПМА). Гл. обр. 1990–1994 гг., частью и позже (до 2014) г..

Финскоязычная часть ономастики ижор Центральной Ингерманландии представлена, кроме того, в «названиях домов» (*talonnimet*), соответствующих русским «уличным фамилиям» (*Arttiloiset*, *Anttuloiset* и др., д. Гатчинская Мельница).

Постройки. Постройки ижор Центральной Ингерманландии не имели заметной этнической специфики и были похожи на традиционные постройки соседей – финнов и русских. Жилые постройки были двухчастными (изба-сени) или трёхчастными (изба-сени-изба). Обычными были бревенчатые дома на низком подклете (2 венца); жилые дома из кирпича или известняка были, скорее, исключением. Хлев находился внутри т.н. «крытого двора». Размеры «крытого двора» нередко превышали размеры дома (фото 1). В структуре жилищно-хозяйственных комплексов преобладали однорядная и Т-образная связь «дома» (жилая часть) и «крытого двора» (хозяйственная часть).

Занятия. По роду занятий ижоры Центральной Ингерманландии не отличались сколько-нибудь заметно от местного финского населения. Основным их занятием было земледелие; животноводство играло подчинённую роль. Вплоть до революции товарные отношения были слабо развиты (большая часть произведённого продукта потреблялась дома). Отходничество существовало в виде занятия мужчин извозом (в зимнее время). Небольшие различия в специфике ведения хозяйства носили локальный характер.

Религия. Отношение к религии у ижор Центральной Ингерманландии было своеобразным. Их участие в жизни своих приходов не было заметным. Как правило, ижорские деревни находились на периферии православных приходов; центрами приходов были русские сёла, где ижорский элемент изначально отсутствовал (Русско-Высоцкое) или давно исчез (Дятлицы, Дылицы).

Религия ижор Центральной Ингерманландии – типичное «народное православие», состоявшее, главным образом, в соблюдении календарных обычаев и следовании системе запретов. Соблюдение запретов нередко имело вид суеверий. Посещению церкви не придавали большого значения. Во многих ижорских деревнях вплоть до 1970-х гг. сохранялась традиция «престольных праздников»²⁷.

В то время как в церкви господствовал русский язык, языком «народного православия» ижор Центральной Ингерманландии был финский. Только в Волговском православном приходе («православные финны», возможно, ижорского происхождения)

²⁷ Под «престольными праздниками» (общепринятое, хотя и весьма приблизительное соответствие финскому *kuĺän ruhä*) следует понимать: «праздник данной деревни», напр. *Pukki ruhä* (рус. «Козёл-Мария-праздник») в д. Парицы. Там, где компактно проживали православные (русские, ижоры и др.) у каждой большой деревни был свой праздник, когда в эту деревню собирались родственники и прочие гости. Традиция деревенских праздников была довольно устойчивой и имела давние корни. Называть эти праздники «престольными», в общем, неправильно – они не связаны ни с каким «престолом» в церкви, хотя и приурочены к определенным датам православного календаря.

финский язык использовался в качестве богослужебного (проповедь, исповедь, общение с прихожанами).²⁸ В течение XX в. многие «православные финны» оставили православие и примкнули к финским лютеранским приходам²⁹.

Ижоры и «православные финны»

От внимания автора не ускользнуло, что восточная граница распространения ижор «по Кёппену» не означает никакой этнической границы – вероятно, она отражает границу употребления этнонима *ижоры* в XIX в. По сведениям автора, реалии XX в. были совершенно иными. А именно, во многих пунктах Центральной Ингерманландии – по обе стороны «границы Кёппена» – встречались отдельные семьи и группы семей, говоривших по-фински и почти неотличимых от финнов, считавшие себя русскими (иногда – «православными финнами»)³⁰. Объяснить своё происхождение они обычно затруднялись, об «ижорах» вообще ничего не знали. Официально («по паспорту») все они были «русскими». Для представителей старшего поколения (около 1900 г.р.) было характерно слабое владение русским языком; финны-ингерманландцы говорили: «они говорили по-русски ещё хуже, чем мы». В одних случаях это были жители деревень, где источники XIX в. показывали ижор. В других случаях (восточнее «границы Кёппена») о происхождении «православных финнов» можно было только строить догадки (карта 2).

Здесь надо сказать, что в XIX в. в Санкт-Петербургской губ. – особенно среди финнов – получил распространение «питомнический промысел». Какую-то часть «православных ингерманландцев» составляли, очевидно, питомцы Воспитательного дома³¹. В дальнейшем эти люди, выросшие в финской среде, усвоившие финский язык и не владевшие русским, номинально считались русскими, были приписаны к православным приходам, и впоследствии обычно вступали в браки с такими же православными (часто из ижор); их дети пополняли ряды «православных финнов».

В отдельных случаях предками «православных финнов» могли быть русские, как-то оказавшиеся в финских деревнях, или даже финны-лютеране. Дело в том, что редкие в прошлом браки между православными и лютеранами заключались в православной церкви (вплоть до 1905 года сохранялся запрет выхода из православия), и такие браки число формально пополняли православных.

²⁸ Инициатива настоятеля прихода о. Николая Зотикова (нач. XX в.)

²⁹ См. например Venjoen rippikirja 1927–36 // Kansallisarkisto. Inkerin kirkonkirjat. OS 451 (деревни Hampala, Kiiskilä, Suuri Kattilaisi, Uusi Onttola).

³⁰ ПМА. Гл. обр. 1991 – 2000 гг., частью и позже (до 2014 г.).

³¹ Семейные предания обычно сохраняют сведения о предках – воспитанниках – и, в общем, нет оснований считать такие сведения ненадёжными.

Вторая мировая война и послевоенное время: «этническая мимикрия»

«Православные финны» Центральной Ингерманландии в 1930-х гг. вели себя достаточно незаметно; они не держались столь упорно как финны ни за «свою» религию, ни за единоличное хозяйство – вступали в колхозы, либо бросали хозяйства и уезжали в город³². Во время Большого террора (1937–38 гг.) русские имена и фамилии в какой-то мере защитили их от преследований по национальному признаку. С лета 1941 по начало 1944 гг. Центральная Ингерманландия была под немецкой оккупацией; к концу 1943 г. гражданское население было отсюда практически полностью выселено – частью в Финляндию (в том числе «православные финны»), частью в Прибалтику и Германию (русские). После войны (главным образом в 1946–48 гг.) в Ленинградской обл. проводились кампании по изгнанию финнов, вернувшихся в родные места.³³ Принудительные выселения и рассеяние затронули и «православных финнов».

В военное и послевоенное время «православные финны» скрывали свою этничность и родной язык; их русские имена и фамилии не привлекали к ним особого внимания; по всем переписям они проходили как русские (это явление – «этническая мимикрия» – получило распространение у многих народов СССР). Нередко родители скрывали родной язык от своих детей. В дальнейшем «этническая мимикрия» привела к необратимой утрате этничности «православных финнов» и способствовала их полной ассимиляции среди русских. В качестве исследователя и участника общества «Инкерин Лиитто» автор неоднократно слышал вопрос: «мы не знаем, кто мы и кто были наши родители» (в смысле этнической принадлежности); в дальнейшем мы нередко приходили к выводу, что эти люди были потомками ижор.

«Православные финны» в конце XX в.

Конец XX в. – полный распад и исчезновение традиционного деревенского мира и всего прежнего образа жизни. Вся «настоящая жизнь» сосредоточена в городе. В деревне живут асоциальные субъекты, пенсионеры и старики – и те зачастую прожившие часть жизни в городе. Некоторые из них – местные уроженцы, носители финского языка и своеобразного русско-финского менталитета. Финский язык как средство общения в кругу семьи практически вышел из употребления к концу 1990-х гг. – по мере ухода старшего поколения (1900-х гг. р.), плохо владевшего русским. В 1990-х гг. представители среднего

³² ПМА. Гл. обр. 1990–1998 гг., частью и позже (до 2014 г.).

³³ Мусаев В.И. Политическая история Ингерманландии в конце XIX–XX веке. СПб., 2001. С. 297–305.

поколения (1930-х гг. р.) сохраняли владение финским языком (по-фински говорили со своими родителями). В последующих поколениях знание финского языка исчезает – отчасти вследствие его неупотребления (прежде всего в смешанных, т.е. в межэтнических семьях), отчасти это сознательная, выстраданная позиция представителей старшего поколения («с детьми – по-русски»). Наследие традиционного ижорского менталитета можно увидеть в характерном для ижор русском патриотизме.

Автором отмечено сближение «православных финнов» с финнами-ингерманландцами: появление смешанных семей (с различными решениями в отношении конфессии), финских имён у потомков ижор, распространение среди последних финского этнического самосознания (фото 2 и 3).

Предварительные выводы

1. Ижорский этнический компонент в Центральной Ингерманландии уже в XIX в. размывался и исчезал, местами под влиянием преобладавшего финского (лютеранского) населения, местами – в силу контактов с русским населением.

Можно полагать, что сведения XIX в. (Кёппен и др.) отражают определённый этап распада ижорской этнической общности, т.о. в предшествующую эпоху (XVII—XVIII в.в.) ижорское население Центральной Ингерманландии могло быть более многочисленным.

2. Ижоры Центральной Ингерманландии утратили прежнее этническое самосознание до нач. XX в., частью составив основу этноконфессиональной группы «православных финнов» (включившую также элементы, не имевшие отношения к ижорам), частью превратившись в русских.

3. Данных о прежних этнонимах ижор Центральной Ингерманландии практически нет. Употребление этнонимов *ижоры/inkerikko* в Центральной Ингерманландии в XIX – нач. XX в. было пережиточным. Этноним *ижоры* в источниках XIX в. отражает в большей мере представления русских об этой этнической группе, чем реальные автоэтнонимы. То же самое относится к этнониму *inkerikko*, который, вероятно, отражает представления финнов об «ижорах». Показанная автором «граница Кёппена» отражает поэтапное отступление и исчезновение представлений русских об ижорах, вслед за размыванием этничности последних.

4. Нет оснований говорить о каком-то особенном диалекте ижор Центральной Ингерманландии: к нач. XX в. их языком был местный ингерманландско-финский диалект. Такая ситуация сложилась, видимо, уже в XIX в. либо ещё раньше. О языке (диалекте) ижор Центральной Ингерманландии в предшествующую эпоху можно судить

только по косвенным данным – прежде всего по субстратным чертам в местном ингерманландско-финском диалекте.

5. Ассимиляция ижор в XX в. как и в обозримом прошлом – во всяком случае, в XVIII и XIX вв. – шла преимущественно в сторону обрусения. Под «обрусением» ижор следует понимать их переход на русский язык, поскольку их этнические самосознание уже до того было «русским». Смене языка могли способствовать смешанные браки с этническими русскими (в пределах одного православного прихода, как правило, были и русские, и ижорские деревни). В случаях, когда ижоры составляли всё население деревни (Тиммолово, Яскелево и др.), обрусение состояло в переходе к повсеместному употреблению русского языка в следующем поколении – и далее, по известной модели «внуки не говорят на языке бабушек».

6. В южной части Царскосельского уезда (финский приход Коргина) было довольно значительное русское население, происхождение которого не изучено – и, по существу, не известно. Возможно, в какой-то части это русское население имеет отношение к ижорам. Можно предполагать ижорское происхождение русского населения ряда деревень Центральной Ингерманландии (Антелево, Ёглизи, Куньголово, Лорвиллово, Райколово, Рынделево, Старая Мыза, Чёрная речка – Kissala и др.).

7. Версию об ассимиляции ижор в финской среде – и о дальнейшем превращении части ижор в ингерманландских финнов – следует считать гипотезой. Переход православных в лютеранскую церковь мог иметь место в XVII – нач. XVIII в., и маловероятен в XIX в. (в силу запрета выхода из православия).

Ассимиляция ижор Центральной Ингерманландии финнами состояла главным образом в сглаживании (впоследствии – исчезновении) языковых и бытовых различий с местными финнами («ингерманландцами»), в то время как конфессиональные различия устойчиво сохранялись. В результате ижоры Центральной Ингерманландии, ассимилированные финнами в языковом отношении, в XIX в. составили основу этноконфессиональной группы «православных финнов».

Карта 1. Ареал ижор Царскосельского уезда по П. Кёппену (1867). Восточная граница ареала ижор Центральной Ингерманландии по П. Кёппену (1867). В центре – Царскосельский (Софийский) уезд, слева вверху – восточная часть Ораниенбаумского (Петергофского) уезда.

Условные обозначения. Красным кружком обозначены селения, в которых, согласно Кёппену, проживали ижоры. Кружок с крестом – центры некоторых православных и лютеранских приходов. Постройками обозначены города. Жирная линия – восточная граница расселения ижор в XIX в. согласно Кёппену. Автор А.В. Крюков



Карта 2. Православные финны Центральной Ингерманландии в начале XX в. Ижоры Центральной Ингерманландии в XX в.

Условные обозначения. Красным кружком обозначены деревни, где, по сведениям автора, в XX в. проживали «православные финны». Синий кружок с крестом внутри – деревни, русское население которых, возможно, представляло собой обрусевших ижор. Автор А.В. Крюков



Рис. 1. Дом Аверьяновых (Vanjala) в д. Цыгонемы (Sikonieni).



Рис. 2. Сергей Тимофеевич Комогоров (д. Пигелево) – солдат царской армии.



Рис. 3. Александр Михайлович Савельев (р. 1941, Войдолово) – потомок «православных финнов», активист финского (лютеранского) Скворицкого прихода.



РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В МЕГАПОЛИСЕ: ЛИТОВСКИЕ ИНИЦИАТИВЫ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Гетерогенная среда современных мегаполисов является органически естественным пространством для существования в ней сообществ, формирующихся на принципах этнической идентичности. Представления об особенностях этих сообществ и их самобытности чаще всего складываются благодаря тем инициативам, которые они проявляют. В этом отношении традиционно активные позиции в Санкт-Петербурге занимает Литовская община, исторически сложившийся компонент социокультурной и общественно-политической инфраструктуры северной столицы.

Литовская община в Петербурге образовалась в XIX в., чему способствовало включение в состав Российской Империи земель, населённых литовцами (1795). После польско-литовского восстания (1831) и закрытия Виленского университета (1832) молодые литовцы устремились на учебу в Санкт-Петербург. Помимо студенчества в литовскую столичную общину вошли чиновники, ксёндзы, инженеры, литературные и прочие деятели, многие из которых добились в Петербурге известности и успеха. Центрами «кристаллизации» литовской национальной и духовной жизни в городе служили, главным образом, католические приходы¹.

В 1892 г. в Петербурге было зарегистрировано первое объединение литовцев «*Žemaičių draugija*» («Жемайтийское общество»), созданное для поддержки малоимущих земляков. В 1899 г. появилось Литовское общество взаимного вспоможения, в 1913 г. – Литовское товарищество, в 1914 г. – Литовское католическое женское общество Святой Зиты и Литовское общество для оказания помощи пострадавшим от войны, а в 1915 г. – Литовский драматический музыкальный кружок и Кружок русских виленцев в Петрограде².

К началу XX в. в столице проживало около 8000 литовцев³. После отмены запрета печати на литовском языке в 1904 г. в городе появился литовский еженедельник – «*Lietuvų Laikraštis*» («Литовская газета»), а в католической школе при костёле св. Екатерины было введено преподавание литовского языка. Приток литовцев увеличился в I

¹ *Козлов-Струтинский С.Г.* Литовцы католики Северо-Запада России в архивных документах // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада–2. Пятые шёгреновские чтения: Сб. стат. / Сост. и науч. ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2012. С. 242.

² *Рязанцева Н.Б.* Сравнительный анализ деятельности литовских культурных объединений в Санкт-Петербурге (конец XIX-конец XX вв.) // Национальные диаспоры в истории и культуре СПб на пороге XXI в.: Мат. научно-практич. конф. Санкт-Петербург, 14-15 декабря 2000 г. / Ред. Ю.А. Виноградов, О.Д. Родзевич, Т.М. Смирнова. СПб., 2001. С. 135.

³ *Козлов-Струтинский С.Г.* Указ. соч. С. 241.

Мировую войну. Для помощи беженцам был создан «Петроградский Литовский комитет по оказанию помощи пострадавшим от войны».

В феврале 1918 г. Литва подписала Акт независимости. Диаспора Петрограда в послереволюционный период сократилась, но землячества продолжали работу – в Петербурге действовали два литовских любительских театральные коллектива, литовский рабочий клуб «Пролеткульт» (1917–1920), «Литовский клуб им. Пожелло» (1927–1937). В силу исторических обстоятельств в конце 1930-х гг. национальные общества прекратили свою работу⁴.

После II Мировой войны литовская община Ленинграда пополнялась студентами, специалистами и бывшими ссыльными из российской глубинки. Несмотря на отсутствие официальной организации, литовцы Ленинграда продолжали встречаться, а сам город, благодаря Университету, Консерватории, Академии художеств и другим учебным заведениям, продолжал играть значимую роль в формировании литовского интеллектуального ресурса. В 1989 г. возобновило свою деятельность Общество литовской культуры, а в 1991 г. состоялась его официальная регистрация.

Таким образом, литовский компонент уже более полутора веков является неотъемлемой составляющей многонационального культурного ландшафта Санкт-Петербурга. В то же время распад советской коммуникационной системы поставил задачу обновления формата русско-литовского культурного диалога. Это нашло свое отражение в поиске и реализации новых форм и способов репрезентации петербургскими литовцами своей национальной культуры.

В настоящее время в Петербурге насчитывается около 3000 литовцев⁵. Пятая их часть принимает активное участие в общественной жизни диаспоры. Институционально она представлена, прежде всего, Литовской национально-культурной автономией, Обществом Литовской культуры в Санкт-Петербурге и их тесном сотрудничестве с Генеральным консульством Литвы.

Региональная общественная организация (далее – РОО) «Санкт-Петербургская литовская национально-культурная автономия» сложилась на основе утвержденной законом РФ (от 17.06.1996) государственно-правовой формы самоорганизации лиц одной национальности для выражения своих духовных, культурных, образовательных интересов, сохранения самобытности и языка⁶. Этот социальный институт объединяет

⁴ Романова Н.М. Политика управление национальными процессами в Петрограде и Петроградской губернии. СПб., 2013. С. 328.

⁵ Исторические связи. Литва. Комитет по внешним связям Санкт-Петербурга // URL – Режим доступа: http://www.kvs.spb.ru/istoricheskie_svyazi600 (дата обращения: 24.02.2015)

⁶ Устав региональной общественной организации «Санкт-Петербургская литовская национально-культурная автономия» от 02.12.2006 г. // URL – Режим доступа:

граждан РФ с литовской идентичностью и, помимо прочего, ставит перед собой задачу знакомства жителей и гостей Санкт-Петербурга с литовской культурой и традициями. Автономия координирует коллективное проведение значимых для литовцев праздников и памятных дат, в ее рамках действуют Литовская воскресная школа и Школа литовского языка.

Деятельность РОО «Общество литовской культуры в Санкт-Петербурге» ориентирована на просветительскую и информационную работу с целью поддержания литовской культуры и расширения культурных связей двух стран. Обе организации располагаются в выделенном им городом помещении, так называемом «Литовском доме» (ул. Гороховая, 3-5).

Активную работу по организации публичных мероприятий проводит также Санкт-Петербургский клуб литовской этнической культуры «Vyturėlis» (Жаворонок). Мероприятия клуба нацелены на знакомство горожан с историко-реконструкторскими проектами, с творчеством современных литовских фольклорных коллективов и мастеров-ремесленников. Это направление позволяет артикулировать маркирующие литовскую самобытность элементы и формировать определенные представления о ней у публики.

Литовское студенчество Санкт-Петербурга объединяет Молодежное движение «Atgaiva» (Отдых). Его задача – создание условий для коммуникации литовской молодежи посредством проведения командных встреч на спортивных площадках, посещения месс, обучения народным танцам и т.д.

В Петербурге существует также Российско-литовский бизнес-клуб, объединяющий деловые круги двух стран, который также принимает деятельное участие в жизни литовской общины и организации культурных мероприятий.

Таким образом, можно говорить о том, что литовская община имеет свою внутреннюю структуру, представленную несколькими сообществами. Их деятельность сводится к осуществлению трех основных задач.

Первая задача – обеспечение коммуникативного и цементирующего пространства для литовцев Петербурга в целях поддержания жизнеспособности общины и противостояния ее дисперсии в массе урбанизированного социума. Такое пространство необходимо не только для консолидации литовского компонента в многонациональном мегаполисе, но и для ретрансляции этнокультурного кода, в том числе, путем актуализации исторических сюжетов, позволяющих конструировать, поддерживать и обновлять идейную основу литовского самосознания.

Другая задача – обеспечение связующих каналов общины с «исторической родиной» (патрией) – осуществляется за счет поддержания информированности общины о современных общественно-политических проблемах Литвы. Приток такого рода информации рассчитан на сопереживание и сопричастность петербургских литовцев не только к внутренним событиям на малой родине, но и к ее геополитическим амбициям. Еще один механизм – организация поездок российских литовцев в Литву. Уже на протяжении нескольких лет осуществляется практика выезда юных петербуржцев в летние детские лагеря Литвы, где они погружаются в среду своих сверстников. Это помогает им лучше усвоить литовский язык и культуру. Общение литовцев также координируется через социальные сети. Интернет также обеспечивает доступ российским литовцам и к средствам массовой информации Литвы.

Третья задача – это репрезентация литовской этничности принимающей стороне. Речь идет об имиджевом моделировании представлений о Литве и литовцах в российском общественном мнении. Это имеет значение не только для поддержания российско-литовского культурного диалога, но и для выстраивания экономических отношений между предпринимательскими кругами двух стран. В этой связи многие мероприятия, раскрывающие «тему Литвы» в информационном пространстве г. Санкт-Петербурга, получают спонсорскую финансовую поддержку. В атмосфере напряженной политической риторики, обусловленной ангажированностью Литвы в европейских интеграционных союзах, ее прагматические национальные экономические интересы нередко оказываются в глубоком противоречии с официальным правительственным курсом. Эти интересы традиционно ориентированные на российского потребителя литовской, в первую очередь, пищевой продукции, невольно оказываются в роли заложника политической игры. В таких условиях деятельность литовской общины по организации культурного диалога на просторах экономически значимого региона в постсоветские годы особенно активна.

Литовские инициативы в Санкт-Петербурге осуществляются путем проведения различных мероприятий в таких локусах городского пространства как дворцы и особняки, музеи, библиотеки, концертные залы, дома культуры и творчества, открытые площадки. Доминирующую роль составляют мероприятия концертно-выставочного плана, так как своей проблематикой и средствами аудиовизуального воздействия они способствуют складыванию определенного ассоциативно-эмоционального фона у собравшихся и дают им повод к обмену мнениями в рамках тематически заданной проблематики. Данный формат также позволяет демонстрировать Петербургу богатый потенциал и мастерство представителей творческих профессий Литвы. Интерес к искусству в устойчивых стереотипах многих петербуржцев является бесспорным показателем высокого уровня

культурного развития общества. Таким образом, посредством организации концертов и выставок демонстрируется литовская доля участия в глобальной практике сохранения и преумножения мирового художественного наследия.

В рамках этих инициатив в Петербурге ежегодно проводится множество выставок литовских художников и фотографов, а также концертов с участием литовских исполнителей. Безусловной гордостью Литвы является музыкально-художественное наследие М.К. Чюрлёниса (1875-1911). В честь этого композитора и художника организуются музыкальные вечера, собирающие полные залы. Петербургской публике в последние годы также предоставлялась возможность побывать на выступлениях правнука М.К. Чюрлёниса – Рокаса Зубоваса, современного литовского пианиста. Нередко в Петербург приезжают на гастроли литовские хоровые и оркестровые коллективы.

До недавнего времени свои творческие успехи в Петербурге представляли и театральные коллективы Литвы. Однако обострение политического диалога двух стран в 2014 г. негативным образом повлияло на эту сферу культурного сотрудничества. Так, от участия в Международном театральном фестивале «Встречи в России», проходившем в Балтийском доме в апреле 2014 г., отказался Русский драматический театр Литвы. Руководитель театра Йонас Вайткус в открытом письме директору Балтийского дома Сергею Шубу написал следующее: *«Вы не оставили нам много выбора, и гастроли не могут состояться не по нашей вине, а потому, что Вы подписали политически ангажированное заявление «Деятели культуры России – в поддержку позиции Президента РФ по Украине и Крыму»⁷.*

Политическая окрашенность русско-литовского культурного диалога обусловлена наличием общих периодов в государственной истории обеих стран, а также устойчивостью исторической памяти, отягченной негативными рефлексиями литовской стороны относительно совместного прошлого. В связи с этим в практике репрезентации литовской культуры в Петербурге отдельное место занимают мероприятия, посвященные литовской независимости. В рамках годовщины независимости проводятся кинопоказы и фотовыставки, повествующие об антисоветских настроениях в литовском обществе в период перестройки и его пути к созданию своего государства. По этому случаю литовское консульство организует совместные мероприятия с представительствами других народов Прибалтики в Петербурге, в ходе которых они вспоминают об акции

⁷ Новая газета. № 32. 26.03.2014.

солидарности «Балтийский путь», проведенной в августе 1989 г. в знак выражения их нежелания оставаться в составе СССР⁸.

Инициатива политизации культурного диалога исходит, главным образом, от Генерального консульства, которое транслирует официальную позицию правительства Литвы литовцам Петербурга и широкой городской общественности. В то же время, актуализируя основополагающую дихотомию любого городского этнического сообщества «свой – чужие», политически ангажированные исторические интерпретации у некоторых литовцев Петербурга вызывают диссонанс между их гражданской и национальной идентичностями и требуют от них осознания своей причастности к общенациональной истории не только в этнических, но и в территориально-политических границах. Для многих литовцев – граждан Российской Федерации, особенно для представителей не первых их поколений, позиция по этому вопросу не может быть однозначной, так как помимо литовской идентичности они имманентно ощущают свою принадлежность и к российской культуре и привязанность к родному городу Санкт-Петербургу. Отделение понятия «литовец» от понятия «петербуржец», а, следовательно, «россиянин» зачастую невозможно.

Поддержание внутриэтнических связей литовцев Санкт-Петербурга осуществляется преимущественно за счет совместных богослужений и проведения национальных праздников. Так, в первое воскресенье после Пасхи литовцы Петербурга традиционно собираются на празднование Атвеликиса (детской Пасхи). Празднование сопровождается литовскими народными играми, катанием пасхальных яиц, песнями, танцами, качелями, выступлениями фольклорных ансамблей из Литвы. На праздник приходят как члены общины, так и приглашаемые гости. Таким образом, мероприятие становится не только практикой утверждения национальной идентичности, но и позволяет продемонстрировать городу самобытные литовские обычаи.

Религиозная жизнь литовской общины обусловлена отсутствием у нее собственного прихода. Воскресные богослужения на литовском языке проводятся раз в месяц в костеле Успения Пресвятой Девы Марии (ул. 1-я Красноармейская, 11). После богослужения собравшиеся остаются на чаепитие. По случаю памятных дат мессы на литовском языке проходят в костеле Святой Екатерины Александрийской (Невский пр., 32-34). Раз в год в День траура и надежды (16 июня – начало депортации населения Прибалтики в отдаленные районы СССР в 1941 г.) литовцы совместно с латышами и эстонцами проводят экуменическое богослужение в Церкви Святого Иоанна (ул.

⁸ Акция состоялась 23 августа 1989 г.: на трассе Вильнюс-Таллинн 2,5 млн. чел. в знак единства трех республик встали в живую цепочку длиной около 650 км. В Литве в акции участвовали около 1 млн. чел.

Декабристов, 54А). В этот день также совершается организованное посещение литовского креста в Левашовской пустоши. Коллективное посещение креста проводится и 1 ноября – в День всех святых.

Традиция коллективного посещения членами общины Левашовского мемориального кладбища, где предположительно захоронено более 120 литовцев – жертв политических репрессий (1937/38), сложилась относительно недавно, но уже обрела устойчивое культово-обрядовое значение. Это обусловлено тем, что в 1990-е гг. тема репрессий стала одним из инструментов политической мобилизации в Литве и послужила фундаментом для конструирования нового исторического нарратива и национальной идентичности⁹. Поклонных крестов в пустоши у литовцев два – первый был установлен в 1992 г. совместно с белорусской общиной, а второй – «Литовцам, не возвратившимся на Родину» – в 2004 г. Сам День траура и надежды в качестве официально отмечаемой памятной даты является относительно новой традицией. На официальном сайте Литовской НКА приводится следующее пояснение: *«Траур – это траур по тем людям, которые пропали, стали жертвами этих репрессий и депортаций. Но, с другой стороны, это день надежды. Потому что если мы будем помнить этот день, мы будем иметь надежду на то, что такие события больше никогда не повторятся»*¹⁰. Подобного рода практики в современной этнологии относят к разряду «изобретенных традиций», то есть действий, подчиненных правилам ритуальной или символической природы, призванным утвердить определенные нормы и ценности для установления преемственности между настоящим и прошлым¹¹.

Таким образом, репрезентационные практики литовской общины в условиях российского мегаполиса, помимо элементов традиционной народной культуры, постепенно вбирают в себя новые компоненты, определяемые локальной спецификой, за счет чего происходит изменение и актуализация их форм. Это выражается, например, во включении в «воображаемое» этнокультурное пространство конкретных элементов городской инфраструктуры, наделяемых представителями этнической группы особым смыслом и символизмом. Помимо головных объектов – Генерального консульства Литвы и «Литовского дома», сюда можно отнести католические приходы, захоронения и, так называемые, «места памяти», маркирующие присутствие данного этнического элемента в многонациональном конгломерате. Сюда же относятся и мемориальные доски на домах,

⁹ Кустова Э. «Спецконтингент» как диаспора? Спецпереселенцы из Литвы на пересечении множественных сообществ // Новое литературное обозрение. 2014. №. 127. С. 543-557.

¹⁰ Семенова Л. Левашовское мемориальное кладбище // URL– Режим доступа: http://www.litvavpeterburge.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=153&Itemid=64 (дата обращения: 19.02.2015).

¹¹ Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 48.

где некогда проживали прославленные представители нации, например, доска М.К. Чюрленису (ул. Мастерская, 11), установленная в 1992 г. Иными словами, конструирование этнокультурного пространства в сознании литовской общины Санкт-Петербурга происходит не только за счет активной перформативной деятельности, но и за счет утверждения точек – локусов своей этничности в городском ландшафте.

В то же время репрезентация этничности через обращение к традиционной, то есть «доиндустриальной», народной культуре неизменно остается на первом плане. По инициативе литовских обществ в городе ежегодно проводятся этнофестивали, ярмарки, мастер-классы и выставки изделий мастеров народных ремесел. В этой связи необходимо отметить многолетнее сотрудничество литовских обществ с Российским этнографическим музеем, хранящим и экспонирующим единственное в РФ музейное собрание по этнографии Литвы. В стенах РЭМ за последние десятилетия прошло немало мероприятий с участием мастеров-ремесленников из Литвы – гончаров, переплетчиков, художников, ювелиров и прочих, представлявших продукцию, выполненную в лучших традициях литовских народных ремесел¹².

Предметы народного творчества, такие как традиционные литовские плетеные и тканые пояса, яйца-писанки, бумажные вырезанки и прочее стали весьма популярным атрибутом выставочной деятельности и неоднократно демонстрировались горожанам. В 2014 г. в Музее хлеба состоялась уникальная выставка «Соломенные сады Литвы», где были представлены традиционные подвесные украшения из соломки «sodas» (сады). Изготовление этих украшений в Литве в последние годы приобрело весьма широкое распространение, что позволяет говорить о возрождении их бытования. Другие популярные направления в современном литовском ремесле – изготовление археологических бронзовых украшений и реконструкция одежд древнебалтских племен. На литовских культурно-массовых мероприятиях довольно часто можно увидеть и традиционный народный костюм, а также услышать старинные народные песни – сутартинес.

Выставки, ярмарки-продажи и мастер-классы пользуются высоким спросом у широкой публики. Подъем интереса к артефактам традиционной народной культуры, обращение к «корням», вызваны отмиранием советской идентичности и геополитическими трансформациями последних десятилетий. В тенденции к возрождению современными мастерами традиций старого ремесла усматриваются элементы этнофутуризма – способа поиска национальной идентичности через обращение

¹² Подробнее см.: Литовские проекты Российского этнографического музея. URL– Режим доступа: http://www.ethnomuseum.ru/sites/default/files/wysiwyg/files/litovskie_proekty_rem-28.06-2012.pdf

к этническим формам материальной культуры. Зачастую этот поиск осуществляется даже не столько в «золотом веке этнографии» – хорошо изученном по сохранившимся музейным собраниям XIX века, сколько в культуре позднего Средневековья и раннего Нового времени – периоде расцвета литовской государственности в границах Великого княжества Литовского (далее ВКЛ). Обращение к археологическим артефактам и национальной памяти напрямую связано со стремлением современного литовского общества утвердиться в качестве самостоятельного культурного феномена в условиях евроинтеграционных процессов и глобализации. Эта тенденция сопровождается кристаллизацией новых символов этнокультурной самоидентификации, в том числе, путем актуализации и ревизии памятников историко-культурного наследия.

В этом смысле относительно новым явлением в репрезентации литовской культуры стало акцентирование общественного внимания на законотворческих традициях Литвы. Так, в ноябре 2014 г. по инициативе Генерального консульства Литвы, и при непосредственном участии Литовской национально-культурной автономии широкой публике была представлена факсимильная копия рукописного издания Первого литовского статута 1529 г. – правового кодекса феодального права, действовавшего в ВКЛ¹³. В рамках акции Российская национальная библиотека осуществила оцифровку рукописи Первого Литовского Статута 1529 г., хранящейся в фондах библиотеки, и передала ее в дар руководству Литвы. На пресс-конференции и презентации издания Статут был представлен как «одна из первых в Европе и мире конституций», а Литва – первое демократическое государство Европы¹⁴. В предлагавшейся к прочтению на встрече ознакомительной статье, утверждалось: *«Землевладельческий класс, составлявший 5-6 % жителей ВКЛ (Великое княжество литовское. – А.М.), как ни в одном другом государстве своего времени, добился демократии высшего уровня»*¹⁵. Подобные утверждения, дискуссионные и с юридической, и с политологической точек зрения, имеют своей целью, по всей видимости, доказать историческую предрасположенность литовцев к правовым формам государственности, их исконную приверженность демократическим ценностям, следовательно, бесспорную принадлежность к европейской семье государств.

Статут 1529 г. был создан на западном диалекте русского языка, а спустя год (1530 г.), переведен на латынь¹⁶. В представленном издании публиковалась латинская версия с переводами на литовский и английский языки, сохранявшими аутентичные юридические понятия вроде «староста», «воевода», «невольник», «наместник» и др. Во введении к

¹³ Это II-е издание. Впервые на литовском языке в печатной версии Статут был опубликован в 1967 г.

¹⁴ На мероприятии по случаю годовщины Конституции 1791 г. (19.05.2015) официальными лицами Литвы также заявлялось, что речь идет о «первой в Европе демократической конституции».

¹⁵ Лазутка С., Валиконите И., Гудавичюс Э. Первый литовский статут 1529 г. Вильнюс, 2004. С. 449.

¹⁶ Вернадский Г.В. Россия в средние века. М., 1997. С. 341.

изданию литовский политик, член Европарламента В. Ландсбергис подчеркнул: «В истории Европы – Литву и Статут необходимо рассматривать как силу, объединяющую народы на законной основе. Договоры Гедимина и королевские гарантии уже тогда сформировали Европу, базирующуюся на принципах кооперации и открытости границ. Борьба Ольгерда и его победы над Золотой Ордой и Москвой сформировали исторические условия для того, чтобы будущая Украина, как часть Великого княжества Литовского, сложилась в Европе, а не на стороне Византии и Москвы. Эта проблема до сих пор не решена, а общая законная территория, включающая русские и украинские земли, управлявшаяся Литовским статутом на протяжении 300 лет, до сих пор не признана в качестве составной части единой Европы. Поэтому мы считаем своей обязанностью дополнить, как Европейское знание, так и самоидентичность Европейского Союза восполнением этого пробела»¹⁷.

По всей видимости, поводом к публикации вышеназванного памятника средневекового права в 2014 г. стали внешнеполитические амбиции Литвы, необходимость подчеркнуть свою европейскую принадлежность в преддверии перехода на евровалюту, а также стремление противопоставить Европу (а в ней себя и Украину) Кремлю, виновному в утрате средневековой Литвой обширных территорий и суверенитета. Факт актуализации территориальной памяти подтверждается также и тем, что в рамках мероприятия был представлен фотоальбом «Великая Литва» (часть III, Украина), в котором на шестистах страницах поместились фотографии объектов исторического наследия, имеющих, по мнению автора, отношение к истории Литвы, в том числе, генуэзские крепости Балаклавы, Феодосии и античные руины Херсонеса¹⁸.

Примечательно, что в обсуждении исторической роли Статута не упоминался факт полинационального характера ВКЛ. На презентацию не были приглашены представители польского, белорусского, украинского землячеств Петербурга. Это указывает на склонность литовской стороны игнорировать тот факт, что памятник был создан в условиях взаимодействия нескольких этносов, а также на стремление видеть лишь собственное отражение в зеркале общей истории. Отрыв от исторического контекста феномена Статута 1529 г. и принятие его на службу современной политической риторике призван обеспечить нынешней Литве исторический континуитет государственной традиции ВКЛ и современной Литовской республики. Такой подход широко практикуется в историографии молодых государств – бывших социалистических республик, в частности, в белорусской современной историографии и в других государствах,

¹⁷ Statuta Lituaniae. Vilnius, 2014. P. 7.

¹⁸ Valionytė B. Didžioji Lietuva. Kn. 3. Ukraina. Vilnius, 2012. С. 254–264.

образовавшихся на руинах биполярной системы, например, в странах постъюгославского пространства, преодолевающих проблему поиска своей национальной идентичности.

Помимо уже названных литовских мероприятий в Петербурге следует отметить участие представителей торговой Литвы на ежегодной международной Рождественской ярмарке под открытым небом. В домике Литвы горожанам предлагается приобрести литовские продукты питания и художественно-декоративные изделия. В рамках ярмарки традиционно проводится «День Литвы», на котором с открытой сцены выступают официальные лица, фольклорные коллективы, проводятся шуточные конкурсы с вручением призов от литовских компаний. В 2014 г. из-за временных ограничений на импорт из стран Евросоюза ассортимент литовских товаров на ярмарке был крайне ограничен.

В заключении следует отметить, что, несмотря на периодически возникающие сложности в международных отношениях, Петербург продолжает играть роль важного центра культурной жизни Литвы и литовцев. Это подтверждается фактом высокой активности литовской общины и ее координирующих органов, в том числе, и по сравнению с другими этническими сообществами города. Важно и то, что городская общественность всегда заинтересованно встречает литовские инициативы и ожидает новых встреч с этой богатой традициями культурой, представляющей не только Литву, но многообразие самой северной столицы.

ЛИТОВСКИЕ ПРОЕКТЫ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ¹

В настоящее время изучение и популяризация литовской культуры осуществляется в рамках многолетнего проекта Российского этнографического музея (далее РЭМ) «От Балтики до Урала»², основной целью которого является актуализация значимости культурного наследия народов обозначенного региона и поиск современных форм его презентации в едином евразийском музейном и культурно-информационном пространстве РФ и стран зарубежья.

Основанием для проведения разноформатных программ являются, прежде всего, уникальное – единственное в РФ музейное собрание по этнографии литовцев³. Оно насчитывает около 3 тыс. вещественных памятников, более 3000 фотоотпечатков и негативов, содержит иллюстративные и картографические материалы, архивы известных этнографов и собирателей. Самые ранние коллекции РЭМ по литовской традиционной культуре являются фондом бывшего Дашковского этнографического музея, в основе которого экспонаты Первой Всероссийской этнографической выставки в Москве (1867 г.), и Московского политехнического музея⁴.

В их собирании участвовали известные этнографы, члены Общества любителей естествознания, археологии и этнографии (ОЛЕАЭ): А.Н. Харузин и Н.А. Янчук, видный общественный и политический деятель, князь В.А. Черкасский, признанный музейный

¹ Литовские проекты представлены на сайте РЭМ: URL – Режим доступа:

http://www.ethnomuseum.ru/sites/default/files/wysiwyg/files/litovskie_proekty_rem-28.06-2012.pdf

² «От Балтики до Урала». Буклет. 2004; Фишман О.М. Комарова С.В. Текстильная культура Балтийского региона в рамках программы «От Балтики до Урала» // Скандинавские чтения 2008 года / Сост. Т.А. Шрадер СПб, 2010. С. 515–528.

³ Кондратьева О.А., Фишман О.М., Балтский фонд в собрании Российского Этнографического музея (литовская коллекция) // Балтославянские исследования: Сб. науч. трудов. XV. М., 2002. С. 566–583; Фишман О.М. Baltische Ethnographie im Russischen Ethnografischen Museum. Die Entstehung und die moderne Forschungen // Beitrage zur Geschichte des Ostseeraumes. Greifswalder Historische Studien. Bnd 4. Hamburg, 2002. S. 253–272; Заднепровская А.Ю. Коллекции по культуре народов Балтийского и Баренцева регионов // Российский Этнографический музей 1902–2002. СПб., 2001. С. 104–123, 138–139. Галиона В.А. Зачем "Урожаю" трость? (К вопросу о роли одного из атрибутов праздника урожая) // Мифология и религия в системе культуры этноса: Мат. вторых Санкт-Петербургских этнограф. чтений. СПб., 2003. С. 121–124; Кондратьева О.А. Литовцы // Многонациональный Петербург. История. Религии. Народы. СПб., 2002. С. 600–615; Она же. К изучению традиционной народной мебели // Музеи. Традиции. Этничность. XX–XXI. (совм. с Барановым Д.А.). СПб. 2002. С. 253–255; Она же. Кость, рог, янтарь в традиционной культуре народов Евразии. Буклет. СПб., 2005; Она же. Мебель народов Юго-Восточной Прибалтики в собрании РЭМ (опыт предметно-типологического анализа) // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Тез. док. пятых Санкт-Петербургских этнограф. чтений. СПб., 2006. С. 86–89; Королькова Л.В. Костюмы народов «Западного края», представленные на выставке 1867 г. // Мода и дизайн. Сб. мат. межд. конф. СПб., 2008. С. 120–126; Засецкая М.Л. Передники у народов Прибалтики: особенности бытования (по материалам РЭМ) // Мода и дизайн. Сб. мат. межд. конф. СПб., 2009. С. 165–173. Галиона В.А., Ивановская Н.И. Образ Литвы в собрании иллюстративных материалов И.Ф. Тюменева в архиве РЭМ // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада-2. В публикации.

⁴ Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея / Составленное хранит. Музея, проф. В.Ф. Миллером. М., 1889. С. 28.

деятель, опытный коллекционер и исследователь граф Е.П. Тышкевич, целый ряд представителей местного дворянства и чиновничества: князь Гедройц / Гедрайтис, В.Г. Исаев, Н.К. Крамер, Е.Д. Григорьев, Н.К. Блау, Н.А. Малинин.

Для формирования литовских коллекций собственно Этнографического отдела (ЭО) Русского музея (ныне РЭМ), начиная с 1902 г. были последовательно привлечены такие известные профессиональные этнографы как сотрудник ЭО А.К. Сержпутовский и один из самых крупных специалистов-литуанистов своего времени Э.А. Вольтер. Оба они были непревзойденными полевыми исследователями, осуществившими ранее многолетние путешествия и собравшими колоссальные по объему и исторической значимости материалы по лингвистике, этнографии и фольклору: Сержпутовский — белорусов и славяно-литовскому пограничью, Вольтер – по всей Литве и Латвии. Их широкая научная деятельность была связана со многими научными учреждениями и обществами, прежде всего Санкт-Петербурга: Императорской Академией наук и Русским Географическим обществом. Вольтер сотрудничал со многими литовскими специалистами, краеведами и любителями старины: А. Беценбергером, К. Бугой, А.Й. Жмуйдзинавичюсом, О. Римшой, Ю. Жиогасом, И. Кончюсом и др.

Особую культурную ценность музейного собрания представляют предметы народной одежды, музыкальные инструменты, культовая резная скульптура, обрядовые предметы и фотографии, систематически и целенаправленно комплектовавшиеся фактически на территории всей исторической Литвы с сер. XIX в. по 80-е гг. XX в. Известно, что некоторые артефакты не имеют аналогов в музейных коллекциях Литвы.

Другое основание для проведения различных современных акций – постоянная и также единственная в России экспозиция «Народы Северо-Запада России и Прибалтики. XVIII– XX вв.», открытая в год 300-летия Санкт-Петербурга (2003). Здесь наряду с упомянутыми народными костюмами, старинными и современными предметами народного искусства (керамика, резьба по дереву, текстиль, украшения из янтаря), музыкальными инструментами представлены в условно-сценической форме праздники литовского народного календаря: Рождество и масленица.

Структура постоянно обновляемого проекта «От Балтики до Урала» представляет собой систему взаимосвязанных, последовательно реализуемых адресных мероприятий в области научной, выставочной, экспедиционной, издательской, педагогической и научно-просветительской работы музея и рассчитан на широкий круг пользователей: представителей музейного и научного сообществ РФ и зарубежья, национально-культурных и религиозных

организаций, издательств, включая СМИ и Интернет-издания, административных структур и широкую молодежную аудиторию⁵.

Научная составляющая проекта отражает многолетний опыт коллективных научно-исследовательских, издательских и информационных проектов сотрудников РЭМ по таким темам как: «Регионалистика Северо-Запада и Балто-Скандии»; «Этноконфессиональная карта Северо-Запада и сопредельных территорий»; «Феномен границы», «Исследователи Северо-Запада, Прибалтики и Волго-Камья: личность в изучении этнографии» и др. Формами междисциплинарного обсуждения этих направлений с конца 1980-х и по настоящее время являются, получившие признание научного сообщества, «Чтения»: до 1997 г. они назывались «Финно-угорские», а с 2006 г. – «Шёгреновские чтения», организованные по инициативе РЭМ. По их итогам опубликовано 10 сборников, посвященных различным аспектам межэтнического взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах (балты, финно-угры, славяне), этноконфессиональной истории и картографированию, изучению историко-культурного ландшафта, феномена культурного пограничья и личности в историко-культурном контексте⁶.

В 2006 г. в Санкт-Петербургском университете на базе единственного в РФ отделения баллистики⁷ состоялась Международная научная конференция «Э.А. Вольтер и баллистика как комплексная дисциплина», посвященные 150-летию Эдуарда Александровича – крупнейшего литуаниста, одного из основателей баллистики, сотрудничавшего, как подчеркивалось выше на протяжении ряда лет с Этнографическим отделом Русского музея. В конференции участвовали специалисты Университета Витаутаса Великого, Латвийского университета и Российского этнографического музея⁸.

Систематическая работа по атрибуции фонда, восстановлению истории РЭМ и ее собирателей, необходимость интеграции нашей деятельности в единое информационное пространство привела к созданию 4 постоянно модернизируемых электронных баз данных. В

⁵ См. информацию на сайте РЭМ.

⁶ Приведу статьи по литовской тематике, опубликованные в этих сборниках. *Засецкая М.Л.* Опыт классификации художественной промышленности Прибалтики // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Л., 1990. С.164–169; *Кондратьева О.А.* Крестьянские сундуки народов Юго-Восточной Прибалтики и общеевропейские традиции их изготовления // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах. СПб., 2002. С. 210–217; *Галиона В.А.* К вопросу о реконструкциях историко-культурного ландшафта в современной Аукштайтии // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада. Четвёртые Шёгреновские чтения. СПб., 2011. С. 56–58; *Морозова Н.А.* Староверы Литвы: места компактного проживания в прошлом и настоящем // Там же. С. 248–259. **Козлов-Струтинский С.Г.** Литовцы-католики Северо-Запада в архивных документах // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада-2. Пятые Шёгреновские чтения. СПб., 2012. **С**; *Галиона В.А., Ивановская Н.И.* Образ Литвы в собрании иллюстративных материалов И.Ф. Тюменева в архиве РЭМ // Там же. СПб., 2012. **С**.

⁷ *Андронов А.В.* Баллистика в Санкт-Петербурге. // Балто-славянские исследования. XV: Сб. науч. трудов. М., 2002. С. 657–661.

⁸ *Галиона В.А.* Рукопись Э.А. Вольтера 1918 г. об уточнении восточной этнографической границы латышей // Э.А. Вольтер и баллистика как комплексная дисциплина: тез. док. межд. науч. конф. СПб., 2006. С.13-15.

их числе и «Коллекционное собрание РЭМ по балтским народам»⁹; «Электронный библиографический словарь «Исследователи и собиратели коллекций РЭМ по этнографии Северо-Запада России, Прибалтики и Скандинавии»¹⁰, которые являются частью информационной системы различных учреждений Санкт-Петербурга под общим названием: «Этнография народов России» /«Ethnography of nationalities of Russia»/. Первая из них ставит своей конечной целью создание сводного электронного каталога, модель которого может быть использована для организации коммуникационной среды в сети Интернет.

Развитию информационного пространства для этнографических исследований межмузейного партнерства способствует и второй проект БД «Электронный этнографический библиографический словарь», в которой систематизирована информация о деятельности как тех, кто закладывал фундамент этнографического музееведения, так и современных специалистов-этнографов и собирателей. В настоящее время в него включены материалы более чем по 100 персонам, включая тех, кто имеет прямое отношение к формированию литовского этнографического фонда как в России, так и в Литве (Э.А. Вольтер, А.К. Сержпутовский, Э. Гизевиус, Е.П. Тышкевич, Гедройц, А.Н. Харузин, В.А. Черкасский, Ю. Жиогас, И. Кончюс, Н.И. Привалов, И.Ф. Тюменев, Д.А. Горб, М. Бичюнене, М. Глемжайте).

Все вышеупомянутые базы данных по этнографическим собраниям используют единый список фондообразователей. Поэтому предлагаемый проект позволяет связать существующие и постоянно пополняемые БД по коллекциям РЭМ с полной информацией о деятельности лиц, причастных к их формированию, и, таким образом, отметить их вклад в сохранение этнокультурного наследия и существенно расширить источниковедческую базу для исследований в области этнографии и музееведения. Выполненные с использованием современных Интернет-технологий они открывают широкие горизонты для сотрудничества Российского этнографического музея с национальными и региональными музеями, например, музеев Балто-скандинавского и Финно-угорского. В рамках используемой технологии партнерам может быть предоставлена возможность создания и сопровождения собственных баз данных, как по коллекциям, так и по собирателям, интегрированных в информационную систему «Этнографическая деятельность музеев России»¹¹.

⁹ См.: URL – Режим доступа: <http://www.ethnology.ru/RemColls/Index.php>

¹⁰ См.: URL – Режим доступа: <http://www.ethnology.ru/biobib/Result.php?fns=24>

¹¹ *Ивановская Н.И., Фишман О.М.* База данных "Коллекции РЭМ по балтским народам Юго-Восточной Прибалтики и тюркоязычным народам Поволжья и Приуралья" как информационная среда этнографического музееведения // Информационные технологии: доступ к культурному наследию: тезисы докладов АДТИТ-2003. Пушкинские горы, 2003. С. 54–56; *Ивановская Н.И., Панкратов В.Б., Фишман О.М.* Электронная коллекция по балтским и тюркоязычным народам и развитие информационного пространства для этнографических исследований // Технологии информационного общества. Интернет и современное общество: тр. VII всерос. объедин. конф. СПб., 2004. С.122–123; *Они же.* Источниковедение и историография в РЭМ: опыт по созданию Баз данных // Памяти академика А.И. Шёгрена. (1794-1855): сб. докл. К 90-летию

Исследовательская направленность является характерной чертой и экспедиционно-собирательской работы сотрудников музея. С 2009 г. РЭМ возобновил экспедиции в Литву, состоялось 3 выезда, осуществленные В.А. Галиопой и О.М. Фишман в рамках конкретных научных программ «Регионалистика» и «Граница». Предпринята массовая фотофиксация жилых и хозяйственных построек, почитаемых культовых объектов; католических и старообрядческих кладбищ; культурного пространства (праздники), памятников материальной культуры; старообрядческих книг. Некоторые итоги современной полевой практики были продемонстрированы на фотовыставке «Современные праздники в странах Балтии» из серии «Полевая автобиография».

Выставочная компонента проекта представлена репрезентативными и постоянно обновляемыми разномасштабными и разнохарактерными концептуальными выставками (включая фото и мультимедийные). В них находят отражение научные разработки по современной регионалистике, культурологическому осмыслению музейных памятников, оценке профессиональной деятельности исследователей прошлого и настоящего. Зачастую они являются органичной частью различных благотворительных и культурно-просветительских акций, фестивалей народного творчества, Дней Санкт-Петербурга в городах РФ и зарубежом. В их числе и фотовыставка «Старая Литва», подготовленная в 2006 г. ко Дню независимости Литвы и экспонировавшаяся в Генеральном консульство Литвы в Санкт-Петербурге. Ее повторный показ был организован на Международной конференции «Э.А. Вольтер и балтистика» в Санкт-петербургском университете, а в 2007 г. в Российском этнографическом музее.

Одним из самых значительных совместных выставочно-издательских проектов за всю историю межмузейных контактов стал «СТАРАЯ ЛИТВА», подготовленный Российским этнографическим музеем в сотрудничестве с Литовским национальным музеем в год 1000-летия первого упоминания Литвы в западных хрониках (2009 г.). Его осуществление оказалось возможным благодаря включению в государственную юбилейную программу Литовской Республики. Цель проекта состояла в репрезентации собрания РЭМ по литовской народной культуре не только профессионалам, но широким кругам общественности. Мы надеялись, что совместные усилия двух крупнейших этнографических музеев Литвы и России по изучению, сохранению и популяризации литовского культурного наследия будут благожелательно встречены и поддержаны коллегами и широкой аудиторией, послужат дальнейшему расширению международного культурного и научного сотрудничества двух сопредельных стран. Эта же мысль содержится и в приветственных словах, написанных в

независимости Финляндии. СПб., 2007. С. 134–146; *Они же*. Электронный этнографический биобиблиографический словарь "Исследователи и собиратели этнографических коллекций РЭМ по народам Северо-Запада и Волго-Камья" // Полевая этнография-2006: мат. 3-ей межд. конф. СПб., 2007. С. 70–72.

предисловии к каталогу Министрами культуры Литвы Ремигиусом Вилкайтисом и РФ – А.А. Авдеевым, директорами РЭМ – В.М. Грусманом и ЛНМ – Бируте Кульните. Авторы концепции проекта так сформулировали свои задачи: – продемонстрировать наиболее редкие памятники и коллекции с максимально полной информацией об истории бытования и их «музейной биографии»; – дать общее представление об истории формирования музейного фонда РЭМ по традиционно-бытовой культуре литовцев на протяжении второй половины XIX –начала XX в.; – осветить жизнь и деятельность собирателей, внесших существенный вклад не только в формирование музейного собрания, но и способствовавших становлению и развитию литовской этнографии. Большинство памятников, а также фотоиллюстративных материалов впервые экспонировались в столь большом объеме: 166 экспонатов, 50 фотографий. Следует подчеркнуть, что изданный в Вильнюсе в 2 версиях объемный альбом-каталог (более 300 страниц с иллюстрациями) на литовском и русском языках представляет собой первое издание литовского фонда РЭМ¹². Важно и то, что наши литовские партнеры сочли целесообразным включить это издание в серию «Литуанистика в зарубежных хранилищах». Высокая оценка этого труда была дана в рецензии доктора исторических наук, специалистом по балтской этнологии С.И. Рыжаковой, опубликованная в «Этнографическом обозрении»¹³ – ведущем профессиональном журнале России и был номинирован за высокое качество издания на Всероссийской музейной выставке 2010 г. «Интермузей» в Москве.

Из интересных выставок, демонстрировавшихся в РЭМ, следует особо выделить подготовленную мастерами «Вильнюсского цеха гончаров» в 2008 г. Она называлась «По следам древней керамики: Экспериментальная реконструкция неолита Литвы». Открытие было сопровождено семинаром, на котором выступали члены Цеха – керамисты и археологи. Для них это была уже 4 выставка с 2004 г., на которой были представлены результаты работы участников летних лагерей, проходивших на полуострове Тракай. Каждый ежегодный лагерь ставил перед собой задачу изучения и реконструкции различных географических и хронологических особенностей культуры периода неолита Литвы.

Продолжением в последующем 2009 г стал совместный проект «С точки зрения вечности». В создании этой выставки творческих и исследовательских реконструкций керамики участвовали литовские мастера того же Цеха и петербургские керамисты – студенты факультета филологии и искусств Санкт-Петербургского государственного университет и участники детского этнокультурного центра «Китежград» при поддержке РЭМ.

¹² «Старая Литва»: выставка в национальном музее Литвы. Сер. Литуанистика в зарубежных хранилищах. СПб.: Вильнюс, 2009.

¹³ Рыжакова С.И. Литовская этнографическая коллекция в Российском этнографическом музее. Рец. на: Старая Литва. Выставка в Национальном музее Литвы 17.09.2009-30.11.2009. СПб.; Вильнюс, 2009 // Этнографическое обозрение. 2011. №2. С. 180–183.

В 2012 г. Литовский национальный музей подготовил ответный выставочный проект – «Крестоделие в Литве». На ней экспонировалось около 60 фотографий из впечатляющей коллекции известного деятеля культуры Адомаса Варнаса (1879-1979), которую он начал собирать с 1905 г. В ней насчитывается 2300 фотографий крестов и часовен, зафиксированных Варнасом и его коллегами на территории Литвы. Выбор выставочной темы был абсолютно оправдан. Известно, что в 2001 г. литовская традиция изготовления крестов как ценное явление культуры страны была внесена ЮНЕСКО в список шедевров всемирного наследия человечества.

Музейно-образовательная деятельность в рамках проекта «От Балтики до Урала» представляет собой одно из приоритетных направлений и отражает наше сотрудничество с национальными сообществами Петербурга и Ленинградской области. Весьма заметными явлениями культурной жизни Петербурга стали наряду с выставками, организованными литовскими народными мастерами – керамистами, грандиозные фестивали литовского народного искусства. Их, начиная с 2007 г. и по 2012 г. включительно, только в РЭМ было проведено 5. Они состоялись благодаря активной позиции петербургских литовцев – прежде всего членов «Санкт-Петербургской литовской национально-культурной автономии», Санкт-Петербургской школы литовской этнической культуры «ВИТУРЕЛИС» и при поддержке Генерального консульства Республики Литвы в Санкт-Петербурге, Комитетов по внешним связям и культуре Санкт-Петербурга, Дома национальностей и отчасти представителей литовского бизнес-сообщества.

Перечислю главные из них, имевшие большую аудиторию и самые благожелательные отзывы в прессе. В 2007 г. в музее были организованы «Атвеликис или Детская Пасха» в рамках проекта «Лучшее из сокровищницы этнокультур детям» (участвовали Санкт-Петербургская литовская национально-культурная автономия при содействии Генерального консульства Литовской Республики в Санкт-Петербурге, Комитета по внешним связям Санкт-Петербурга, Комитета по культуре, Дома национальностей, Российского Этнографического музея, Северо-Западного Русско-Литовского Бизнес Клуба, Санкт-Петербургской школы литовской этнической культуры «ВИТУРЕЛИС», Отеля «АМБАССАДОР», Кондитерского предприятия ЗАО «РУТА» г. Шяуляй, Католической Высшей духовной семинарии «Мария – царица апостолов»).

В этом же 2007 г. был организован масштабный «День Литовской народной культуры», в рамках которого действовала программа «Архаичные ремесла и обучение», подготовленная специалистами и мастерами Музея археологии и истории в Кернаве, Литовского музея народного быта в Румшишкес, Вильнюсского цеха гончаров и Клуба

экспериментальной археологии «Паяута». Детям и их родителям был показан спектакль «Юрате и Каститис» Вильнюсского театра витражных кукол «Вайворикште».

Опыт подготовки и проведения столь зрелищных и массовых праздников на экспозиции «Народы Северо-Запада России и Прибалтики», в Мраморном зале и аванзале РЭМ оказался весьма успешным. Он был отчасти повторен, отчасти дополнен благодаря участию новых учреждений культуры и фольклорных коллективов Литвы. Так к «Празднику старинных ремесел Литвы» 2008 г. присоединились наряду с уже упомянутыми коллективами и мастерами, фольклорная группа «Седула» (Sedula), сотрудники Музея истории медицины и фармации Литвы (Каунас), Тракайского музея истории, филиала Литовского художественного музея «Дворец правителей Великого княжества Литовского». Для специалистов РЭМ были организованы лекции о современных музейных исследованиях, представлены последние публикации.

В юбилейном для Литвы 2009 г. для жителей Петербурга был подготовлен «Фестиваль старинных ремесел Литвы», во время которого впервые состоялась презентация коллекции реконструкций средневекового костюма, членами клуба живой истории "Варингис" (Varingis) демонстрировался средневековый поединок. На разных площадках музея можно было увидеть выступление высокопрофессионального фольклорного женского коллектива «Седула», посмотреть видеофильм «Оживающее прошлое. Дни живой археологии в Кернаве». Наряду с этим литовские участники фестиваля поделились результатами своего изучения и реконструкции ряда форм культурной традиции литовцев. Вот некоторые из тем: «Следы народной медицины в аптеках Литвы в конце XIX–начале XX в.»; «Архаичные музыкальные инструменты и музыка»; «Археологический и исторический костюм литовцев I–XVI вв.»; «Реконструкция изразцовых печей Дворца Правителей Литвы XVI в.».

Литовские проекты РЭМ, являющиеся одним из самых насыщенных векторов программы «От Балтики до Урала», дают основание говорить о необходимости использования их опыта и творческого потенциала для разработки концепции международного этнокультурного проекта «Балтийский этнофорум» с участием мастеров традиционных ремесел, народных музыкантов, артистов, танцоров Российской Федерации и стран Балтийского региона.

АРМЯНСКАЯ ОБЩИНА САНКТ-ПЕТЕРБУРГА: ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ (КОНЕЦ XX–XXI ВЕКА)

Исследовательский интерес к армянской диаспоре вообще и к различным армянским общинам в частности наблюдается в научной литературе на протяжении многих десятилетий среди представителей различных исторических, антропологических, социологических школ.¹ Темы, на которые были сфокусированы исследования армянской диаспоры, различаются: рассматривались как сам термин «диаспора» применительно к армянским общинам вне Армении, так и различные исторические, социальные, культурные и другие аспекты жизнедеятельности данной группы. Отдельное внимание уделялось вопросам интеграции и ассимиляции армян в социуме-реципиенте. Ряд работ посвящены и жизни армян Санкт-Петербурга (Ленинграда) в различные исторические периоды.²

В данной работе, основанной на полевых материалах, собранных в 2012-2014 гг., сделана попытка выявить значение религиозных практик в для этноконфессиональной самоидентификации в условиях современного мегаполиса (рис.1).

В Санкт-Петербурге действуют две армянские церкви – церковь Св. Воскресения (1791-1793 гг.) и церковь Св. Екатерины (1771-1776 гг.), восстановленные в 1988-1990-х гг. благодаря деятельности духовного пастыря армян Санкт-Петербурга тех лет, в настоящее время – главы Ново-Нахичеванской и Российской епархии Армянской Апостольской церкви епископа Езраса Нерсисяна. В последние годы настоятелем церкви является священник отец Саргис.

Состав армянской общины неоднороден. В настоящее время в нее входят как уроженцы Ленинграда, так и переселенцы в первом или втором поколении из Армении,

¹ Одной из первых к этой проблеме в русскоязычной литературе обратилась Г.В. Старовойтова. См: *Старовойтова Г.В.* Этническая группа в современном советском городе. Л., 1987; Армянским диаспорам посвящен также один из выпусков журнала «Диаспоры»: Диаспоры, № 1-2, М. 2000; *Халмухамедов А.М.* Армянская диаспора как социокультурный и политический феномен, 1999: URL – Режим доступа: http://world.lib.ru/k/kim_german_nikolaewich/5004.shtml. Работы Е. Чикадзе (некоторые написаны в соавторстве) также посвящены вопросам актуализации армянской идентичности, становления армянской диаспоры и этнической мобилизации в позднесоветский и постсоветский период в Ленинград – Санкт-Петербурге, см., напр.: *Бредникова О., Чикадзе Е.* Армяне Санкт-Петербурге: карьеры этничности // Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга / Под ред. Воронкова В., Освальд И. СПб., 1998. С. 227–259.

² *Старовойтова Г.В.* Указ. соч.; *Бредникова О., Чикадзе Е.* Указ. соч.; *Лурье С.В.* Армянская община в Санкт-Петербурге (1989–1993). Этническая самоидентификация в условиях кризиса «материнского» этноса // Этнопсихология: URL – Режим доступа: <http://ethnopsychology.narod.ru/svlourie/articles/diaspora.htm>; Дамберг С., Чикадзе Е. Армяне в обувном бизнесе Санкт-Петербурга // URL – Режим доступа: http://www.indepsocres.spb.ru/sbornik8/8r_damb.htm; *Ангаладян Р.* Армянский Петербург // 21 век. 2010. №4(16). С. 91–108 и др.

Карабаха, Азербайджана, Грузии, Северного Кавказа, Средней Азии и др. Основной поток переселенцев приходился на 1980-1990-е гг. и был связан с погромами в Баку и Сумгаите, землетрясением на северо-западе Армении, Карабахской войной, а также длительным экономическим кризисом, вызванным продолжающейся по сей день блокадой Армении.

В указанный период армянская церковь, которая начала действовать с 1988 г., нередко оказывалась единственной институцией, координирующей новую, сложную жизнь приезжих. Именно поэтому в Ленинграде-Санкт-Петербурге церковь часто воспринималась армянами как социальная институциональная сеть. Как заметила одна из прихожанок (Н. ок. 45 л.) церкви Св. Екатерины: «часто армяне приходят в храм не как в дом Господа (Սուրճը տունը), а в отеческий дом (հոր տունը)», что ею не приветствовалось.

Следует отметить, что стратегия армянского клира в этот и последующие периоды была направлена как на принятие в лоно ААЦ неопитов, так и на включение в символическое и реальное армянское церковное пространство армян города. В итоге, как указывает первый настоятель храма в новейшее время, церковь для армян города стала «не только святым местом для службы, для молитвы, для духовного воспитания, но и культурно-просветительским центром», привлекающим людей с разным уровнем религиозности.

В настоящее время в армянской общине участие в религиозных практиках вновь приобретают значение одного из важнейших механизмов разновозрастной этноконфессиональной социализации.

Одной из наиболее важных диаспоральных проблем является вопрос социализации детей, привезенных во младенчестве, либо рожденных в иноконфессиональной среде. Причем данный аспект касается, в первую очередь, родителей, которые в условиях доминирующего иноконфессионального окружения имеют возможность выбрать как для себя, так и для своих детей иные идентификационные стратегии. Кроме того, один или оба родителя могут быть представителями другого направления христианства, что вызывает вопросы лояльности ААЦ к христианам, крещенным в других церквях.

Первичная социализация детей становится вопросом социализации или ресоциализации в армянской (как светской, так и религиозной) среде их родителей. В настоящее время армянская церковь предпочитает не разделять свою паству в зависимости от обряда крещения (армянского или проведенного другой христианской церковью), не отказывает в крещении неармянам, вне зависимости от конфессиональной принадлежности их родителей, и запрещает вторичное крещение. Однако ААЦ строго придерживается правила, согласно которому крестный отец-кнкавор «должен быть армянином, крещенным в Армянской Церкви, и обладать духовными знаниями, чтобы

воспитать младенца согласно Божиим заповедям и национальным традициям». В обязанности крестного входит приобретение нательного крестика, именно он передает во время обряда священнику своего будущего *саник* (арм. дословно: «питаемый») – крестника и отвечает на ритуальные вопросы о согласии на принятие таинства. Значение, роль *кавора* в последующей жизни крестника осознается и вербализируется в интервью с русской женщиной, которая вышла замуж за армянина и крестилась одновременно с тремя своими детьми в ААЦ:

Мы очень долго думали, кто будет крестный...у меня муж хотел, чтобы он был армянин, ну и чтобы не старый был, ну и в тоже время, чтобы не ошибиться, чтобы достойный человек, молодой, но... а вдруг этот человек повзрослеет и проявит себя... иначе... Ну, (крестный – Л.Г) очень трудолюбивый, очень порядочный. ...хотелось бы, чтобы был человек, который действительно, мог бы быть наставником, детям примером в жизни (Н.38. жен.) (рис. 2).

Как уроженцы Ленинграда, так и армяне, приехавшие из различных областей бывшего Советского Союза, имели тот религиозный ритуальный опыт, который смог сохраниться в той или иной степени в локальных традициях, которые в свою очередь, не были унитарными. Оказавшись в едином ритуальном пространстве, носители различных элементов и комплексов праздника со временем генерировали определенную, принятую в Санкт-Петербурге структуру армянского церковного праздника, который в настоящее время имеет уже фиксированное место проведения (например, *Терндез* (Сретение Господне) в церкви Св. Воскресения, *Затик* (Пасха), *Верапохумн Теарн* или *Вардавар* (Преображение Господне) – в церкви Св. Екатерины), нивелируется также формат пищевых кодов праздников.

Наиболее популярным в петербургской молодежной среде является *Вардавар* – церковный праздник, который соответствует русскому Преображению Господню и празднуется по истечении четырнадцати недель после Пасхи. В Петербурге *Вардавар* имеет ярко выраженный функциональный характер социализации молодых людей в армянском пространстве. Он проводится в церкви Св. Екатерины и на территории, прилегающей к ней, отделенной от остального городского пространства зданиями и металлической оградой. Празднество предполагает литургию, обливание водой (вне зависимости от погодных условий), армянские народные танцы, подвижные игры, ритуальную трапезу. Светские устроители праздника, в основном это молодые люди из организации «Нор Серунд», отвечают за своевременное информирование желающих участвовать о времени проведения праздника (это важно, учитывая то, что *Вардавар* – подвижный праздник), а также за обеспечение водой. В ритуале обливания и в

исполнении танцев могут участвовать все желающие, что определяется простым присутствием на данной ограниченной территории. То есть, быть облитыми после того, как священник подал разрешающий знак, могут все, кто остался в данное время на церковном дворе. Подготовка к празднику для молодых людей включает в себя не только обеспечение водой, но и заботу о сменной одежде для тех, кто намерен активно участвовать в водных играх. Переодеться можно в помещении молодежной организации.

Как уже говорилось выше, пространство церкви и двора вокруг нее воспринимается общиной как собственное, с другой стороны, за пределами церковной ограды праздник теряет свою легитимность. Осознавая это, устроители празднеств жестко следят за выполнением правил, которые артикулированы в сообществе, а также перечислены на многочисленных самодельных объявлениях в церковном дворе. Не только восприятие, но и презентация пространства церкви как «своего», «личного», «фамильного» демонстрирует также факт приглашения друзей и знакомых неармян на участие в праздниках или же просто приглашение «в гости» – посмотреть, как выглядит интерьер армянской церкви, как проводится литургия (рис. 3).

Другим презентационным для неармянской среды праздником стал *Терендез* (*Терндарадж* – Сретение Господне) – неподвижный праздник, который отмечается в ночь с 13 на 14 февраля. Обязательным атрибутом его является костер, зажигаемый после проведения литургии, через который должны прыгать, согласно традиции, молодожены. Праздник, как уже говорилось выше, в Петербурге проводится в церкви Св. Воскресения на Васильевском острове. Данное обстоятельство, как кажется, вызвано необходимостью зажечь костер, что, очевидно, по решению настоятелей церкви не может быть сделано в центре Невского проспекта. В настоящее время, согласно устоявшейся в Петербурге практике, в празднике участвуют все желающие, которые приходят со сформировавшимся здесь набором праздничных блюд (в основном сладостей, заменивших традиционный во многих областях Армении *ахандз* – смесь обжаренных зерен пшеницы и конопли), прыгают через костер и обходят его танцевальным кругом (водят хоровод), в котором участвует и настоятель церкви. Следует отметить, что основными участками *Терендеза* являются, как и в случае с *Вардаваром*, люди от 14 до 30 лет.

(РИС. 4)

Однако наиболее важным с точки зрения армянского сообщества церковным праздником был и остается *Затик* (Пасха), который проводится в церкви Св. Екатерины. Значение данного праздника становится очевидным при наблюдении за количеством присутствующих на литургии и желающих подать на благословление приготовленные для этого корзины с крашеными яйцами и вином. Пасхальные празднества привлекают в

церковь большое число людей различного возраста, так что приходится регулировать людской поток. Часто день *Затика* является единственным днем в году, в который жители окраин Петербурга приезжают в центр города в армянскую церковь. Состав специальных пасхальных продуктов, который прежде ограничивался лишь привычными, сохранившимися и в советское время крашеными яйцами, в последние годы дополнился красным сухим вином, интерпретируемым как аналог Крови Господней, что, как кажется посетителям церкви, должно быть важной составляющей пасхальной ритуальной трапезы. С другой стороны, в петербургской среде до прошлого года не находила признания распространенная в Армении практика использования проросших зерен овса в качестве подложки для пасхальных яиц.

(РИС. 5)

Следует отметить и влияние на формирование петербургских обрядовых традиций иных локальных традиций. Так, увидев сделанные мной экспедиционные снимки *Вардево́ра* в Ростове, настоятель церкви решил, что лепестки роз, рассыпанные в воде (элемент праздничной обрядности именно ростовской армянской общины) украсят *Вардавар* и в Петербурге. В последующие годы розовые лепестки стали признанным элементом и петербургского праздника.

То, что обрядово-ритуальные практики имеют значение повторяемых действий, которые способствуют сохранению собственной идентичности и ее репрезентации, очень хорошо осознается молодым поколением, родившимся в Петербурге или приехавшим сюда в детском возрасте. Это, в частности, наблюдается во время проведения различных церковных праздников, в которых представлены дети и молодые люди.

Обобщая наблюдения, следует указать на то, что, несмотря на существенные различия причин, обстоятельств и восприятия факта переселения армян в Санкт-Петербург в последние два десятилетия, существенные различия в восприятии и признании религиозной мировоззренческой системы, основным стимулом для актуализации конфессиональной идентичности является армянская самоидентификация.

Рис. 1. Армянская церковь Св. Екатерины. Санкт-Петербург. Фотография Л.С. Гушян. 2014 г.



Рис. 2. Крестный отец, крестники, их родители и священник. Обряд крещения. Церковь Св. Екатерины. Санкт-Петербург. Фотография Л.С. Гущян. 2011 г.



Рис. 3. Танец на празднике *Вардавар*. Церковь Св. Екатерины. Санкт-Петербург. Фотография Л.С. Гущян. 2013 г.



Рис.4. *Терндарадж* (Сретение Господне). Церковь Св. Воскресения. Санкт-Петербург. Фотография Л.С. Гущян. 2013 г.

Рис.5. Пасхальная литургия. Церковь Св. Екатерины. Санкт-Петербург. Фотография Л.С. Гущян. 2014 г.



ЭТНОГРАФИЯ В НАЦИОНАЛЬНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ ГЕРАЛЬДИКЕ ФИННО-УГРОВ ВОСТОЧНОЙ БАЛТИКИ

В 1994 г. автором был составлен тематико-экспозиционный план нового историко-этнографического музея «Ялкала», одобренный научным советом Областного музейного центра¹ и воплощенный в жизнь в соответствии с пунктом 1.4 «Программы национально-культурного возрождения российских финнов» (Постановление ВС РФ от 29.06.1993 № 5291-1 «О реабилитации российских финнов»). Работа по созданию экспозиции была завершена в 1999 г.

Помимо этнографических и исторических материалов о карелах и финнах Карельского перешейка я впервые узнал, что в изобразительном искусстве соседних финно-угорских стран Финляндии и Эстонии разработана и существует официально утверждённая Государственной Герольдией национальная геральдика Общин-приходов (волостей). А это сотни красивых и интересных гербов, имеющих свою особенность.

В 1920-е гг. Финляндия² и Эстония³, пережив до этого тяжёлые времена и провозгласив свою долгожданную независимость, начали организацию национальной жизни, в том числе и разработку национальной символики. Эту работу выполняли профессиональные художники-графики. Их задачей являлось избавление от наследия западноевропейской дворянской и территориальной геральдики, в которых использовались образы хищных животных, изображения копий, мечей, пушек, **нарубленных** частей тел людей, животных, птиц и т.д. Нужно было уйти от этих «милых» столетних сюжетов и воспеть свой мир, сумев увидеть красоту сельской крестьянской жизни, труда, любимых и почитаемых природных объектов, легендарных и исторических событий. Кстати, в российской геральдике XVIII–XIX вв. в гербах губернских и уездных городов мы видим много изображений символов крестьянского труда, народных промыслов и природных объектов, но, к сожалению, примитивно реалистичных, без соблюдения правил геральдического искусства (доля обязательной стилизации предмета, остроумие в композиции).

В Республике Финляндия плодотворным периодом в разработке национальной символики были 1919-1920 гг. Тогда у власти находился Карл Густав Эмиль Маннергейм, исполняющий обязанности Регента Республики Финляндия. В 1918 г. Правительство Финляндии присвоило ему звание полного генерала (до этого у него было звание генерал-лейтенанта российской армии). Его адъютантом и помощником был Аксели Галленн-Каллела, знаменитый мастер монументальной исторической живописи, график, иллюстратор эпоса «Калевала», знаток ландшафта и народной

¹ Областной музейный центр, который объединяет 28 музеев Ленинградской области; ныне МА – Музейное агенство.

² Финляндия провозгласила свою независимость 6 декабря 1917 г. Этот день с тех пор является государственным праздником.

³ Эстония объявила о своей независимости 24 февраля 1918 г. Ежегодно этот день отмечается как государственный праздник.

жизни. К.Г.Э. Маннергейм прошёл три войны – русско-японскую, Первую мировую и Гражданскую 1918 г. в Финляндии – и был большим специалистом не только в военных науках, но и в других областях знаний. Два знаменитых, энциклопедически образованных человека, патриоты страны сначала разработали всю символику военной и гражданской службы. А это сотни орденов, медалей и знаков.

Затем они задали направление в разработке губернских и общинных гербов финским, карельским, шведским (гражданам Финляндии) и саамским художникам, которые учитывали мнение жителей сотен общин Финляндии, убирали из уже имевшихся гербов ненужные мотивы, сочинённые ещё шведской Герольдией. Они разрабатывали сюжеты так, как указано выше в статье⁴. Познакомившись с этими материалами, я с горечью обнаружил, что «страна Ингрия», её коренные народы – воедь, ижора, ингерманландские финны – отброшены от достижений мировой культуры в науке и искусстве геральдики от своих соседей, во многом из-за репрессий и войн XX в.

Обратившись в общественную организацию «Inkerin Liitto» («Ингерманландский союз»)⁵ (к тому времени уже достаточно зрелую) с предложением создать гербы общин Ингерманландии⁶ и получив одобрение, я с 2000 по 2006 гг. разрабатывал гербы 36 общин-приходов финно-угорского населения Ингерманландии, прежде всего финских. В поиске сюжетов гербов мне оказывали помощь краеведы – известные исследователи Ингрии. От жителей деревень и других населённых пунктов ничего, к сожалению, полезного узнать не удалось. Мною была составлена анкета с вопросами, распространенная среди ингерманландцев, но и из этой затеи ничего не вышло. В то время ингерманландцы, которые располагали некоей информацией по интересующей меня теме, массово уезжали на постоянное место жительства в Финляндию. Пришлось опираться на сведения от краеведов и на моё знание приёмов геральдики. Например, если есть трудности с сюжетом герба, то создаётся так называемый «говорящий герб», т.е. обыгрывается название общины. Название общины Tuutari (Дудергоф) переводится на русский язык как «возвышенность». В гербе я изобразил три горы – Ореховую, Воронью и Церковную (Aijjanmaki, Variksenmaki, Kirkonmaki)⁷. Это один из группы гербов, где показаны знаковые для коренного населения природные объекты: реки, заливы, озёра, горы. Далее идёт группа гербов, в которых изображены рукотворные предметы: рыболовные сети, вилы, крынки со сметаной, флюгер на шпилье кирхи, кантеле, кресты на кладбищах (у каждой общины свой стиль), характерные лодки, кладка стен деревенских домов из гранитных глыб. То есть, многое из того, что можно увидеть в экспозициях городских музеев, в их фондах, а также в краеведческих музеях в провинции.

⁴ Suomen kunnallis vaakunat. Helsinki, 1970.

⁵ "Inkerin Liitto" – общественное объединение, созданное в Петербурге в 1988 г. (год регистрации) для возрождения языка и культуры ингерманландских финнов.

⁶ О символике в гербах Ингерманландии и Ленинградской обл. написаны работы как отечественных, так и зарубежных исследователей и краеведов. См., например: *Чистяков А.Ю.* Геральдика Ленинградской области // URL – Режим доступа: <http://enclo.lenobl.ru/object/1803553732?lc=ru>, а также: *Башикиров К.С., Штейнбах С.Ю.* Справочная книга по истории и геральдике Санкт-Петербурга и Ленинградской области. Ч. 1. СПб., 2005 (прим. ред.).

⁷ Перевод названий на русский язык не даёт полного соответствия финскому оригиналу.

На гербе Сквориц (Skuoritsa) изображена репа с ботвой в виде фонтанчика. Репа на селе была основным продуктом питания в «докартофельную эпоху» и после. Фонтанчик обозначает ключи, бьющие из-под земли и дающие исток р. Ижора (Inkerijoki) в этом месте. Сей остроумный герб придумал не я, а поэт и художник Ингерманландии Александр Гуринов. Он, параллельно со мной, создавал эскизы проектов гербов. Но из его предложений отобрали только герб Сквориц (место под г. Тайцы). Наши проекты гербов неоднократно, в обязательном порядке обсуждались на заседаниях «Inkerin Liitto» и на встречах краеведов, эрудированных энтузиастов возрождения Ингрии.

Закончилась эта интересная работа утверждением и принятием окончательных эскизов обществом «Inkerin Liitto», председатель которого, А.И. Кирьянен, на всенародном ежегодном празднике Juhannus-2007 наградил меня Почётным дипломом за общественно-полезную деятельность, за вклад в возрождение Ингрии. Созданные и утверждённые гербы были предложены мною руководству общин-приходов для использования на деловом, единого образца бланке, эскиз которого я им раздавал⁸.

Примеры гербов Общин (волостей), разработанных художниками Финляндии



⁸ В настоящее время официально используется 10–12 гербов.



Два кантеле



Грабли, коса, сноп



Наковальня



Пастух



Плуг



Засолка рыбы



Сани



Рубанок



Сноп

Примеры гербов Общин (волостей) Ингерманландии, разработанных автором статьи



Кантеле



Место народных
ярмарок



Реки Славянка
и Ижора



Каботаж,
снабжение
Петербурга



Стена из
гранитных
глыб



Рена



Рыболовная
сеть



Местный
тип креста

30 ЛЕТ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ: ДИНАМИКА НАПРАВЛЕНИЙ И МЕТОДИКИ

Цель статьи – дать общую картину полевых этнографических исследований автора в Ленинградской обл. с 1980 г. по настоящее время, т.е. более, чем за 30 лет, в течение которых наблюдается динамика в направлениях и методиках изучения.

Можно выделить три условных этапа этой полевой работы, каждый из которых имел свои причины, цели, задачи и результаты.

1) Авторские полевые исследования 1980–1986 гг.

Причины, цель и задачи полевого исследования. Необходимость полевых этнографических исследований в Ленинградской области была сформулирована в 1980 г. К.В. Чистовым и Т.В. Станюкович¹, так как это регион, несмотря на близость к научному центру – Санкт-Петербургу был очень слабо изучен в этнографическом отношении. Исходя из этого, автор приступил к полевым исследованиям в этом районе. *Изучаемыми реалиями* согласно штатным задачам полевого исследования того времени была традиционная культура русских и прибалтийско-финских народов Ленинградской обл., так как она еще либо сохранялась, либо была в памяти информантов. *Исследовательской темой* стало традиционное жилище разноэтнических групп этой территории, так как в 80-е гг. XX в. в Ленинградской обл. еще бытовало немало старых жилых построек, а информанты, в целом 1910-1920 гг. рождения, хорошо помнили традиционное жилище. *Формой экспедиционной работы* был целый ряд маршрутных экспедиций и командировок продолжительностью от месяца до двух недель. Это были либо одиночные выезды автора, либо экспедиционные группы, в состав которых входили один или два студента – лаборанта во время студенческой полевой практики. В целом за 1980–1986 гг. автор провел в поле около года. *Полевая программа* по изучению сельского жилища была разработана на основании типологических разработок жилища русских Е.Э. Бломквист и авторов историко-этнографического атласа «Русские»². *Методика полевого исследования* сводилась к получению сравнительных данных по планировкам и строительным конструкциям жилища русских и прибалтийско-финских народов Ленинградской обл. *Форма и виды полевых материалов.* Разумеется, в обозначенный выше период могла еще быть только аналоговая форма полевых материалов, так как цифровых технологий в то

¹ Устные высказывания К.В. Чистова и Т.В. Станюкович.

² Бломквист Е.Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник: Тр. ИЭ АН СССР, Новая сер. / Отв. ред. С.А. Токарев. М., 1956. Т. 31. С. 3–458; Русские. Историко-этнографический атлас Земледелие, крестьянское жилище, крестьянская одежда (Середина XIX – начало XX века) / Под ред. В.А. Александрова, П.И. Кушнера, М.Г. Рабиновича. М., 1967. С. 131-190.

время еще не было. Основными видами полевых материалов являлись текстовые материалы – записи опросов информантов по «старому жилищу» в полевой тетради, иллюстративные материалы – планы жилищ с размерами на отдельных листах или схематичные планы в полевых тетрадях и многочисленные репортажные фотоматериалы, отснятые на черно-белую негативную фотопленку. *Тематика полевых материалов.* В основном автором были собраны материалы по жилищу, но фиксировались данные и по таким темам как хозяйство, одежда, календарная обрядность. *Архивация.* Рукописные полевые тетради и планы домов на отдельных листах хранятся в архиве МАЭ РАН, а фотоматериалы (аналоговые негативные черно-белые фотопленки) были зарегистрированы в фонд музейных иллюстративных коллекций. *Публикация полевых материалов.* Частично материалы по жилищу народов Ленинградской области были опубликованы в сборниках МАЭ РАН в жанре научных статей³. *Выводы.* В результате типологических разработок на основании полученных полевых данных было определено, что жилище русских, води, ижор, финнов, эстонцев западных районов Ленинградской обл. относится в целом к западно-русскому комплексу жилища, а жилище русских, вепсов, карел восточных районов Ленобласти – к северно-русскому комплексу жилища (граница условно проходит по Волховскому р-ну). Также были выявлены общие региональные черты в жилище различных этнических групп территории. *Научные результаты.* Автором в 1991 г. была защищена кандидатская диссертация «Жилище Санкт-Петербургской губернии начала XX в., а в 2004 г. опубликована одноименная монография, где на схемах и картах был выполнен структурно-типологический анализ традиционного жилища этнических групп Санкт-Петербургской губернии⁴. *Методических разработок* в вопросе полевой документации еще не было, но уделялось серьезное внимание оформлению полевых материалов. *Перспективы.* Были сделаны выводы, что Ленинградскую область перспективно изучать комплексно по всем явлениям традиционной культуры.

2) Совместные полевые исследования автора с кафедрой этнографии Санкт-Петербургского университета (1998–2004 гг.). *Причины, цель и задачи полевого исследования.* А.В. Гадлю - заведующий кафедры этнографии и антропологии СПбГУ развернул полевое обследование Ленинградской и Псковской областей, используя полевую практику студентов. Работы выполнялось в рамках федеральной целевой

³ Ушаков Н.В. Жилище русских крестьян Петербургской губернии конца XIX – начала XX в. // Петербург и губерния. Историко-этнографические исследования. Л., 1989. С. 140–153; *Он же.* Жилище Санкт-Петербургской губернии начала XX в. (типы дома и двора) // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 7–31; *Он же.* Жилище Ленинградской, Архангельской и Вологодской областей // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 177–207.

⁴ Ушаков Н.В. Жилище русских, води, ижор и финнов Санкт-Петербургской Губернии начала XX в.: (Структурно-типологический анализ планировочного решения жилища в форме указателя типов). Автореф. канд. ист. наук Л., 1991; *Он же.* Жилище Санкт-Петербургской губернии начала XX века. СПб., 2004. 151 с.

программы «Интеграция», объединившей научные силы вузовской и академической науки. Были организованы 4 студенческих отряда под руководством преподавателей кафедры. Один отряд (преподаватель С.Б. Егоров) работал в восточных р-нах Ленинградской обл. (русские, вепсы, карелы), другой (преподаватель А.Ю. Чистяков) – в западных р-нах области (русские, воедь, ижора, ингермандандские финны), именно в них автор принимал личное участие. *Изучаемыми реалиями* была традиционная культура русских и этнических групп Северо-Запада России. *Исследовательской темой* была традиционная культура русских и иных этнических групп Ленинградской и Псковской областей в комплексе – по всем явлениям культуры «от земледелия до верований». *Формы экспедиционной работы.* Это были маршрутные экспедиции сроком один месяц в июле – времени студенческой практики в течение 7 лет. *Полевая программа* под названием «Единый знаменатель» включила сбор сведений по всем явлениям традиционной культуры; она была создана автором этих строк с учетом предшествующего опыта экспедиционной практики и скорректирована для территории Северо-Запада России. Отрядная форма работы – преподаватель и 5-6 студентов – позволяла распределять опросные темы программы между студентами и в итоге собирать обширную комплексную информацию о традиционной культуре. *Методикой полевого исследования* были сбор и получение сравнительных данных по явлениям традиционной культуры русских и прибалтийско-финских народов Северо-Запада России. *Формы и виды полевых материалов.* В то время еще использовалась аналоговая форма полевых материалов, хотя уже практиковались первые опыты записей информации в поле на цифровые носители. Основные виды материалов – рукописные полевые тетради, цветные репортажные фото пленки, аудиокассеты, в небольшом количестве видеокассеты и небольшое количество рисунков. Также уже были получены первые партии цифровых фото-, аудио- и видео материалов. *Тематика полевых материалов:* Занятия (земледелие, скотоводство, охота, рыболовство, промыслы и ремесла). Материальная культура (жилище, одежда, пища, утварь). Социальные отношения (семья, община). Духовная культура (календарная обрядность, семейная обрядность /родильная, свадебная, похоронная/, верования и бытовое православие /лютеранство/). Безусловно, это был студенческий уровень полевой работы, но в результате четких инструкций студентов по сбору материалов по конкретным темам собранные полевые данные представляют научную ценность. *Архивация полевых материалов.* Собранные материалы: полевые тетради, фото пленки, аудиокассеты, в меньшей степени рисунки и видеокассеты архивированы на кафедре этнографии и антропологии. Личные материалы автора были сданы на хранение в МАЭ РАН. *Публикация полевых материалов.* Была разработана специальная форма публикации

полевых материалов – серия сборников кафедры этнография «Этнографическое изучение Северо-Запада России (итоги полевых исследований)»⁵, состоящие в основном из отредактированных преподавателями статей студентов, представляющих собой суммированное описание материалов собранных по конкретным темам программы. *Выводы.* Было определено, что в явлениях традиционной культуры русских Ленинградской, Псковской и Новгородской областей и прибалтийско-финских народов данной территории наблюдается много общих черт, и в тоже время была зафиксирована этническая специфика ряда явлений традиционной культуры. *Научные результаты.* Результатами полевых исследований была коллективная монография⁶, две кандидатских диссертации: А.Ю. Чистякова по ингерманландским финнам и А.А. Трипольской по русским Ингерманландии⁷. *Методические разработки.* Автором статьи была разработана методика учета и описания аналоговой формы полевых материалов: в рукописной тетради полевых записей были соединены видовые дневники – дневник текстовых записей, фото дневник, аудио дневник и т.д. Это дало возможность уже в полевых условиях осуществлять четкие текстовые описания каждому фотокадру на фотопленке и каждой аудио записи на аудиокассетах, что и позволило разработать и применить систему «корреляций» - тематических отсылок между разными видами полевых материалов. В обработке рукописных аналоговых полевых материалов уже использовались цифровые технологии. Автором была разработана удобная для использования система электронных наборов рукописных полевых тетрадей со ссылками на листы оригинала. Также студенты писали полевые отчеты по собранным им темам, которые в краткой форме публиковались в указанных выше сборниках кафедры по итогам полевых исследований на Северо-Западе России. В результате получилась интересная в методическом плане «цепочка» использования полевых материалов по степени детальности запроса к ним. А) Статья студента по конкретной теме традиционной культуры в указанных выше сборниках кафедры. Б) Полевой отчет студента по собранным им темам (электронный текст). В) Полный объем рукописных полевых материалов студента в электронном наборе его рукописной полевой тетради. Однако рукописными материалами совокупность собранных

⁵ Этнографическое изучение Северо-Запада России. (Итоги полевых исследований 1998 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях). СПб., 1998; Этнографическое изучение Северо-Запада России (Итоги полевых исследований 1999 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях). СПб., 1999; Этнографическое изучение Северо-Запада России: Итоги полевых исследований 2000 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях. СПб., 2000; Этнографическое изучение Северо-Запада России: Итоги полевых исследований 2001 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях: Тез. док. конференций 1998, 1999, 2000, 2001 гг. СПб., 2001.

⁶ Гадло А.В., Верняев И.И., Егоров С.Б., Чистяков А.Ю. Этнография Северо-Запада России Южные окрестности Санкт-Петербурга, Приладожье, Центральные районы Псковщины. СПб., 2004.

⁷ Чистяков А.Ю. Ингерманландские финны. XVII – начало XX вв. (история и этническая культура): Автореф. канд. ист. наук. СПб., 1998. 25 с.; Трипольская А.А. Русские Ингерманландии: история и культура (XVIII – начало XX века). Автореф. канд. ист. наук. СПб., 2005. 25 с.

полевых материалов не исчерпывалась. Соответственно, преподавателем кафедры В.В. Верняевым была разработана структура полевого архива кафедры, основанная на полевой системе укладки материалов: виды аналоговых материалов (тетради, фотопленки, аудиокассеты), отряды, полевые сезоны по годам. Также были сделаны первые опыты по оцифровке фотопленок, аудиокассет и видеокассет для получения удобной для пользования цифровой формы данных материалов⁸. *Перспективы.* А) В процессе полевых работ 1998–2004 гг. на данной территории было зафиксировано стремительное исчезновение реалий традиционной культуры. Уходило из жизни поколение, обладавшее знаниями о прошлой жизни. Это потребовало переориентации указанных выше программы «Единый знаменатель на изучение реалий XX в. Практически это выразилось в полевом изучении реалий советского периода, в первую очередь форм празднования на селе советских праздников. Б) С 2000-х гг. произошла смена носителей полевых материалов с аналоговой на цифровую форму, т.е. фото, аудио, видео материалы стали уже цифровыми. Преподавателями кафедры И.И. Верняевым и А.Г. Новожиловым были сделаны методические разработки уже к изначально цифровой форме полевых материалов. Был применен алгоритм укладки материалов по полевой системе: отряд, год, виды цифровых материалов (виды полевой фиксации). Совместно с кафедрой информационных технологий СПбГУ была разработана и стала заполняться база данных по полевым материалам кафедры этнографии⁹.

3) Полевые исследования лаборатории аудио визуальной антропологии МАЭ РАН 2007-2012 гг. *Причины, цель и задачи полевого исследования.* Во время руководства лабораторией аудиовизуальной антропологии МАЭ РАН (2000–2013) автором в течение 2007–2012 гг. были проведены восемь экспериментальных лабораторных экспедиций, целью которых были опытные работы по сбору цифрового полевого фото-, аудио-, видеоматериала, и по электронной полевой документации большого количества фото, аудио, видео файлов. Проводилось также сканирование личных фотографий информантов, интересных для этнографии. Эти экспедиции, где собирался большой объем цифрового материала, были краткими по времени – одна – две недели (лаборатория как производственный отдел не могла надолго покидать МАЭ). Вепская экспедиция 2007 г., Карельская экспедиция 2008 г. две Архангельских экспедиции 2009 и 2010 гг. сроком по две недели были проведены в рамках экспедиционной работы МАЭ РАН и носили сугубо экспериментальный характер. Три Ижорских экспедиции 2009, 2010, 2011 гг. и Вепская

⁸ Верняев И.И. Электронный архив полевых этнографических материалов: опыт кафедры этнографии и антропологии СПбГУ // Полевая этнография: Мат-лы конф. СПб., 2005. С. 16–17.

⁹ Верняев И.И., Новожилов А.Г. Создание электронного архива полевых этнографических материалов МГУ и СПбГУ: итоги и реализация проекта // Историческая этнография. Вып. 5. СПб., 2014. С. 54–58.

экспедиция 2012 г. сроком по неделе были финансированы Музейным агентством и Комитетом по культуре Ленинградской области и носили как экспериментальный, так прикладной характер по фиксации современных реалий ижор и вепсов Ленинградской области. Участниками экспедиций были сотрудники лаборатории (Н.В. Ушаков – руководитель, С.Б. Шапиро – фото оператор, Я.Ю. Шувалова – видео оператор, Е.Б. Толмачева – скан оператор). В этих экспедициях участвовали сотрудники МАЭ – Л.С. Лаврентьева (Карельская экспедиция 2008 г. и Архангельская экспедиция 2009 г.), Д.С. Ермолин (Архангельская экспедиция 2010 г.) и приглашенный сотрудник из Санкт-Петербургской консерватории – аудио оператор А.А. Мехнецов (Ижорская экспедиция 2009 г.). *Исследуемые* реалии – современные явления культуры русских Архангельской обл., а также води, ижор, вепсов Ленинградской обл. и карел-ливиков Республики Карелия. *Исследовательскими темами* стали современные черты быта сельского населения Севера и Северо-Запада Российской Федерации и сохранение традиционной культуры в местных центрах (музеях, школах ремесел, фольклорных ансамблях). *Формы экспедиционной работы:* кратковременные экспедиции со скоростными техническими способами фиксации. *Полевые программы* разрабатывались для сбора материала по современности и корректировались конкретными задачами, особенно в экспедициях от Музейного агентства Ленинградской обл. *Методикой полевого исследования* были обычные опросы информантов, но с обязательной фото-, аудио-, видео фиксацией. *Форма и виды полевых материалов.* Использовались только современная цифровая форма материалов, и даже рукописные полевые записи были лишь черновиками для электронных полевых тетрадей. Соответственно наиболее многочисленными были цифровые фото и видео материалы, аудио материалов было собрано меньше, и значительную часть составляли сканированные фотографии из семейных архивов информантов. *Тематика полевых материалов:* цифровая фото фиксация большой серией фотокадров домов снаружи и изнутри, дающих детальный визуальный материал по традиционным и современным элементам жилища; цифровая фото и видео фиксации традиционных процессов – рыболовства, выпечки калиток и восстановленных ремесленных процессов в местных центрах, выступления фольклорных коллективов¹⁰. Особое значение имели видео интервью, являющиеся очень интересным полевым источником и сканированные фотографий информантов, наглядно показывающих: какие события жизни наиболее значимы для информантов. *Архивация полевых материалов.* Собранные в этих экспедициях цифровые фото, аудио, видео и

¹⁰ Ушаков Н.В. Современные школы ремесел и фольклорные клубы в сельских поселениях северо-запада России как явления «этнографизма» и «фольклоризма» в современной народной культуре начала XXI в. // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб., 2010. С. 251–254.

сканированные материалы хранятся у автора, так как в МАЭ РАН еще нет практики архива для изначально цифровых полевых материалов. В силу этого хотелось бы сказать несколько слов по этой проблеме. Сейчас широко практикуется оцифровка информации, содержащейся на аналоговых носителях в библиотеках, архивах, музеях с целью иметь данную информацию в удобной для современного использования цифровой форме. В методическом плане данные работы по оцифровке базируются на апробированных в практике аналоговых библиотечных, архивных и музейных системах учета и описания материала. Результаты работ по оцифровке закладываются в специально разработанные для этого реляционные или онтологические базы данных. В тоже время, остро не хватает систематизации информации, содержащейся в изначально цифровых полевых материалах. В первую очередь это заключается в отсутствии системы полевой документации большого объема цифровых полевых материалов, в отсутствии цифровых полевых архивов, использующих апробированный опыт строгой архивации аналоговой информации, основанной на идентичных номерах учетных неизменных единиц, дающих возможность однозначного поиска. Необходимо отметить, что практикующая на кафедре этнографии и антропологии СПбГУ архивация цифровых полевых материалов по полевой системе не строгое решение данного вопроса, так как алгоритмы укладки материалы в поле могут иметь множество вариантов в разных экспедициях, согласно их задачам. *Публикация полевых материалов.* Часть их была опубликована в нескольких выпусках периодического издания «Материалы полевых этнографических исследований» (МАЭ РАН)¹¹. Однако, основной объем цифровых фото-, аудио, видео материалов просто невозможно опубликовать в аналоговой форме публикации, и напрашиваются разработки изначально цифровой формы публикации. *Выводы:* необходимо планомерно изучать реалии современного быта и жизни этносов, и эти материалы будут таким же полноценным полевым источником по современным этническим культурам, как полевые материалы наших предшественников по традиционным культурам народов. *Научные результаты.* Предварительные научные результаты данных экспедиций изложены в уже указанных публикациях автора. *Методические разработки.* Автором предложена система оперативного электронного полевого учета и описания (в текстовых файлах – таблицах Word) большого количества файлов всех видов цифровых материалов – текстовых, фото, аудио, видео, сканированных материалов, сразу нацеленная на архивацию в цифровом полевым архиве посредством замены полевых описательных номеров архивными

¹¹ Ушаков Н.В. Цифровая фотосъемка в этнографической экспедиции (по материалам Вепсской фотоэкспедиции МАЭ РАН 2007 г.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 8, СПб., 2008. С. 160–172.; Он же. Вепсский центр фольклора (по материалам Вепсской экспедиции 2012 г.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 13. СПб. 2013. С. 191–211.

числовыми номерами. Данная система базируется на сравнительном компонентном анализе видов полевых цифровых материалов, проведенном автором. Удовлетворительная по качеству и апробированная практически данная система учета была получена только в 7-й и 8-й экспедициях лаборатории. Предложенная система представляет собой первичные списки материалов, сразу преобразуемые в электронные музейные описи, и является подготовительным этапом – первичной классификацией материалов – для создания реляционных или онтологических баз данных по цифровым полевым материалам всех видов¹². *Перспективы.* Сложные реалии современных этнических культур недостаточно изучать, проводя фиксацию только в полевых дневниках. Эффективны технические цифровые формы фиксации, дающие детальный материал. Но эти цифровые фото-, аудио- видео материалы будут полноценными только в том случае, если их сбор будет подчинен четко поставленным проблемным задачам полевого исследования.

Выводы. В полевых исследованиях автора в Ленинградской обл. продолжительностью в 30 лет отразились теоретические установки российской этнографии, касающиеся тематики полевых исследований. От изучения традиционных форм этнических культур произошел переход к изучению их функционирования в современности. Это необходимость изучения этнографии профессий. поднятая Т.Б. Щепанской¹³, это современные явления этнических культур, изучаемые СПбЕУ, это современные реалии в полевых материалах даже при изучении традиционных явлений (доклады на полевых семинарах МАЭ РАН). Это не случайно, ведь реалии классической традиционной культуры стремительно уходят в прошлое, вместе с информантами, помнящими о них; задача современных этнографов, не собирать остатки архаики, в более полной форме зафиксированной нашими предшественниками, а собрать полноценные материалы по настоящему времени. Кроме того, сейчас уже практически произошла смена носителей информации с аналоговой формы на цифровую форму, отражающуюся и в полевых материалах. Интересно отметить, цифровые материалы можно собирать в любом количестве, так емкие внешние винчестеры дают возможность привести из поля практически любое количество фото, аудио, видео файлов. Цифровая фото-, аудио-, видео фиксация позволяет очень детально фиксировать современные реалии, что дает возможность использовать эти материалы в научном обороте не как иллюстрации (принятая практика), а как полноценные источники. Вопрос состоит в электронном полевом учете большого количества собранных в поле

¹² Ушаков Н.В. Система учета и описания современных цифровых полевых этнографических материалов // Изв. Уральского федерального университета. Сер. 2. Гуман. науки. 2014. № 2 (127). С. 108–116.

¹³ Щепанская Т.Б. Сравнительная этнография профессий: повседневные практики и культурные коды. Россия, конец XX – начало XXI в. СПб., 2010. 369 с.

видовых файлов, и в наличии именно цифровых полевых архивов и в цифровой форме публикации, позволяющие использовать в научном обороте все виды современных цифровых полевых материалов.

ПРЕСТОЛЬНЫЕ ПРАЗДНИКИ ВАЖИНСКОГО ПРИСВИРЬЯ XVI–XVIII вв.: К
ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ КАРЕЛОВ-ЛЮДИКОВ*

Значительный интерес у исследователей вызывает проблематика этнической истории. Особенно актуальны и мало изучены пути становления новых этнических групп, таких, например, как карелы–ливвики и людики. Так, языковеды предложили филологическое решение проблемы их становления, используя методику сравнительного анализа современного языкового материала прибалтийско-финских народов и сохранившихся следы древней топонимии края[†]. Собственно же этническая история людиков и ливвиков пока прорабатывается на уровне микрорегионов их проживания с применением комплексного подхода: примером служит история Суйсари и Сязозерья[‡]. Целью статьи является изучение процесса становления людиков на южной оконечности их территории, на землях древнего Важинского погоста в среднем Присвирье и по реке Важенке. В основу положены сведения переписей XVI–XVIII вв., которые позволяют применить новый метод отслеживания престольных праздников для выявления процесса формирования людиков.

Опорой нам, доказывающей, что именно в это время происходило становление людиков, служит ценный источник, обнаруженный В.И. Срезневским на юге Заонежья – это фрагмент заклинания, написанный русской скорописью XVII в., но на языке, переходном от собственно вепсского к карело–людиковскому[§]. Динамику данного процесса мы и проследим, изучая церковно-приходскую структуру, развивавшуюся в рамках крестьянского волостного самоуправления. Престольные праздники всегда присутствуют в переписях в виде наименования церквей и их престолов, значит – и приходо́в.

Во-первых, наличие церкви являлось краеугольным камнем местного самоуправления на уровнях ‘погост (район) – волость’. Сама крестьянская самоорганизация произрастала не только из общинного уклада, о чем пишут многие

* Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Вепсы и карелы в Евразийском полиэтническом пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».

[†] Бубрих Д.В. Происхождение карельского народа. Повесть о союзнике и друге русского народа на севере. Петрозаводск, 1947; Муллонен И.И. Топонимия Присвирья: проблемы этноязыкового контактирования. Петрозаводск, 2002.

[‡] Суйсарь: история, быт, культура / Отв. ред. Т.В. Краснопольская, В.П. Орфинский. Петрозаводск, 1997; История и культура Сязозерья / Под ред. В.П. Орфинского, И.Е. Гришиной, А.П. Конкка, И.И. Муллонен, В.Д. Рягоева. Петрозаводск, 2008.

[§] История Карелии с древнейших времен до наших дней. Петрозаводск, 2001. С. 145.

исследователи, но и из церковно-приходского устройства, на что обращалось мало внимания, а в советской историографии вообще замалчивалось**.

Для нашей темы также важно интересное обстоятельство: церковь уже называется по имени престола даже в том случае, когда храм еще строится, т.е. разрешение на службу правящего архиерея пока не получено. Следовательно, писец не сомневался, что выбранное местными жителями посвящение будет утверждено епархией. Так, в зоне формирования людиков, в Важинском погосте в 1617 г. писец отметил новую Ильинскую церковь с приделом Николая Чюдотворца, «ставят на старом месте»: предыдущий храм сгорел в шведскую интервенцию, новый только строят, но его название уже фиксируется писцом††.

Во-вторых, из ранних переписей XV–XVI вв. следует, что для северных вепсов было характерно престольное почитание Богородицы, Ильи-пророка, св. Георгия и Иоанна Предтечи. Карелы же избирали в качестве престольных праздников прежде всего Спасские, Никольские и, как новация на сервере – Петропавловский. Но людики – это плод синтеза местных вепсов и карелов, переселявшихся на их земли вследствие оккупации Швецией Корельского уезда. Поэтому изменения в картине престольных почитаний важинского Присвирья в XVI–XVIII вв., в ходе становления людиков, отразило саму эту динамику, являясь ярким маркером данного этнического процесса.

И еще. Из своего анализа мы исключили центр погоста Важины и расположенное рядом Никольское, поскольку здесь концентрировалось русское население, и динамика престольных почитаний собственно важенцев отражала русско-вепское взаимодействие, а не искомое вепско-карельское.

Кроме того, сама река Важинка являлась древним торговым путем, ключевой пункт которого на озере Святозере маркировался не менее древним способом – церковью св. Николая (до 1563 г.); данное посвящение престола мы не связываем с переселением сюда «путников»–карелов. Впрочем, в искомое время *Свяозерская волость* Важинского погоста также входила в ареал становления людиков, просто уже имевшееся престольное

** *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М. 1909. Т.1. Областное деление Поморья. Землевладение и общинный строй. Органы самоуправления; 1912. Т. 2. Деятельность земского мира. Земство и государство; *Жуков А.Ю.* Самоуправление в политике России: Карелия в XII – начале XVII в. Петрозаводск, 2013.

†† РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 8554 –Книга Новгородцкого уезда Олонеским дворцовым погостом писма и меры Петра Ивановича Воейкова да диака Ивана Лговского 124-го и 125-го году [1615/16–1616/17 гг.], да туто же книга писма и меры одново диака Ивана Лговского заонежскому Андомскому погосту да Оштинскому стану дворцовым же погостом 127-го году [1618/19 г.] [Далее – ПК 1617 г., 2]. Л. 906–914.

посвящение не отразило его динамику; наконец, в 1707 г. волость стала отдельным погостом^{‡‡}.

Важинский погост привлекает нас и тем, что его западная граница являлась этнической границей между карелами–людиками и олонецкими карелами–ливвиками. Не составляет исключения и район важинского Святозера. Перепись 1648 г. специально отметила дальние деревни Олонецкого погоста на Святозере (россыпь деревень без церкви на Свято-озере, Пряже-озере, Гиж-озере, в Пелтушах, по рекам Шуя, Маньга, Мита). А вскоре Переписная книга карелов–«зарубежных выходцев» 1667 г. распределила эти олонецкие деревни по трем новым олонецким волостям (без церквей) – *Пряжской*, *Пелдожской* и *Святозерской* [последнюю не путать с важинской Святозерской волостью – А.Ж.]. Перепись 1707 г. расписала местные олонецкие «жилые» деревни между Пряжезерской (деревни Средняя Пряжа, Логинова Сельга), Пелдожской (деревни Пелдожа, Баенное озеро) и новая *Киндасовской* волостями (деревни Святая река, Рига-селга, Нини-селга, Мал-селга). Поскольку олонецкие святозеры не поставили собственного храма, то они принадлежали к ближайшему важинскому Святозерскому приходу. Приходская жизнь способствовала укреплению брачно-родственных связей, в их деревнях также частично шел этногенез людиков. С другой стороны, в Северную войну (к 1722 г.) государство приписало три волости олонецких святозерцев к олонецкой же *Георгиевской Самм[мб]атукской волости*^{§§}. Данные обстоятельства объясняют, почему в полосе этнической границы, в пряжинских местах складывались и продолжают проживать и людики, и ливвики.

Завершая описание важинско–олонецкой административной и этнической границы, проанализируем данные о южной окраине нынешнего в целом ливвиковского Олонецкого

^{‡‡} ПК 1617 г., 2. Л. 906–914; Ф. 137 – Поместный приказ. Д. 3. 1667 г. Переписная книга карел – зарубежных выходцев в Олонецком и Заонежских погостах Олонецкого уезда дьяка Олонецкой приказной избы Ивана Олухова, 1667 г. [Далее – ПК 1667 г.] Л. 113–113 об.; Ф. 1209. Оп. 1. Д. 8579 – 707-го году. Книга переписная Алексея Федоровича Головина да Андрона Васильевича Апрелева за их руками. 1707 г. [Далее – ПК 1707 г.] Л. 430–438 об.; Писцовая книга Обонежской пятины 1563 г. // Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг. / Материалы по истории народов СССР / Под общ. ред. М.Н. Покровского. Л., 1930. Вып. 1 [Далее – ПК 1563 г.] С. 86–103; Писцовая книга Заонежской половины Обонежской пятины 1582/83 г.: Заонежские погосты // История Карелии XVI–XVII вв. в документах / Asikirjoja Karjalan historiasta 1500–ja 1600–luvulta. Петрозаводск; Йоэнсуу / Joensuu; Petroskoi, 1993. III [Далее – ПК 1582 г.] С. 87–115; *Жуков А.Ю.* Престольные праздники Верхнего Присвирья в XV–XVIII вв.: опыт анализа переписей // Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, историография. Петрозаводск, 2010. С. 116–118.

^{§§} РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 980 – Книги переписные государевым царевым и великого князя Алексея Михайловича всея Руси Новгородского уезду Заонежским погостам черным волостям, деревням и митрополичьим, и монастырским вотчинам, и в них дворам и крестьянским и бобыльским переписи Ивана Прохоровича Писемского да подьячего Якова Еуфимьева 156 и 155 году, а что в котором погосте сел государевных и починков и в них дворов крестьянских и бобыльских, и во дворех людей по имяном и з детми, и з братьюю, и с племянники, и со внучатами, и с подсоседники, то писано в книге сей имянно. 1646/47–1647/48 г. [Далее – ПК 1647 г.] Л. 8 об.–94; ПК 1667 г. Л. 45 об.–108; ПК 1707 г. Л. 271–429; Ф. 350 – Ландратские книги и ревизские сказки. Оп. 2. Д. 2374 – Книга Олонецкого уезду церковникомъ, и другихъ чинов разночинцомъ, которые во 231 году не положены. 1722–23 гг. [Далее – ПК 1722–1723 гг.] Л. 3–7 об.

района Карелии, населенной, однако, михайловскими людиками (данные языковедов). Еще в XVI–XVII вв. *Георгиевская Лоянская волость* (земли вокруг системы из озер Лоянское, Ташкенское, Долгое, Карниж и рек Карниж, Кирьга, *Лояна–Усланка*) входила в состав Важинского погоста. Ее отметила перепись 1563 г.: «Царева великого князя волостка Лаяницы Никитинская Лаврентьева», в которой рядом с деревней *На Горе* «за полем церков Егорей Великий, поставлена после писма» [т.е. после переписи 1496 г. – А.Ж.]. В 1620-х гг. Лоянская волость была пожалована Александро–Свирскому монастырю в вотчину; сама обитель находилась в Пиркинском погосте, в котором шло становление ливвиков. К сожалению, большая часть переписи 1678 г. по Важинскому погосту утрачена, но известно, что эта вотчинная волость продолжала существовать в 1661 г. (данные «Книги Заонежских погостов» [о сборе солдат с вотчин и поместий] 1660/61 г.). И после, по «Книге Олонецкого города обрубному строению» (1685 г., не позднее 18 февраля), средства на ремонт крепости Олонца шли и с «вотчины Александрова монастыря в ... Важинском погосте»,– т.е. с Лоянской волости. Только к 1707 г. вотчинная Лоянская волость перешла из людиковского Важинского погоста в ливвиковский Пиркинский, который почти весь принадлежал Александровой обители^{***}. Ранее же, в конце XVI–XVII вв. история важинских лоянских вепсов шла в направлении становления карелов–людиков.

Тот же процесс формирования людиков наблюдался на северо-востоке Важинского погоста, вокруг озер Вачозеро и Пидьмозеро. На Пидьмозере еще до 1563 г. оформились волости: государева *Покровская Пидемская (Пидмозерская)* и вотчинная *Покровская Пидмозерская* Спасо–Хутынского монастыря; к 1582 г. образовалась *Рождества Богородицы волость в Каковичах* (на Вачозере). К югу от Свири выделилась вепсская *Гергиевская волость в Шеменичах*^{†††}. К этому перечню добавим Георгиевскую Лоянскую волость. Как видим, на середину XVI в. в важинском Присвирье престольные посвящения оставались строго в рамках традиционного вепского имянослова: все пять посвящений или во имя Богородицы (3), или св. Георгия (2).

Две шведских интервенции 1580-х и 1610-х гг. привели не только к ужасающим опустошениям в Приладожье и Присвирье, но и вызвали серьезные этнические сдвиги: карелы дважды массово переселялись из Корельского уезда в оставшиеся за Россией

^{***} РГАДА. Ф. 210. Разрядный приказ. Оп. «Новгородский стол». Стб. 124. Л. 242–244 – Книга Заонежских погостов. 1660/61 г.; Ф. 137. Поместный приказ. Оп. 2. Д. 245. Л. 14 об.–28 об. – Книга Олонецкого города обрубному строению. 1685 г., не позднее 18 февраля [Далее – Книга Олонецкого города, 1685 г.]; ПК 1707 г. Л. 248–267; ПК 1563 г. С. 86–103; «Список с книг Новгородскаго уезда Заонежским дворцовым погостомъ, и митрополичьимъ и монстырскимъ вотчиннымъ землямъ письма и меры Микиты Федоровича Панина да подьячаго Семена Копылова, 136 и 137 годовъ» // Олонецкие губернские ведомости. Петрозаводск, 1849. Часть неофициальная [Далее – ОГВ, 1849]. № 5–6. 10 февраля.

^{†††} ПК 1563 г. С. 86–103; ПК 1582 г. С. 87–115.

Заонежские погосты, в т.ч. и в Важинский, занимая опустошенные захватчиками вепские земли или подселяясь к вепсам. Применительно к нашей теме, исход сопровождался привнесением традиционного карельского имянослава престольных посвящений в Присвирье.

Конкретно, уже в 1595/96 г. в деревне *В Погаченицах у часовни Офремовская, Офонасовская тож* (ныне – Ефремовская) появилась *Никольская церковь*; впрочем, этот приход объединял и деревни на Сидозере. В переписи 1610-х гг. волость с Никольской церковью названа *волосткой на Сидо-озере*, а деревни в Погаченицах просто объединялись в дворцовую волостку без церкви и писались отдельно от Сидозера. Очевидно, на Сидозеро приходской центр переместился в интервенцию 1610-х гг. Кроме того, в 1600 г. в нижнем течении Важинки встала *Никольская церковь* в новой волости *Согиничи*. Наконец, указаны новые волостки *Подпорожье, Гавда* и *Хевроньино* (пока без церквей). Перед следующей переписью, в 1620-х гг. появилась поместная (новгородского митрополита) *Покровская Плотиченская волость* (Плотично), а в вотчине Хутынского монастыря, помимо вышеназванной Покровской волости с храмом на Шангострове, выделилась *Спасо-Преображенская «волостка Пидма на озере Пидме»*. Перепись 1647 г. зафиксировала волостки без церкви *Кашканы* на Важинке и *«Сидорорво»*. Последняя – это с ошибками записанная Сидозерская волость, но теперь уже без церкви, поскольку Никольский престол вернулся в деревню *В Пугаченицах Ефремовскую* (т.е. в восстановленную Погаченскую волость)^{†††}.

Итак, с беженцами-карелами мы связываем две Никольские (Погаченицы–Сидозеро и в Согиничах), и Спасскую на Пидме. Вепский же имянослов посвящений проявился прежде всего в вотчинных волостях, в силу своей природы проявлявших большую устойчивость в составе населения, а именно, в новой богородицкой волости в Плотично, и старых богородицкой Пидмозерской–Шангостровской и Георгиевской Лоянской; отделенная Свирью Шеменская волость также осталась Гергиевской. А в целом получается, что к середине XVII в. на 5 традиционно–вепских посвящения приходится уже 3 традиционно–карельских. Вот яркий маркер укоренения карелов в вепском Присвирье и начала формирования людиков. В этой связи напомним о заонежском заговоре скорописью XVII в., передавшей язык, переходный от собственно–вепского к карело–людиковскому.

^{†††} РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 8551 – Список с писцовых книг Заонежских погостов митрополичьим, монастырским, поместным землям писма и меры князя Петра Воейкова да дьяка Ивана Лговского 124 и 125 году (1615/16–1616/17 гг.). Л. 364–366 об.; ПК 1617 г., 2. Л. 828–919 об.; ОГВ., 1849. № 5–6. 10 февраля; ПК 1647 г.. Л. 336–375.

Третье массовое переселение карелов в российскую Карелию связано с войной России и Швеции в середине XVII в. Его фиксирует Переписная книга карелов–«зарубежных выходцев» 1667 г., отметившая в т.ч. важинские волости, в которых селились беглецы–карелы: Погаченская, Подпорожская, новые *Векольская, Кукоряжская, Нинсельгская*, и, как ни странно, южно-свирская Шеменская^{§§§}. Впрочем, последняя людиковской не стала,– как не стал им и еще более южный вепсский Веницкий погост, хотя и там перепись отметила множество карелов–переселенцев. Безусловно, они ассимилировались в среде местных вепсов; этнической границей выступила река Свирь.

Перепись 1722–1723 гг. фиксирует только две Никольских – Пидьмозерскую и Согинскую волости, а церковь в Плотично сменила престольное посвящение с Покровского на *Рождества Богородицы*, т.е. осталась с богородичным престольным праздником. Такой же праздник отмечали в Каковичах на Вачозере. К этому времени Лояницы и Святозеро уже не входили в Важиский погост. Впрочем, стоит отдельно указать, что на короткое время, к 1722 г. новый Святозерский погост возглавила *Ильинская церковь*. В Шеменской волости вепсская традиция также усилилась *Ильинским приделом* в церковь св. Георгия. Георгиевским же остался приход в Лоянской волости Пиркинского погоста^{****}. Данные сведения весьма примечательны. Оказывается, процесс формирования людиков шел не линейно, к неуклонному уравниванию вепсского и карельского компонентов, а имел короткий этап актуализации «своего», местного, когда изначально северо-вепсские престольные предпочтения на время вновь стали доминировать над привнесенными карельскими.

Удивительно то, что в этой переписи «исчезли» и обе хутынские вотчинные волости на Пидьмозере и Пидьме, хотя сама вотчина существовала, она отмечена в «Книге Олонецкого города обрубному строению» 1685 г.: «Футыня монастыря с вотчины с Важенского погоста». Очевидно, на самом деле «не стало» вотчинных приходов, они влились в приход государевой Пидьмозерской (Пидемской) волости. Доказывает это «Купчая»–расписка от 12 ноября 1709 г. священника Ивана Петрова из *Шангострова Пидемской волости* [так в тексте] крестьянину, который продал *покровскому* попу *той же волости* Роману Петрову свой участок. Интересно, что по переписи 1647 г. в Пидемской волости стояла Покровская церковь, а по переписи 1722–1723 гг. – уже св. Николая. В купчей же два священника: покровский и его брат, следовательно, в 1709 г. в Пидьмозерской (Пидемской) волости стояли две церкви: старая Покровская и новая, св. Николая. Таким образом, по крайней мере, в 1700-х гг. пидьмозерские крестьяне еще

^{§§§} ПК 1667 г. Л. 34 об.–43 об.

^{****} ПК 1722–1723 гг. Л. 8–9 об., 20.

разделялись на никольский и покровский приходы^{††††}. Эта иллюстрация применима и к заключительному этапу формирования людиков в середине XVIII в.

На ситуацию середины XVIII в. определяющим образом повлияла государственная «рационализация» церковно–приходской структуры: теперь повсеместно на волость должна была приходиться только одна церковь и один приход. Поэтому всем местным жителям пришлось выбирать между престольными посвящениями, а нам следует говорить об *общих людиковских престольных предпочтениях*. Выбор населения важинского Присвирья рисует перепись Второй ревизии 1749 г. Тогда образовались *Иоанно–Предтеченская Хевронская волость* и вновь возродилась *Никольская «Патаченьская выставка»* (Погаченицы), вотчинные волости стали государственными *Преображенской Пидемской* и новой *Покровская выставка Волостной Наволок* (ныне – Волнаволок) на западно-пидьмозерском берегу. К изначальному Покровскому престолу вернулись Пидмозерская и Плотиченская волости; Святозерский погост вновь стал Никольским. В целом же в 1749 г. в важинском северном Присвирье стояли 4 богородичные церкви (Пидмозеро, Плотично, Каковичи, Волостной наволок) и Иоанна Предтечи (Хевроньино). Напомним, что ранее предтеченские престолы находились в центральных церквях изначальное вепских Олонецкого и Шуйского погостов. Кроме того, людиковские посвящения были представлены тремя никольскими престоломи (Согиничи, Погаченицы, Святозеро) и спасским (на Пидьме)^{††††}.

Итак, к середине XVIII в. сложилось более-менее гармоничный расклад престольных праздников среди людиковских приходов Присвирья. Он складывался из «распределения ролей» между местными изначальными вепскими и привнесенными карельскими престольными предпочтениями у важинских людиков: каждый этнокомпонент оказался представленным четырьмя традиционными для важинского Присвирья престоломи. Впрочем, новая Предтеченская церковь отдавала небольшое преимущество изначальной северо-вепской традиции престольного имянослова. А в целом отслеживание долгого процесса складывания людиков по нашему методу отслеживания престольных праздников приводит к выводу: к середине XVIII в. людики сформировались как новая этническая группа карелов.

^{††††} РГАДА. Ф. 615 – Крепостные книги местных учреждений XVI–XVIII вв. Оп. 1. Д. 7753 – Книга збору крепостных дел (старых крепостей 1635–1717 гг.), 1717 г. Л. 20; ПК 1647 г. Л. 336–375; Книга Олонецкого города, 1685 г. Л. 23 об.

^{††††} ПК 1749 г. Л. 31–35 об.

СООТНОШЕНИЕ СВЕТСКОГО И ЦЕРКОВНОГО АДМИНИСТРАТИВНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНОГО УСТРОЙСТВА В ПОМОРЬЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.

Соотношение светского и церковного административно-территориального устройства и управления в различных регионах Русского государства представляет сложное и до конца не изученное явление. Важность выяснения этого вопроса отмечается в современной историографии¹. В целях получения сопоставимых данных в территориальном и административном отношениях на примере поморского региона рассмотрим, какие земли в XVII в. составляли единицы государственного административного деления – уезды², и насколько церковное епархиальное разделение соответствовало светскому. Какие государственные и церковные учреждения были призваны управлять северным краем?

Самый северный в европейской части Русского государства Кольский у. во втор. пол. XVII в. охватывал территорию всего Кольского п-ва (за исключением Умбы и Варзуги, относившихся к Двинскому у.). На юге Кольский у. соприкасался с Олонецким у. и Соловецким административным округом. М.М. Богословский южную границу уезда проводил по реке Керети³. Ученый основывался на документах нач. и сер. XVII в., поэтому в его описание не попали изменения, которые произошли позднее⁴. В состав Кольского у. помимо одноименного полуострова входила широкая полоса земель вдоль русско-шведской границы в Северной Карелии. В нач. 1620-х гг. кольскому воеводе были подчинены так называемые Ребольские волости: Ребольская, Лендерская, Ровкульская и Кимасозерская⁵. К кон. XVII столетия эта территория была еще увеличена за счет Пяозерского и Озерского Лопских погостов. Таким образом, границу, отделявшую Кольский у. от Олонецкого во втор. пол. XVII в., следует проводить на юге от Лендерской волости Ребольского погоста и вести на север через Муезерскую, Кимасозерскую, Вокнаволоцкую волости до Елетъезерской⁶ (западная часть современных Муезерского,

¹ Черкасова М.С. Документы по истории Устюженской десятины Новгородской митрополии XVII - начала XVIII века // Вестник церковной истории. М., 2011. № 3-4 (23-24). С. 5.

² Водарский Я.Е. Территория России в XI – XVII веках // Историческая география России, IX – начало XX века: Территория. Население. Экономика: очерки. М., 2013. С. 37.

³ Богословский М.М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909. Т. I: Областное деление Поморья. Землевладение и общественный строй. Органы самоуправления. С. 13.

⁴ В переписной книге Кольского уезда воеводы Л.Б. Секирина 1678 – 1679 годов говорится: «А в прежних черных переписных [книгах] переписки Колского острога головы стрелецкого Леонтья Азарьева да подьячего Василья Звягина переписки 155-го году Ребалских корелских волостей и лешие лопи погостов не написано» (РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 15056. Л. 155).

⁵ Жуков А.Ю. Управление и самоуправление в Карелии в XVII в. Великий Новгород, 2003. С. 33.

⁶ РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 15056. Л. 97–155.

Костомукшского, Калевальского и Лоухского р-нов Карелии). Кольский воевода, руководивший уездом, находился в Кольском остроге⁷.

На земли карельского пограничья и в духовном и в экономическом отношении большое влияние оказывал Соловецкий монастырь, владевший вотчинами в западном Поморье. Соловецкому монастырю принадлежали земли, непосредственно прилегавшие к Белому морю от Керети на севере до Сумы на юге, и тянувшиеся дальше на юго-восток до Кушреки, где проходила граница с Каргопольским у.⁸. На Онежском п-ве монастырю принадлежали погост Яреньга, вся Нижмозерская вол. Каргопольского у., а также усолья на речках Лямце и Пурнеме⁹. Полностью зависели от монастыря Кемский и Сумский посады с волостями, а также Сорока, Вирма, Шизня, Шуерецкая, Ньюхоцкая, Унежская волости¹⁰. Иными словами, Соловецкая вотчина образовывала особый административный округ, который занимал все западное и южное побережье Белого моря с отдельными участками на Лямецком берегу Онежской губы и Летнем берегу Двинской губы. Население этого особого округа и в церковном, и в податном отношении подчинялось соловецким игуменам (с 1645 г. архимандритам), которые назначали туда своих управителей – приказчиков (приказных старцев), находившихся в каждой волости¹¹.

Образованный в 1649 г. Олонецкий у. включил в себя 17 новгородских Заонежских погостов, расположенных вокруг Онежского озера, и 7 лежащих на севере Лопских погостов (не считая Ребольского). Крайний северный Панозерский погост Олонецкого у. оказался зажат между землями Кольского у. и Соловецкого административного округа. От Белого моря уезд был отделен Соловецкими вотчинами. Выгозерский и Водлозерский погосты соприкасались с Каргопольским у. на востоке. На юге Олонецкий у. граничил с Новгородским и Белозерским уездами. Западные пределы уезда очерчивались линией государственной русско-шведской границы, которая тянулась с юга на север от расположенного в Северном Приладожье селения Кондуши до Ребольских волостей¹². Управление Олонецким уездом производилось воеводой из Олонецкой крепости¹³. На территории Олонецкого у. во втор. пол. XVII в. располагались значительные земельные владения крупных новгородских монастырей, административное управление которыми осуществляли монастырские приказные старцы. Спасскому Хутынскому монастырю

⁷ РГАДА. Ф. 371 (Преображенский приказ). Оп. 2. Д. 876. Л. 20.

⁸ Савич А.А. Соловецкая вотчина XV – XVII в. (Опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем севере в древней Руси). Пермь, 1927. С. 76 – 77.

⁹ Савич А.А. Указ. соч. С. 129.

¹⁰ Там же. С. 173–190; 221–232.

¹¹ Жуков А.Ю. Северная Карелия в системе государственного управления России XV – XVI вв. // Исторические судьбы Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 22; Жуков А.Ю. Управление и самоуправление в Карелии в XVII в. Великий Новгород, 2003. С. 97–103; Савич А.А. Указ. соч. С. 223, 232.

¹² Жуков А.Ю. Управление и самоуправление в Карелии в XVII в. Великий Новгород, 2003. С. 144–146.

принадлежали вотчины в Андомском, Челмужском и Шуйском погостах¹⁴. Юрьевский монастырь владел землями в Пудоожском и Шальском погостах¹⁵. Вяжицкий Никольский монастырь – в Толвуйском погосте¹⁶. Тихвинский Успенский монастырь – в Шунгском погосте¹⁷.

Каргопольский уезд разделялся на две половины – Каргопольскую и Турчасовскую, каждая из которых состояла из станов и волостей¹⁸. Каргопольская половина (Окологородный и Низовской станы) находилась в юго-западной части уезда на землях сосредоточенных вокруг озера Лача, верхнего течения Онеги и в бассейнах рек Тихманги, Лекшмы, Чурьеги, Кены, Токши, Волошки, Вохтомицы, Нименьги. Западная граница уезда пролегла между озерами Пелусозеро и Наглимозеро, от Почезера поворачивала на запад к Водлозеру, пересекала его пополам с юга на север, и шла к Белому морю вдоль левых берегов рек Илексы и Кушреки. Северо-восточная часть уезда – Турчасовская половина (Турчасовский, Усть-Мошенский, Мошенский и Мехренгский станы) занимала среднее и нижнее течение реки Онеги, бассейны рек Моши, Лими, Шожмы, Лепши, Емцы (до впадения в нее реки Мехренги), Иксы, Кожи, Шуйки, Вонгуши, а также западное побережье Онежского полуострова¹⁹. И Каргопольской и Турчасовской половинами управлял каргопольский воевода, который располагался в Каргополе²⁰. В Каргопольском у. наиболее крупные земельные владения (в Турчасовской половине) принадлежали Соловецкому и основанному в 1656 г. на Кий острове Крестному Онежскому монастырям²¹.

Земли Двинского у. занимали все нижнее течение Северной Двины и побережье Двинской губы, а также Терский берег Белого моря с волостями Умба и Варзуга. С расположенным западнее Каргопольским у. Двинская земля соприкасалась на Онежском п-ве в районе Летней Золотицы. Отсюда разделявшую уезды границу можно провести на юг по верховьям рек, впадающих в Онежскую губу и Онегу до озер Щукозеро и Обозеро. Здесь линия границы поворачивает на восток до впадения в Емцу Мехренги, и снова тянется на юг по верховьям рек, впадающих в Северную Двину, до Шастозерской волости, где земли уезда соприкасались с Важским у. На востоке граница Двинского у.

¹³ РГАДА. Ф. 141 (Приказные дела старых лет). 1688 г. Д. 180. Л. 2.

¹⁴ РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 1137, ч. 1. Л. 10–18; 140–143 об.; 148–62.

¹⁵ РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 1137, ч. 1. Л. 22 об–28; 30–41.

¹⁶ РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 1137, ч. 1. Л. 100–133.

¹⁷ РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 1137, ч. 1. Л. 54–95.

¹⁸ *Богословский М.М.* Указ. соч. С. 14; *Васильев Ю.С.* Каргопольский уезд // Аграрная история Северо-Запада России XVI века. Север. Псков: Общие итоги развития Северо-Запада. Ленинград, 1978. С. 39.

¹⁹ РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1, ч. 1. Д. 168.

²⁰ РГАДА. Ф. 159 (Новгородский приказ). Оп. 3. Д. 4540. Л. 75–86.

²¹ *Иванов В.И.* Монастыри и монастырские крестьяне Поморья в XVI–XVII веках: механизм становления крепостного права. СПб., 2007. С. 130.

проходила по р. Пинега, отделявшей его от Мезенского и Кеврольского уездов²². Двинский воевода большую часть года находился в Холмогорах, а на летнее время переезжал в Архангельск²³. Крупным земельным собственником в Двинском уезде был Антониево-Сийский монастырь, владевший деревнями во многих волостях, но наиболее значительными земельными и промысловыми участками – на Зимнем берегу Белого моря²⁴.

Важский у. вклинивался с юга между Каргопольским и Двинским уездами и состоял из Шенкурской, Подвинской, Верховажской и Кокшенгской четвертей. Важские земли сформировали уезд в бассейнах рек Ваги, Кокшенги, Кулоя, среднем течении Двины и верховьях Вели. На юге к Важскому у. примыкали Устьянские волости²⁵. Важский воевода имел резиденцию в Шенкурском остроге²⁶.

Кеврольский у. не имел крупных поселений, а только небольшой посад, вокруг которого образовался одноименный стан, состоявший из 11 волостей. В целом весь уезд, разделявшийся на 22 волости, охватывал верхнее течение р. Пинега с ее притоками до Пинежского волока, где он соприкасался с Двинским у.²⁷

Соседний с Кеврольским Мезенский у. состоял как из волостей, так и из слободок – Окладниковой, Кузнецовой и Лампожни (в нач. XVIII в. числилась волостью), и располагался в бассейнах рек Мезени и Кулоя, которые впадали в Мезенский залив Белого моря²⁸. Управлявший обоими уездами воевода находился в Кеврольском стане на посаде²⁹. На юге Кеврольский и Мезенский уезды соседствовали с Яренским у.³⁰

Пустозерский у. (крайняя северо-восточная область Поморья) состоял из посада и двух слободок, которые располагались в бассейне р. Печора. Пустозерский острог, где размещался воевода и откуда осуществлялось управление уездом, находился в нижнем течении Печоры на озере Городецкий шар на расстоянии около 80 км от побережья Печорской губы. Близлежащие к Пустозерску 23 жиры-деревни тянулись в сторону моря по обоим берегам Печоры. Вверх по реке на расстоянии 280 км от Пустозерска при впадении в Печору реки Цильмы находилась слободка Усть-Цильма. Еще выше по Печоре

²² РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 15051. Л. 8–13 об.

²³ Богословский М.М. Указ. соч. С. 16.

²⁴ РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 15051. Л. 635–679, 697.

²⁵ Богословский М.М. Указ. соч. Прил. С. 58, 60–63.

²⁶ Харевич. С. 77 – 78.

²⁷ Богословский М.М. Указ. соч. С. 16; Прил. С. 24–26.

²⁸ РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 15055. Л. 182–186; 334–335; Ф. 350 (Ландратские книги и ревизские сказки). Оп. 2. Д. 149. Л. 228, 428; Д. 150. Л. 162–167.

²⁹ РГАДА. Ф. 159 (Новгородский приказ). Оп. 3. Д. 1289. Л. 112–113.

³⁰ Богословский М.М. Указ. соч. С. 17; Прил. С. 26–27.

при впадении в нее реки Ижмы образовалась небольшая слобода Усть-Ижма³¹. На востоке Пустозерский у. соседствовал с Березовским.

В научной литературе высказывались мнения о неопределенности границ уездов и волостей в раннее новое время, о существовавшей чересполосице. Я.Е. Водарский, суммируя вышеназванные наблюдения, заметил, что уезд в XVII в. не обязательно имел целостную территорию, что о границах его можно говорить лишь условно³². Сказанное всецело применимо к административному делению Поморья.

Характер поселений на Русском Севере всегда зависел от природной и географической среды. В лесных районах в условиях скудости пригодных для сельского хозяйства земель в первую очередь заселялись наиболее удобные участки по берегам рек и озер. В дальнейшем, по мере их хозяйственного освоения, возникала необходимость вырубать лес и возделывать под пашню лесную целину. Именно такие прибрежные (речной и озерный) типы заселения отмечаются учеными, как господствующие в Поморском регионе³³. Исследователями Севера было замечено, что, при основании поселения учитывались факторы благоприятные для ведения земледельческого хозяйства, несмотря на то, что земледелие на Севере требовало невероятных усилий (при расчистке под пашню лесных участков). В Поморье наряду с распространенным видом подсечно-огневого земледелия существовали и другие более прогрессивные: двухпольная (паровая) и трехпольная (поле делилось на паровое, озимое и яровое) системы севооборота, плодосмен. В способах возделывания земли и в использовании технических средств также имело место разнообразие: от примитивной мотыжной обработки до сошной³⁴. Среди видов поселений, присущих для районов Севера можно выделить: села, слободки, погосты, деревни. Деревня понималась как целый комплекс, включавший само поселение с избами и хозяйственными постройками, т.е. дворы, а также участки пахотной земли с лесом, сенокосами, рыбными ловлями и другими угодьями. Слободами назывались деревни без земли, например, Усть-Цилемская слободка в Пустозерском у., или Окладникова слобода в Мезенском у. Для определения начального процесса устройства земледельческого хозяйства использовались термины: починок, займище, выселок³⁵. Наиболее крупные территориальные образования – уезды делились на станы, погосты, волости. В Олонецком у. погосты имели значение, как погостов – мест, так и погостов –

³¹ РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 366. Л. 3–41.

³² Водарский Я.Е. Указ. соч. С. 38–39.

³³ Колесников П.А. Северная деревня в XV – первой половине XIX века. К вопросу об эволюции аграрных отношений в Русском государстве. Вологда, 1976. С. 73; Витов М.В. Историко-географические очерки Заонежья XVI – XVII вв. Из истории сельских поселений. М., 1962. С. 91–94.

³⁴ Колесников П.А. Указ. соч. С. 185, 188; Богословский М.М. Указ. соч. С. 167–170.

³⁵ Колесников П.А. Указ. соч. С. 75–76; Богословский М.М. Указ. соч. С. 161, 176.

округов, включавших в себя несколько волосток. В Кольском у. они приравнивались к волостям.

Общее управление указанными территориями осуществлялось в основном из Новгородского приказа. Отсюда назначались воеводы в поморские города. Сюда поступали собираемые с населения окладные и неокладные государственные доходы. Лишь область Ваги подчинялась Приказу Большого дворца, из которого осуществлялись управленческие, фискальные и судебные функции³⁶. Приказы возглавляли судьи, на должность которых назначались лица, обладавшие высшими думскими и служилыми чинами: бояре, окольниковые, стольники. Приказом Большого дворца руководили окольниковый Ф.М. Ртищев (1657–1664 гг.), боярин Б.М. Хитрово (1664–1678 гг.), кн. В.Ф. Одоевский (1680–1686 гг.) и др. В штате Новгородского приказа состояли те же лица, что и в Посольском приказе: бояре А.Л. Ордин-Нащокин (1666–1671 гг.), А.С. Матвеев (1671–1676 гг.), князь В.В. Голицын (1681–1689 гг.), думный дворянин Ларион Иванов (1676–1682 гг.), дьяки Василий Бобинин (1673–1696 гг.), Емельян Украинцев (1675–1699 гг.), Василий Посников (1681–1700 гг.) и другие известные политические деятели³⁷. Высокий социальный статус руководителей и сотрудников Новгородского и Дворцового приказов свидетельствует о значимости северного региона для экономики государства.

Нижнее управленческое звено – воеводы действовали на основании выдаваемых им наказов и особых правительственных указов. Они осуществляли военную и судебную власть на местах, но основной их обязанностью было следить за своевременным сбором государственных податей³⁸. В делах, выходящих за рамки наказов, воеводы исполняли распоряжения, спускаемые к ним из приказов. В этом случае они обязаны были отписывать в приказ и ждать указаний, не предпринимая самостоятельных действий. Воеводы в городах имели в своем распоряжении штат подъячих (число которых менялось), рассыльщиков, сторожей, стрельцов, пушкарей. Центром воеводского управления в уездном городе была приказная (съезжая или воеводская) изба³⁹.

Большое значение на Русском Севере играло мирское самоуправление, которое в отличие от центральных районов России долго сохраняло свои функции. Земские организации, первоначально создававшиеся исключительно в интересах земских миров, во втор. пол. XVII в. под давлением государства превратились во вспомогательный орган местной воеводской власти. Земские миры выбирали старост для раскладки

³⁶ Богословский М.М. Указ. соч. С. 11, 28.

³⁷ Богоявленский С.К. Московский приказный аппарат и делопроизводство XVI – XVII веков. М., 2006. С. 43 – 44; 133 – 134.

³⁸ Богословский М.М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1912. Т. II: Деятельность земского мира. Земство и государство. С. 273–280.

³⁹ Богословский М.М. Указ. соч. Т. II. С. 79 – 81.

государственной повинности и прочих целей (в городах – посадских старост, в сельских поселениях – волостных), судеек для отправления правосудия, сотских, пятидесятских, десятских, целовальников для исполнения конкретных поручений. Средоточием земского самоуправления были находившиеся на посадах земские избы. Общие земские дела решались на всеуездных съездах⁴⁰.

В 1699 г. была проведена бурмистрская городская реформа, по которой воеводское отправление правосудия в Поморье было заменено бурмистрским. Реформа предоставила выборному бурмистру решать судебные дела в земской избе, несколько укрепив значение земства⁴¹.

Территориальный состав и управление русских епархий и в частности, северного региона, изучен основательно в работах И.А. Чистовича, Н.Ф. Каптерева, В. Финикова, И.М. Покровского, П.Ф. Николаевского, М.И. Горчакова, И.И. Шимко, что облегчает нашу задачу и позволяет больше внимания уделить не совсем ясным или спорным вопросам.

Новгородская епархия к сер. XVII в. включала в себя Новгородский, Олонецкий, Кольский, Каргопольский уезды, часть Двинского у. Под частью Двинского у. следует подразумевать, те районы, которые не были включены в Патриаршую область, но тесно граничили и перемежались с принадлежащими патриарху селами и деревнями таким замысловатым образом, что затруднительно выделить целый регион и отнести его целиком к Новгородской епархии или к Патриаршей области. На западе Новгородская митрополия граничила с Псковской, а на юге с Тверской, Ростовской, Вологодской епархиями⁴². Новгородские митрополиты также ведали духовными делами в Шведской Ингрии (со старинными русскими городами: Ивангород, Ям, Копорье, Орешек) и Шведской Карелии или Кексгольмском лене (Корельский у).

И.М. Покровский утверждал, что с утратой Новгородом независимости в XV в. и вплоть до 1675 г.⁴³ земли восточнее Северной Двины с реками Пинега, Кевроль, Мезень и Печора стали подчиняться московскому митрополиту, а затем вошли в Патриаршую область. Следовательно, по мнению Покровского, Северная Двина считалась восточной границей Новгородской митрополии до 1675 г. Состав поморских земель, входивших в 1658 г. в Патриаршую область, Николаевский и Покровский определяли десятинами

⁴⁰ *Богословский М.М.* Указ. соч. Т. I. С. 193, 223; Т. II. С. 288.

⁴¹ *Богословский М.М.* Указ. соч. Т. II. С. 311.

⁴² *Покровский И.М.* Русские епархии в XVI-XIX вв.: Их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Казань: Типолиитография Императорского университета, 1897. Т. 1: (XVI-XVII вв.). С. 60-61, 90-91.

⁴³ Покровский указывает 1674 г., но в этом году было только вынесено соборное постановление, а в 1675 г. земли Патриаршей области в Двинском уезде были возвращены в Новгородскую митрополию.

Пинежской и Кеврольской с Архангельском, Холмогорами и Важским у. Всего на этой территории насчитывалось 63 церкви⁴⁴. В этом перечне нет упоминания о владениях, пожалованных патриарху Филарету в Варзужской волости Двинского у.⁴⁵ и патриарху Никону в Понойском, Еконском, Пурнацком, Лундельском, Тулванском, Каменском погостах Кольского уезда⁴⁶. Нельзя согласиться с утверждением, что во владении патриарха находились целые сплошные области – волости. Например, в той же Варзужской волости имели свои вотчины Новоспасский⁴⁷, Троице-Сергиев, Николо-Корельский, Соловецкий, Антониево-Сийский монастыри и Кирилло-Белозерский в соседней Умбской вол.⁴⁸. Необходимо учитывать отмеченную учеными существовавшую чересполосицу в церковных владениях Патриаршей области⁴⁹. На наш взгляд, следует говорить не о целых волостях, а о конкретных землях, относящихся к Патриаршей области. По замечанию современного исследователя И.А. Устиновой, Патриаршая область представляла собой «разрозненный конгломерат земель, находящихся в разных районах страны»⁵⁰. Покровский отмечал, что администратором этих земель, как правило, назначался игумен Антониево-Сийского монастыря, подчинявшийся непосредственно новгородскому митрополиту. Из этого ученый заключил, что владения были совместными⁵¹. Непонятно, что под этим подразумевалось. Не совсем понятен термин «администратор». Должна быть определенная должность: либо наместник, либо десятильник, либо заказчик, либо поповский староста. Точнее высказался Шимко, который в сийском игумене, как настоятеле крупнейшего в десятине монастыря, видел помощника епархиальной власти⁵². Применительно к перв. пол. XVII в. известны документы о руководстве северными землями из Казенного патриаршего приказа⁵³.

⁴⁴ Покровский И.М. Указ. соч. С. 235; Николаевский П.Ф. Патриаршая область и русские епархии в XVII веке. СПб. С. 6.

⁴⁵ РГАДА. Ф. 350 (Ландратские книги и ревизские сказки). Оп. 2. Д. 149. Л. 287–288. В 1619 г. царь Михаил Федорович пожаловал своему отцу патриарху Филарету «две трети волости Варзуги со всеми нашими людьми, которые ныне в тех дву третях живут» (АИ. Т. III: 1613–1645. СПб.: Типография II отделения собственной е.и.в. канцелярии, 1841. № 82. С. 79).

⁴⁶ РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 15056. Л. 76 об–80. В 1658 г. царь Алексей Михайлович пожаловал в принадлежащие Никону монастыри Воскресенский на Истре и Крестный на Кий-острове в безбродное вотчинное владение Понойский и Еконгский погосты и реки Поной, Еконгу и Лахту с рыбными ловлями в Кольском уезде [Севастьянова, С. 171]; Сборник материалов по истории Кольского полуострова в XVI – XVII вв. Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1930. С. 102–105].

⁴⁷ РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 149. Л. 289.

⁴⁸ РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 15056. Л. 751–756; Иванов В.И. Указ. соч. С. 111.

⁴⁹ Николаевский П.Ф. Указ. соч. С. 9; Покровский И.М. Указ. соч. С. 175, 186 – 187.

⁵⁰ Устинова И.А. Патриаршая область в первой половине XVII в. (к вопросу о территориальной компетенции Патриаршего Казенного приказа) // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). К 80-летию члена-корреспондента РАН В.И. Буганова: Сб. статей. М., 2012. С. 203.

⁵¹ Покровский И.М. Указ. соч. С. 62, 85, 235.

⁵² Шимко И.И. Патриарший Казенный приказ. Его внешняя история, устройство и деятельность. М., 1894. С. 31–32.

⁵³ Устинова И.А. Книги Патриарших приказов 1620 – 1649 гг. как исторический источник / Отв. ред.: Н.М. Рогожин. М., 2011. С. 180–265.

Говоря о втор. пол. XVII в., мы не располагаем документальными свидетельствами о руководстве епархиальной жизнью в северных вотчинах Патриаршей области из патриарших приказов. Из отправленных на Двину грамот новгородских владык, отложившихся в фонде РГАДА «Грамоты Коллегии экономии», видно, что управление двинским регионом во втор. пол. XVII в. велось из приказов новгородского митрополита как до 1675 г., так и после, вплоть до весны 1682 г.⁵⁴ Анализ грамот новгородских митрополитов к игуменам Антониево-Сийского монастыря, позволяет заключить, что последние, за неимением в области архимандритии, выполняли обязанности архимандритов, как главных помощников архиерея на местах. Впоследствии, с учреждением должности духовных заказчиков, сийские игумены часто исполняли их функции ответственных за контроль над соблюдением новых правил церковной жизни и над сбором дани поповскими старостами. В грамотах на Двину митрополита Иоакима за март 1673 и 1674 гг. говорится о Колмогорской десятине Новгородской митрополии, а в грамоте митрополита Корнилия от 4 февраля 1675 г. приводится описание этой десятины: «... *вверх от Паниловской волости и во весь Емецкой стан Шастозерской волости, а вниз от Куреской волости и во все Поморие, и в Вознесенской стан, а вверх от Кузомены и до Пуренемы, и с волоку Пинежского и на Мезень, и во все околопосадные волости по храмом, по погостам и по выставкам Новгороду[к]ой митрополии Колмогорские десятины*»⁵⁵. Можно допустить, что земли по Двине, находящиеся между Куреской и Паниловской волостями, а также по Пинеге от ее устья до Кузомены, по Кулою, по Кевроле и по Мезени выше Окладниковой слободы, не входили в Новгородскую митрополию и относились к Патриаршей области. На Соборе 1674–1675 гг. были приняты важные решения, повлиявшие на пересмотр и некоторые изменения епархиальных границ Русской православной церкви. На заседании 15 октября 1674 г. собор постановил: «*впредь быти непременно по тому же: коейждо епархии грады с уезды по писцовым книгам владети коемуждо архиерею, монастыри и церкви управляти, и вновь церкви велети строити по прошению мирских людей, благословения подавати правильно во своих епархиях по уездом, розматривая о том с великим прилежанием по писцовым книгам, и у челобитчиков имати за руками сказки, где которого града и уезда, чтоб было не чужие епархии града или уезда, и в том бы между архиереями распри и в людех смятения не было*»⁵⁶. В соответствии с соборным постановлением патриарх Иоаким приказал в своей Патриаршей области обязанности епархиального архиерея исполнять тому архиерею, в

⁵⁴ См.: РГАДА. Ф. 1455 (Грамоты Коллегии экономии). Оп. 5. Д. 142, 143, 144, 147; Оп. 6. Д. 358 и др.

⁵⁵ РГАДА. Ф. 1455 (Грамоты Коллегии экономии). Оп. 5. Д. 142. Л. 16, 22, 30.

⁵⁶ ААЭ. Т. IV: 1645–1700. СПб.: Типография II отделения собственной е.и.в. канцелярии, 1836. № 204. С. 260.

чей епархии по писцовым книгам должны находиться патриаршие владения. Иными словами, границы епархий должны теперь определяться границами уездов, установленными на основании официальных государственных документов – писцовых и переписных книг. В соборном определении от 15 мая 1675 г. говорится: «в Колмогорском уезде, на Пинеге и в Кевроле, наша святейшаго патриарха области церквам повелеша быти в Новгородской епархии и управляти церкви до времени, егда же, повелением великого государя царя и по изложению святейших патриархов, а по нашему патриаршескому благословению, поставлен будет в его Новгородскую епархию, в городе Архангельском, архиерей; а вместо новгородского митрополита области церквей, которыя обретаются в Углецком уезде, отделить из области ростовского митрополита в Важеском уезде в государеве дворцовой Усьянской волости погосты <...> для того, что Вага и Важеской уезд области Новгородской митрополии»⁵⁷. По приходной книге патриаршего Казенного приказа за 1675 г. Покровский насчитал 68 церквей, которые отошли к Новгородской митрополии вместе с Архангельском, Холмогорами, Пинегой, Кевролой и Мезенью⁵⁸.

В 1682 г. от Новгородской митрополии была отделена огромная территория, на которой была образована новая архиепископия, получившая название Холмогорская и Важская. В нее вошли земли Кольского, Двинского, Мезенского, Кеврольского, Пустозерского и Важского уездов. Граница епархии на северо-западе (совпадала с русско-шведской границей, на западе проходила по р. Онеге, на востоке по Печоре с ее притоками Колвой и Усой. На юге епархия граничила с уездами Вологодским, Тотемским, Великоустюжским, Сольвычегодским и Яренским, входившими в Вологодскую и Великоустюжскую архиепископии. С севера епархиальные земли омывали Баренцево, Белое и Печорское моря, т.о. почти все морское побережье (за исключением Летнего берега Онежской губы) было изъято из ведения новгородского митрополита.

Холмогорской и Важской епархией с 1682 по 1702 гг. руководил архиепископ Афанасий, который устроил свою епархиальную канцелярию по образцу патриаршей с приказами Казенным и Судным (Разрядом). Казенный приказ возглавляли казначеи иеромонахи Диодор, а с 1685 г. Авксентий. С самого учреждения приказа и до нач. XVIII в. дьяком состоял Даниил Лебедев⁵⁹. Судным приказом руководили судьи монах Тихон (известен в 1682–1684 гг.) и иеромонах Авраамий Митусов (известен в 1689 г.),

⁵⁷ ААЭ. Т. IV: 1645–1700. СПб.: Типография II отделения собственной е.и.в. канцелярии, 1836. № 204. С. 263.

⁵⁸ Покровский И.М. Указ. соч. С. 298.

⁵⁹ Верюжски, В. 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: церковно-исторический очерк. СПб., 1908. С. 70.

действовали дьяки Яков Тулубьев (известен в 1684 г.)⁶⁰ и Карп Андреев, служивший в приказе на протяжении 20 лет. Ближайшими помощниками архиепископа в управлении епархией были соборные ключари и протопопы, которые часто исполняли обязанности духовных заказчиков. Наиболее известные из них – братья Золотаревы: ключарь Холмогорского собора Алексей Венедиктов и протопоп Архангельского собора Калинин Венедиктов⁶¹.

Несколько слов следует сказать о Монастырском приказе, возникшем в 1649 г., и являвшемся средством государственного влияния на церковь и давления на церковные привилегии. Приказ был призван ведать судебными делами над духовными лицами и над зависимым от церковных феодалов населением и сбором пошлин с монастырских владений. Существование приказа позволяло воеводам вмешиваться в дела церковных и монастырских вотчинников, от лица государства вторгаться в юрисдикцию монастырей. Эта деятельность приказа вызывала протесты и сопротивление со стороны церковных властей и была сильно ограничена решениями Собора 1667 г. После чего вплоть до закрытия приказа в 1677 г. в его компетенции оставались только сборы государственных податей с церковных и монастырских земель⁶². Тем не менее, Монастырский приказ, как центральный правительственный орган, принимал участие в руководстве церковной жизнью северного региона. Особенно явно его значимость в церковном управлении проявилась во время межпатриаршества, после оставления патриархом Никоном патриаршей кафедры в 1658 г. до избрания нового патриарха Иоасафа в 1667 г. Тогда роль главы церкви взяло на себя государство, и все распоряжения новгородские митрополиты получали из Монастырского приказа⁶³.

До начала Северной войны Новгородская и Холмогорская епархии оставались в прежних пределах⁶⁴. Границу Новгородской епархии, которая изменялась в связи с изменением русско-шведской границы, подробно попытался воспроизвести Фиников, использовавший современную ему карту и документы Архива Новгородской духовной консистории, а именно, «Ведение городом Новгородской епархии» за 1742 г. № 68 и за 1729 г. № 46. При этом он привлекал также документы 1715 г. № 13, 24; 1725 г. № 20;

⁶⁰ ГААО. Ф. 309 (Красногорский монастырь). Оп. 2. Д. 80. Л. 1; Ф. 1025 (Канцелярия епископа Архангельского и Холмогорского). Оп. 1. Д. 265. Л. 1.

⁶¹ Верюжский, В. Указ. соч. С. 70.

⁶² Горчаков М.И. Монастырский приказ. СПб., 1868. С. 99–101.

⁶³ ААЭ. Т. IV. № 115. С. 160–162.

⁶⁴ Покровский И.М. Русские епархии в XVI-XIX вв.: Их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Казань: Центральная типография, 1913. Т. 2: (XVIII-й век). С. 77–78, 100.

1732 г. № 65; 1742 г. № 60⁶⁵. Покровский в своем исследовании, пересказав близко к тексту составленное Финиковым описание границ Новгородской епархии, не сделал ссылки на работу своего предшественника, но указал все перечисленные выше и выявленные в свое время Финиковым источники⁶⁶. В изложении Финикова граница, если двигаться с юга на север, проходила по рекам Моше (восточнее Моши по её правому притоку Лепше), Мехренге (по её левому притоку Пунсе), Емце (до впадения в неё Мехренги). Отсюда спускалась до устья Пунсы, поворачивала на запад к месту слияния Мелексы и Сускана, далее на север по Онеге до её устья. В районе Онежского полуострова граница, в представлении Финикова, рассекала полуостров от Поньгомы до Лямцы, проходила по побережью Онежской губы, включая Пурнему, Кянду, до Кушреки, и следовала на юго-запад к озерам Водлозеро и Санда, упиралась в русско-шведскую границу и по ней спускалась на юг к Ладожскому озеру⁶⁷. Фиников отметил, что территория Новгородской епархии включала всю современную ему Новгородскую губернию, занимала части Олонецкой и Архангельской губерний. Вероятно, полностью доверившись вычислениям Финикова, Покровский повторил его ошибку, упомянув озеро Ундозеро, как точку, по которой проходила граница Новгородской и Холмогорской епархий, что не верно⁶⁸. От Ундозера Фиников вел границу на северо-восток к устьям Моши, и дальше на север по Онеге до Белого моря. В соответствии с такой демаркацией Мехренгский стан должен был оказаться в Холмогорской епархии, но в перечне волостей этой епархии за 1727 г. он не упомянут⁶⁹.

Из описаний Финикова и Покровского выпали озера Щукозеро и Обозеро, которые являлись реперным пунктом при повороте границы. Вообще, Фиников сильно отодвинул границу Новгородской епархии на запад, проведя ее по реке Онеге, а не по верховьям впадающих в нее рек. Главное, что не принял во внимание Фиников, это сохранявшее свою силу решение Собора 1674–1675 гг. о том, что границы епархий должны соответствовать границам уездов.

Собранный материал позволяет уяснить, что при определении границ светских и церковных административных разделений следует учитывать множество специфических деталей, присущих как светскому, так и церковному устройству: различие в юрисдикции земель (черные или государственные, монастырские, патриаршие, ведомственные и др.),

⁶⁵ *Фиников В.* Новгородская епархия в первой половине XVIII века // Новгородские епархиальные ведомости. 1896. № 5. С. 329–331.

⁶⁶ *Покровский И.М.* Указ. соч. Т. 2. С. 78–79.

⁶⁷ *Фиников В.* Указ. соч. С. 333–335.

⁶⁸ *Покровский И.М.* Указ. соч. Т. 1. С. 371; Т. 2. С. 79.

⁶⁹ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб.: Синодальная типография, 1885. Т. VII. (1727 г.). Приложение. С. VI–XI.

чересполосица, условность понятия «граница». Начиная с 1675 г. епархиальные разделения не выходили за пределы уездов (при всей условности их границ) и полностью соответствовали их составу, зафиксированному в переписных книгах.

МОДЕЛЬ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА В ЖИТИЯХ
ПРАВОСЛАВНЫХ МИССИОНЕРОВ
(КИРИЛЛ СОЛУНСКИЙ, ЛЕОНТИЙ РОСТОВСКИЙ, СТЕФАН ПЕРМСКИЙ,
ТРИФОН ВЯТСКИЙ)

Исторически в нашей стране сложилось так, что жития святых (в том числе миссионеров) изучались преимущественно филологами и рассматривались как памятники литературы. Соответственно, повторяющиеся в них эпизоды воспринимались в качестве литературных стереотипов. Однако это противоречит христианским культурным практикам, в рамках которых жития служили выражению и оформлению религиозного идеала деятельности. Повторяющиеся на протяжении столетий описания обращения язычников в христианство могут быть представлены в качестве социокультурной модели, осознано воспроизводившейся новыми поколениями подвижников по книжному образцу. В то же время эта модель лишь изредка воспроизводилась полностью, в деятельности миссионеров-просветителей. Для славян в целом таковым является Кирилл Солунский, а для Руси, и Перми в частности, – Стефан Пермский¹.

В истории Православной церкви апостольская традиция наиболее последовательно и продуктивно была актуализирована в учении и деятельности солунских братьев. Распространение христианства среди балканских славян на протяжении нескольких веков было связано с ассимиляцией путем навязывания им греческой культуры². Подобная позиция являлась в значительной мере наследием эллинско-ромейского культурного высокомерия по отношению к другим народам («варварам»). В основании этой позиции лежит полисно-имперское острашение, что противоречило традиции раннехристианской проповеди³. Миссия Константина могла осуществиться лишь за пределами империи в особых историко-культурных условиях. Житие свт. Константина представляет его как деятеля, чья энергия изначально была направлена за пределы ядра византийского мира.

При тщательном сопоставлении житий свв. Константина и Стефана Пермского выявляется ряд аналогий, одни из которых представляются совпадениями, другие – закономерностями, а третьи – заимствованиями. К числу первых, например, относятся места упокоения и захоронения святителей, усопших во время выезда из просвещаемых стран и погребенных в столичных городах (в Риме и в Москве). Слабых здоровьем

¹ *Котылев А.Ю.* Учение и образ Стефана Пермского в культуре Руси / России XIV–XXI веков. Сыктывкар, 2012.

² *Литаврин Г.Г.* Введение христианства в Болгарии (IX – начало X в.) // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М., 1988. С. 30–38.

³ *Иванов С. А.* Византийское миссионерство. М., 2003. С. 21–23.

подвижников могли специально «придерживать» в столице в ожидании их кончины. Во всяком случае, возвращать тела на место свершения подвига явно не хотели⁴. А.В. Чернецов обратил внимание на то, что сходными выглядят и дерзкие поездки святителей во враждебные столицы (Рим и Новгород), в обоих случаях возымевших успех⁵.

В число закономерностей, характеризующих общий порядок протекания культурных процессов, также можно включить ряд историко-житийных аналогий. Святители Константин и Стефан родились в сходных культурных пространствах: местах, находящихся на государственных и цивилизационных окраинах своего времени, в городах с полиэтничным населением (греко-славянским и русско-пермским). Место происхождения каждого из них предопределило знание ими двух языков и общее знакомство с традициями соседних народов.

В культурных произведениях этих стран двух различных периодов истории просматривается не только формальное сходство, но и мировоззренческая близость их создателей, одним из следствий которой и стало христианское просвещение народов. Оно осуществлялось в достаточно специфичной форме, предполагавшей создание особой письменности, перевода книг и литургических текстов на язык обращаемого этноса. Впрочем, сам процесс изобретения алфавитов изображен в житиях различно: Константин создает свою письменность по государственному заказу и в результате непосредственного божественного вмешательства, а Стефан – по личной инициативе⁶.

На уровне поведенческих, ментальных и текстуальных стереотипов в жизни двух святителей также можно выявить ряд аналогичных поступков и эпизодов. Некоторые из них принадлежат уже не Средневековью, а нашему рациональному времени (например, сомнение в этнической принадлежности создателей письменности⁷). Попытки представить Константина славянином, а Стефана – коми-зыряннином можно считать современным стереотипом этнокультурного сознания, пытающегося организовать исторические события и персонажи относительно своего нового ядра.

Общая организация хода миссионерской деятельности подчинялась единой программе, отчасти восходившей к библейским примерам (овладение иным языком для

⁴ В этой связи можно обратить внимание на обиду пермян, описанную Епифанием в их особом Плаче: «О, как не сетовать нам, что не на своем престоле ты почил! Хорошо было бы нам, если бы рака мощей твоих была у нас, в нашей стране и в твоей епископии, а не в Москве, в не своем пределе. Не так ведь москвичи тебя почтут, как мы, не так тебя ублажат» (Епифаний Премудрый. Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана // Святитель Стефан Пермский. Сер.: «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях» / Ст., текст, пер. с др.-рус., коммент. Г.М. Прохорова. СПб., 1995. С. 218–219).

⁵ Чернецов А.В. «Самотворитель новых грамот» Стефан Пермский // Древнерусская книжность (творчество и деятельность Стефана Пермского) / Отв. ред. Р.А. Симонов. М., 1995. С. 53.

⁶ Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности и современная им эпоха // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 17–18, 86–87; Епифаний Премудрый. Указ. соч. С. 62–65, 178–181.

⁷ Флоря Б.Н. Комментарии // Сказания о начале славянской письменности. С. 105–106; Смоленцев Л.Н. Великий Зырянин // Родники Пармы. Сыктывкар, 1993. С. 19.

проповеди, избрание учеников, создание общины и др.), отчасти опиравшейся на средневековые традиции (разрушение языческих святилищ, закладка храмов, посвящение учеников в сан и др.). К агиографическим стереотипам относится не только мотив борьбы с языческой обрядностью, но и мотив обращения вспять вражеского войска⁸.

К числу аналогий, одновременно поведенческих и агиографических, жизненных и житийных, можно отнести диспуты, которые крестители вели со своими религиозно-идеологическими противниками. В основном проблемы, вокруг которых строилась полемика, относились к религиозной сфере. Учитывая, что политически византийская церковь была зависима от императорской власти, теологические вопросы (от решения которых напрямую зависели идеология и общественное мнение) находились в ведении духовенства, представители которого далеко не всегда были согласны как друг с другом, так и со своим руководством. Подкрепленная многовековой традицией, возможность оспорить любое мнение (в том числе защищенное авторитетом и силой власти) создавала относительную интеллектуальную свободу, опиравшуюся на уверенность в непознаваемости Абсолюта. Наличие персонифицированного Судии, готового в любой момент вмешаться в дела людские, переводило религиозные споры в сверхземную плоскость, не доступную контролю брэнной власти.

Трансцендентальная направленность основных полемик, определивших характер православной культуры, придавала им вневременную ценность, слабо связанную с конкретными историческими обстоятельствами, которые провоцировали эти агоны или определяли пути их протекания. Это создавало целостность интеллектуального поля византийской культуры, позволявшего выстраивать различные типы оппозиционных связей, нередко игнорировавших «внешние» факторы. Вневременность состязаний достигалась во многом за счет развитости книжной культуры. Культ книжного слова (текста), унаследованный восточным христианством от иудейской традиции, требовал перевода многих споров в опосредованную письменную форму, позволявшую описывать если не весь процесс, то одну из его сторон, выражавшую «правильную» точку зрения. Односторонности фиксации способствовала своего рода цензура механизма тиражирования текстов, отказывающая произведениям воплощавшим «неправильную» позицию, в праве на переписывание.

Исключение представляют немногочисленные пересказы устных диспутов, в которых представляются аргументы обеих сторон, а сама полемика обретает значительную правдоподобность. Исследователи давно обратили внимание на большой объем описаний

⁸ Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 78; *Епифаний Премудрый*. Указ. соч. С. 215.

диспутов в житии Константина Философа⁹. В произведении представлено четыре значительные полемики, две из которых характеризуют столкновения просветителя с апологетами иных религий (иудаизма и ислама), а две другие демонстрируют разногласия внутри христианства. Кроме того, в житии описаны столкновения Константина с представителями народного христианства, сохранившими в системе культа языческие верования и обряды, но эти эпизоды не получили оформления в виде прямого диалога¹⁰. В житии Стефана Пермского содержится только один диспут с язычниками¹¹. Полемическая направленность жизнеописаний распространителей христианства, создателей миссионерских азбук и переводов логично связана с их типом подвижничества.

В то же время основным предназначением дискуссионных мест житий стало самопредставление православной культуры, принявшее вид авторефлексии ее посланцев. Таким образом, участие Константина в различных посольствах оказывается неслучайным. Агиографу было важно показать значимость православия с точки зрения представителей иных земель; победа в споре на чужой территории была цена вдвойне. Каждый следующий диспут также может рассматриваться как этап подготовки просветителя к основной миссии, в этом плане их совокупность является интеллектуальным вариантом «легенды о выборе веры», как ее и интерпретировал М. Павич в романе «Хазарский словарь». Отсутствие в житии Константина решающего диспута с язычниками создает определенную лакуну. Диспут же Стефана с языческим волхвом Памом, описанный Епифанием Премудрым, оказывается значимым дополнением к ряду дискуссий Константиновского жития, логично завершая его кульминационным торжеством Православия и христианства в целом.

Если в житии Константина диспуты поданы как факты его биографии, возникающие спонтанно, под воздействием внешней силы – власти, дающей Философу новые задания, отправляющей его в новые путешествия, то у Епифания диспут Стефана с Памом стал концептуальной кульминацией описания процесса крещения коми-язычников.

Семантическая композиция диспутов в житии Константина имеет круговую организацию: тема заключительной полемики с католиками зарождается уже в первом агоне, проходит в качестве значимого дополнения через второй и третий, становясь доминирующей в четвертом. Обсуждая возможность изображения Бога в иконе, Иоанн-Анний и Константин затрагивают проблему различия иконописных трактовок божественного образа, приводящего к необходимости сопровождать изображение надписью. Тема взаимосвязи слова и образа преобразуется в диспутах с мусульманами и

⁹ *Флоря Б.Н.* Сказания о начале славянской письменности... С. 16–17.

¹⁰ *Житие Константина.* С. 74–86, 89–90.

¹¹ *Епифаний Премудрый.* Указ. соч. С. 122–160.

иудеями в русле доминирующей идеи троичности божества в связь духа и слова. В четвертом диспуте ключевая оппозиция обозначается (в форме цитаты из послания апостола Павла) как связь духа и ума, где ум трактуется как способность понимать смысл божественного Слова на разных языках¹².

Основное содержательное отличие диспутов житий славянского и пермского святителей связано с представлением образа христианского Бога. В житии Константина наиболее актуальным оказывается концепт Троицы¹³, факт вполне объяснимый уже тем, что его основные противники были монотеистами. Соответственно, сам монотеизм в защите не нуждался. Кроме того, исследователи отмечают интенсификацию символической интерпретации образа Троицы именно в постиконоборческий период¹⁴. Константин использует троичную символику не только в споре с мусульманами и иудеями, отрицавшими ее в принципе, но и для доказательства возможности изображения Бога в полемике с иконоборцами, и для обоснования необходимости перевода богослужения на разные языки в состязании с католиками. Интересно, что следующий вариант разработки этого концепта будет создан уже в культуре Руси XIV–XV вв.

Возвращаясь через столетия после торжества монотеизма в средиземноморском мире к непосредственному столкновению с живым язычеством, Стефан вынужден прибегать к аргументации скорее иконоборческого характера. Противостоящие его миссии боги, с которыми он столкнулся задолго до встречи с волхвом, представляют собой материализованные объекты, в равной степени доступные жертвенному поклонению и физическому разрушению. Пам пытается спровоцировать магическое и материально оформленное вмешательство своих богов в спор с христианским святителем, но наталкивается на жесткий отпор, уподобляющий его самого природе объектов поклонения. *«Бесом пагубным, идолом бездушным, вашим богом, кумиром глухим, болваном безгласным, истуканным, безсловесным, издолбеным, изваянным, всякого срама и стыда исполненным, и всякия скверны делателем, и всякого зла обретателем, и всякого греха творителем. Да аци же сами суть идоли, таци же и верующии в них, подобници им сущи»*¹⁵. Ветхозаветная сущность Пама соотносится с поведением библейских противников единобожия, нарушителей запретов и неисполнителей повелений. Соотнося знания волхва с потопными временами, Епифаний даже обозначает его связь не с

¹² Флоря Б.Н. Комментарии. С. 134–137.

¹³ Житие Константина. С. 75–76, 79–80, 90.

¹⁴ Озолин Н. Троица или Пятидесятница? // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. М., 1993. С. 380–382.

¹⁵ Епифаний Премудрый. Указ. соч. С. 134.

потомками Яфета, как следовало в согласии с традицией, а с родом Хама («хананейское племя»), что подчеркивало его преемственность упорным идолослужителям¹⁶.

Диспуты православных просветителей с иноверцами выявляют целый ряд важных особенностей как восточнохристианской социокультурной системы мировидения в целом, так и конкретных вариантов ее развития и определенных ситуаций, отмечающих специфику перехода в новое состояние. Динамизм православной культуры, ее экспансивность, дополняются определенной гибкостью, готовностью к вступлению в диалог с представителями пограничных культур. Результатом такого отношения становится создание ряда самостоятельных этнохристианских культур, которые, при наличии общей религиозной основы, сохраняют ментальные, языковые, стилевые особенности. Разворачивание диспутов становится возможным благодаря наличию мифоритуального, теологического, интеллектуального полей концептов, объединяющих в евразийском пространстве самые разные по происхождению и организации социокультурные системы.

Их институтами, возникновение которых сближает солунских братьев и Стефана, становятся монастырь и школа. Без них любой просветительский проект оборачивается провалом. Потерпев фиаско в Моравии школа Кирилла / Мефодия перемещается в Болгарию. У школы Стефана такой возможности не было. Она угасала пару столетий в Пермском крае.

Конечно, Стефан ориентировался также и на опыт некоторых крестителей Руси, вероятнее всего Леонтия Ростовского. По сведениям жития, Леонтий был лишен политической поддержки как местной, так и киевской княжеской власти. Как и Стефан, он был поставлен в ситуацию «тотального одиночества», противостоя враждебно настроенным жителям целого города, ниоткуда не ожидая помощи. Будучи изгнанным из города, Леонтий не уехал в столицу, как на его месте поступило бы большинство епископов, но создал свой центр влияния под Ростовом, сумев постепенно изменить ситуацию в свою пользу.

Двух святителей связывают также общая модель поведения в начале миссии (и Леонтий, изгнанный язычниками из Ростова, и Стефан в Усть-Выми селятся в кельях в лесу и там ведут первоначальную проповедь¹⁷) и общая религиозная символика (оба посвящают церковь Михаилу Архангелу). Известно также, что Стефан, как и предшественник, привлекал на свою сторону и использовал для проповеди детей. Он отдал сорванные с повергнутых идолов пелены своему отроку Матфейке, который сшил из них

¹⁶ Прохоров Г.М. Комментарии // Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 271.

¹⁷ Правда, неизвестно была ли келья Леонтия построена у языческого святилища.

«гаща и онуща, и ногавища, и износи я бес пакости и бес вреда»¹⁸. Изготовление из идольского убранства предметов одежды для нижней части тела было несомненным пропагандистским ходом, о чём недвусмысленно говорит и Епифаний Премудрый в своем «Слове». Отрок Матфейка был, скорее всего, недавно обращённым в христианство пермянином. Леонтий Ростовский, как известно, начал вторую часть миссии с привлечения на свою сторону юных ростовчан, через которых он воздействовал на взрослых. Однако дошедшие до нас варианты жития свт. Леонтия содержат минимум информации (и нет оснований считать, что в XIV в. ее было намного больше)¹⁹. Нет сведений о том, что ростовский святитель занимался книжной деятельностью или переводами, хотя он должен был изучить язык местных жителей, поскольку финно-угорская часть населения Ростовского княжества должна была быть при нем весьма значительной.

Непосредственным последователем Стефана Пермского стал Трифон Вятский. Родился он на р. Мезени, на Удоре, т.е. в зоне влияния Пермской епархии. Избрав путь подвижничества, Трифон отправляется в прикамские земли, где находит себе наставников (в Чердыни) и привлекает внимание представителей рода Строгановых, которые также были ориентированы на наследие Стефана Пермского²⁰. Занявшись просвещением вогулов (манси) Трифон воспроизводит легендарные и исторические действия Стефана Пермского: строит келью у языческого святилища; начав там проповедь, рубит священное дерево; впечатляет язычников своим бесстрашием. Отправившись на Вятку, Трифон основывает там Успенский монастырь, из которого он был вскоре изгнан братией и сумел вернуться лишь незадолго до смерти²¹.

Таким образом, можно выделить основные элементы миссионерской модели, которая создавалась представителями византийской культуры и была воспринята на Руси, воспроизводясь на протяжении столетий. Основными (более или менее значимыми) элементами этой модели становятся: **создание новой письменности; создание переводов библейских и богослужебных текстов; поездка в земли язычников; основание кельи возле языческого святилища; разрушение языческого святилища (уничтожение идола, дерева, камня и т.д.); диспут с представителем иной веры; основание церкви; создание монастыря; создание школы; неизбежные потери** (выделено автором. – А.К.).

В разных житиях эти элементы проявляются неодинаково. В наибольшей степени они представлены в житиях просветителей (Кирилла Солунского и Стефана Пермского).

¹⁸ *Епифаний Премудрый*. Указ. соч. С. 126–129.

¹⁹ *Житие святого Леонтия, епископа Ростовского*, с предисловием А.А. Титова. М., 1893.

²⁰ *Котылева И.Н.* Роль рода купцов Строгановых в развитии почитания св. Стефана Пермского в XVI–XVII вв. // Историческое произведение как феномен культуры. Сыктывкар, 2008. Вып. 3. С. 42–48.

²¹ *Акафист и житие преподобного Трифона Вятского чудотворца*. Киров, 2006.

Данное заключение даёт возможность представить апостольскую христианскую модель утопической, вневременной, ситуативнозначимой, этнокультурной.

РАЗВИТИЕ ПОЧИТАНИЯ ПЕРВЫХ ПЕРМСКИХ ЕПИСКОПОВ СВВ. ГЕРАСИМА,
ПИТИРИМА И ИОНЫ В XVII–XVIII ВВ.
НА ЕВРОПЕЙСКОМ СЕВЕРЕ

Пермские епископы Герасим, Питирим и Иона являются продолжателями деяний Стефана Пермского по христианизации коми (зырян и пермян). Официальная их канонизация Русской православной церковью состоялась в 1607 г. во время правления царя Василия Ивановича Шуйского, которого можно считать инициатором упрочения культа «устьвынских чудотворцев» в нач.XVII в.

Одним из первых исторических свидетельств о формировании культа епископов Герасима, Питирима и Ионы является создание в 1607 г. их общей иконы над совместной гробницей, что нашло отражение в специальной записи: *«Лета 7115 (1607 г.) месяца июля в 6 день при великом государе царе и великом князе Василии Ивановиче всея России Самодержца и при святлейшем Ермогене патриархе Московском и всея России написан бысть сей образ трех святителей Герасима, Питирима и Ионы Епископов устьвынских и великопермских чудотворцев и повелением смиренным господином архиепископом Иосафом вологодским и великопермским положил сей образ на гробнице их чудотворцев Герасима, Питирима и Ионы во славу трех святых Троицы Отца и Сына и Святого Духа»*¹. Данная запись представлена в ряде рукописей XVIII–XIX вв.², что дает основание предположить, что создание данной иконы расценивалось на протяжении трех столетий как неординарное событие. Причиной этого вероятно является и тот факт, что икона писана по велению архиепископа. Немаловажно и то, что запись начинается с упоминания о ее написании при «Василии Ивановиче всея России Самодержца и при святлейшем Ермогене патриархе Московском», что косвенно свидетельствует о роли московской власти в появлении образа первых епископов пермских.

Причисление епископов пермских Герасима, Питирима и Ионы к лику святых и само написание иконы для храма Усть-Выми, когда уже несколько столетий центр пермской епархии находился в Вологде, и именно в период борьбы с польско-литовским нашествием, на наш взгляд, было предопределено той поддержкой, которую оказывали зыряне официальной московской власти. В этой связи чрезвычайно важны записи, сделанные в Вычегодско-вымской летописи: *«Лета 7114 (1606 г.) убиен бысть мнимый*

¹ РНБ. Q. I. 1216. Л. 12об.-13 – О святой иконе великий святителей Герасима, Питирима и Ионы на гробнице их. Сборник. Скорописью конца XVIII–XIX в.

² Данная запись воспроизводится по документу из фонда П.И. Савваитова в РНБ и завершается фразой, что *«в 1775 году списана в Яренском уезде в верх по Вычегде пожегодской волости пониже Помоздина»*.

царь Дмитрий самозванный на царство московские венчан Василий Иванович Шуйский. Не люб бысть тот Василий посадским и волостным людям, и потому пошла распря на Руси. Того же лета повелел государь князь великий Василей Иванович в уезду Еренского городка бытии воеводе, дотоль на Еренском воеводы не были, а нанове воевода заступил Василий Якович Унковский. Того же лета по государеву велению учили на Выми Еренском таможенные головы и целовалники собирать таможенные пошлины вновь. А те пошлины блаженные памяти при Федоре Ивановиче да при Борисе Федоровиче с вымичаны, вычегжаны, сысолечи не собирали, опрочь сибирских застав городовых. Того же лета государь Василий Иванович повелел собрать с уезду Еренского и с Перми Великой ратные люди по сорока осьми с обоих и идти им к Москве. Вычегжане, и вымичаны, и сысолыцы, и удорены ратные пошли, а Великие Перми ратные люди, позабыв крестное целование на Василье, задалися за вора, ратного голову побили и вспять на Чердынь»³.

Написание «по соборному поставлению» в Вологде иконы, «покрывшей гробницу устьвымских чудотворцев», несомненно, сопряжено с канонизацией епископов пермских и официальной политикой в отношении северных земель, что имело особое значение в период «смутного времени». С этого же времени началась запись чудес от мощей епископов. С 1609 по 1646 гг. было письменно зафиксировано 25 чудесных исцелений⁴. Записи чудес свидетельствуют, что жители из близких и дальних мест зырянской земли посещали гробницы свв.Герасима, Питирима и Ионы,⁵ что, несомненно, доказывает распространение их почитания среди населения региона.

С началом официального культа первых епископов пермских связано устройство часовни над их мощами. В 1629 г. вместо часовни упоминается уже церковь «трех святителей пермских епископов Герасима, и Питирима, и Ионы». Таким образом, отмечает М.Б. Рогачев, «на городище появляется мемориальный комплекс в честь подвижников-миссионеров и первой столицы Пермской епархии, своеобразный «заместитель» епископской кафедры»⁶.

С упрочением культа пермских святителей связана поездка архиепископа вологодского и великопермского Маркелла в 1650 г., который «с 22 мая по июль, с Царского разрешения и вследствие своего благочестивого обета, путешествовал из

³ Вычегодско-Вымская летопись // Родники пармы. Сыктывкар, 1989. С. 30.

⁴ История Коми с древнейших времен до конца XX века. В 2-х т. / Под общей ред. А.Ф. Сметанина. Сыктывкар, 2004. Т. 1. С. 201.

⁵ История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы (К 600-летию со дня преставления Стефана Пермского): Исследования и материалы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996.

⁶ Рогачев М.Б. Стефановские храмы Коми края // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-востока Европейской части России / Отв. ред. Н.Д. Конаков. Сыктывкар, 1993. С. 13.

Вологды в Устьвымь, для поклонения мощам пермских святых угодников Герасима, Питирима и Ионы»⁷.

Известный исследователь XIX в. Н. Суворов в дополнениях в своей работе «Исторические сведения об иерархах древне-пермской и вологодской епархии» сообщает, что *«записки об этом путешествии найдены в приходно-расходной книге Вологодского архиерейского дома».* Из этой записки следует, что *«путешествие было совершенно водою, на дощанике, имевшей длины 12 ½ сажень, за который было заплачено 38 рублей. На дощанике была устроена келья <...> Рабочих людей нанято было девять человек с платою по 2 руб. 50 коп. человеку. Архиепископ взял с собою в дорогу из своей казны сто рублей денег и новые из индийской камки покровы для возложения на гробницы Пермских чудотворцев».*⁸

Суворов также отмечает, что *«следствием вероятно того же благочестивого обета, который побудил Маркелла к путешествию, было построение в Вологодском архиерейском доме над воротами деревянной церкви во имя трех пермских святителей, которая была начата в 1649 и окончена в 1653 г.»*⁹. Данная церковь существовала до 1674 г., когда по случаю постройки архиепископом Симоном каменных стен вокруг архиерейского дома, была разобрана и перевезена в архиерейское с. Ананьино.

Одно из значимых свидетельств развития почитания Герасима, Питирима и Ионы в XVII в. представлено в документе XVIII в., в котором сообщается о каноне пермским епископам, написанном в 1678 г. дьяком Ляльской церкви Г.Г.Гилевым. В документе сообщается о рукописной тетради со службою усть-вымским святым и отличия ее от службы святителям, помещенной в Общей Минеи и, что *«эта тетрадь по листам была подписана: “7186 (т.е.1678) году марта 17 числа положил тот канон Ляльской дьячек Григорий Григорьевич Гилев и писал тот канон и подписал своею рукою”*¹⁰. Для реконструкции хода развития почитания первых епископов пермских ценен факт фиксации в данном документе существования им службы в Общей Минеи и соответственно свидетельствует о включении празднования дня «устьвымских чудотворцев» в общем православном праздничном круге. Не менее ценна информация о написании в кон. XVIIв. канона местным священником, что выявляет существование местной традиции формирования богослужебного текста и заинтересованное отношение местных священников к культу первых епископов пермских.

⁷Суворов Н. Исторические сведения об иерархах древне-пермской и вологодской епархии. Вологда, 1869. С. 70.

⁸ Там же. С. 71.

⁹ Там же.

¹⁰РНБ. Ф.И. № 778. Л. 33 – Сборник. Скорописью конца XVII в.–начала XVIII в. и несколько почерков XIXв.

Сам документ, из которого мы узнаем о существовании канона, является копией с черновых сказок священника Благовещенской церкви Стефана Петрова¹¹, дьякона, причетников и церковных старост от 5 февраля 1745 г. В сказке также сообщается об иконе святых Герасима, Питирима и Ионы, положенной в 1607 г. на их гробницу, а также о приезде на Усть-Вымь епископа Маркела, в 1705 г. Иосифа, а в 1724 г. Боголепа, о пожарах, бывших в усть-вымской церкви, о записанных с 1607 г. чудесах от мощей святителей, о совершаемых в дни их памяти службах. В тексте отмечается, что данная сказка была написана и подана игумену Теплогорской Богородской пустыни Корнелию, производившему, по указу Великоустюжской консистории, следствие о мощах святых угодников, находящихся в Сольвычегодске, Яренске и их уездах, что свидетельствует о неоднозначности «оценки святости» мощей епископов усть-вымских.

Неоднозначность сложившейся в нач. XVIII в. ситуации с почитанием пермских святителей выявляет документ 1841 г., к которому приложена копия с чернового письма, относящегося как отмечают составители кон. XIX в. к 1707–1717 гг.¹², священника Усть-Вымской Благовещенской церкви Евтихия *«с причетниками и всеми приходскими людьми к дьякону вологодского архиерея Спиридону Стефановичу с просьбой списать и прислать в Усть-Вымь имеющиеся в архиерейском доме или в соборной церкви сведения о «начале епископии на Устьвыми и о святителях Герасиме, Питириме и об их чудесах, и когда и при каком епископе архиерейская кафедра перенесена с Устьвыми на Вологду»*, объясняя свою просьбу тем, что они об этом ничего не знают, *«а приходящие к чудотворцам богомольцы о том деле осуждают, что мы не ведаем; да и надлежит у их святой раки о вышеписанном деле на письме быть сполна»*.

Для реконструкции развития почитания усть-вымских епископов важна копия документа, хранящаяся в Усть-Вымском храме, и датированная 27 сентября 1804 г. Эти сведения были включены в объяснительную священника Усть-Вымской Благовещенской церкви Иокима Аврамова. Относительно чудес от мощей святителей Герасима, Питирима и Ионы священник доносил, *«что видеть таковых не удаивался»*. Одновременно Аврамов сообщал о *«передаваемых из рода в род»* двух случаях, бывших в УстьВыми с великоустюжскими епископами Иосифом и Боголепом: *«Проездом ли по случаю обозрения епархии, или нарочно для собрания сведений и здешних св. угодниках (т.е. Герасиме, Питириме и Ионе. – И.К.) и обстоятельствах бывшей Пермской епархии, не могу именно сказать, они, прибывши сюда, первый около 1705 года, а второй в 1724-м, и не нашедши ничего удовлетворительного ни о том, ни о другом, возымели сомнение о*

¹¹ Там же. Л. 32.

¹² Там же. Л. 35.

святости почивающих здесь угодников и, не смотря на то, что самая церковь тогдашняя, в которой почивают, была сооружена и освящена во имя их по благославлению Симона, архиепископа вологодского, запрещали будто бы тот и другой почитания их святыми, празднование и молебствование. Но, приказав снять гробницу с намерением любопытствовать место их покоя, как скоро приникнули, то первый яко бы тотчас поразился нечаянным ужасом, так что немедленно отложил свое намерение и вышел из церкви, приказав молебствовать по прежнему; а второй будто бы помешался чувством зренья, так что выведен был из церкви под руки и, приехав на берег к судну, спрашивал, где судно, между тем как оставался возле онаго вплоть и смотрел, казалось, глазами по прежнему. Разрешение же молебствовать послал он, уже едучи обратно, и то сделавшись больным, а, приехав в Устюг, будто бы вскорости и преставился»¹³.

Свидетельством развития почитания епископов пермских в кон. XVIII в. является текст «Изъявление о начале пермской епикопии, иже бывша на Устьвыми епископии.» В документе представлены краткие сведения о свв. Стефане, Исаи, Герасиме, Питириме. Более подробен рассказ «О кончине святого» (епископа Питирима), а также представлен перечень последующих епископов, заканчивая Иосафом, при котором епископская кафедра была перенесена из Усть-Выми на Вологду¹⁴. В этом же сборнике рассказывается об иконе Герасима, Питирима и Ионы на их гробнице¹⁵. В конце текста пометка «1775-го году списана в Яренскомъ уезде, въерх по Вычегдъ, в Пожегодской волость пониже Помозина последняго приходу с вершины во втором приходе месяца августа 29-го день».

Уникальным источником для восстановления особенностей почитания первых епископов пермских в кон. XVIII в. является «Опись церковей Яренского уезда 1772 г.»¹⁶. Материалы данной описи позволяют говорить, что к концу XVIII в. распространенности икон с совместным представлением епископов пермских были в церквях города Яренска, Иртовской вол., Вожемской вол., Ленска, Цылибы, Усть-Выми, Ошлапенской, Туглямской, Шономской, Урдомской, Пустынской, Айкинской, Жешартской, Гамской, Тыдорской, Оквандинской, Княжпогостской, Ляльской, Онежской, Турецкой волостей, Весляны, Глотовской слободы, Косланской и Удорской волостей, Важгордского погоста, Коквинской, Палевицкой, Часовской, Зеленецкой, Усть-Сысольской, Вильгортской и Шошкинской волостей, Ньючима, Пажгинской, Ибской и Межадорской волостей, Вотчи,

¹³РНБ. Ф. I. № 778. Л. 29–30 об. – Выписка из объяснительной священника Усть-Вымской Благовещенской церкви Иокима Аврамова. Сборник скорописью конца XVIII–XIX в.

¹⁴РНБ. Q. I. № 1216. Л. 9–13.

¹⁵Там же. Л. 24.

¹⁶ ВУФГАВО. Ф. 363. Ед. хр. 1912. Л. 1–194 – Опись церковей Яренского уезда 1772 г.

Визингской, Нившерской, Небдинской, Гривненской и Койгородской волостей, Кажимского завода, Корткеросской вол.¹⁷.

Совместное представление Стефана Пермского с его последователями Герасимом, Питиримом и Ионой (всего в «Описи» зафиксировано 22 иконы с совместным представлением четырех святителей; икон с образами трех святителей значительно меньше, всего зафиксировано в «Описи» 4 иконы с образами трех святителей) подтверждает положение, что упрочение памяти о Стефане Пермском и его деяниях происходило в тесном сопряжении с развитием культа Герасима, Питирима и Ионы. Заслуживает внимания и формулировка, которая часто сопровождает описание данного образа – «устьвымские чудотворцы». Материалы «Описи» позволили выявить, что в XVIII в. существовали не только иконы с образами первых пермских епископов, но и хоругви, что свидетельствует о значимости представления данных святых и в контексте праздничной культуры.

Материалы, представленные в описание церкви Усть-Выми, демонстрируют, что в храмах Усть-Выми были многочисленные образы «устьвынских чудотворцев епископов пермских» Стефана, Герасима, Питирима и Ионы и, что в храмы Усть-Выми особенно часто делались богатые вклады «благочестивыми людьми».

Обращает на себя внимание тот факт, что в храмы Усть-Выми особые вклады были сделаны родом яренских купцов Осколковых. Так, в описании придела во имя Всех Святых Благовещенской церкви, которое начинается с описания одежды на престоле в алтаре, особо отмечено, что «*оная одежда построена уже упомянутым купцом Аммосом Осколковым*»¹⁸. Также в описи сделана пометка, что напрестольный крест и Евангелие, а также пелена на престоле являются вкладом купца Осколкова¹⁹. Роль рода Осколковых в упрочении культа первых епископов пермских отражена в появлении храмовой иконы Св. Стефана Пермского с представлением свв. Герасима, Питирима и Ионы в ряду избранных святых на полях (1717 г.)²⁰ Христовоздвиженской церкви в Цылибе на Вычегде, связанной с историей почитания одного из последователей Стефана Пермского Дмитрия Цылибского. Церковь была возведена представителем рода Осколковых – Петром Афанасьевичем в 1713–1714 г.²¹ Изучение роли рода Осколковых в развитии почитания епископов пермских является частью более большой темы – о роли купечества

¹⁷ Более подробно см.: *Котылева И.Н.* «Опись церковей Яренского уезда 1772 г.» в контексте изучения почитания св. Стефана Пермского в XVIII в. // Историческое произведение как феномен культуры: Сб. науч. стат. / Отв. ред. А.Ю. Котылев, А.А. Павлов. Сыктывкар, Вып. 3. 2009. С. 11–19.

¹⁸ ВУФГАВО. Ф. 363. Ед. хр. 1912. Л. 158.

¹⁹ Там же. Л. 159.

²⁰ Житие св. праведного Прокопия, Христа ради юродивого, Устюжского чудотворца. М., 2003. С. 104.

²¹ РНБ. Ф. XVII. 68. Л. 10 об. – Сборник скорописью XIX в.

в развитии почитания тех или иных святых в контексте геокультурного и экономического развития Севера России.

В «Описи» подробно описано место в храме с мощами святителей: *«Под спудом мощи святителей Герасима Питирима Ионы устьвымских чудотворцев. Над мощами их гробница со стопами медная резная раскрашена и листовым серебром и золотом позлащенная»*. В тексте особо отмечено, что *«гробница построена устюжским купцом <...> Курочкиным в 1766 году»*²². В тексте также отмечено: *«Над мощами угодников святых их образа на одном дце венцы серебрянные чеканные цати басмянные серебрянные позлащенные над ними в облаце написан образ Живоначальной Пресвятой Троицы писан на золоте. На них покрыты пелены первая бархатная рытого бархата в длину три аршина два вершка в ширину два аршина с половиной вторая грезетовая алая в длину два аршина четырнадцать вершков с половиною в ширину два аршина с половиною (в отношении этой пелены пометка, что она приложена яренским воеводою Михаилом Бурцевым в 1760 году), третья пелена в такую же меру»*²³. Данное описание образа епископов пермских и убранства этой иконы еще одно свидетельство их почитания во втор. пол. XVIII в.

Особое отношение к деяниям первых епископов пермских «Дома купцов Курочкиных» проявилось в написание по их поручению списка с иконы Святой Троицы из церкви с.Вожем для церкви Симеона Столпника в Великом Устюге. В «Вологодских епархиальных ведомостях» за 1885 г. дается история и описание убранства данного храма, в котором отмечается роль купцов Курочкиных в обустройстве и жизни храма. Среди храмовых икон особо обращается внимание на список иконы Св. Троицы из с.Вожем: *«Образ Св.Троицы, стоящий в трапезе у правого столпа. Сей образ считается списком с образа св.Троицы, писанного Стефаном Епископом Пермским, находящегося при Вожемской Троицкой церкви, Яренского уезда <...> Украшений при нем нет, а есть зырянская подпись, написанная на лицевой стороне внизу ясно четко, для знающих зырянский язык»*.

Примечательно, что в тексте приводится надпись на оборотной стороне иконы, которая воспроизводит легенду появления образа (на самой подлинной иконе данного текста нет. – И.К.): *«сей образ Святой Троицы Живоначальной снят с подлинного зырянского образа, находящегося Яренской округи, Вожемской волости, в Троицкой старинной деревянной церкви. Оный, по словесным народным сказкам, якобы писан собственными руками Святого Стефана Епископа Великопермского, в то время, когда*

²²ВУФ ГАВО. 363. Ед. хр. 1912. Л. 159.

²³ Там же. Л. 159.

он, плывши по реке Вычегде обратно из Перми в Москву, по причине ненастной погоды, остановился на правом берегу, ниже Яренска в 30 верстах, и в знак своего бытия приказал построить на том месте церковь, и сей образ к оной приложил»²⁴.

Вероятно, что список со «Стефановской Троицы /Зырянской Троицы» для церкви Симеона Столпника был сделан в кон. XVIII в., т.к. в XIX в. икону из с.Вожем как уникальный древний памятник перевозят в Вологду. Для исследователей почитания первых епископов пермских история списка с вожемской иконы и роль рода Курочкиных в упрочнении имени Стефана Пермского в культуре кон. XVIII в. остается малоизвестной.

Комплекс рассмотренных памятников свидетельствуют об устойчивом развитии культа свв. Герасима, Питирима и Ионы на протяжении XVII–XVIII вв., которое происходило в контексте формирования собора святых российских земель и напрямую связано с политикой официальной власти в отношении северных земель, в том числе земель вычегодских и сысольских, где в первую очередь и происходило проявление почитания «устьевымских чудотворцев». История появления и существования на протяжении столетий в Усть-Выми Герасимовской ярмарки взаимосвязана с развитием почитания свв. Герасима, Питиримы и Ионы. Упрочнение культа «устьевымских чудотворцев» стало залогом сохранения за Усть-Вымью статуса одного из религиозно-культурных центров на Севере России на протяжении XVII–XVIII вв. Проявляется, что в развитии почитания значимую роль сыграли официальные власти и купеческие рода Яренска, Усть-Выми, Великого Устюга, Усть-Сысольска. Немаловажно, что развитие культа последователей Стефана Пермского происходило через их совместное представление с «зырянским апостолом», как в иконографии, так и житийных текстах в рамках одного сборника. В целом развитие почитания первых епископов пермских является проявлением общих тенденция геокультурного и экономического развития Севера России.

²⁴Церковь преподобного Симеона Столпника в г. Устюге (описание составленное протоиереем Устюжского Успенского собора А.М.Поповым) // Вологодские епархиальные ведомости. 1885. № 1. С. 430.

ПОКАЯННАЯ ПРАКТИКА В УСЛОВИЯ ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ГОРОДА НА ТЕРРИТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ В КОНЦЕ XIX–НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ

Центром всей покаянной дисциплины был храм, как место единения Божественного и человеческого, видимого и невидимого, общественного и духовного в Церкви, как сосредоточение всех средств и приемов воздействия на покаянное чувство прихожан, как место совершения таинства священником.

Именно поэтому, прежде чем начать рассмотрение вопроса возможности реализации покаянного чувства православного верующего в условиях провинциального города, с нашей точки, необходимо проследить, как концептуально внедрялась православная идея в архитектуру русского города, тем самым организуя его сакральное пространство.

Русский город никогда не укладывался в теории развития западноевропейских городов. Его образ в значительной мере определялся крестьянством. Это, по мнению Томаса М. Бона, выражалось как в принадлежности большей части горожан к крестьянскому сословию, так и в феномене «отходничества». Дореволюционные русские города походили, как правило, на большие деревни. Инвестиции влияли на облик центральной части городов, тогда как на окраинах можно было встретить кварталы с деревянными избами без какой-либо инфраструктуры. «Молох из камня», капиталистический город Запада, не нашел в царской России своего аналога¹.

Как указывает протоиерей Лев Лебедев, «представление о Русской земле как об образе «обетованной земли» Царства Небесного, «Иерусалима Нового» (Откр. 21, 1-2), развитие и воплощение этого представления в зримых архитектурных образах и названиях различных мест – самая поразительная и захватывающая особенность церковно-богословского и народного сознания Руси X–XVII веков»².

Все начиналось вполне естественно. Приняв веру от православной Византии, Русь тут же постаралась устроить свою столицу по образу столицы Византии. Уже в X в. постройкой и освящением знаменитой Десятинной церкви Успения Пресвятой Богородицы Киев, подобно Константинополю, посвящал себя Царице Небесной, как это сделал 11 мая 330 г. равноапостольный император Константин Великий, посвятив свою новую столицу Богоматери.

¹ Бон Т.М. «Социалистический город» или «Европейский город»: урбанизация и рурализация в Восточной Европе // Российская история. 2009. № 1. С. 69.

² Протоиерей Л. Лебедев. Москва Патриаршая. М., 1995. С. 287.

Но Константинополь, в свою очередь подражал одновременно и Иерусалиму, как городу, связанному с проповедью и смертью Христа, так и Риму, как традиционной столице империи. Так, сначала в Киеве, а затем и в других княжеских центрах появляются «золотые ворота», Софийские соборы, «поклонные горы» и т.д.. Отсюда Константинополь – это «новый» или «второй Рим», а впоследствии и представление о Москве как о «третьем Риме».

Таким образом, древнерусский город воспринимался людьми не только как жилой центр, центр торговли и ремесла, но как святыня, святой город, объект молитвенного поклонения, подобно Иерусалиму, и объект административной и политической власти, подобно Риму³.

На основании исследований основных древнерусских городов, в том числе и расположенных на исконных землях Северо-Запада России (Великого Новгорода, Пскова, Романова-Борисоглебска, Вологды, Белозерска, Великого Устюга) протоиерей Л. Лебедев делает выводы:

1. Все русские города в процессе своего развития стремятся к кругу. А круг – символ вечности, в частности – вечного Царства Небесного.
2. Организующим началом градостроительных композиций русских городов после крещения Руси, их доминантой являются храмы и монастыри.
3. В тех городах, где главным является собор в честь Спасителя или Богородицы, градостроительная композиция определяется фигурой креста. А там, где соборным храмом города является храм в честь Святой Троицы – определяющей фигурой оказывается треугольник.
4. Расположение и наименование храмов и монастырей относительно священного или геометрического центра города не является случайным; оно подчинено определенным богословским представлениям и в определенных случаях – представлениям о граде небесном, Новом Иерусалиме⁴.

Таким образом, *«Русская земля сознательно устроялась (стремилась устроиться) одновременно – во образ исторической Святой земли Палестины, и во образ «обетованной земли» грядущего Небесного Иерусалима»⁵*.

Особую зримость эта идея приобрела при патриархе Никоне, который попытался реализовать свой грандиозный замысел создания святых мест по образу мест Палестины, связанных с земной жизнью Иисуса Христа, с центром в Воскресенском Ново-

³ Там же. С. 287–290.

⁴ Там же. С. 292.

⁵ Там же. С. 295.

Иерусалимском монастыре, главный собор которого построен по плану, размерам и по подобию храм Гроба Господня в Иерусалиме⁶.

Творческая деятельность зодчих особо проявлялась в чрезвычайно распространенной в древнерусском градостроительстве приеме размещения храмов на изломах и развилках уличных трасс, прием активного включения храмов и монастырей в композицию жилой застройки посада путем осевой ориентации трасс улиц и переулков на храмы, стоящие не только на самих улицах, но и внутри кварталов, у городских ворот или на торгах⁷.

Образ русского города XVI–XVII вв., увязанный с его функциональной стороной, отражает государственную идеологию и национальные традиции своего времени⁸.

По мнению Г.В. Алферовой, существовали образцы, по которым строились разные города на Севере России. Так, по одному принципу были построены города Каргополь на р. Онеге, Великий Устюг на р. Сухоне, Тотьма на р. Сухоне. Эти города, возведенные различными воеводами, имеют один композиционный принцип. На одной стороне монастырь или слобода, а на другой сам город. На берегу создавались группы площадей с ансамблями храмов. Одни площади располагались ближе, другие дальше от реки, благодаря чему при подъезде к городу по реке открывались сложные многоплановые композиции доминант⁹.

Примером другого композиционного решения может служить город Вологда. Аналоги были и в Центральной России - Елец, Орел, Вязьма. Город располагался на мысу. На мысовой части строилась крепость, к ней примыкал посад, слободы. По брусстеру высоких речных берегов возводились храмы. Как правило, их ставили ниже вершины горы и на одной горизонтали. Это создавало впечатление, что они тесно связаны с землей, как бы вырастают из нее¹⁰.

С XVII в. в русском городе начинается каменная застройка. В том числе, и деревянные храмы заменяют каменными, хотя их места, определенные при закладке города, остаются, как правило, неизменными¹¹.

Однако эти изменения не нарушили главного и основного в художественной системе средневековых русских городов: взаимосвязь застройки с природой, храмов между собой и застройкой¹².

⁶ Там же. С. 287.

⁷ Там же. С. 22.

⁸ Алферова Г.В. Русские города XVI–XVII веков. М., 1989. С. 170.

⁹ Там же. С. 170–175.

¹⁰ Там же. С. 175–178.

¹¹ Там же. С. 182.

¹² Там же. С. 185.

Во время правления Петра I, начинает распространяться регулярная (квартальная) застройка городов.

Во втор. пол. XVIII в. по указу Екатерины большое число русских городов после пожара получили регулярную систему планировки. В результате все древнерусские города были обмерены геодезическим способом. Съёмка повсеместно зафиксировала свободную планировку, которая затем по новым проектам, составленными местными губернскими учреждениями, должна была заменяться на регулярную. Однако не все города были реконструированы, не все получили регулярную планировку, но многие потеряли свой первоначальный архитектурный облик¹³. Преодолеть традицию объективно не представлялось возможным. Каменные постройки, в числе которых не последнюю роль играли храмы, образовывали в системе древнего города его основной костяк, организующий пространственную структуру и являющийся его наиболее устойчивым ядром¹⁴.

В кон. XVIII–XIX в. к существующим каменным храмам прибавилось немало новых – в классических формах. Место для новых храмов определялось исходя из следующих соображений: нередко для вновь вводимых храмов подыскивалось новое место, определявшееся в связи с проектируемыми ансамблями классического типа. Однако часто церковь строилась на месте предшествующей деревянной или реконструировалась в новых формах древняя каменная постройка. Таким образом, доминирующие в системе застройки новые вертикали также основывались в значительной мере на традиционном местоположении, вступая в особую, индивидуально присущую только данному объекту связь с пространствами регулярного города.

Отмеченные черты взаимодействия нового со старым особенно очевидны в сравнительно небольших уездных городах, реконструкция которых проводилась одновременно с губернскими центрами¹⁵.

В течение всего периода существования городов с X в. до 1917 г., при ведении строительных работ в городе всегда соблюдалось одно правило – жилая застройка, окружавшая храмовый комплекс, не могла быть выше храма.

Таким образом, русский православный город рубежа XIX–XX вв., столетиями формировавшийся вокруг четко выраженных и оформленных духовных доминант, давал своим жителям максимум возможностей для реализации духовных потребностей, в том числе и покаянной.

¹³ Там же.

¹⁴ Гуляницкий Н.Ф. Русский регулярный город на традиционной основ // Архитектурное наследство № 33. Декабрь. 1984. С. 4.

¹⁵ Там же. С 6.

В отношении последней можно говорить о существовании различных сфер единой покаянной традиции: покаяния-таинства (исповедь) и покаяния вне таинства.

Практика покаяния вне таинства среди русского населения была основана на главной черте христианского аскетизма – покорности воле Божьей, смирении. За пределами храма покаяние принимало вне богослужебные, а порой, и опосредованные формы. Оно как бы оберегало от совершения греха, очищало помыслы. Оно становилось нормой повседневного религиозного поведения православного населения, независимо от обстоятельств жизни: ежедневно – молитва; еженедельно – слушание или чтение духовной литературы, посещение служб в церкви, пост по средам и пятницам; ежегодно – годовой круг церковных праздников, пожертвования на содержание церкви и причта, милостыня, четыре поста, молебны в честь «своих» святых, обряды земледельческого цикла (русский город, особенно провинциальный, всегда отличался от западноевропейского, т.к. имел обширные земледельческие угодья. Горожанин становился собственно горожанином только в зимние месяцы, в остальное время он совмещал свои основные обязанности с обработкой земли, садоводством и огородничеством); в течение жизни – роды, крестины, свадьба, смерть (поминальная обрядность). Можно считать это первым уровнем и покаянной и духовно-молитвенной практики.

Церковная исповедь и первый уровень покаяния вне таинства ритмично и стабильно воспроизводились во времени и пространстве. Сакральным пространством первой является храм, второго – дом, семья, храм. В данной ситуации горожанин был в более выгодных условиях, чем сельский житель, так как, хоть и был прихожанином какой-то одной церкви, все же имел возможность выбрать себе духовника в другом храме, и, возможно, в монастыре, которые часто располагались в городах или близ них.

В городах, помимо приходских храмов, были еще богодельные, тюремные, кладбищенские, бесприходские, домовые и всеградские. На Европейском Севере больше всего церквей было в Вологде. Уже к сер. XVIII в. их было более 50 (в Архангельске – 10, в Устюге Великом – 21)¹⁶.

Второй уровень покаянной практики вне таинства возникал в экстремальных, кризисных ситуациях.

В зависимости от масштабов кризисной ситуации – носила ли она общественный (война, эпидемия, природные катаклизмы и т.д.) или личный семейный характер (болезни, несчастья) – можно выделить коллективные формы покаяния (обетные посты, крестные ходы, молебны, построение всем миром культовых сооружений, взятие на себя

¹⁶ Камкин А.В. Православная церковь на Севере России. Очерки истории до 1917 года. Вологда. 1992. С. 19.

единовременных или долговечных обязательств по содержанию их и т.п.) и индивидуальные (пост, молебен, жертва на святыню или храм в виде вещи или денежного взноса, паломничество). Основой этого уровня являлась обетная практика, которая вобрала в себя практически все формы духовно-молитвенной практики и покаяния.

Городское пространство давало возможность в полной мере воплотить эти формы на своей территории. По данным А.В. Камкина, в Вологде, например, церкви носили более 30 наименований. Все наиболее почитаемые образы покровительствовали, в общем, небольшому городу (в указанное время в нем насчитывалось чуть более 6 тыс. жителей). Среди них выделялись храмы, освященные во имя чтимых святых, подвизавшихся в пределах Севера: Зосимы и Савватия, Дмитрия Прилуцкого, Кирилла Белозерского, Павла Обнорского. Были и храмы редкого наименования – Федора Стратилата, Афанасия Александрийского, жен Мироносиц и др. Благочестивые богомольцы приезжали в город специально для того, чтобы получить редкую возможность обойти полный круг храмоименований, помолиться и поклониться всему сонму святых и святыням сразу¹⁷.

Были здесь и знаковые святыни, такие как Спасообыденная церковь, построенная жителями города в XVII в. во время моровой язвы по обету «абы день» - за один день. По преданию – после освящения престола болезнь отступила. Храм являлся всеградским и был весьма почитаем, как горожанами, так и паломниками, которые приходили со всей Вологодской губернии сюда помолиться и поклониться чудотворной иконе Спаса Нерукотворного, написанной также за сутки через несколько дней после освящения храма. В Великом Устюге таких храмов было два.

Кроме того, недалеко от Вологды располагался Спасо-Прилуцкий монастырь – место служения Дмитрия Прилуцкого. Частью сакрально-предметного мира Спасо-Прилуцкого монастыря являлись и вещи, почитаемые как свидетели и современники земных подвигов своего владельца – посох и вериги. Само пространство монастыря было наполнено сакральным смыслом¹⁸.

Монастыри были практически в каждом городе Русского Севера или неподалеку: в Кириллове и рядом – Кирилло-Белозерский, Ферапонтов, Горицкий; в Тотьме – Спасо-Суморин, Нило-Сорская пустынь; в Череповце – Воскресенский, Филиппо-Ирапская пустынь; в Белозерске – Кирилло-Новоезерский, Троицкий Устьшехонский и т.д. Как сообщает С.В. Третьякова, все они имели сакрально-реликтовый комплекс, который был представлен **личными вещами** – ризами преподобных подвижников, четками, посохами, веригами и др.; **богослужебными предметами** – например, фелонь и стихарь

¹⁷ Там же. С. 19–20.

¹⁸ Третьякова С.В. Основатели монастырей в исторической памяти и религиозном укладе Белоозера (вторая половина XIX – первая четверть XX вв.). Автореф. дисс... к.и.н. Вологда, 2007. С. 88.

преподобного Кирилла, священные сосуды и проч., используемые в литургических целях; **письменными памятниками** – комплекты книг из келейной библиотеки, переписанные подвижниками, духовные завещания и т.д.; **мемориальными объектами**¹⁹ – камень-следовик на г. Маура (Горицы), три часовни вне Кирилло-Белозерского монастыря, кривая сосна на территории Филиппо-Ирапской пустыни, кору которой использовали при различных недугах и др.

Подобные святыни часто побуждали горожан выйти за пределы города и посетить памятные места, находящимся на почтительном расстоянии от него или, наоборот, сельским жителям поклониться святыням, сконцентрированным в городе. На втором уровне покаянной практики у городских жителей было достаточно возможностей удовлетворить свои покаянные потребности, не предпринимая особо больших усилий для этого.

Этот уровень покаянной практики характеризуется прерывностью, своего рода пульсацией и острым субъективным чувством раскаяния. Обет мог быть взят на определенное время или на «вечные времена» (в случае коллективного покаяния (вечное содержание храма или какой-то его части – лампадное масло, ризы, ремонты и др.)), до конца жизни (в случае личного обета). Но даже если исполнение какого-либо покаянного действия совершалось один раз, он никогда не проходило бесследно – извлекались уроки, порой избавлялись от вредных привычек или заметно меняли образ жизни.

Надо отметить, что в коллективном покаянии всегда присутствовало раскаяние каждого.

Третьим уровнем покаянной практики можно назвать наивысшую его форму – уход от мира: келейничество, старчество, странничество, юродство во Христе. Келейничество, странничество и уход в монастырь предполагали уединение. Город, в большей степени, представлен юродивыми.

Обычно обет юродства принимали на себя после каких-либо трагических событий в своей жизни-смерти или измены близких людей, после тяжелой болезни или знамения.

Одним из примеров такого почитания может служить Устюжская юродивая Пелагея Андреевна Березина (Березиха). Она жила до 80-х гг. XIX в. Большинство устюжан считали ее молитвенницей и подвижницей. Почитали не только простые горожане, но и известный тогда архимандрит Иоанникий, который не раз принимал ее у себя²⁰.

¹⁹ Там же.

²⁰ Отечественные подвижники благочестия 18 и 19 веков. Октябрь. 1996. С. 107–114.

Здесь же можно вспомнить и вологодского юродивого **Петропавловского** дьякона Александра Воскресенского, прозванного так по названию церкви, в которой он служил до болезни, после которой подвизался юродивым. К нему шли с самыми сокровенными мыслями, исповедовали свои грехи, делились своими намерениями и желаниями. Похороны Александра Воскресенского были проведены с особой торжественностью при участии видных представителей духовенства во главе с преосвященным Феодосием²¹.

Юродивых чтит не только народ, как мы видим, но и руководство Церкви. Иногда в начале духовного пути, к местному прозорливцу приходили за советом будущие представители высшего духовенства.

Так начинал свой путь будущий архимандрит Николо-Угрешского монастыря Пимен. В нач. XIX в. в Вологде жил блаженный Николай Матвеевич Рынин. Его почитали в народе, но власти считали сумасшедшим и периодически отправляли в дом умалишенных. Там и произошла встреча будущего о. Пимена с подвижником: решив принять иночество и перед этим сходить поклониться святым Киева, он зашел к Рынину в больницу. О. Пимен сам описывает эту встречу так: *«Рынин ходил по комнате <...> и, постукивая посохом по полу, повторял неоднократно: «Никола никуда не ходит, Никола никуда не ходит»»*. И действительно, как отмечал сам о. Пимен, он родился в приходе Николы на площади (в Вологде), рос у Николы на Глинках и поступил в 1834 г. «к Николе на Угрешу» (Николо-Угрешский монастырь) и до смерти прослужил там 46 лет²².

Народ считал, что подвижники помогали и после своей смерти. Н.М. Рынин, например, при жизни очень любил детей и после его смерти матери приводили их к нему на могилу, брали землю с насыпи и ей лечились²³.

Таким образом, интенсивность обращения ко второму и третьему уровням покаяния могла носить весьма яркий характер, была большим духовным порывом. Эта практика вновь возвращала верующего в Церковь, к отдельным ее святыням – чудотворным иконам, святым мощам, особо чтимым храмам, монастырям, обетным крестам и т.д. Город, в этом смысле, с духовно-молитвенной и покаянной точки зрения, сам становился концентрированной духовной ценностью, что предоставляло возможность верующим соприкоснуться с максимальным количеством святынь, не затрачивая много времени и физических усилий.

²¹ Там же. С. 703–723.

²² Там же. Декабрь. Часть 1. 1994. С.137–147.

²³ Там же. С. 144.

СПЕЦИФИКА ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ НА КОЛЬСКОМ СЕВЕРЕ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Процесс введения христианства на Руси в качестве государственной религии централизованной Киевской державы, был, как пишет профессор Н.С. Гордиенко сложным, затянувшимся на несколько столетий. И событие, получившее название «крещения Руси» на Кольском Севере началось только лишь в XV в.¹

Распространение православия и начало строительства церквей на Кольском полуострове связано с проникновением русских в этот край. Присоединение Кольского края к России совершилось в результате освоения его русскими поселенцами, которых он издавна манил своими богатыми промыслами². На этой первоначальной стадии колонизации русскими северо-западной окраины Московского государства, бесспорно, выдающуюся роль сыграла церковь в лице монастырей и храмов. Они являлись средоточиями народного потока, что подчеркивают не только русские, но, по словам историка А.И. Андреева³, также датские документы.

С XV в. Терский берег Кольского полуострова был заселен русскими людьми, и Москва осуществляла мероприятия за присоединение Кольского Севера к русскому государству⁴. В этом процессе московскими властями были предприняты меры по приобщению лопарей-язычников к православной вере, и это имело существенное значение в закреплении территории их проживания за Русским государством. Пропаганда православия осуществлялась через проповедников, впоследствии признанных Кольскими святыми. Среди основных известных проповедников можно назвать Феодорита Кольского, Трифона Печенгского, Феоноста.

К кон. XIX–нач. XX в. отличительные религиозные черты Кольского Севера стали, по мнению Г.Ф. Гебеля⁵, наиболее заметны.

В этнографических исследованиях основными материалами по вопросам религиозной жизни населения Крайнего Севера в кон. XIX–нач. XX в. являлись «Приходские списки» северных губерний, переписи 1891 и 1926 гг., результаты научных экспедиций по обследованию промыслов в Белом море и Ледовитом океане⁶. Поскольку

¹ Гордиенко Н.С. «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. Полемиические заметки. Л., 1986. 287 с.

² Андреев А.И. К истории русской колонизации западной части Кольского полуострова // Дела и дни. 1920. Кн. 1. С. 23–36.

³ Там же.

⁴ Федоров П.В. Северный вектор в российской истории: центр и Кольское Заполярье в XVI–XX вв. Мурманск, 2009. С. 37.

⁵ Гебель Г.Ф. Наша северо-западная окраина – Лапландия // Русское судоходство. 1905. №1. С. 99.

⁶ Булдаков Д.С. Региональный фактор в становлении православной традиции на Крайнем Севере европейской России. Автореф. ... канд. культурологич. наук. СПб., 2006.

Кольский уезд, занимавший северо-западную часть Архангельской губернии, в период 1859–1883 гг. был объединен с Кемским уездом с центром в городе Кемь, в собрании Национального архива Республики Карелия (НА РК) сохранился ряд ценных документов, напрямую связанных с историей православных приходов Кольского Севера (Подробнее об этом см. работу Ю. Н. Кожевниковой)⁷.

Наше внимание было сосредоточено на работах географов, геологов, этнографов, путешественников посещавших Кольский полуостров во втор. пол. XIX–нач. XX в.

Необходимость оценки ресурсного потенциала северных территорий, в том числе демографического и этнокультурного, стимулировала исследовательский интерес к коренным жителям и жизни на Кольском Севере⁸. По инициативе научных и государственных учреждений на Кольский Север приезжают государственные служащие, ученые, литераторы, врачи, учителя. В этот период Крайний Север посетили С.В. Максимов, В.И. Немирович-Данченко, К.К. Случевский, Н.Я. Данилевский, С.Ю. Витте, В.П. Верещагин, Н. Дергачев, А.Я. Ефименко, А.А. Жилинский, И. Никольский, Н.Н. Харузина и многие другие. В их трудах, помимо общих сведений о полуострове, можно найти упоминания о специфических чертах православной веры, строительстве и жизни церквей.

Конец XIX в. отмечен интенсификацией церковного строительства на полуострове. Знаковым, по мнению некоторых авторов (А.Г. Слезкинский, 1897; А.К. Сиденснерь, 1909 и др.)⁹, был приезд в церковь расположенную на реке Паз князя Алексея Андреевича в 1879 году. После этого решено было принять меры по улучшению удовлетворения духовных потребностей жителей полуострова, а также выделены средства на строительство новой церкви на реке Паз. Важно отметить, что строительство церквей на Кольском полуострове практически всегда происходило по инициативе и за счет прихожан и колонистов, которые считали, что церковь иметь нужно, хоть и не всегда могли себе позволить ее содержать. Существовал, как сообщает Е.А. Орехова¹⁰, обычай жертвовать часть улова, так называемые «рыбные деньги», в пользу церкви. Пожертвования и храмовое строительство, поощрялись не только церковными, но и светскими властями.

⁷ Кожевникова Ю.Н. Второе Кольское благочиние Архангельской епархии в 1887 году: приходы, храмы, причт // Варзуга. Материалы региональной научно-богословской историко-краеведческой конференции. Изд. втор., доп.. С. Варзуга, Терский берег Белого моря 7–8 августа 2009 года. Мурманск, СПб.. 2010. С. 183.

⁸ Бодрова О.А. В поисках отражения: саамы Кольского Севера в русской этнографической литературе второй половины XIX – начала XX вв. Апатиты, 2014. 168 с.

⁹ Сиденснерь А.К. Описание Мурманского побережья. СПб., 1909, 272 с.; Слезкинский А.Г. Мурман. [Отчет о поездке по Мурман. Краю], СПб., 1897. 219 с.

¹⁰ Орехова Е.А. К вопросу о колонизации Мурманского берега во второй половине XIX – нач. XX века. Обзор религиозной ситуации в колониях Мурманского берега. IV Ушаковские чтения: Сб. науч. стат. / Отв. ред. П.В.Федоров. Мурманск, 2007. С. 41–48.

Для многих исследователей, путешественников, посетивших полуостров в кон. XIX–нач.е XX в.ка, религиозное состояние населения полуострова являлось одним из важнейших показателей уровня их культурного развития. При этом бытописателей волновали особенности поведения коренных жителей. Практически все авторы отмечают, что религиозность у Кольских саамов имела формальный характер. «Низкая степень религиозности» отмечалась не только у аборигенов края, но и у их ближайших соседей – поморов, хотя в ряде работ поморы называются «более культурными»¹¹. Не смотря на то, что саамы были обращены в православие еще в сер.е XV в., и в нач.е XIX в. Озерецковский отмечал их усердие к вере¹², то во втор. пол.е XIX в. исследователи указывают на достаточно низкую степень религиозности жителей полуострова, а также склонность к различного рода суевериям и неканоническому поведению: *«Лопарям в настоящее время неизвестны молитвы, которые должны быть известны каждому христианину. До какой степени чужды им самые главные истины религии можно судить по тому, что лопарские женщины имеют обыкновение носить нагрудные кресты поверх одежды, тщеславясь одна перед другою большим блеском и величиною креста, превращая, таким образом, этот священный символ нашего спасения в пустую игрушку. Вообще, обрядовая внешность нашей церкви лопарям неизвестна, они умеют осенять себя только крестным знаменем, поклоняясь богу в их бедных часовнях без священника, зажигая свечи перед иконами или держа их в руках»*¹³.

Несмотря на распространенное мнение дружелюбного отношения коренных жителей к проповедникам православия, встречаются тексты, повествующие об обратном. В труде А.С. Розонова «Лапландия и лапландцы» находим интересное описание взаимодействия местных жителей со священнослужителями: *«В погостах имелись и имеются часовни, в которых определенное число раз в году наезжал священник, который исповедовал и причащал лопарей, совершал таинство брака и крещения. За свои труды священник получал ругу – добровольное приношение от лопарей, обыкновенно состоящее из рыбы. Лопари относились к этим наездам не совсем дружелюбно, так как каждый такой приезд, даже в том случае, если не позволялось по отношению к лопарям никакой никаких злоупотреблений, все-таки обходился им очень дорого; они старались обмануть священников, давая им плохую, подчас никуда негодную, рыбу. Вследствие этого, некоторые священники, прежде чем приступить к совершению треб, объявляли лопарям, что они будут совершать требы лишь после получения определенного количества руги...*

¹¹ Носков А.А. Кольская экспедиция в 1898 году // Изв. Имп. РГО. 1899. Т. 35. Вып. 3. С. 317.

¹² Озерецковский Н.Я. Описание Колы и Архангельска. СПб., 1804.

¹³ Дергачев Н. Этнографический очерк // Русская Лапландия: Статистические, географические и этнографические очерки. Архангельск, 1877. С. 26–27.

При таких условиях и отношении к слову Божию не могло идти дальше исполнения тяжелой и неприятной, но необходимой повинности»¹⁴.

Проблема отсутствия священнослужителей была существенна для того времени. Подтверждение этому находим в различных работах: *«Известно, что все промышленники весьма набожны и это доказывается тем, что во всех становищах найдете часовни, выстроенные на их собственные деньги. Кроме того, есть шесть церквей – в Рынде, Териберке, Еретиках, Цыль-наволоке и Паз-реке. В четырех церквях не производятся службы по неимению священников, службы совершались только в Териберке и Паз-реке. Однако Св. Синодом отпускается ежегодно 400 рублей для командировки священников на Мурманский берег»¹⁵.*

Несмотря на то, что край хорошо был оснащен церквями (53 церкви в нач. XX в.¹⁶), отсутствие священнослужителей ощущалось особенно остро¹⁷. При этом акцент делался не только на отсутствии священнослужителей, но и на личности священников, которых нередко отправляли на Север в наказание за прежнее неканоническое поведение. Многие исследователи обвиняли Церковь в недостаточной работе по просвещению коренных жителей. По их мнению, она должна была отправлять на Кольский полуостров настоящих подвижников, преданных своему делу: *«Чтобы чего-нибудь добиться при настоящих условиях, сюда – на Мурман и в Лапландию, особенно нужны пастыри сильные духом и верою, люди исключительные, апостолы, готовые вложить все свои силы в свое дело, если же таких нет, то, по крайней мере, люди, могущие работать в этом направлении, как по своему развитию, так и нравственным качествам, а чтобы привлечь таковых, нужно назначить им приличное материальное обеспечение в виде жалованья из казны и отнюдь не посылать к иноверцам иереев опороченных, судившихся за противоканонические поступки и безнравственную жизнь»¹⁸.*

В достаточно большом количестве работ встречается упоминание о священнослужителях Г.К. Терентьеве и К.П. Щеколдине, которые были известны своей широкой проповеднической деятельностью¹⁹. Часто они упоминаются в текстах в связи с их просветительской деятельностью среди саамского населения, и характеризуются как

¹⁴ Розонов А.С. Лапландия и лапландцы. СПб., 1903. С. 100.

¹⁵ Гулевич В.Р. Мурманский берег в промысловом и санитарном отношениях: записки врача Вл. Гулевича. Архангельск, 1883. С. 106.

¹⁶ Памятная книжка Архангельской губернии на 1910 год. Издание Архангельского Губ. Статист. Ком-та под. Ред. секретаря Ком-та Н.А. Голубцова. Архангельск, 1910.

¹⁷ Бардилова Ю.П. Религиозная жизнь Кольского Севера в начале XX века: особенности религиозных верований и религиозной деятельности // Живущие на Севере: вызов экстремальной среде. Мурманск, 2005. С. 67–76.

¹⁸ Мухин А.А. О Мурмане и Лопландии /записка чиновника по крестьян. делам 1 участка Александров. уезда А.А. Мухина. Архангельск, 1910. С. 32.

¹⁹ Спасский К. Лопари // Русская земля: (Природа страны, население и его промыслы): Сборник для народного чтения. СПб., 1899. Т. 1. Область Крайнего Севера. С. 222.

подвижники²⁰. Священнослужитель К.П. Щеколдин известен тем, что перевел на саамский язык Евангелие от Матвея и издал азбуку для лопарей в 1895 году²¹, а также занимался исследованием истории и культуры, собирал саамские сказки и предания²².

Священнослужители являлись для многих путешественников и исследователей специалистами, которые предоставляли накопленный материал о жизни и обычаях местного населения: *«Кола, 24 июля. Приехал в Колу вчера и виделся со священником Терентьевым, лучшим ученым знатоком Лапландии»*²³.

В целом, межрелигиозные отношения в нач. XX на Кольском полуострове мирными. В материалах по статистическому исследованию Мурмана находим интересные факты: Мартин Фридриксен хранил ключи от церкви Святого Николая Чудотворца в Цып-Наволоке, он же продавал свечи и картинки из жизни Трифона редким русским промышленникам, проводил мелкий ремонт за свой счет²⁴. Католик В.Р. Гулевич был автором и активным проводником идеи о строительстве православной часовни в Галицино²⁵.

В качестве небольшого итога отметим, что в нашей работе мы проанализировали ряд источников, содержащих сведения о религиозной жизни Кольского полуострова в кон. XIX–нач. XX вв. Материалы в историческом и тематическом плане носят отрывочный характер и не позволяют получить целостную картину религиозной жизни того периода. Однако они позволяют сделать ряд выводов. Довольно интенсивное церковное строительство в Кольском крае велось в кон. XIX–нач. XX в. в основном за счет прихожан и крупных рыбопромышленников. Ряд источников указывает на то, что церкви хоть и были построены, но часто пустовали, поскольку сказывалось отсутствие священнослужителей. Говорить о масштабной проповеднической деятельности православной церкви было бы неправильно. Такое положение было связано с рядом факторов – удаленность от метрополии, образ жизни населения полуострова, суровые климатические условия, бездорожье. Большое значение имела личность священнослужителя. Там, где служил образованный и преданный своему делу священник, был сильный приход и грамотные прихожане. Образовательной деятельностью на Кольском полуострове занимались исключительно священнослужители.

²⁰ *Немирович-Данченко В.И.* Страна холода. В 2-х томах. СПб., 1903. Т. 2.

²¹ *Щеколдин К.П.* Азбука для лопарей, живущих в Кольском уезде Архангельской губернии. Архангельск., 1895. 22 с.

²² *Щеколдин К.П.* Лопарские сказки, легенды и сказания, записанные в Пазрецком погосте, пограничном с Норвегией // *Живая старина*, 1890: 1–2. С. 17–25.

²³ *Кельсиев А.И.* Поездка к лопарям. Письма и предварительные отчеты Комитету. М., 1878. С. 4.

²⁴ Материалы по статистическому исследованию Мурмана. СПб., Т. 2. Вып. 2. Описание колоний на Запад от Кольской губы до границ Норвегии, 1903. С. 15.

²⁵ Там же. С. 92.

На сегодняшний момент количество храмов на Кольском полуострове растет, при этом не только возрождаются церкви и монастыри, но быстрыми темпами строятся новые. Для того чтобы осмыслить характер этого процесса в историко-социальном ракурсе, представляется необходимым и актуальным изучение истории появления храмов, а также их судеб на Кольском Севере в различные исторические периоды.

КАНУННОЕ ПИВО И ЧАСОВЕННЫЕ ПРАЗДНИКИ НА ТЕРРИТОРИИ УСТЬЯНСКОГО РАЙОНА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ В XIX ВЕКЕ

Территория современного Устьянского р-на в рассматриваемый период большей частью входила в состав Вельского и частично Тотемского у. Вологодской губ. (Заячерицкий и Минский приходы Спасской вол.). В Вологодской губ. в кон. XIX в. пиво было самым распространенным праздничным напитком¹. А в Вельском у. на рубеже XIX и XX вв. еще сохранялась древняя традиция братчин (ссыпчин)².

Ссыпчина – ритуальная праздничная деятельность, связанная с приготовлением пива, в которую каждый участник вносит свою долю, – отражена на официальном гербе и флаге Устьянского р-на. С 2001 г. проводится фестиваль «Устьянская ссыпчина».

Хронологически данное исследование ограничено XIX в. В это время часовенный праздник сохраняет традицию трапезы, объединявшей прежде церковь и мир. Еще в кон. XVIII–нач. XIX вв. в устьянском крае эту функцию выполнял церковный, приходской праздник. В летописи Дмитриевской Николаевской церкви сохранился уникальный документ – мирской приговор 1773 г. о поставлении к церкви «канунного пива», учиненный священником «с причетники», церковным приказчиком, сотским и всеми крестьянами волости и прихода³. В нем устанавливалось количество пива, поставляемого прихожанами к церкви: «с каждого записного двора по одному ушат, которой мерой в четыре ведра». На непоставивших пиво возлагался штраф: «в казну церковную по сороку копеек за каждый ушат». К приговору был приобщен реестр, в котором указывалось, «которым деревням и [к] какому празднику поставить канун»⁴.

В дальнейшем преобладающей и в этой удаленной местности становится официальная позиция церкви, согласно которой празднование канунов в трапезах церковей запрещается. На протяжении XIX в. деревенские часовенные праздники, сохранившие

¹ Воронина Т.А. Пивоварение и связанные с ним традиции праздничного застолья в Вологодской губернии в конце XIX века (по материалам Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева) // Важский край: источниковедение, история, культура: Исследования и материалы. Вельск, 2002. С. 68–83.

² «В некоторых местах Вельского уезда братчина называется – сыпная, вернее, *ссыпная*, «ссыпчина». Слово это происходит от глагола: ссыпать зерна вместе, ссыпаться...». См.: *Беляев А.* Из церковно-приходской жизни Вельского уезда. (Братчины. – Церковная руга. – Часовни.) // ВЕВ. 1900. № 5. Ч. неоф. С. 124–132.

³ Формально *кануны* были запрещены Синодом еще в 20-х гг. XVIII в., тогда же была упразднена штатная должность трапезников. См.: *Санников А.П.* Церковные кануны: утраченная традиция // Известия Иркутского Гос. Ун-та. Серия «История». 2012. № 2 (3). Ч. 1. С. 185–188.

⁴ УКМ. КП. 3781/1. Л. 23об., 24 – Летопись Дмитриевской Николаевской церкви. (Упомянутый реестр в тексте летописи, к сожалению, отсутствует).

традицию канунов, существовали в большинстве своем неофициально⁵. В кон. XIX–нач. XX вв. происходит возвращение братчин на погосты церквей. В советское время приготовление и употребление пива сохраняется только в мирском пространстве.

Согласно Т.Б. Андреевой, сельское пивоварение на Русском Севере являет собой «этноопределяющий признак для характеристики русской народной культуры в целом»⁶. Известно, что раньше «в каждой деревне был свой праздник, к которому варили пиво, и шел пир горой несколько дней»⁷. Хорошо известны технология приготовления пива⁸, традиционные ритуалы употребления пива в обрядах жизненного цикла и различных событиях (свадьбах, похоронах, поминках, проводинах)⁹. В коллекции ГИМа находится макет пивоварни, сделанный в 1980 г. уроженцем Устьянского района М.И. Кузнецовым, а также многочисленная утварь, привезенная из Северной историко-бытовой экспедиции¹⁰.

Специальных этнографических исследований по изучению традиции пивоварения и обрядового использования пива на территории современного Устьянского р-на в XIX в. не проводилось. Основой данной работы являются сведения, собранные из различных письменных источников.

Замечательными по своей этнографической ценности являются дневниковые записи земского исправника Вельского уезда А.И. Дружинина¹¹. В записях, относящихся к 1823 г., он в частности описывает «пивные» праздники в устьянских волостях. Автор констатирует, что «главное удовольствие в целой округе поселян состоит в пиве, по праздникам варимого», но на них «[наблюдатель] особенных национальных удовольствий не увидит, а приметит одно крайнее невоздержание».

Иногда деревенские праздники мешали чиновнику исполнять свои должностные обязанности. Так, д. Зарузье Соденьгской волости он не смог собрать свидетелей по делу, поскольку «по случаю праздни[ка] – Ильина дня – все почти крестьяне, находясь в

⁵ Имелось большое количество «неуказных» часовен, которые отсутствовали в церковной статистике.

⁶ Андреева Т.Б. Традиции сельского пивоварения на Русском Севере в XIX – начале XXI в.: Автореф... канд. ист. наук. М., 2006.

⁷ Романов М.И. Родовая повесть семьи Романовых. Ч. I. Предки. М., 2004. С. 53.

⁸ Усачев П.А. Секреты пивоварения. Вологда – д. Будрино [Устьянский район], 2014.

⁹ Андреева Т.Б. Пиво в обрядах и обычаях севернорусских крестьян в XIX в. // Этнографическое обозрение. 2004. № 1. С. 77–88; Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985. С. 43–45.

¹⁰ Андреева Т.Б. Севернорусская утварь для приготовления пива (из собрания Государственного Исторического музея) // Важский край: источниковедение, история, культура: Исследования и материалы. Вельск, 2002. С. 85; Мильчик М.И. Экспедиция 1929 года Государственного Исторического музея в Устьянский край // Заволочье. Устьянская земля: Исследования и материалы. Вып. 2. П. Октябрьский, 2014. С. 77–86.

¹¹ Дневник и записки А.И. Дружинина (Публикация Е.Р. Дружинина) // Вологда: краеведческий альманах. Вып. 3. Вологда, 2000. Л. 9–13 об.

отлучке по другим деревням пить пива», так вовремя и не явились на сбор¹². Зато А.И. Дружинин оставил уникальные сведения о видах устьянских праздничных «пив»¹³, «которые варятся под названиями: “варить канон”, “обещанное” или “заветное”, “ставка”, “престол”».

«Варить канон» следовало тогда, «когда праздник касается всей волости, как некоторые празднуют Св. Никола[я], то другие Илию, и в дни сего угодника варит пиво вся волость, почти каждый дом». Очевидно, «варить канон» следовало на престольный или приходской праздник, а празднование происходило в каждой деревне прихода.

«Обещанное», или «заветное» пиво варилось «по каким-нибудь несчастным случаям, как [то] во время больших пожаров, выбития хлеба градом, повальной болезни или скотского падежа, бывающего в одной или нескольких деревнях». В этом случае и празднование происходило, очевидно, в отдельных деревнях, при деревенской часовне. Сами часовни в устьянских деревнях в большинстве своем были «обетными»¹⁴. Описание А.И. Дружинина также напоминает вид часовенного праздника, когда «каждогодне служат в деревне молебн, святят привезенное пиво и потчуют приходящих крестьян, [на]кормив пирогами, и покупают [кто] побогаче и исправнее вино, а иногда бьют целый скот и там же для угощения приходящих варят и кормят»¹⁵.

«Ставка» означала обязанность каждой деревни волости (прихода) в течение года «один раз варить пиво, привезти на [по]гост, где освятят оное и пьют все крестьяне той волости». В количественном выражении выходило поставить пива «со всякой души по ведру и боле». По описанию «ставка» напоминает «канунное пиво», которое были обязаны «поставлять» к церкви крестьяне Дмитриевского прихода в кон. XVIII в. Она также была приурочена к приходскому празднику, поскольку «в сей день, хотя бы самое рабочее было время, оставляют все работы и собираются на погост для питья пива»¹⁶.

Что означает праздничное пиво под названием «престол», А.Н. Дружинин не разъясняет, – скорее всего, «престол» здесь служит вторым названием для «ставки» (пива, «поставляемого» по случаю престольного праздника). «Престол» может

¹² В д. Подгорной Соденьгской волости в 1691 г. была построена «по обещанию» св. пророку Илие часовня. В соседней д. Глазанове и в начале XX в. «в Ильин день (20.07 по ст. ст.) в часовне происходило молебствие с освящением принесенных канунов (сусло-пиво) по древнерусскому обычаю» // УКМ. Н.-всп. Ф. 9. Д. 3 – М.И. Кузнецов. По следам предания. В Соденьгской Спасо-Преображенской церкви с 1814 г. существовал придел в честь пророка Илии.

¹³ В различных документах эпохи слово неоднократно употребляется во мн. числе с ударением на последний слог: «пива».

¹⁴ Платонов Е.В. Перепись севернорусских часовен 1692 г. как этнографический источник // Новгородский исторический сборник. № 13(23). 2013. С. 290.

¹⁵ Дневник и записки А.И. Дружинина... Л. 13.

¹⁶ Там же. Л. 13 об.

рассматриваться и как обозначение «малого престольного» (часовенного) праздника – кануна¹⁷.

В результате запрета празднования канунов при церквях оно переместилось в часовни, и существенные различия между видами ритуального пивоварения далее стали теряться. Термин «канун» при этом приобретает различные толкования. Согласно сведениям, приводимым устьянским краеведом М.И. Романовым, «"кануны" – тоже "братчины", но начинавшиеся накануне праздника и совершавшиеся, главным образом, ночью. Последние сохраняли наиболее ясные пережитки древности и былого оргазма»¹⁸. В Спасской вол. Тотемского у. в кон. XIX в. кануны отличались более скромным масштабом празднования¹⁹. В Пинежском у. Архангельской губ. и Яренском у. Вологодской губ. кануны могли вообще не отличаться от обетных, или часовенных, праздников²⁰.

Значение последних при этом возрастает. В случае совпадения памятных дат прихожане нередко предпочитали деревенские часовенные праздники церковным (в том числе и престольным). «В храмовый праздник святителя Николая Мирликийского 6 декабря и 9 мая, – сообщает священник Дмитриевской Николаевской церкви в 1868 г., – народа в церкви бывает мало; все прихожане расходятся по деревням: Мехреньге, Илатово и Синицкой, так как в этих деревнях к Николину дню варят пива, и там бывает пировство; священноцерковнослужителей в находящиеся там часовни на этот день для богослужения приглашают редко. От этого образовалась в народе поговорка: "Ус[т]ьяки Богу молятся помочью"²¹. – Где наварено пива, там и богомольцев довольно»²².

Известно, что с работой на помочах было связано пивоварение²³. На близкой к Устью Кокшеньге работа на помочах (косьба, жатва, пахота) практиковалась в воскресные

¹⁷ *Биланчук Р.П.* Образ первопоселенца в устной исторической традиции Важского края // Важский край. Вып. 4. Вельск, 2011. С. 47.

¹⁸ *Романов М.И.* Фольклор Устья / ВКМ. Н-всп. ф. № 342. Л. 164.

¹⁹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Мат-лы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева / Авт.-сост.: Т.А. Зимина, О.Н. Фонякова. Т. 5. Вологодская губерния, Ч. 4: Тотемский, Устьесольский, Устюгский и Яренский уезды. 2008. С. 108.

²⁰ *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. М., 1877. С. 143; *Громыко М.М.* Братчина (канун, свеча) // URL – Режим доступа: <http://www.hrono.ru/religia/pravoslav/bratchina.html>.

²¹ Помочь – форма объединения труда людей и традиционная совместная работа, которая требовала единовременных общих усилий. Помочь носила праздничный характер и заканчивалась обычно угощением работников. См.: *Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX века. М., 1986. Гл. 1. Помочи. С. 32–70.

²² Летопись Дмитриевской Николаевской церкви. Л. 10.

²³ *Воронина Т.А.* Указ. соч. С. 69.

и праздничные дни, когда в другом случае работать запрещалось. Считалось, что для помочей *«требуется непременно пиво и хорошая для помочан пища на палжну и ужин»*²⁴.

Столкнувшись с данной традицией, причт в праздничные дни был вынужден иногда следовать за паствой. В 1874 г. священник описывает последовавшее за литургией посещение Куриловской часовни в Николин день, когда по совершении обрядов *«был обед общий от всех деревень Мехрен[ьг]ских в Щеколдинской деревне, и приходящий народ на праздник был угощаем обедом, пивом и вином»*²⁵.

В 1880-х гг. священники уже не исключали возможность привлечения прихожан на праздники в церковь с помощью варения пива на погосте²⁶. Менялась позиция приходских священников, допуская сближение народного и церковного праздников²⁷.

Однако искусственность такого сближения уже ощущалась на рубеже веков. Деревенские жители, привыкшие к своим праздникам, даже прибыв к церкви, традиционно относились и к празднику на погосте. В 1901 г. священник сообщает: *«20 мая. День Св. Троицы – престольный праздник. Народу собирается вообще много; прибывшие из дальних деревень предпочитают бродить по погосту и на берегу реки Ус[т]ьи (как человек не бывавший в большом городе и не выдавший ничего кроме худых лачуг), а в церковь не идут. Местный обычай: девицы и молодые женщины после обедни отправляются на кладбище (за 80 саж. от церкви), «ревут» на могилах умерших родственников²⁸, а потом, не успевши выдти из ограды кладбища, партиями в 30-40 человек начинают петь песни сомнительного содержания и плясать около церкви. Праздник оканчивается пьянством и драчей крестьян дальних деревень»*²⁹.

На Кокшеньге в кон. XIX в. сохранялась и древняя традиция угощения крестьян церковным причтом в благодарность за ругу³⁰, а также не менее древняя традиция «поставления» прихожанами к церкви канунного пива: *«Крестьяне в свои пивные*

²⁴ Попов В.Т. Описание Кокшеньги // ВГВ. 1857. № 24. Ч. Неофиц. С. 151, 152.

²⁵ Летопись Дмитриевской Николаевской церкви. Л. 43.

²⁶ *«26 октября [1883 г.] – Храмовый праздник Димитрия Солунского Чудотворца. Богослужение совершалось в каменной церкви, и народа было мало, несмотря на то, что на погосте было варено и пиво. Напрасно иногда, слышал я, говорят, что дмитриевцы ходят Богу молиться из-за пива»* // Летопись Дмитриевской Николаевской церкви. Л. 64 об. Погост – это также и народное название ближайшей к Дмитриевской церкви д. Алфёровская. Вероятно, пиво варилось не при самой церкви, а именно в ближайшей деревне. См. аналогичную запись, относящуюся к 26 октября 1887 г.: *«По случаю праздника, издревле установленного, в деревнях Назаровской, Алферовской наварены были пива, и потому собрание народа было при богослужении весьма многолюдное, не менее и освящения храма»* // Там же. Л. 72 об.

²⁷ *«[Братчины] следует признать общепользным христианским обычаем и поддерживающим сплоченность церковно-приходской общины. Кроме того, этот обычай заслуживает внимания и подражания как старинный, истинно русский обычай»* // Беляев А. Из церковно-приходской жизни Вельского уезда... С. 128.

²⁸ «Термин “канун” объединяет праздник с похоронно-поминальной обрядностью». См.: Бернштам Т.А. Будни и праздники. Поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX – начало XX в.) // Этнические стереотипы поведения: Сб. / Под ред. А.К. Байбурина. Л., 1985. С. 120–147.

²⁹ Летопись Дмитриевской Николаевской церкви. Л. 91 об.

³⁰ Руга – натуральный оброк в пользу духовенства (в устьянских приходах руга обычно выплачивалась хлебом).

праздники приносят в церковь к обедне в небольших туюсках (бураках) сусло и пиво, над которыми после обедни читается молитва; это пиво и сусло в некоторых приходах оставляется в пользу духовенства; в других же все или частью уносится домой и там разливается в бочонки с пивом, как благословенное церковью»³¹.

На Устье руга также собиралась в отдельных приходах до нач. XX в., и в конце XIX – начале XIX вв. существовали братчины на погостах, но связи между этими двумя явлениями пока выявить не удалось. Н. Следников в 1904 г. сообщал, что во время престольного праздника в честь Прокопия Устьянского по окончании обедни *«прихожанами Верюжской церкви устраивается в церковной ограде братская трапеза, которую вкушают все более бедные богомольцы»³².*

Причина менее тесной связи причта с прихожанами на Устье может быть чисто географической. Здесь и в XIX в. незримо существовал еще упраздненный архиепископом Афанасием в кон. XVII в. *«часовенный приход»³³*. Жители удаленных деревень могли ни разу в жизни не побывать в церкви, не являясь при этом раскольниками³⁴.

К транспортным проблемам примешивался экономический фактор. Принять участие в деревенском празднике нередко означало сделать сложный выбор в ситуации, когда *«священника приглашают, но подводы не дают»³⁵*. Особенно обостряются отношения причта с прихожанами в нач. XX в. В 1906 г. крестьяне д. Ильины *«отказались отправлять молебен в их часовне даже в том случае, если бы денег за молебен и не брали»³⁶*.

С другой стороны, в нач. XX в. под влиянием просветительской работы священников происходит утверждение трезвого образа жизни. В дни перенесения мощей Прокопия Устьянского из летней в зимнюю церковь и обратно, как повествует Верюжская летопись в 1909 г., *«все прихожане имели воздержание от пьянства, плясок и песен»*, в 1915 г. – *«местные жители трезвятся – пива никто не варит, и вина не пили»³⁷*. В 1913 г. в приходе было открыто Прокопьевское общество трезвости³⁸.

³¹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева ... С. 109.

³² Следников Н. 8-е июля в Верюжском приходе (Вельского уезда) // ВЕВ. 1904. № 16. Ч. неоф. С. 439.

³³ О явлении «часовенного прихода» на Севере и о борьбе с ним церкви в конце XVII в. см.: Верюжский В.М. Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования. СПб., 1908. С. 246–255.

³⁴ *«В часовне, находящейся в деревне [Синицкой], было читано деяние Св. Апостол, отслужены заутрена и часы, что для жителей деревни составило велию радость, так как многие из жителей никогда не слышали Христовской заутрины, и с этим может быть пойдут на тот свет, – почему многие из них от радости плакали?!»* // Летопись Дмитриевской Николаевской церкви. Л. 61об.

³⁵ Там же. Л. 91.

³⁶ ВКМ. КП. 1450. Л. 51об. – Летопись Верюжской Введенской церкви.

³⁷ Там же. Л. 53об, 59об.

³⁸ Там же. Л. 58.

Окончательный отказ от ритуального употребления пива произошел вместе с ликвидацией церковных и часовенных праздников в советское время. Так, Бестужевский волисполком в мае 1927 г. постановил *«использовать церковные летние праздники»* в пропагандистских целях, *«путем гуляний, экскурсий, игр (футбол, городки)»*, также вводилась *«живая газета»* с постановкой *«агитпроп. вопросов»*³⁹. Сельскими сходами стали приниматься приговоры по отмене праздников при часовнях⁴⁰.

«Последним отголоском ссыпчины» были колхозные праздники, проводившиеся в 1930–50-х гг.⁴¹. Удивительные воспоминания приводит Э.С. Кочергин. После войны, подростком, скитаясь по стране в поисках матери, он с товарищем оказался в устьянских краях, где стал свидетелем завораживающего процесса. Действие происходило на лугу у источника замечательной воды в канун деревенского праздника⁴²: *«То, что мы увидели на нем перед собой, пересказать и представить себе трудно. Поначалу даже испугались»*. Довольно подробно в книге описан сам процесс пивоварения, – *«древним способом, так, как нигде более в России уже не варят»*. Довелось странникам и попробовать получившееся пиво. *«Ничего подобного позже в своей жизни я не испытывал, – вспоминает автор. – Помнится мне, что в их языческом вареве кроме привычного вкуса солода, хмеля и воды присутствовал вкус дубовой бочки, гороха, ржи, камней, травы – всей природы Устьянского края, Северной Швейцарии, как обзывали архангелогородцы эти земли»*⁴³.

³⁹ ГААО. Ф. 2620. Оп. 1. Д. 276. Л. 107об. – Копии протоколов заседаний Бестужевского волостного исполнительного комитета.

⁴⁰ Там же. Л. 170об., 171.

⁴¹ Усачев П.А. Секреты пивоварения. С. 20.

⁴² Указана д. Верхопутье, где происходил «престольный праздник», но деревни с таким названием в Устьянском районе не существует; скорее всего, имеется в виду д. Верходворье (Камкинская), которая относилась к Шангальскому приходу.

⁴³ Кочергин Э.С. Крещенные крестами: Записки на коленках. СПб., 2009. Гл. «Пейте пиво, вытирайте рыло!» С. 183–187.

МОЛЕННЫЕ И НАСТАВНИКИ «ФИЛИППАН»: СТАРООБРЯДЦЫ-ФИЛИППОВЦЫ
ВЕРХОВЬЕВ СЕВЕРНОЙ ДВИНЫ В ОТЧЕТАХ МИССИОНЕРА ГОСПОДСТВУЮЩЕЙ
ЦЕРКВИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ

Филипповское согласие, будучи одним из самых радикальных ответвлений беспоповства и потому попадавшее в число «вреднейших» согласно постановлению Св. Синода от 9 декабря 1842 г., остается по сей день одним из наименее изученных. Информация о крупных городских центрах согласия крайне фрагментарна, поэтому особое значение приобретают источники, документирующие связи центральных общин с региональными и упоминающие деятелей, осуществлявших эти связи.

На Северо-Западе России, в частности, в Вологодской и Архангельской губерниях, старообрядчество выговского корня было распространено исторически. Малонаселенность и труднодоступность региона способствовала ослаблению контроля жизни старообрядческих общин со стороны государства и православной церкви. Значительная доля населения сохраняла приверженность старой вере, еще большая, официально принадлежа к господствующей церкви, сочувствовала старообрядчеству. Если наиболее известным деятелям староверия еще иногда удавалось инкриминировать расколоучительство и подвергнуть их судебному преследованию, то рядовые члены сельских общин на рубеже XIX–XX вв. могли уже достаточно открыто заявлять о своей конфессиональной принадлежности. Поэтому в борьбе господствующей церкви с «расколом» в этих регионах ключевую роль начинает играть миссионерство.

Николай Николаевич Следников, уроженец Вельска, выпускник Казанской духовной академии, был назначен на должность миссионера Вологодской епархии в 1899 г.; девять лет, до принятия пострига, он путешествует по всей Вологодской губ. с проповедями и «беседами», прилагая все усилия, чтобы безупречной логикой аргументов, опирающихся на Св. Писание, убедить раскольников вернуться в лоно православия. Помимо полагающейся официальной отчетности Следников также повествует о своих миссионерских поездках в жанре, близком к эссе, публикуя заметки в неофициальной части Вологодских Епархиальных Ведомостей. «Поездки Вологодского Епархиального миссионера» написаны живым языком и рассчитаны на широкий круг читателей; их отличает наблюдательность и лаконичная точность психологических портретов.

Летом 1901 г. Николай Следников вместе с помощником миссионера Н.А.Соколовым посетил верховья Северной Двины, менее чем за месяц ознакомился с основными центрами верходвинского старообрядчества и встретился с ключевыми фигурами двинского «раскола»:

«Во время своей поездки на Северную Двину (с 17 июня по 10 июля) для бесед с раскольниками и для уяснения народу истин православной веры, я побывал в следующих приходах: Белослудском Богородском, Нововыставочном Вознесенском, Пучужском Петропавловском, Нижнетоиимском Знаменском, Кивокурском Вознесенском, Среднепогостском Христорожественском, Черевковским Успенском, Ракульском Успенском, Едемском Введенском, Красноборском Спасском»¹.

По ходу поездки Следников проводит для местных жителей «публичные беседы» – диспуты, куда приглашались старообрядцы, а в воскресные и праздничные дни во время проповеди читает «поучения».

Свое повествование Следников начинает с общего экскурса в современное ему состояние старообрядчества на Двине, перечисляя основные вехи истории раскола, согласия, распространенные в регионе: четыре ответвления беспоповцев старопоморского («даниловского») корня – филипповцы, федосеевцы, аароновцы и даниловцы-полубрачники (поморцы), упоминает их отличия между собой, в т.ч. что аароновцы и филипповцы для богослужений собираются в специально обустроенные моленные, в то время как федосеевцы просто молятся в доме одного из членов общины. Всего в регионе в те годы насчитывалось около 25 старообрядческих моленных.

Автор предполагает, что высокая сохранность форм жизни и устоев старообрядчества в регионе, и заметно меньшая, чем в других местах, склонность к дроблению на более мелкие согласия и толки, свидетельствует о глубоких корнях староверия на Двине, бытовавшего здесь с момента раскола. *«Внимание наблюдателя также оставляет на себе строгое пристрастие старообрядцев к неизменности буквы Писания, отстаивание малейшего обряда, оберегание ничтожного обычая в житейском обиходе, ему резко бросаются в глаза принадлежности молитвы старообрядцев - скамеечки, лестовки, подручники, которыми они пользуются не как-нибудь, но по уставам, указанным старинными людьми, даже костюм двинского раскольника неизменно остается прежний - кафтан и шляпа»².*

Следников подчеркивает, что, несмотря на разделяющие общины большие расстояния, их члены постоянно контактируют между собой. Поддержанию единства общин регулярным обменам визитами помогает транспортная артерия региона – судоходная река Северная Двина. Кроме того, общины находятся в оживленной переписке, поддерживая единое

¹ Следников Н.Н. Поездки Вологодского епархиального миссионера в 1901 году // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1 июня 1902 г. № 11. С. 277.

информационное пространство. Наконец, двинские общины тесно сотрудничают с центрами согласий в Петербурге и Москве, обеспечивающими духовное руководство жизнью согласий в целом.

Началось путешествие миссионера с Белой Слуды – куста деревень на правом, менее населенном берегу Северной Двины, в устье Уфтюги, правого притока Двины, напротив Красноборска. *«В Белослудском приходе раскольников числится 135 человек обоего пола»*³, приводит автор официальные данные. Принадлежали они к трем согласиям; несколько человек федосеевцев, община филипповцев и аароновцы-самобрачники, составляющие большинство среди старообрядцев прихода. Здесь автор впервые упоминает уроженца Белой Слуды Прокопия Шестакова, к тому времени инока Братского двора в Москве, регулярно навещающего филипповские общины на родине.

В белослудском храме Следников проводит беседу со старообрядцами: на ней присутствуют представители аароновской и филипповской общин. Вот портрет одного из ее участников: *«Другим собеседником нашим, более рассудительным и серьезным, был Никола Прокопьев Шестаков. Он сын помянутого инока Прокопья, живет в лесу в 40 верстах от села; в тощей согбенной неуклюжей фигуре его еще молодого раскольника видно, что в мире, среди людей, он из своей пустыньки показывается редко»*⁴.

В дискуссии Николай стремился доказать, что спасение возможно и без таинства причастия, которого безпоповцы за отсутствием священства лишены. В завершение беседы белослудский священник ознакомил старообрядцев с алтарной частью православного храма – многие из присутствующих были в никонианской церкви первый или второй раз в жизни и с интересом узнавали об устройстве алтаря, о сохранении восьмиконечного креста на Св. престоле и т.д. *«Следует чаще искать случаев знакомить старообрядцев со святым храмом!»* – восклицает автор, воодушевленный этим интересом.

Переправившись из Белой Слуды на левый берег и посетив заштатный город Красноборск, миссионеры отправляются на пароходе вниз по Двине: *«На левом берегу реки с Архангельской губернией граничат два смежные один с другим прихода, Пучужский Петропавловский и Нововыставочный Вознесенский, против этого последнего на правом берегу высится Нижнетоймский Знаменский»*⁵.

Следников сообщает, что численность людей, открыто заявляющих о принадлежности

² Следников Н.Н. Поездки Вологодского епархиального миссионера в 1901 году // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 15 мая 1902 г. № 10. С. 246.

³ Следников Н.Н. Поездки Вологодского епархиального миссионера в 1901 году // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1 июня 1902 г. № 11. С. 277.

⁴ Там же. С. 280.

к старообрядчеству, исчисляется в этих приходах сотнями, а почти все остальные прихожане сочувствуют расколу; это утверждение он иллюстрирует картинами местных обычаев. Визит миссионеров в этом году совпал с приездом в эти же места известных наставников сразу двух согласий, и Следников надеялся использовать этот шанс встретиться и лично побеседовать с «вождями раскола»; однако большинство наставников проигнорировало озвученный через волостное правление призыв миссионера. Тем не менее, волею случая с одним из наставников им довелось встретиться еще на пароходе: это был упомянутый выше Прокопий Шестаков, в иночестве Варсонофий, живущий в моленной на Таганке и приехавший на Двину навестить родню и одноверцев.

Записки Следникова замечательны тем, что автор старается рассказывать о своей работе объективно, не скрывая явных миссионерских неудач: *«В Нововыставочном приходе в школу, где была беседа, не приходил ни один раскольник, между тем недалеко от села живут духовный отец филиппан Иоаким Матошин и Евдоким Водовозов. Последний резко заявил одному православному соседу, приглашавшему его: "Бывал я ранее, слышал ихние [миссионерские] речи, не пойду»*⁶.

Еще более сложным испытанием оказалась для автора беседа, проведенная в Пучужском приходе: *«Только после двух-трех часов ожидания стали собираться слушатели, в большинстве православные. В середине беседы, когда речь велась о числе просфор на проскомидии, явились собеседники из раскольников. Один из них был известный в филиппанском мире Егор Игнатъев Меньшаков, наставник лет тридцати с большой лысиной на голове и расплывшимся бледным лицом. Егор — вредная личность для церкви. Он иконописец специфического расколичьего типа, он довольно порядочный начетчик, односторонне пользующийся своими знаниями; хитрый, пронырливый пропагандист раскола и человек невысокой нравственности»*⁷.

Еще один резкий штрих к негативному портрету – «немецкое» платье Егора; ожидалось, что идеолог старообрядчества будет одет традиционно: *«С Егором был молодой парень, раскольник даниловской секты из деревни Анциферовской, Зиновий Сорокин — оба в немецкой одежде; у Егора даже брюки были опущены на сапоги, а в руках был зонт. <...>*

На просьбу, обращенную к Егору занять место у стола против меня, как подобает собеседнику, Егор не обратил внимания, но сел, обнявшись с приятелем на скамье около двери, лицом к народу. Пришлось удовлетвориться и этим, потому что он, рассказывали

⁵ Там же. С. 281.

⁶ Там же. С. 282.

мне, с помощником миссионера позволяет иногда себе даже беседовать лежа, в знак пренебрежения к православному учителю веры. Завлекая Егора, как наставника, на беседу, я спрашивал его, не видал ли он древних книг, где бы повелевалось приносить на проскомидию пять просфор? - «По закону-то следует совершать проскомидию на семи просфорах, а по нужде можно обойтись и пятью, даже без одной — верою ял еси, написано в Камне веры», - так от вопроса о просфорах уклонился собеседник и вдруг спросил: «А есть у вас Камень Веры?» - «С собой нет его», - ответил я. «Есть у нас главные нужные книги: Евангелие, Кормчая, и другие старопечатные книги; в Камне Веры не чувствуется особенной нужды, тем более что писателя его Стефана Яворского вы считаете еретиком, не все же нам книги возить с собой». - «На это дело поставлены», - заговорил Егор, «и все книги должны возить с собою; а если Камня Веры нет у них», обращается Егор с соответствующим жестом к народу, «то незачем и беседовать с ними. <...>Едва успел я после многих уклонений и отводов Егора в сторону от предмета речи прочитать постановление Номоканона о пятипросфории, и стал было показывать свидетельства служебников, узаконявших приносить на проскомидии даже шесть просфор в приходских храмах, как вдруг сорвался со своего места Зиновий, и, схватив со стола Большой Катехизис, начал читать из него статью о перстосложении. Напрасны были попытки остановить его, он читал без удержу, обратясь к народу. Напрасны были просьбы мои, направленные к слушателям, заставить замолчать читающего, чтобы был в беседе порядок. Кругом были раскольники или сочувствующие им. - «Послушаем Зиновия,» - зашумели они, - «иначе мы все уйдем домой, почему не даете нашим почитать!» Делать было нечего: мы были принуждены начать беседу о перстосложении <...>Между тем стоящий у дверей Егор громко вскричал: «Аще кто не крестится двумя перстами, якоже и Христос, да есть проклят, пойдёмте, будет!» Егор с Зиновием и несколько раскольников с ними вышли из комнаты. <...> Подобная выходка сынов противления оставляет тяжёлое, удручающее впечатление. Минуты после нее — самые скорбные для миссионера!»⁸.

Следует отметить, что на момент поездки на Северную Двину самому Николаю Следникову было всего 28 лет – со строптивым молодым наставником они были примерно ровесники, и сохранение самообладания потребовало от миссионера немало усилий.

После визитов в Нижнюю Тойму и Кивокурье, где проживали аароновцы, миссионеры вновь поднимаются вверх по Двине, в древнее село Черевково: «Черевково — центральный

⁷ Следников Н.Н. Поездки Вологодского епархиального миссионера в 1901 году // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 15 июня 1902 г. № 12. С. 319.

⁸ Там же. С. 319–322.

пункт филиппан по всей Двине, к Черевкову с уважением относятся раскольники Кокшеньги, с ним в тесных отношениях находятся филиппане борецкие, топсенские (Архангельская губ.), московские, егорьевские (Ряз.губ.), кимрские (Влад. губ.)». «В Черевкове мы встречаем видных столпов раскола — главный из них Иван Гаврилов Квашнин, известный под именем старца Симеона. Квашнин называется у филиппан «отец отцев», как имеющий право благославлять других на отечество; он человек начитанный, выдержанный, борзый писака, разрешающий недоуменные вопросы братии, наставник, имеющий важное значение даже на раскольничьих соборах столицы. Пойманный в Кокшеньге за вредным ремеслом — пропагандой раскола — и отпущенный на свободу, он поселился два года тому назад в Тобольской губернии, где хочет составить себе стадо из своих родных и знакомых двинян и кокшаров, которых усердно зовет к себе в своих частых письмах»⁹.

Вот как описывает Квашнина помощник миссионера и спутник Следникова в его двинской поездке Николай Соколов: «Иван Гаврилович Квашнин не только вожак раскола в окрестностях, но постоянно путешествующий с целями пропаганды: то в Тотемский уезд — в Кокшеньгу, то в Архангельскую губернию, то в Москву. Это небольшого роста, седоватый немного мужичок, весьма увертливого свойства, хитро смотрящий на собеседника из-под очков, особенно когда нахмурит свои длинные брови»¹⁰.

От «отца отцев» Следников переходит к перечислению других видных членов общины: «Затем хитрым и деятельным пропагандистом филиппанства в Черевкове является Иван Андреев Шаньгин, грамотей, слывающий среди народа как любитель «приобмануть», человек лицемерный, старающийся поддержать уважение к себе бросающимися всем в глаза проявлениями раскольнического фанатизма. Иван Шаньгин пишет книги, разрисовывает заглавные буквы и разные виньетки. В мире раскола он имеет довольно заметное значение, которым иногда пользуется, чтобы подставить ногу какому-нибудь другому одноверцу; так по его промыслу был лишен отечества Максим Гусев». (Следников приводит письмо Шаньгина Квашнину, в котором тот жалуется на Гусева, регулярно пренебрегающего обязанностями духовного отца общины).

В доме Шаньгина, по донесениям помощника миссионера, также находилась моленная; в эту поездку Следников моленной не посещал.

«В местности Тядима (довольно удаленной от Черевкова) действует в пользу раскола Иван Дмитров, филиппанин с изнуренным лицом и воспаленными глазами, в которых

⁹ Следников Н.Н. Поездки Вологодского епархиального миссионера в 1901 году // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1 авг. 1902 г. № 15. С. 424–425.

¹⁰ Щитин В.И. Старообрядчество в верхнем течении Северной Двины. М., 2003 // URL – Режим доступа:

заметна ненормальность его умственных способностей; говорят, что он бывал в больнице душевно-больных на излечении, сидел он и в остроге за крещение своего сына, почему называет себя «исповедником» древнего благочестия. Иван Дмитров хулит православную веру с яростью фанатика»¹¹.

Иван Дмитров присутствовал на диспуте, организованном миссионерской командой в Черевкове 8 и 9 июля 1901 г., где говорил о заменах в никонианской редакции молитвы Святому Духу. Неприятно поразило миссионеров, что с Дмитровым был пятнадцатилетний юноша, до того лучший ученик церковно-приходской школы, которого Иван убедил перейти в старообрядчество.

На родине Дмитрова, в местности по реке Тядима, ниже по Двине, после указа 1905 г. о свободе вероисповедания черевковскими филипповцами (в первую очередь на средства А. Морозовой, упомянутой ниже) был устроен скит с моленной и приютом для престарелых и немощных, просуществовавший до 1929 г., когда он был razoren советскими властями¹².

Наконец, немалая часть двинского повествования Следникова посвящена поистине замечательной фигуре — черевковской наставнице Александре Никитичне Морозовой. Все бытование черевковских филипповцев держалось на неиссякаемой энергии этой деятельной женщины. Показателен рассказ Следникова о посещении им морозовской моленной; в конце визита «злостные пропагандисты раскола» мирно беседуют с «антихристами-никониянами» о вопросах веры, приводя разумные аргументы и получая явное удовольствие от беседы. Лишь время от времени наставница спохватывается – «ведь вас ругать надо»; но и у православного миссионера сквозь порицание оппонентов проглядывает невольное уважение к знаниям, мудрости и энтузиазму противоположной стороны. *«После удаления из Черевкова Квашина все черевковские филиппане стали группироваться около Александры Никитичны Морозовой, женщины не старой и бойкой. У нее в доме помещается благоустроенная моленная, в которой по временам собирается более полсотни человек. Нередко бойкая расколучительница делает визиты своим единоверцам в Москву, возвращаясь оттуда щедро оделенная деньгами и всем, в том числе шляпами-полукотелками, в которых щеголяют черевковские раскольники. <...> В обычное время дом Никитичны представляет из себя школу, где раскольнические девицы учатся читать и писать по-славянски, писать крюковые ноты и петь по ним. Учениц по временам бывает около 10 человек, они приезжают с низу Двины, даже из Архангельской губернии, а также с Пинеги, с*

<http://www.rummuseum.ru/portal/node/899>

¹¹ Следников Н.Н. Поездки Вологодского епархиального миссионера в 1901 году // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1 авг. 1902 г. № 15. С. 426.

Кокшеньги»¹³.

Побывать в действующей филипповской моленной, одной из самых влиятельных на Двине, было в прямых интересах команды миссионеров. Для посещения они выбрали субботу, резонно полагая, что в моленной будет проводиться какая-то служба. Подходя к зданию моленной («хорошенький домик, стоящий на угоре»), они действительно услышали пение. Миссионеров пускают в дом, но, как «неверные», за идущей службой они вынуждены наблюдать из кухни, через прорубленное в стене окно: «Богомольцев было немного — старушка и девочка лет 13; с таких-то пор избранных Никитична приучает к своей моленной, чтобы раскол не переводился в Черевкове никогда. Читала молодая девица, она же и пела вместе с Никитичной, стройно, умело, хотя и немного в нос; инок стоял за занавеской, не показываясь из-за нее; в урочное время он даже не кадил икон, которые находились на женской половине, открытой перед нами.

Икон в моленной много, есть довольно хорошие, в ризах. По окончании службы нас пустили в моленную. За занавеской стоял уже знакомый нам белослудец Прокопий Шестаков. Он был в мантии, полумантии на плечах, клобуке, черные одежды его — обшиты красным кантом. Своим видом Прокопий производит впечатление изнуренного трудами подвижника с изможденным лицом и упавшим глухим голосом. Какое сильное обаяние он может производить своею внешностью на раскольников, видящих в нем своего духовного отца и руководителя! Аскетическая внешность для простеца раскольника — все. С Прокопием мы заговорили о том, почему он не с нами, «в Церкви». Речи Прокопия были о недостатках в православном богослужении и жизни православного люда, о недостоинстве пастырей и др. Вступила в беседу Никитична и ее ученица, бледная Александра, молодая девица, до фанатизма преданная старой вере. Главный вопрос Никитичны был: «Почему вы, миссионеры, жалованье получаете, апостолы-то ниоткуда его не получали», и т. д. Я прочитал 141 зачало Апостола о том, что св. Апостолы питались от проповеди, привел и другие свидетельства и соображения. «Полно, Никитична, ведь и я в моленной жалованье получаю», - неожиданно сказал Прокопий, заградив тем уста разгорячившейся хозяйке, которая после того стала у нас допытываться лишь о том, не идут ли ихние деньги на содержание миссионеров? Беседовали мы вообще мирно и спокойно о разных предметах веры, только вдруг иногда Александра Никитична спохватится: «Ведь вас бранить надо,

¹² Щитин В.И. Указ. соч.

¹³ Следников Н.Н. Поездки Вологодского епархиального миссионера в 1901 году // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1 авг. 1902 г. № 15. С. 426.

звать вас антихристами» - полусерьезно заговорит она»¹⁴.

Прощаясь с Прокопием и Александрой, миссионеры приглашают их участвовать в беседах, назначенных на 8 и 9 июля 1901 г., праздничные дни, на что Александра отвечает неопределенно: «Как совет (решит. – М.А.)». Следников не упускает случая отметить лукавство наставницы: *«Во главе совета без сомнения стоит она сама».*

В завершение хотелось бы поставить вопрос о филипповской моленной на родине Шестаковых, в деревне Изосимово Белослудского стана. Миссионер ничего не сообщает о том, где проводили службы белослудские филипповцы. Между тем до наших дней в Изосимове сохранилась часовня, со слов местных жителей бывшая некогда старообрядческой моленной. Для подтверждения предположения, что моленная принадлежала филипповской общине, возглавляемой Шестаковыми, требуются дальнейшие изыскания.

¹⁴ Там же. С. 427–428.

ВОЕННЫЕ ПОСЕЛЕНИЯ НОВГОРОДСКОЙ ГУБЕРНИИ И «РАСКОЛЬНИКИ»: РЕЛИГИОЗНО-МЕНТАЛЬНЫЙ И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Известно, что одной из основных территорий для учреждения военных поселений в 1816 г. была избрана Новгородская губерния. Это было вызвано в том числе и тем, что новгородские земли были наполнены «закоренелыми раскольниками»¹. К нач. XIX в. в Новгородской губернии проживало более 20 000 «явных» старообрядцев², причем число это постоянно росло. Согласно «Духовному регламенту» старообрядцы являлись опасными врагами для церкви и государства, церковным и светским властям предписывалось искоренение «раскола»³. В данной статье мы впервые рассматриваем военные поселения как эпизод борьбы с «расколом» перв. пол. XIX в.

К моменту начала насаждения поселений (1816—17 гг.) новгородские старообрядцы исповедовали весьма радикальные взгляды «федосеевского» согласия. Они признавали, что *«последнее уже время, истинна веры потребилась, антихрист народился... церковь опустела и не стало в ней святости»*⁴. Особенно отмечалось, что новгородские староверы *«о здравии государей Бога не молят»*⁵. Разумеется, военные поселения, вводившие строгую дисциплину, в т. ч. внешнее единообразие, предполагали и более решительное насаждение единообразия идеологического. Кроме того, они подрывали традиционный крестьянский уклад и материальное благосостояние крестьянства — две главные основы старообрядчества. Сам А.А. Аракчеев некоторое время активно участвовал в работе второго секретного комитета по делам о расколе⁶, что также не могло не повлиять на его политику относительно новгородских староверов и доли «антираскольнических мер» в насаждавшемся им проекте.

Первые же опыты внедрения поселений встретили жестокий отпор крестьян. В 1817 г. против причисления в «почетное звание» военных поселян восстали крестьяне Холынской волости⁷. Едва ли не большая часть населения деревень, ставших центром сопротивления, являлись старообрядцами-федосеевцами, в Бронницком Яму имелись две

¹ Бороздин М.Ф. Воспоминания // Граф Аракчеев и военные поселения. 1809 — 1831. СПб., 1871. С. 2.

² РГИА. Ф. 815. Оп. 1. 1817 г. Д. 800. Л. 7–9 – Со сведениями о раскольниках Новгородской епархии.

³ Синайский А. Отношение русской церковной власти к расколу старообрядчества в первые годы синодального управления при Петре Великом (1721 — 1725). СПб., 1895. С. 15 — 16.

⁴ РГИА. Ф. 815. Оп. 1. 1817 г. Д. 800. Л. 119 об. Сохранена орфография оригинала.

⁵ Там же. Лл. 19 об., 148 об.

⁶ Серебрякова Ю.В. Из бумаг святителя Филарета (Дроздова) периода работы первого секретного комитета по делам о расколе // Филаретовский альманах. №7, 2011. С. 52.

⁷ Петров А.Н. Устройство и управление военных поселений в России. Исторический обзор // Граф Аракчеев и военные поселения... С. 147.

федосеевские моленные⁸. Примечательно, что предводители беспорядков, государственные крестьяне д. Эстьяны, были одновременно и «коноводами раскола». Один из них – Евдоким Михайлов — почитался как «...глава всех раскольников, имел большое значение по своему богатству, уму и знанию устава», а также долгое время проживал в Москве при Преображенской федосеевской общине⁹. Особенное возмущение у старообрядцев вызывали слухи о том, что поселян заставляют брить бороду, носить военное платье, что противоречило уставам старой веры¹⁰. Благодаря внутренним старообрядческим связям крестьяне пытались передавать просьбы высшему начальству через многочисленных «благодетелей» в столице, и от них же получать сведения о ходе рассмотрения их дел в Сенате¹¹. Однако, несмотря ни на что, указ о зачислении в военные поселяне был прочитан в конце 1817 г., при этом крестьяне, вооружившись кольями и топорами, устроили вооруженные беспорядки, которые были жестоко подавлены властями¹².

Учрежденные в дальнейшем штабы военных поселений также располагались в центрах старообрядчества — Старой Руссе и с. Медведь Новгородского у. Отношение начальства к конфессиональной неоднородности поселян выражалось в принуждении последних к «клятвенным отречениям от раскола», которые были составлены в форме присяги и в которых поселенец обязан был поклясться «*перед всемогущим Богом... в том, что от сего времени оставляю старообрядческую секту и присоединяюсь к <...> Грекороссийской церкви*»¹³. Также достаточно характерно резкое замечание Аракчеева, высказанное генерал-майору С.И. Маевскому, по поводу явившегося к нему старообрядческого псаломщика из д. Козловой Старорусского у., который просил не подвергать его брадобритию: «*нужно узнать, для чего сих бродяг, псаломщиков, отпускают таскаться в Новгороде, где гнезда оных раскольников, и где их могут научить непутному*»¹⁴.

Показательно, что драматические события насаждения военных поселений нашли свое выражение в поздней старообрядческой письменности. В частности, в произведении «Алфавит духовный», написанном беспоповским автором Василием Золотовым в перв. пол. – сер. XIX в., содержится весьма любопытное сказание «О Иоанне, исповеднике и

⁸ РГИА. Ф. 815. Оп. 1. 1817 г. Д. 800. Л. 120.

⁹ *Богословский Н.Г.* Эстьянская шурма// Рассказы о былом. Времена военных поселений. Новгород., 1865. С. 288.

¹⁰ Там же. С. 289.

¹¹ Там же. С. 301.

¹² Доклад графа Аракчеева, генерал-майора Княжина 2-го и губернатора Муравьева императору Александру I 17 марта 1818 г. // Граф Аракчеев и военные поселения... С. 241.

¹³ ГАНУ. Ф. 507. Оп. 1. 1828–1829 гг. Д. 5. Л. 4 – Предписания дивизионного благочинного помощнику своему старшему священнику 1-го Карабинерского полка Пельгорскому и клятвенные обещания принявших православие поселян-старообрядцев об отречении от раскола.

¹⁴ Письмо Аракчеева бригадному командиру, генерал-майору Маевскому 21 сентября 1824 г. // Граф Аракчеев и военные поселения... С. 278.

мученике старорусском»¹⁵. Это сказание примечательно как своими подробностями (это позволяет нам думать, что автор, долгое время живший в Гатчине и Санкт-Петербурге, мог использовать воспоминания живых свидетелей события), так и благодаря прямому указанию мотивации крестьян в их неприятии военных поселений. Согласно повести, в 1823 г. 38-летний крестьянин д. Казаны Старорусского у. Иоанн Базаров, не отличавшийся особым благочестием, но бывший твердым в «*исповедании православныя веры*»¹⁶, явившись по распоряжению начальства в Старую Руссу, чтобы быть переведенным «*из мужиков в салдаты*», отказался брить бороду и надевать солдатскую форму. Примечательно, что сам автор сказания называет распоряжение царя о насаждении военных поселений «*фиялом гнева Божия за грехи наша*», а в уста крестьянина Иоанна вкладывает следующую речь: «*Аз вашей скверной одежды не желаю и не хочу быть воин антихристов*»¹⁷. Упорный крестьянин не сдался даже после наказания его фухтелями. Помещенный в тюрьму, он отказывался принимать пищу, а присланную к нему для увещания жену с детьми прогнал. Когда об этом было доложено графу Аракчееву, тот, в свою очередь, доложил о нем императору. В результате Базарова приговорили «*прогнать сквозь тысячной полк шестнадцать раз*»¹⁸. После исполнения трех тысяч ударов он был помещен в лазарет, где спустя десять дней скончался. Включение этой повести в произведение Василия Золотова свидетельствует о том, что история о мученической смерти Иоанна Базарова была распространена и хорошо известна среди староверов Северо-Запада.

Ожесточенное насаждение военной дисциплины и игнорирование конфессиональных особенностей региона вылилось в знаменитое восстание 1831 г. Одной из его причин являлось «*неодобрительное и жестокое преследование раскольников в поселении*»¹⁹. В ходе восстания конфессиональный и антиклерикальный элемент проявлялся практически во всех действиях поселян.

Одними из зачинщиков бунта являлись старорусские мещане и купцы, фактически разоренные внедрением системы поселений. Значительное число их было старообрядцами. Среди первых начальников, погибших от рук восставших горожан, был полицеймейстер полковник Манжос, который отличался особенной жестокостью и, кроме того, был «*заклятый враг раскольников*»²⁰.

¹⁵ Золотов Иоанн. Алфавит духовный, в нем же сущее содержание, бытейское воспоминание // «Алфавит духовный» Василия Золотова: исследование и текст / Под ред. Н. Морозовой. Вильнюс, 2014. С. 103 – 104.

¹⁶ Там же. С. 103.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 104.

¹⁹ Бороздин М.Ф. Указ. соч. С. 9.

²⁰ Там же. С. 12.

Крестьяне, озлобленные гнетом военной дисциплины и жестокостью начальства, накопившуюся ненависть вымещали и на духовенстве господствовавшей церкви. Повстанцы, напавшие на поместье А.С. Дириной, хоть и разрешили последней поездку в церковь к обедне, но во время службы сами *«не снимали шапок или стояли спиной к алтарю»*, а подошедших к ним для увещаний священника и некоего монаха прогнали²¹. Крестьяне с. Коломны, д. Остратово и особенно староверы д. Голузина устроили местному священнику настоящую экзекуцию, подозревая его в отравлении колодцев²². Ненависть «раскольничествующих» и прочих поселян к священнику объяснялась его послужным списком — он состоял присутствующим в комитете полкового управления, «освещая» его жестокости по отношению к крестьянам, а за свое усердие в принудительном «обращении» старообрядцев получал благодарность от епархиального начальства²³. Похожая участь постигла священника Магницкого, который, возвращаясь с треб, был остановлен и избит мятежниками, причем при нем была разбита дароносица, а «св. дары» рассыпаны²⁴.

Как известно, восстание было жестоко подавлено царскими войсками²⁵. Однако, в результате общие условия содержания поселян были смягчены — крестьяне переводились на денежный оброк, дисциплина и контроль начальства значительно сокращались. Начальство учло также и конфессиональный фактор восстания, разослав в окружные комитеты в декабре 1832 г. приказ начальника округов пахотных солдат, предписывавший всеми мерами заботиться *«о уменьшении между пахотными солдатами раскола, под названием старообрядческой секты»*²⁶.

Много лет спустя (в 1853 г.) чиновником Ю.К. Арсеньевым отмечалось, что *«<...>. Дух между военными поселянами-раскольниками, в особенности же в г. Старой Руссе, самый скверный, скажу более, опасный. Староруссцы буйны, непокорны <...>»*²⁷. Вероятно, опираясь на прежний опыт, чиновник рекомендовал действовать по отношению к ним осторожно и осмотрительно: *«<...>. Каждое новое мероприятие относительно предметов веры должно быть вводимо отнюдь не круто; в особенности не стоит покуда*

²¹ *Дирин П.Н.* Нападение военных поселян на село Петровское. Граф Аракчеев и военные поселения... С. 47 — 48.

²² Список с объяснения округа 3-го карабинерного полка села Коломны священника Парвова, поданного исправляющему должность военного благочинного Дретенского погоста священнику Никите Георгиевскому от 21 августа 1831 года № 99 // Граф Аракчеев и военные поселения... С. 36 — 37.

²³ Копия с донесения Серафима, митрополита Санкт-Петербургского Св. Синоду № 63 // Граф Аракчеев и военные поселения... С. 42.

²⁴ *Слезскинский А.Г.* Бунт военных поселян в холеру 1831 года // Исторический вестник, 1893. Т. 53. № 8. С. 395—396.

²⁵ Там же. С. 401.

²⁶ ГАНУ. Ф. 507. Оп. 1. 1832 г. Д. 8. Л. 65 — Отношения управления Новгородского удела пахотных солдат, комитетов округов и командиров частей.

²⁷ РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. 1853 г. Д. 480в. Л. 433 — Отчет д. ст. сов. Ю.К. Арсеньева о состоянии раскола в Новгородской губернии.

трогать их молелень <...>»²⁸.

Старорусское восстание было типичным аффективным, традиционным бунтом²⁹. Несмотря на значительную роль старообрядчества в мотивации повстанцев, следует отметить, что оно не могло стать его идеологической основой, так как дух вооруженного сопротивления был вкоре противен старообрядческой доктрине. Еще в нач. XVIII в. староверческий писатель и богослов Андрей Денисов писал: *«аще о внесенных от Никона новопреданиих сомневаемся, но не сомневаемся о богопоставленном самодержавстве богахранимаго <...> самодержца»*³⁰.

В данном случае влияние староверия на события бунта военных поселян нужно рассматривать в ментальном плане. Старообрядчество создало предпосылки: 1) к определенному восприятию власти крестьянами; 2) возвышению личностных элементов в самосознании представителей староверия и равнодушию крестьян к своим религиозным убеждениям; 3) возникновению определенного экономического уклада, противоречившего имперскому проекту царя и его верного временщика; 4) формированию определенной социальной модели поведения представителей старой веры и «мирского» населения, на которое старообрядчество оказывало заметное влияние.

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. [Письмо Санкт-Петербургских старообрядцев крестьянам Холынской волости].

«Благодетелям нашим и ревнителям и благосветыи желаю вам о Христе радоватися.

Уведомляю вас что мы слухи проняли неложные, и вам можно от того понять здесь есть в сенате. указом предписания что было предписано бороды брить а теперя от государя предписано в сенат указом чтоб оное. брадобритие впредь до повеления предудержать а только на етой вотчины которая обритая ея для усмотрения пользы будет ли полезно оное то постановлено на рассмотрение и предписано о сем вновъгород губернатору то и можно вам постаратца самим выправитца какое предписание есть а здесь мы о сем обо всем узнали от достовернаго человека. ноября 14-го дня 1817 года».

(Печ. по Богословский Н. Г. Естьянская шурма // Рассказы о былом. Времена военных

²⁸ Там же. Л. 433 об.

²⁹ Камю А. Бунтующий человек // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 201.

³⁰ Поморские ответы: ответы пустынножителей на вопросы иеромонаха Неофита. М., 2004. С. 216.

поселений. – Новгород: В типографии Сухова, 1865. С. 301).

2. [Обязательство военного поселенца о крещении детей в великороссийской церкви].

Обязательство данное 1^{го} Карабинерного полка 2^й поселенной роты рядовым Иосифом Андреевым, что он при вступлении в брак с дочерью одной же роты инвалидной команды, Ермила Алексеева, но при причине существующего в его родстве раскола, обязуется, имеющих родиться от его племени детей, крестить по обряду Греко-российской восточной церкви, а не свирепствующаго противу одной раскола.

Обязательство сие дано Поселеннаго 1^{го} Карабинернаго полка священнику Иакову Явозерск<ому>.

Если противу данаго обязательства вышепрописаной Осип Андреев по о<т>ступлю обвинен законному суждению изанеумением его грамоте брат его родной руку приложил Кирила Андреев.

(ГАНУ. Ф. 507. Оп. 1. Д. 5. Предписания дивизионного благочинного помощнику своему старшему священнику 1-го Карабинерского полка Пельгорскому и клятвенные обещания принявших православие поселян-старообрядцев об отречении от раскола. 1828 – 1829 гг. Л. 15).

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ СЕТУ И РУССКИХ ПЕЧОРСКОГО РАЙОНА ПСКОВСКОЙ
ОБЛАСТИ В УСЛОВИЯХ АНТИЦЕРКОВНОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ
1950–1970-х гг.

Печорский район Псковской обл. – место исторического проживания финно-угорской общности сету – представляет интерес для исследователей, занимающихся вопросами межэтнического взаимодействия, этноконфессионального самосознания, церковно-приходской жизни и миссионерства. В силу своего пограничного положения район в разное время входил в состав различных государственных образований, изменял свои размеры и конфигурации. Однако, неизменной с XVI в. остается конфессиональная самоидентификация населения – русские и сету исповедуют православие, немногочисленные эстонцы и латыши – лютеранство. Незначительная часть населения, принявшая в XX в. баптизм и другие направления протестантского толка, не меняет картины в целом¹.

На сегодняшний момент абсолютное большинство прихожан храмов Печорского района – русские. Демографическое исследование сету (самоназвание – *сето*) в 2011 г. выявило 230 человек². Однако в 1960-е г. в Печорском р-не насчитывалось около 5 тыс. сету³. От русских они получили экзоним «полуверцы», в источниках XIX в. именовались также псковскими / печерскими эстами, эстонцами. Язык сету относится к группе южно-эстонских диалектов.

Мировоззрение коренного населения северо-западных окраин Псковской земли было сформировано под влиянием мужского Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, основанного в конце XV в. Бурные политические события XX в. вносили коррективы в патриархальный и консервативный уклад крестьянской жизни: «У нас не соскучишься: посеешь зерно при одной власти, а урожай снимешь при другой»⁴. По Тартускому мирному договору 1920 г. весь Печорский край вместе с монастырем отошел независимой Эстонской республике, был образован Печорский у. – Петсеримаа (от эстонского названия Печор – Петсери). Таким образом, местные жители избежали участи,

¹ Калинина О.В. Этноконфессиональная ситуация в Печорском районе Псковской области во второй половине XX- начале XXI в. // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада-3. Шестые межд. Шёгреневские чтения: Сб. стат. и тез. док. / Сост. и науч. ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2014. С. 276–285.

² Манаков А.Г., Потапова К.Н. Основные итоги социально-демографического исследования сету Печорского района летом 2011 года // Изборск и его округа: Мат-лы межд. научно-практ. конф. 2010-2011. Изборск, 2011. С. 116

³ Хрущев С.А. Современное состояние сету печорского района по материалам этнологических исследований // Историко-этнографические очерки Псковского края. Псков, 1999. С. 296. Табл. 1.

⁴ Катаева-Валк Н. Там, где я родилась. Часть I. Тарту, 2014. URL – Режим доступа: <http://www.proza.ru/2011/03/02/174>

постигшей российское крестьянство в 20-30-е гг. XX в. – раскулачивания, коллективизации, репрессий. В июне 1940 г. Эстония была включена в состав СССР. В 1941–1944 гг. Печорский у. находился в составе Рейхскомиссариата Остланд – административно-территориальном образовании нацистской Германии. После войны Печоры и 8 окрестных волостей были возвращены в состав Псковщины – 16 января 1945 г образован Печорский р-н Псковской обл. Часть западных волостей бывшей Псковской губернии осталась в составе Эстонской ССР.

Началась работа по приведению экономики и всего уклада жизни населения в соответствие с советским законодательством. На руководящие должности назначались люди «политически воспитанные», «преданные делу партии», а среди местного населения срочно организовывались курсы политучебья, проводилась работа по «ликвидации фашистской идеологии» и агитация за вступление в КПСС⁵.

Послевоенная политика власти в отношении религии уже не была направлена на тотальное уничтожение. В годы Великой Отечественной войны был поднят вопрос о восстановлении церковно-приходской жизни в государстве. Для того, чтобы церковный приход мог функционировать, община церкви, церковно – и священнослужители должны были получить регистрацию за подписью местного уполномоченного по делам Русской Православной церкви при Совете министров СССР.

В Печорском р-не, где *«все от мала до велика посещали церковь»*⁶, советская идеология усваивалась плохо. Неприятие чуждой культуры выражалось в четком разграничении понятия «свой-чужой» – те, кто жили восточнее д. Тешевицы (автодорога Псков-Изборск) были *«советскими»*, *«безбожниками»*⁷, а в случае переселения их в Печорский край – *«беженцами»*. Последние годы правления И.В. Сталина ознаменовались для местных жителей коллективизацией, раскулачиванием, выселением в Сибирь. Многие семьи переехали в этот период в Эстонию, где действовали более лояльные правила в отношении личных хозяйств колхозников. *«Тогда весь район как-то всколыхнулся, что теперь жизни нет. От всех отобрали. Вот люди обращались к Богу... Все на коленях в деревне молились»*, – рассказывает о своем детстве Вера Нурметало, сету, 1948 г.р. В доме ее отца вечером каждой субботы собирались соседи, читали акафисты, пели церковные песнопения. Семья находилась под подозрением властей как

⁵ ГАНИПО Ф. 430 Оп. 1. Д 1. Л. 15 – Протокол партийного собрания первичной парторганизации Печорского РОНО от 3 августа 1945 г.

⁶ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 18. Л. 9 – Отчет о работе уполномоченного по делам РПЦ при Совмине СССР по Псковской области за I кв. 1947 г.

⁷ *Новожилов А.Г.* Население Псково-Печорского края как этнолокальная группа // Вестник Санкт-Петербургского Университета. Серия 2. История. Выпуск 3. СПб., 2009. С. 108; *Катаева-Валк Н.* Указ. соч.

осуществлявшая антисоветскую деятельность, но от выселения в Сибирь ее избавила смерть И.В. Сталина⁸.

С приходом к власти Н.С. Хрущева в стране начался очередной этап антирелигиозной кампании. Увеличились размеры налогообложения духовенства, был повышен налог на свечи, введен квитанционный учет исполнения треб с обязательной фиксацией паспортных данных верующих, введен запрет на исполнение треб в домах и квартирах кроме отдельных исключений и т.д. Местные власти постоянно вмешивались во внутреннюю жизнь церковных приходов. В стране началась очередная волна закрытия церквей и монастырей. В 1960-е гг. во всей республике Карелии действовало 4 храма, в Вологодской епархии – 17, в Кировской – 35⁹. Из действовавших в 1943 г. 150 церковных приходов Псковской области¹⁰ (результат деятельности Псковской духовной миссии в годы немецкой оккупации) к 1970-м г. осталось 87 открытых храма¹¹. Однако Печорский район избежал участи массовой ликвидации церковных приходов. Из 15 храмов, действовавших к 1961 г., был закрыт один – Преображенский в с. Колпино¹². Неоднократно поднимался вопрос о закрытии Псково-Печерского монастыря, создававшего особый религиозный климат в районе. В 1959–1975 гг. наместником обители был архимандрит Алипий, ветеран ВОВ, личность легендарная – все местные жители рассказывают сюжет о порванном им «приказе» о закрытии монастыря в начале 1960-х гг. Вероятно, немалую роль в деле сохранения монастырской жизни в Печорах сыграл заместитель председателя отдела внешних сношений Московского Патриархата епископ Таллиннский и Эстонский Алексей (Ридигер), – детство будущего патриарха прошло в среде русской эмиграции Эстонии, для которой Печорский у./Петсеримаа олицетворял собой старую Россию. Вопрос наличия свободы вероисповедания в СССР волновал международную общественность, в качестве доказательства оной приезжим делегациям демонстрировался монастырский город Печоры, где *«на гостей производило особое впечатление большое количество богомольцев и причастников»*¹³. Однако, крестный ход вокруг стен монастыря в храмовый праздник Успения Богородицы, собиравший тысячи паломников, был запрещен в 1960 г.

⁸ ПМА, 26.06.2013. В.Я. Нурметало, сету, 1948 г.р. д. Митковицкое Загорье Печорского р-на.

⁹ *Поспеловский Д.* Православная церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 334.; *Детцугев Б.Ф.* Православие в Карелии в XX в. в зеркале статистики // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 210.

¹⁰ *Шкаровский М.В.* Русская православная церковь в XX веке. М., 2010. С. 178

¹¹ ГАПО Ф-Р-1776. Оп. 1. Д. 214. Л. 17 – Статистические отчеты о доходах, обрядности, количестве церквей и духовенстве за 1972 г.

¹² ГАПО Ф-Р 1776. Оп. 1. Д 11 – Наблюдательное дело по Преображенской церкви погоста Колпино Печорского р-на.

¹³ ГАПО Ф-Р-1776 Оп. 1. Д 143. Л. 47 – О различных делегациях, пребывавших в Печорах. 1965 г.

Атеистическая идеология, насаждаемая сверху, должна была предстать в форме научного учения. Повсеместно организовывались лекции, беседы, кружки по проблемам научного атеизма. Особое внимание уделялось воспитанию детей и молодежи, так как *«верующие родители вредно влияют на своих детей <...> Религиозность местного населения активно поддерживается монастырем и церквями города»*¹⁴. В обязанности учителей вменялось следить за тем, чтобы школьники не посещали храмы. Родители, водившие детей на службы, могли получить выговор от школьной администрации. Однако педагоги, в большинстве своем выходцы их местной среды, нередко смотрели сквозь пальцы на участие детей в церковно-приходской жизни.

После снятия с поста Н.С. Хрущева, произошло смягчение государственной политики в отношении религии, но сохранилась общая направленность курса на формирование антирелигиозного мышления в советском обществе. Для отвлечения людей от религиозных праздников работниками культуры организовывались в соответствующие дни шумные красочные мероприятия в Печорах рядом с монастырем. В планах работы средних школ обязательно указывалась необходимость *«организовать по классам проведение бесед «о вреде религиозных праздников»*¹⁵. Темы некоторых из них указаны в рапортах пионерских дружин: «Почему плачут иконы», «Чудеса без чудес», «Почему некоторые люди верят в бога», «Вначале была Земля» и т.д.¹⁶ Аналогичные беседы проводились среди колхозной молодежи¹⁷. Однако, работа выездных агитационных бригад в сельской местности нередко носила формальный характер. Протоколы общих партийных собраний отдела культуры Печорского р-на 1960-х гг. свидетельствуют о неактивной политической позиции работников культуры: *«Партийное собрание отмечает, что на протяжении 5 лет не принято в ряды партии ни одного человека...В ДК работает 14 человек и нет ни одного члена КПСС»*¹⁸. Ярким примером отношения сельского населения к организованным сверху культурно-массовым мероприятиям, является рассказ жительницы д. Митковицкое Загорье Т. Уйбо (русская, замужем за сету) о ее попытках распространять в 1960-е гг. билеты, в том числе бесплатные, в театр и на экскурсии среди жителей окрестных деревень, преимущественно сету. Попытки эти закончились полным провалом. Информант характеризует Печорский р-н, как

¹⁴ ГАПО Ф Р-1776 Оп. 1. Д 120. Л. 5– Ходатайства граждан о прекращении колокольного звона в Псково-Печерском монастыре. 1962 г.

¹⁵ ГАНИПО Ф. 450. Оп. 1. Ед. хр. 16. Л. 9 – Протоколы собраний п/о Печорской средней школы № 1.

¹⁶ ГАНИПО Ф. 2629. Оп. 5. Ед. хр. 21. Л. 6, 27, 76, 69 – Рапорты пионерских дружин и отрядов 8-летних школ. 1972 г.

¹⁷ ГАНИПО Ф.2629. Оп. 5. Д 10. Л. 41 – Рапорты комсомольских организаций, предприятий, колхозов и совхозов. 1972 г.

¹⁸ ГАНИПО Ф. 426. Оп.1 Д.11. Л. 6 – Протоколы общих партийных собраний отдела культуры Исполкома райсовета Печорского р-на.

«отсталый» (в сравнении с Эстонией, где ей тоже привелось работать), «даже по религиозному признаку»¹⁹. В последнем пассаже имеется в виду приверженность местного населения к религии и религиозной обрядности, готовность идти пешком в воскресенье до церкви вместо того, чтобы ехать на бесплатную экскурсию в автобусе.

Религиозность в советском обществе является одним из аспектов изучения актуальной в последние десятилетия темы церковно-государственных отношений.²⁰ Их резюме могла бы служить цитата из отчета уполномоченного по делам РПЦ Псковской области за 1970 г.: «Преодолеть церковное наследие прошлого за короткий срок не представляется возможным...»²¹.

Старожильческое население Печорского р-на – «стариками крепкой веры» 1920–30-х г.р. получили религиозное воспитание в семье и в школе, где в период независимой Эстонской республики и во время немецкой оккупации преподавался предмет «вероучение», т.е. Закон Божий. Вся их повседневная жизнь – будни и в особенности праздники – были связаны с церковью. Красные дни советского календаря не воспринимались в народном сознании «настоящими» праздниками, а традиция широкого (до трех дней) празднования престолов – «Ну как же! Это же наш праздник, нашей местности!»²² – бытовала весь советский период. Нередко в церковных праздниках и связанных с ними народных гуляниях принимали участие и местные руководители²³. Существовало четкое представление о необходимости посещения храма, исповеди, причастия, домашней молитвы, соблюдения постов. В домах хранилась религиозная литература, у сету – на эстонском языке; в переднем углу стояли иконы. Причащались 1–2 раза в год – на Пасху, в день именин, в день похорон близкого человека и др. Строгость соблюдения постов в каждой семье была различная. Как правило, соблюдали Великий и Рождественский посты, по крайней мере, первую и последнюю их недели. Приходской храм являлся духовной и культурной доминантой для жителей окрестных деревень, он

¹⁹ ПМА, 26.06.2013. Т.И. Уйбо, русская, 1940 г. д. Митковицкое Загорье Печорского р-на.

²⁰ Проскурина А.В. «Союз безбожников» на Псковщине организация и деятельность в конце 1920-х - первой половине 1930-х гг. // Научно-практический, историко-краеведческий журнал "ПСКОВ" Псковского пед. ин-та. № 16, 2002 г. URL – Режим доступа <http://journal.pskov.ru>; Лучшев Е.М. Русский Бог. У истоков советского атеизма. СПб., 2003; Бальбердин А.Г. Государственно-церковные отношения в 1958-1964 гг.: По материалам Кировской области. Автореф... канд. истор. наук. Киров, 2004 г. URL–Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/gosudarstvenno-tserkovnye-otnosheniya-v-1958-1964-gg-po-materialam-kirovskoi-oblasti>); Ламанская Н.Б. Государственная политика по отношению к религии и верующим в 1954-1964 гг. На материалах Красноярского края. Автореф...канд. истор. наук. Абакан, 2004 г. URL – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/gosudarstvennaya-politika-po-otnosheniyu-k-religii-i-veruyushchim-v-1954-1964-gg-na-material#ixzz3SIgsNxx3>; Чурилина Т.И. Государство и Русская православная церковь на Дальнем Востоке в 1941–1964 годах. Хабаровск, 2010 и др.

²¹ ГАПО Ф.Р.- 1776. Оп. 1. Д. 185. Л. 28.– Информационный отчет уполномоченного по делам РПЦ при Совмине СССР по Псковской области за 1970 г.

²² ПМА, 26.06.2013. М. И. Уйбо, сету, 1938 г. р. д. Митковицкое Загорье Печорского р-на.

²³ Кормина Ж.В. Исполкомы и приходы: религиозная жизнь Псковской области в первую послевоенную пятилетку // НЗ. 2008. № 3 (59). URL – Режим доступа <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/ko11.html>

выполнял важную коммуникативную функцию: «А вот в церкви – это были встречи все...»²⁴, включая связь с предками – в сознании местных жителей церковь неразрывно связана с прилегающим родовым кладбищем. В Печорском р-не неукоснительно соблюдались (и соблюдаются) все принятые в христианском народном календаре дни поминовения усопших с обязательной намогильной трапезой; неухоженная могила родственников считается большим позором, а невозможность посещения кладбища по тем или иным причинам – трагедией.

Послевоенное поколение получало религиозное воспитание и образование от старших членов семьи. Дети посещали церкви и участвовали в поминальной обрядности наравне со взрослыми, несмотря на негативное отношение к этому факту со стороны советских идеологов. У многих матери пели в церковном хоре – особенно славились своими певческими данными женщины сету. Дошкольники знали несложные молитвы (сету – на эстонском языке) – «Отче наш», «Пресвятая Богородица», «Святы Боже - святы крепки» и правила поведения в храме. Дети младшего школьного возраста уже постились наравне со взрослыми. Однако советское школьное образование, участие в общественных мероприятиях, контакты с «пришлым» населением способствовали размыванию религиозного сознания у молодежи 1950–60-х г.р., а старшее поколение не настаивало в категоричной форме на соблюдении детьми религиозных норм и практик. «Родители читали церковные книги, у меня терпения не хватало... Раньше мало внимания этому уделяли. А теперь читаю каждый день Отче наши»²⁵. Система советского воспитания формировала ироничный взгляд на религию как на ненужный атавизм, однако в зрелом и пожилом возрасте люди возвращаются к церковной жизни, продолжая религиозную традицию своих предков. Церковь как «универсальное средство нравственного воспитания»²⁶ воспринимается таковой даже бывшими партийными активистами: «Сейчас такая распущенность, что другого пути нет... Да, если хороший священник, наставник и воспитатель, я согласна. Он как партийный работник!»²⁷

Успешному функционированию церковно-приходской жизни в Печорском районе способствовал высокий авторитет духовенства у местного населения. Ценились личные нравственные качества священников, проповеднический талант, знание психологии своей паствы – многие представители приходского духовенства являлись потомственными коренными жителями Печорского края, существовали местные священнические династии (Верхоустиинские, Ластовы).

²⁴ ПМА, 26.06.2013. М.И. Уйбо, сету, 1938 г.р. д. Митковицкое Загорье Печорского р-на.

²⁵ ПМА, 17.06.2008 г. М.А. Волосова, сету, 1952 г.р. д. Соколово Печорского района

²⁶ ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 185. Л. 28 – Информационный отчет уполномоченного ... за 1970 г.

²⁷ ПМА 26.06. 2013. Т.И. Уйбо, русская, 1940 г. д. Митковицкое Загорье Печорского р-на.

Специфику приходской жизни Печорского благочиния определяло наличие представителей двух этносов. Несмотря на общность религиозной ментальности, единство осуществлявшихся практик и схожесть мировоззренческих позиций, между сету и русскими прихожанами, существовали различия – наиболее существенным, «зримым» из которых являлся разный язык богослужения и молитвы: церковнославянский/русский – эстонский/сету.

До 1920-х гг. сету не имели самостоятельных церковных приходов, посещая те же храмы, что и русские. В таких смешанных приходах богослужения происходили на церковнославянском или, если священник обладал необходимыми знаниями, на эстонском языках. Богослужений на языке сету не было. Бытовыми же языками в Печорском крае были русский и сету. В период первой Эстонской республики произошло разделение приходов на «русские» и «эстонские». Политика эстонизации сету (школьное образование на эстонском языке, общая ориентированность на культуру Эстонии) продолжилась и в советский период. В статистических документах уполномоченных 1950-60-х г. сету фигурируют как «православные эстонцы», однако в отчете по Псковской епархии митрополита Иоанна (Разумова) за 1978 г. сделано уточнение – «православные эстонцы-сету»²⁸.

В послевоенный период в Печорском р-не получили регистрацию два эстонских (сетуских) прихода – в г. Печоры и с. Малы с богослужениями только на эстонском языке. Богослужения на двух языках осуществлялись в Никольской церкви с. Тайлово (отец и сын – Эллий и Николай Верхоустиинские), Троицкой церкви с. Залесье (Евгений Пелешев, затем Борис Ластов) и Никольской церкви с. Паниковичи. В остальных приходах Печорского благочиния богослужения осуществлялись только на церковнославянском языке. Конфессиональная эстонская языковая идентичность сету признана как самими носителями культуры, так и их русскоязычными соседями. Священники, владевшие эстонским языком, всегда пользовались большим уважением местного населения. Однако, в связи с уменьшением количества сету в Печорском районе во второй половине XX в. (миграции, естественная убыль) произошло смещение акцентов в сторону русскоязычных прихожан: *«Службы больше по-русски... русские тоже верующие были»*²⁹. Ситуацию освоения и использования нескольких языков сету послевоенного поколения демонстрирует следующий диалог с В. Нурметало, 1948 г. р.:

Инф: *А как плохо было в первом классе по-эстонски научиться говорить! Дома-то говорили по-своему. Второй класс уже русский язык надо было!*

²⁸ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 285. Л. 4. – Общие сведения по Псковской Епархии.

²⁹ ПМА, 17.06.2008. М.А. Волосова, сету, 1952 г.р. д. Соколово Печорского района

Соб: *А по-русски Вы молитву можете прочесть?*

Инф: *По-русски вообще пойму. А дома на эстонском.*

Соб: *Как отец учил?*

Инф.: *Да. Все-таки родной язык* ³⁰.

Таким образом, эстонский язык воспринимается информантом *родным* как язык религии. Выученные в детстве молитвы запоминались на всю жизнь – в «русском» литургическом пространстве сету молились *«по-своему»*.

Факт существования отдельного эстонского/сетуского храма св. вмц. Варвары в Печорах (отделен от церкви св. Сорока мучеников Севастийских в 1927 г), в котором до кон. 1970-х г. службы были только на эстонском языке (священники Иоанн Вахер, Петр Вайнула), подчеркивал языковую обособленность общины.

В памяти прихожан Христорождественского храма с. Малы (4 км.от Изборска) также четко запечатлен момент существования *отдельного* эстонского храма. Каменный пятикупольный собор был возведен в XVI в. и первоначально – до 1764 г. был монастырским. Основателем Мальской обители считается святой Онуфрий Мальский, с именем которого связан местный заветный праздник – мальское воскресенье. В 1902 г. к собору был пристроен придел, освященный во имя этого святого. По преданию деньги на постройку собрал местный праведник Матвеюшка болящий (русский крестьянин Матвей Кондратьев, 1840–1905), сорок лет пролежавший без движения, почитавшийся в народе как прозорливец. Его могила на кладбище возле церкви и поныне пользуется почитанием. В период Эстонской республики мальской приход был разделен – сету получили старый храм, а русские – Онуфриевский придел. В каждой церкви был свой настоятель (Иоанн Кулдмяе – эстонский; Михаил Беллавин – русский). В 1951 г. эстонский приход был закрыт и объединен с русским. В начале XXI в. уже немногие жители Печорского района знают о существовавшей эстонской церкви в Малах. Интересная интерпретация история строительства Онуфриевского придела была записана в 2013 г. со слов сету Е. Нимик, 1938 г.р. В этом рассказе Онуфрий Мальский и Матвеюшка болящий становятся современниками, несмотря на то, что женщина прекрасно осведомлена о времени жизни каждого из них. Поскольку об Онуфрии сохранилось мало сведений и исторических преданий ³¹, приведем этот рассказ целиком: *«Вот тут под колокольной жил этот святой Онуфрий. И он ел траву, хлеб, соль, воду. Прожил так холодом и голодом ... К блаженному Матвею приезжали очень много гости. К нему привозили ...не просто там*

³⁰ ПМА, 26.06.2013 г. В.Я. Нурметало, сету, 1948 г.р. д. Митковицкое Загорье Печорского р-на.

³¹ О. Геннадий (Русев) Спасо-Онуфриев скит (из истории Мальского Христорождественского монастыря) // Изборск и его округа. Материалы II Международной научно-практической конференции. Изборск, 2006 С. 27; Пихо М. Мальской монастырь. Сетоское наследие и предания // Изборск и его округа. Материалы международной научно-практической конференции 2010-2011 г. Изборск, 2011 С. 95.

тряпки, а золота, серебра, – что-нибудь такое. Они это все продали, денежки стали. И они знали, что надо еще построить один храм. Ну так. На чейно же имя построить этот храм-то? Онуфрий сказал: «На меня». Матвей сказал: «На меня». Ну, Матвей говорит: «Ладно, построим на твое имя этот храм, а чтоб сначала ко мне пришли на могилу». Так и делали. Вот ты заметила? Мы сначала сразу к Матвеюшке на могилку, там помолимся немножко, просим здоровья, прощения. Тогда мы идем эстонскую церковь.[к двери – О.К.]Тоже. Я хожу, некоторые не ходят. Я хожу. Просто целую...дверь целую».[закрываю дверь – О.К.]³².

После закрытия эстонской церкви в Малах местные сету стали прихожанами эстонского храма в Печорах или же ходили на службы вместе с русскими. Настоятелем Варваринской церкви с 1975 г. является Евгений Пелешев, русский, в совершенстве владеющий эстонским языком. С кон. 1970-х гг. он стал проводить службы на двух языках и постепенно перешел исключительно на церковнославянский язык богослужения.

Помимо особенностей, связанных с языком, русские прихожане отмечают *большую религиозность* сету: «*Более они такие продвинутые в вере...ну, чаще русских ходили*»³³, а архивные документы свидетельствуют о деятельном участии «эстонцев» в церковно-приходской жизни – в качестве церковных старост, членов «церковной двадцатки», певчих, псаломщиков.

Периферийно-пограничное географическое положение Печорского р-на, патриархальный склад характера и национальный менталитет коренного населения в совокупности с историко-временным фактором, активной проповеднической позицией Псково-Печерского монастыря и деятельностью приходского духовенства дают своеобразную картину местной религиозной культуры. В районе сложилась уникальная в целом для территории СССР ситуация непрерывной церковной традиции. Наличие и функционирование практически не разрушенной системы церковных приходов и монастыря вступало в противоречие с установками официальной антирелигиозной пропаганды. Школьное и общественное воспитание в рамках советской идеологии, процесс замещения старожильческого населения пришлым размывали локальную этноконфессиональную культуру Печорского края, но не привели к формированию атеистического сознания у коренного населения. Более того, монастырь постепенно включал в сферу своего влияния атеистически настроенных людей, приехавших в Печоры в 1960-80-е гг. Сложно оценить степень религиозности поколения, покинувшего

³²ПМА 25. 06. 2013. Е.С. Нимик, сету, 1938 г.р. д. Запутье Печорского р-на.

³³ПМА 24.06. 2013. Н.Н. Верхоустицкий, русский, 1944 г.р. д. Тайлово Печорского р-на.

Печорский район в перестроечный и постсоветский периоды, однако его представители неизменно посещают церковь во время своего пребывания на малой родине.

Рис. 1. Е. Нимик у могилы Матвеюшки болящего. Фотография О.В. Калининой. 2013 г.



Рис.2. Прихожане (русские и сету) на крыльце Варваринской церкви в Печорах. Фотография О.В. Калининой. 2008 г.



ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ РУССКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМА НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ

Под русским протестантизмом подразумеваются христианские конфессии, движения и религиозные группы, возникшие на Западе в результате развития протестантской ветви христианства и получившие свое продолжение в России среди людей, принадлежащих к русской языковой и культурной традиции (хотя не обязательно русских по национальности). В исторической ретроспективе сюда относятся: евангельские христиане, баптисты, пятидесятники, адвентисты седьмого дня (их история насчитывает в России не менее 100 лет), а также близкие им течения. Общины русских протестантов получили наибольшее распространение на юге России, Кавказе, Сибири. По сравнению с этими регионами, Северо-Запад, за исключением Санкт-Петербурга, считается периферийной территорией, где мелкие, разрозненные группы, занятые выживанием, не были сколько-нибудь заметным явлением религиозной жизни. Даже у самих протестантов складывается порой впечатление, будто давние исторические «корни» в здешних местах имеют только ранние протестантские конфессии, такие, как лютеране и реформаты.

Между тем, Северо-Западный регион имел весьма благоприятные возможности для развития русского протестантизма. Великий Новгород и Псков известны давними, еще средневековыми традициями русского богоискательства и религиозного инакомыслия. В Петербурге протестанты составляли заметную и влиятельную часть горожан. Многонациональный и многоконфессиональный состав населения характерен и для всего Северо-Западного региона. Позиции РПЦ изначально здесь были слабее, чем в Центральной части России. С XVII в. Русский север стал местом ссылок или добровольного бегства старообрядцев и сектантов, а между православием и протестантскими конфессиями даже возникала определенная конкуренция за обращение местных народов.

Вполне закономерно то обстоятельство, что первые общины русских протестантов появились на Северо-Западе не позднее, чем в других регионах, а именно в 60–80-х гг. XIX в. К концу 1920-х гг. это было сформировавшееся движение, хотя и не столь многочисленное как на юге России или на Украине. Причем, оно обрело, по меньшей мере, четыре характерные особенности.

Во-первых, именно на Северо-Западе появились по меньшей мере два новых течения русского протестантизма: пашковцы и пятидесятники-смородинцы. В 1874 г. в Санкт-Петербурге под влиянием проповедей лорда Редстока обратилась группа русских аристократов и среди них – полковник В.А. Пашков (рис. 1), ставший главой движения (отсюда и название его последователей – пашковцы). Пашковцы признавали Библию абсолютным авторитетом и считали, что спасение человека совершается через его личную веру в Иисуса Христа, хотя, в отличие от баптистов, не настаивали на необходимости крещения по вере. Знатные пашковцы создавали группы последователей в своих поместьях, расположенных в разных губерниях России. Кроме того, протестантские идеи распространялись с помощью литературы Общества поощрения духовно-нравственного чтения, созданного В.А. Пашковым и М.М. Корфом, а также христианского журнала «Русский рабочий»¹.

Проповедниками становились не только знатные пашковцы, но и простые люди, возвращавшиеся из Санкт-Петербурга в родные места. Так, в 1880-е гг. группа пашковцев появилась в Ямбургском (Кингисеппском) у. Петербургской губ., где было смешанное (православное и лютеранское) население. В д. Кикерицы к крестьянину Петру Егорову вернулась его родственница, проживавшая в С.-Петербурге в воспитательном доме. Эта девушка не причисляла себя к определенной конфессии, но называла себя «*обращенной ко Христу*». Она привезла брошюры, изданные Обществом поощрения духовно-нравственного чтения. В доме Петра Егорова стали проходить собрания с чтением вслух Библии и духовной литературы, а также богослужения, где верующие слушали проповеди, пели псалмы, молились своими словами. В Кикерицы приезжали иногда на праздники проповедники-пашковцы из С.-Петербурга².

В Новгородской губ. к 1885 г. имелись группы пашковцев – в Новгороде, а также Новгородском, Старорусском, Валдайском, Боровичском, Череповецком уездах³. Впоследствии большинство пашковцев, за исключением отдельных групп, сохранивших прежнее название, стали называть себя евангельскими христианами. В 1944 г. на совещании в Москве (называемом также съездом) евангельские христиане объединились с баптистами в общий Союз евангельских христиан-баптистов (далее – ЕХБ).

¹ Подробнее об этом см.: История евангельских христиан-баптистов России. М., 2007. С. 29–39.

² РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1196. Л. 9об. **Название дела**

³ *Корабель А.И.* Via sacra. Святой путь. СПб., 2012. С. 144–146.

Другое протестантское течение, появившееся на Северо-Западе, в частности, на территории Великого Княжества Финляндского, – это т.н. пятидесятники-смородинцы. В 1911 г. русскую общину евангельских христиан в Гельсингфорсе (Хельсинки) посетили пятидесятнические проповедники Леви Петрус и Томас Баррат. Их проповеди о крещении Духом Святым вызвали в общине споры и разногласия. В 1913 г. часть верующих, вместе с руководителями общины А.И. Ивановым и бывшим штабс-капитаном Н.П. Смородинным (рис. 2), выделились в особую группу «христиан Пятидесятницы»⁴. Для русских протестантов Гельсингфорс стал своеобразным духовным центром, откуда пятидесятническое движение распространялось вглубь России. Вскоре пятидесятнические общины появились и в других местах Северо-Запада (Выборг, Ляскеле, Гдовский у. и др.). Среди заводских рабочих Ляскеле интерес к пятидесятничеству был настолько велик, что в 1913 г. там дважды проходили публичные диспуты на религиозные темы, организованные катехизатором Хармайненом⁵. Впоследствии сторонники этого течения стали именовать себя евангельские христиане в духе апостолов. Их также называют «смородинцы» (по фамилии лидера Николая Смородина), или «единственники» – из-за особого взгляда на личность Иисуса Христа.

В 1930-е гг. практически все «смородинские» общины на Северо-Западе были разгромлены, а служители подверглись репрессиям. После Великой Отечественной войны верующие получили возможность присоединиться к церкви ЕХБ на условиях Августовского Соглашения 1945 г.⁶. Один из руководителей евангельских христиан в духе апостолов, К.Т. Шатров, в 1969 — 1979 гг. был членом Президиума Всесоюзного Совета ЕХБ (ВСЕХБ) — руководящего органа церкви ЕХБ⁷. При этом смородинцы стремились сохранять свое вероучение и молитвенную практику. Неформальным центром евангельских христиан в духе апостолов оставались Великие Луки Псковской области, где в 1957 г. даже состоялся крупный съезд служителей, приехавших из Ленинграда, Москвы, Ижевска, Вентспилса, Караганды и

⁴Советов И.М. Пятидесятническое движение в Российской империи: начало пути // Свобода совести в России: Исторический и современный аспекты. М., Вып. 4. 2007. С. 94–96; Также см.: Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905 – 1991 годах. СПб., 2009. С. 77.

⁵РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2617. Л. 8 – Название дела

⁶ В августе 1945 г. в Москве состоялось совещание между руководителями ВСЕХБ и епископами двух пятидесятнических союзов. Участники заключили Соглашение, согласно которому пятидесятники могли присоединяться к общинам ЕХБ, а служители при этом сохраняли свой сан — на условиях отказа от публичной глоссолатии и обряда омовения ног перед причастием. В 1947 г. Соглашение письменно признали руководители евангельских христиан в духе апостолов, включая Н.П. Смородина.

⁷ История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989. С. 555.

других городов страны⁸. Хотя официально местная община принадлежала к Союзу ЕХБ, значительную ее часть составляли пятидесятники-смородинцы. В наши дни общины этого направления принадлежат к Объединению церквей евангельских христиан в духе апостолов в России. На Северо-Западе они имеются в Санкт-Петербурге (рис. 3), Великих Луках, Кандалакше (Мурманская обл.) и других местах.

Вторая особенность развития русского протестантизма на Северо-Западе заключается в том, что оно происходило в тесном взаимодействии с религиозными движениями других местных народов. Можно сказать, что они развивались синхронно. Например, распространению баптизма на Новгородчине способствовало появление здесь в 1863 г. латышских крестьян-переселенцев, баптистов по вероисповеданию. В дальнейшем русские и латыши, баптисты и евангелисты поддерживали между собой тесные связи, проводили совместные встречи, занимались миссионерством среди местных жителей – как русских, так и латышей. Благодаря финансовой поддержке Союза латышей-баптистов был построен молитвенный дом в Старой Руссе⁹. Традиционные братские отношения между протестантами Новгородчины и Латвии сохранились до наших дней.

В Островском у. Псковской губ. первые русские «штундисты» появились в 1882 г. под влиянием проповедей латыша Гейде (вторым евангелическим миссионером в этих местах был еврей Шапиро, следы которого затем теряются)¹⁰. Крестьянин Иван Тимофеевич Гейде, переселенец из Курляндской губ., впоследствии не менее двух раз привлекался к следствию «за распространение штунды» (в 1894 и 1899 гг.)¹¹.

В кон. XIX в. религиозное движение затронуло ижорские селения на берегу Финского залива. В деревне Новой группу пашковцев возглавил Матвей Егоров, к которому присоединились брат и сестра Константиновы – Мироний и Анастасия, а также другие местные жители. В праздничные дни утром Егоров проводил у себя дома проповеднические собрания, куда приглашал соседей – лютеран и православных¹².

Что же касается пятидесятнического движения, то оно распространялось одновременно как среди русских протестантов, так и среди карелов и финнов-лютеран. В 1912–1913 гг. в Карелии и на Карельском перешейке это приняло характер массового религиозного движения.

⁸ Шатров А.К. Евангельские христиане в духе апостолов. СПб., 2001. С. 7.

⁹ Корабель А.И. Указ. соч. С.160, 191–194.

¹⁰ РГИА. Ф.796. Оп. 442. Д. 1468. Л. 46об. – Название дела

¹¹ Там же. Д. 1800. Л.35об–36. – Название дела

¹² Там же. Д. 1796. Л. 64 – Название дела

Оно сопровождалось массовыми покаяниями, ростом посещаемости церквей, организацией библейских кружков и т.д. Среди финнов и карелов пятидесятническое учение распространялось через публикации, деятельность приезжих проповедников. Кроме того, местные жители посещали в городах Финляндии (Тампере, Лахти) большие христианские праздники, где звучала пятидесятническая проповедь. В г. Сердоболь (Сортавала) первыми апологетами пятидесятничества стали учительницы Лююди и Хильме Пиринен, проводившие в своем доме молитвенные собрания¹³. После того, как Финляндия получила независимость, пятидесятническое движение в этих местах стало развиваться отдельно от российского. В 1940 г., в результате советско-финской войны и вынужденного переселения в Финляндию финнов Карельского перешейка и Приладожской Карелии, многочисленные пятидесятнические общины прекратили свое существование (некоторые из них возродились в наши дни) (рис. 4).

В Новгородской губ. группы пятидесятников появились в нач. XX в., благодаря проповеди миссионеров-финнов¹⁴. В Ленинградской обл. в 1930-е гг. собрания финнов-пятидесятников, называемых также «хюпяты», сохранились в Тосненском и Красногвардейском (Гатчинском) р-нах¹⁵. В д. Глинка Федоровского сельсовета (Тосненский р-н) «скакуны» из окрестных мест систематически собирались у крестьянина М.А. Леппянена¹⁶. В 1948 г. баптисты и пятидесятники Тосненского р-на попытались зарегистрировать единую общину ЕХБ, но получили от властей отказ¹⁷. А в Гатчинском р-не до конца советского времени сохранилась незарегистрированная община пятидесятников-финнов под руководством А.А. Сюгияйнена¹⁸.

Третьей особенностью русского протестантизма на Северо-Западе можно считать тесные связи с Петербургом – Петроградом – Ленинградом, который будучи столицей Российской империи, а позднее вторым по значению городом, сделался для верующих неформальным духовным центром — как Северо-Запада, так и страны в целом. Отсюда распространялась по стране литература пашковцев. Отсюда петербургские служители совершали поездки в провинциальные общины. Так, в уже упомянутой общине в Кикерицах Ямбургского у. в день Троицы 24 июня 1887 г. на праздничном богослужении выступили гости из Петербурга – Иван

¹³ *Pietari Brofeldt. Helluntai-heratys Suomessa (Пятидесятническое пробуждение в Финляндии). Myllyrains, 2005. P. 261–264.*

¹⁴ *Корабель А.И.* Указ. соч. С. 380.

¹⁵ ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 8. Д. 293. Л. 7–8 – **Название дела**

¹⁶ Там же. Л. 2.

¹⁷ ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 2. Д. 5. Л.103, 110, 112 – **Название дела**

¹⁸ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 782. Л. 23 – **Название дела**

Рузанов и Петр Яковлев, а всем присутствующим были подарены духовные брошюры¹⁹. В Новгород в нач. XX в. неоднократно приезжали председатель Союза евангельских христиан И.С. Проханов и глава петербургской баптистской общины В.А. Фетлер²⁰. После утверждения высочайшего Указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. петербургские протестанты активизировали миссионерские поездки в соседние города. Осенью 1909 г. баптистские проповедники из Петербурга открыли беседы в Ораниенбауме²¹. В 1908–1909 гг., согласно епархиальному отчету, пашковцы и баптисты «захватили своей пропагандой» Царское Село, Кронштадт, Петергоф, Гатчину, Лугу²². В апреле 1911 г. состоялось первое собрание евангельских христиан в Колпино²³. Многие протестантские служители, чья деятельность связана с Петербургом – Ленинградом, были уроженцами Северо-Запада: например, один из первых пресвитеров петербургской евангелической общины Савелий Алексеевич Алексеев родился в Псковской губ.²⁴.

В перв. четв. XX в. в Санкт-Петербурге – Петрограде – Ленинграде находились руководящие центры Союза евангельских христиан и Северного союза баптистов, десятки мест протестантских богослужебных собраний, издавалась протестантская литература и периодика на русском языке, действовали богословские курсы, организованные И.С. Прохановым.

Значение Ленинграда, как регионального центра русского протестантизма, сохранилось и в послевоенные годы. Общины евангельских христиан-баптистов Северо-Запада находились в ведении старшего пресвитера, который одновременно был служителем ленинградской церкви ЕХБ. Периодически он объезжал местные общины и группы ЕХБ для духовной опеки верующих и решения церковных вопросов.

Ленинград сделался региональным центром и катакомбного протестантизма. Сюда приезжали для контактов с единоверцами провинциальные верующие; отсюда ленинградские служители совершали тайные миссионерские поездки по Северо-Западу. Так, в 1948 г. Иван Боровков, живший в Печорском р-не Псковской обл. и периодически бывавший в Ленинграде, организовал здесь нелегальную пятидесятническую общину, которой в его отсутствие руководил рабочий Антон Моренков. Верующие собирались на квартирах друг у друга в

¹⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1196. Л. 9об. – Название дела

²⁰ Там же. Д. 2401. Л. 38об. – Название дела

²¹ Там же. Д. 2348. Л. 83 – Название дела

²² Там же. Л. 73об.

²³ Степанов. Рожденные свыше на берегах Ижоры. СПб., Т. 1. 2011. С. 12.

²⁴ Альманах по истории русского баптизма. СПб., Вып.2. 2001. С. 62.

Ленинграде, а также в Ново-Лисино и Саблино Тосненского р-на Ленинградской обл.²⁵. Служители периодически выезжали в различные места Ленинградской, Псковской, Новгородской областей, где встречались с верующими и совершали нелегальные крещения. Например, летом 1950 г. Моренков с помощниками дважды побывал в Лычковском р-не Новгородской обл., где еще с дореволюционных времен сохранились группы пашковцев и пятидесятников. Моренков провел собрания в д. Накладец, в доме отца своей прихожанки — С.Д. Данилова, в селах Муры и Мирохны, а во время своего второго приезда (конец августа или начало сентября 1950 г.) крестил в с. Мирохны около 15 человек²⁶. Правда, по воспоминаниям верующей Анны Крыловой, Моренков приезжал также и в д. Бояры летом 1947 г. *«и совершил крещение ночью на день Петра и Павла в маленькой речушке без названия. Мне кажется это было второе крещение в нашей местности <..> Тогда крестились моя мама Паня, тетя Паша, Вера Кротова, я и другие, человек десять»*²⁷. Разницу в датах можно объяснить по-разному: либо А.Я. Крылова ошиблась, либо чекистам стало известно не обо всех поездках Моренкова (а он соответственно начал свое служение не в 1948 г., как показывал на следствии, а раньше). В свою очередь некоторые пятидесятники Новгородской обл. приезжали в Ленинград для встреч с единоверцами и получения наставлений²⁸.

В ноябре 1950 г. среди ленинградских пятидесятников начались аресты, но группы в Новгородской обл. сохранились. 10 лет спустя, в кон. 1950-х гг., некие «группы сектантов» были отмечены органами КГБ в Лычковском р-не Новгородской обл., в том числе в д. Муры, Бояры (ныне — Демянский р-н)²⁹. А согласно отчету членов ВСЕХБ, в 1975 г. в Валдайском и Демянском районах в селах Бояры, Муры, Кневицы и других было до 35 пятидесятников преклонного возраста. Незарегистрированную общину в Боярах, которая поддерживала контакты с церквями ЕХБ Новгородчины, возглавлял В.В. Крылов³⁰. Пятидесятники до сих пор живут в д. Муры и Бояры Демянского р-на, а в д. Кневицы проходят собрания ХВЕ³¹. Таким

²⁵ Архив УФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-85621. Т. 3. Л. 183об. — Название дела

²⁶ Архив УФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-85621. Т. 1. Л. 263–264 — Название дела

²⁷ *Корабль А.И.* Указ. соч. С. 381–382.

²⁸ Архив УФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-85621. Т. 1. Л. 265 — Название дела

²⁹ ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 4. Д. 77. Л. 3 —Справка о наличии сектантских групп на территории Новгородской обл. капитана УКГБ Новгородской обл. Иванова от 9 января 1959 г.

³⁰ АРС ЕХБ. Ящик 6. Папка 2. № 13 — Отчет зампред. М.Я. Жидкова и члена президиума ВСЕХБ П.К. Шатрова о поездке в Новгородскую область от 15.12.1975.

³¹ Об этом рассказал епископ Новгородского Объединения евангельских и баптистских церквей Анатолий Иванович Корабель.

образом, ленинградская община пятидесятников не только сама росла численно, но и способствовала развитию групп ХВЕ в Северо-Западном регионе.

В Ленинграде появилась и первая на Северо-Западе община баптистов-инициативников. Так назывались участники движения, поддержавшие Инициативную группу служителей ЕХБ, которые в августе 1961 г. обратились в Президиум ВСЕХБ с предложением созвать чрезвычайный церковный съезд³². Церковные руководители не поддержали идею, считая, что власти все равно не разрешат провести съезд, зато событие вызвало настоящую бурю в местных общинах. Инициативная группа открыто назвала проблемы, которые давно волновала многих верующих: вмешательство государства во внутренние дела церкви и зависимость от него руководства ВСЕХБ. Разногласия привели к церковному расколу, который не преодолен до сих пор.

Молодой ленинградский служитель Михаил Хорев впоследствии стал одним из руководителей движения баптистов-инициативников. Другие, как, например, Федор Маховицкий, Владимир Филиппов, Евгений Куявский не только несли служение в ленинградской общине ЕХБ, но и опекали верующих Северо-Западного региона. Их распространенной практикой было регулярное посещение малочисленных общин и даже отдельных семей, живших вдали от мест собраний ЕХБ. Они привозили духовную литературу, проповедовали на богослужениях, совершали крещения и хлебопреломления, помогали решить церковные вопросы. Например, в сентябре — октябре 1967 г. служители Евгений Куявский и Владимир Филиппов, находясь на нелегальном положении, совершили поездки в Нарву, Йыхве, Петрозаводск, Архангельск, Псков, а также участвовали в совещаниях служителей в Новосибирске, Москве и Белоруссии³³.

И, наконец, четвертой особенностью русского протестантизма на Северо-Западе можно назвать атмосферу более высокой интеллигентности, веротерпимости, открытости в местных общинах — в отличие от строгости, бескомпромиссности, более характерных для южных протестантов. Конечно, это условное обобщение, но нельзя не признать, что протестантизм Северо-Западного региона развивался в значительной степени под влиянием пашковцев, по преимуществу представителей интеллигенции, образованной части общества. Многие из первых пашковцев формально не выходили из православия, поскольку вопрос крещения по вере

³² ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 124. Л. 1 — **Название дела**

³³ *Куявский Е.* Остаться верным. СПб., 2014. С. 361–367.

решался на усмотрение самого верующего. В общинах практиковалось открытое причастие по примеру дарбистов³⁴.

На совещание 1884 г. были приглашены представители разных течений русского протестантизма, поскольку целью Пашкова и Корфа было *«объединить всех верующих в России, чтобы они могли узнать друг друга, а потом совместно работать»* (из воспоминаний М.М. Корфа)³⁵.

В 1930-е гг. в ходе тотального наступления на религию многие протестантские общины прекратили свое существование, лишь некоторым удалось сохраниться в подполье – в основном, в сельской местности, где контроль со стороны властей был не столь всеохватным. В послевоенные годы на Северо-Западе функционировали десятки протестантских общин и групп, среди которых преобладали евангельские христиане-баптисты. Большинство групп были малочисленными – от нескольких человек до 2-3 десятков. Например, сразу после Великой Отечественной войны в пригородах Ленинграда и Ленинградской обл. уполномоченным Совета по делам религиозных культов (СДРК) было зафиксировано не менее 6 общин евангелистов, из которых лишь община в п. Тосно (совместная с пятидесятниками) насчитывала 40-50 чел., в остальных число верующих не превышало 10-25 чел. (ст. Антропшино, г. Колпино, г. Гатчина, п. Волосово, с. Котлы)³⁶. В 1950-е гг. в г. Тихвине группа верующих ЕХБ насчитывала всего 7 чел., в Тихвинском р-не — 5 чел. В Гатчинском р-не имелось несколько групп ЕХБ общим числом 50-60 чел.; в п. Волосово — группа ЕХБ из 10 чел., в Волосовском р-не — группы в п. Кикерино (18 чел.) и на станции Вруда (12 чел.)³⁷. Правда, выделялись и более крупные общины ЕХБ: например, в гг. Боровичи Новгородской области (более 80 чел.³⁸), Псков (до 220 чел.), Великие Луки Псковской области (до 150 чел.)³⁹ и др. В постсоветский период из протестантских общин Северо-Запада наибольшее распространение получили пятидесятники и харизматы.

³⁴ Дарбисты, пимутские братья – консервативная религиозная группа протестантской направленности, образовавшаяся в перв. четв. XIX в. на территории Англии и Ирландии. В России распространение учения плимутских братьев связано с именами уже упомянутых Г. Редстока и В.А. Пашкова.

³⁵ Альманах по истории русского баптизма. Вып. 2. СПб., 2001. С. 28, 39–44.

³⁶ ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 5. Л. 46 – Письмо ленинградского уполномоченного СДРК Н. Васильева председателю СДРК И.В. Полянскому от 30.11.1946.

³⁷ Там же. Д. 32. Л. 11 – Письмо ленинградского уполномоченного СДРК Н. Васильева инструктору Ленинградского Обкома КПСС Власову от 7.12.1956.

³⁸ ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 5. Д. 5. Л. 153об. – Протокол общего собрания общины ЕХБ г. Боровичи. 1.03.1975.

³⁹ ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 133. Л. 3а, 6 – Информационный отчет и.о. уполномоченного СДРК по Псковской обл. за 1964 г.

Таким образом, с самого своего зарождения и вплоть до кон. 1920-х гг. русский протестантизм на Северо-Западе развивался многообещающе; здесь появлялись новые общины и даже целые конфессии. Русские протестанты взаимодействовали с верующими разных национальностей. Их общепризнанным духовным центром был Санкт-Петербург – Петроград – Ленинград. Однако в последующие десятилетия из-за жестоких гонений позиции русского протестантизма на Северо-Западе были подорваны, и лишь в наши дни церкви получили возможности для свободного развития.

Рис. 1. Василий Александрович Пашков (1831–1902). Архив С.-Петербургской церкви евангельских христиан-баптистов



Рис. 2. Николай Петрович Смородин (1875–ок.1953) в кругу семьи. Календарь «Объединение церковей Евангельских Христиан в Духе Апостолов в России. 1912–2012»



Рис. 3. Дом молитвы евангельских христиан в духе апостолов в пос. Парголово, ул. Полевая, д. 21 (Ленинградская обл.). Фотография Т.К. Никольской. 2011 г.



Рис. 4. Молитвенный дом христиан веры евангельской (ХВЕ) в п. Ляскеля (Карелия, Питкярантский р-н). Фотография Т.К. Никольской. 2013 г.



ШВЕДОЯЗЫЧНАЯ ПАСТВА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (КОНЕЦ XIX–НАЧАЛО XX ВВ.)

В составе православной паствы на территории Финляндии, помимо русских и карелов, насчитывалось также небольшое число лиц, для которых родным языком был шведский. В основном это были дети отставных солдат и переселенцев из России, осевших в городах Южной и Западной Финляндии. Несмотря на начавшиеся процессы урбанизации и развития финской культуры, во многих финляндских городах основным разговорным языком во второй половине XIX в. оставался еще шведский. К примеру, в Гельсингфорсе (Хельсинки) в 1870 г. по-шведски говорили 57 % населения города, тогда как по-фински – только 26 %¹. Даже в XX в., когда в целом городская жизнь в Финляндии всё более финнизировалась, преобладание шведоязычного населения сохранялось в таких городах Западной и Южной Финляндии, как Ньюкарлебу, Якобстад (Пиетарсаари), Кристинестад, Каскё (Каскинен), Ловиса, Экенес (Таммисаари), Борго (Порвоо)². Таким образом, в столице Великого Княжества и других, относительно крупных городах переселенцы оказывались в основном в шведоязычной среде и подвергались соответствующему воздействию. При этом некоторые из выходцев из таких семей, значительно или даже полностью утратив владение русским языком, сохранили, тем не менее, православную веру.

В 1892 г. финляндские православные приходы были выделены в отдельную епархию. Первый финляндский православный архиерей, архиепископ Антоний (Вадковский), знакомясь с новой епархией, обратил внимание на эту группу православных, выросших среди шведоязычных лютеран. В годовом отчете о состоянии епархии он писал: *«Непонимание ими русской и финской речи ставит их вне воспитательного влияния православного богослужения и проповеди, а отсутствие книг православного содержания на шведском языке лишает их возможности и самостоятельно достигать религиозного просвещения в духе православия»*³. Об этой категории прихожан он писал и в другом отчете: *«В западной Финляндии, кроме православных, слишком удаленных по месту жительства от церкви, неблагонадежный для православия элемент составляют ошведившиеся русские, которые большей частью совершенно чуждаются церкви, и многие из них как бы стыдятся принадлежности своей к православию, особенно интеллигенция. Причина этого кроется*

¹ Шлыгина Н.В. Финляндские шведы // Этнические меньшинства в современной Европе. М., 1997. С. 180.

² Finlands svenskar. Helsingfors, 1954. S. 16.

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1426. Л. 8 – название дела

прежде всего в отсутствии религиозного воспитания в духе православной церкви и, следовательно, в полном непонимании ее духа»⁴.

Священник Николаевской церкви в Николайстаде (Вааса) Константин Скородумов, сообщая в отчёте о религиозно-нравственном состоянии прихода, замечал об его улучшении следующее: *«Это можно сказать только относительно той части прихожан, которые говорят или понимают по-русски. Что же касается тех прихожан, для которых русский язык непонятен, то большая часть из них едва раз в год появляется в своем храме, предпочитая более понятные для них всевозможные лютеранские собрания».* Священник писал о необходимости совершать богослужения для таких прихожан на понятном для них языке, для чего причётникам приходов Западной Финляндии следовало усиленно заняться изучением шведского и финского языков, перевести на шведский язык «Пространный катехизис» и другие религиозно-нравственные тексты⁵. Беспокойство относительно стойкости в вере этой группы православной паствы выразилось и на страницах «Финляндской газеты»: *«В западной Финляндии проживает немало русских, которые, вследствие неблагоприятных условий, совершенно ошведились. Эти русские – неблагонадежный для православия элемент. Большая часть их совершенно чуждается церкви и даже как будто стыдится своей принадлежности к православию. Причина столь грустного явления кроется прежде всего в отсутствии религиозного воспитания в правилах православия, следствием коего является и совершенное непонимание духа православной веры. Немалое также влияние оказывает здесь и то отрицательное отношение ко всему православному, которое столь сильно в местном лютеранском шведском обществе, и которое не может не действовать на проживающих среди этого общества немногих православных русских»⁶.*

В период руководства архиепископом Антонием Финляндской епархией в церковно-религиозной практике стал активнее использоваться финский язык. Тогда же стали проводиться и православные богослужения на шведском языке. 1 марта 1895 г. литургия преждеосвященных даров была совершена по-шведски для православных жителей Гельсингфорса, не понимавших по-русски (таких насчитывалось более 200 человек) в Троицкой церкви; при этом среди присутствовавших, помимо православных, было немало лютеран. 2 марта в той же церкви была совершена литургия Иоанна Златоуста. Более 100 человек, что, по данным «Церковных ведомостей», составляло около трети прихожан

⁴ Там же. Д. 1702. Л. 22.

⁵ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 81. Д. 28. Л. 163–163 об. – название дела

⁶ Финляндская газета. 1900. 22 февраля (6 марта).

гельсингфорсского прихода, не владевших русским языком, приняли причастие. Некоторые причащались первый раз в жизни, другие не были у исповеди и причастия по несколько лет⁷. Как отмечал «Церковный вестник», «совершение православных служб на шведском языке, доставляя духовное утешение православным, не понимающим славянского языка, вместе с тем будет знакомить местных иноверцев с православием и послужит одним из вернейших средств для распространения православной веры в крае»⁸. 10 сентября того же года, по благословению архиепископа, в главном православном храме Гельсингфорса – Успенском соборе была совершена первая православная литургия на шведском языке. Литургия была совершена по переводу, сделанному бывшим священником посольской церкви в Стокгольме А. Судаковым⁹ (выполненный им в 1852 г. перевод Литургии св. Иоанна Златоуста был первым известным переводом православного богослужебного текста на шведский язык)¹⁰.

Преемник Антония на посту финляндского архиерея архиепископ Николай (Налимов) не слишком благожелательно относился к богослужениям на финском и шведском языках, но понимал, что, во всяком случае, в ближайшее время без них было не обойтись. В «Финляндской газете» в апреле 1900 г. сообщалось: «По примеру прошлых лет и в настоящее время были совершены богослужения на шведском языке в Троицкой церкви. К этим богослужениям, совершенным 31 марта и 2 апреля, собирались преимущественно совсем не понимающие русского языка. Многие приехали целыми семействами из ближайших городов и селений <...> Всего, не считая детей, было 75 человек обоего пола <...> Совершал богослужение священник генерал-губернаторской церкви о. Д. В. Троицкий». Газета считала желательным, чтобы богослужение на шведском языке совершалось не один, а несколько раз в году¹¹. В дальнейшем в Троицкой церкви в Гельсингфорсе священник М. И. Лисовский продолжал совершать богослужения на шведском языке в Великий пост: Преосвященную литургию и литургию Иоанна Златоуста. Сообщалось, что на этих богослужениях присутствовало и немало лютеран¹².

Некоторое число православных верующих, для которых родным языком был шведский, имелось и на Аландских островах. Это явствует из того, что абоский причт выезжал на Аландские острова и там проводил богослужения на острове Престё на славянском и шведском языках и в административном центре архипелага г. Мариехамн на

⁷ Прибавление к Церковным ведомостям. 1895. № 40; 1896. № 12–13.

⁸ Церковный вестник. 1896. № 14. С. 460.

⁹ Финляндская газета. 1900. 18 апреля (1 мая).

¹⁰ Логачев К.И. К истории перевода богослужебных книг на финский и шведский языки // Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода. Л., 1989. С. 179.

¹¹ Финляндская газета. 1900. 18 апреля (1 мая).

¹² Финляндская газета. 1901. 28 марта (10 апреля).

шведском и финском языках (на финском для проживавших на Аландах выходцев из Беломорской Карелии)¹³. Использование финского и шведского языков при богослужении и проповедях в финляндских приходах активно продолжалось в первые годы руководства епархией (с 1905 г.) архиепископом Сергием (Страгородским). Помимо этого, начала проводиться работа по переводу священных текстов на шведский язык.

Первые опыты перевода православной религиозной литературы, кроме финского, также на шведский язык относились еще ко втор. пол. XIX в. Примерно в те же годы, когда была образована финская переводческая комиссия, в кон. 1880-х гг., была учреждена комиссия для перевода богослужебных книг на шведский язык. «Главным переводчиком» этой комиссии стал священник Рижской епархии о. Орлов. Однако эта комиссия проработала недолго: после смерти о. Орлова и другого её члена, преподавателя нормального шведского лицея в Гельсингфорсе М.М. Смирнова деятельность комиссии прекратилась¹⁴.

После 20-летнего перерыва был вновь поставлен на повестку дня вопрос о переводах религиозной литературы на шведский язык. 15 июня 1909 г. архиепископ Сергей обратился в канцелярию Синода с рапортом, в котором ходатайствовал *«о разрешении учредить в Финляндской епархии переводческую комиссию для издания на шведском языке на тех же основаниях, на каких учреждена подобная же комиссия для перевода богослужебных книг на финский язык»*¹⁵. Ходатайство было удовлетворено: указом Святейшего Синода от 26 марта 1910 г. учреждалась особая комиссия «для перевода богослужебных и учительных книг на шведский язык и издания их». Старшим членом комиссии был назначен протоиерей церкви при доме финляндского генерал-губернатора Дмитрий Троицкий, в её состав вошли также священник Гельсингфорсского Успенского собора Митрофан Лисовский и преподаватель Александровской гимназии в Гельсингфорсе Павел Леонтьев¹⁶. Ещё до выхода официального указа об учреждении переводческой комиссии был подготовлен ряд переводов на шведский язык и продолжены некоторые начатые ранее переводы (в частности, пространный катехизис митрополита Филарета). На шведском языке были изданы «Краткая русская церковная история» протоиерея П. Смирнова и часть учебника И. Перова по обличительному богословию, касавшаяся лютеранского вероучения. Священник М.И. Лисовский перевёл молитвослов и литургию Иоанна Златоуста¹⁷.

¹³ РГИА. Ф. Д. Л. 14; Д. 2309. Л. 23 об. – 24. – название дел

¹⁴ Логачев К. И. Указ. соч. С. 180.

¹⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 190. Д. 196. Л. 2. – название дела

¹⁶ Там же. Л. 10; Оп. 442. Д. 2428. Л. 33 об. – название дела

¹⁷ Финляндская газета. 1910. 19 января (1 февраля).

Еще одна группа православных верующих, говоривших по-шведски, проживала на эстонском острове Вормс (эст. Вормси, шв. Урмсё), который, вместе со всей остальной территорией Эстляндской губернии, относился к Рижской православной епархии. На острове Вормс имелась колония шведских рыбаков и земледельцев. В 1880-е гг. среди населения этой колонии, которое, в силу разных причин, перестало удовлетворять лютеранское вероисповедание, начало проявляться сектантское влияние, а затем возникло движение в православие. В брошюре, посвященной православие на островах Даго и Вормс, об этом говорилось следующее: *«Образовались секты, частью под влиянием сектантов иноземных, частью по почину наиболее влиятельных людей из среды самих крестьян... Но и секты не удовлетворяли жаждавших истины. Они быстро меняли их, переходя из одной в другую... Истерзанная духовно и нравственно, часть их, надеясь из этого отчаянного положения выйти путем прибежища к церкви Православной <...> С осени 1886 г. к Гапсальскому благочинному, ныне покойному о. Полетаеву, стали приходить делегации от вормских крестьян с просьбами принять их в лоно церкви»*¹⁸. Благочинный отнюдь не поощрял колонистов к переходу в православие, напротив, он *«уговаривал вормсцев повременить переходом в православие, зрело обдумать этот шаг, пока не убедятся, что это стремление не есть исход моментального лишь увлечения»*¹⁹. Они, однако, не отказались от своего намерения. Переход совершился, в общей сложности к православию присоединились 560 человек²⁰. 1 января 1887 г., по распоряжению руководства Рижской епархии, на острове Вормс был открыт самостоятельный православный приход²¹. С самого начала своего существования приход столкнулся с трудностями, так как не было богослужебных книг на шведском языке, так же, как сложно было найти священнослужителей, способных проводить службы по-шведски. В этом отношении приходу оказал помощь упоминавшийся выше священник Орлов, переводчик комиссии по переводу богослужебных книг на шведский язык²². Православный приход на острове Вормс просуществовал, по крайней мере, до середины 1920-х гг., после чего упоминаний о нем больше не встречалось.

¹⁸ Православие на островах Даго и Вормс. Ревель, 1888. С. 19–20.

¹⁹ Там же. С. 21.

²⁰ Там же.

²¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1150. Л. 13.

²² Православие на островах Даго и Вормс. С. 22.

ИЗ ИСТОРИИ ЛЮТЕРАНСКИХ ПРИХОДОВ МУРМАНСКОЙ ОБЛАСТИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

Мурманское побережье стало интенсивно заселяться финскими колонистами с кон. 60-х гг. XIX в. Несмотря на тяжелые условия жизни, оторванность от родных мест, мурманские колонисты продолжали сохранять свою веру. Одним из ценных источников по истории религиозной жизни финских переселенцев являются семейные предания, которые сохраняются в памяти их потомков, до сих пор проживающих на Кольском полуострове.

В первые годы обустройства исполнять лютеранские обряды было крайне проблематично из-за отсутствия пастора. Богатые колонисты исполняли требы в Норвегии (г. Вардё), а бедные обходились без них¹. Из числа наших информантов одна из них (Вуокко) является потомком первых финских переселенцев колонии Ура-губа, основанной в 1864 г. Полученные от нее сведения подтверждаются данными метрических книг лютеранского прихода Мурмана, изданные в Оулу: в Вардё в 1868 г. венчалась прабабушка информанта по материнской линии, а ее первый ребенок родился в колонии Ура в 1869 г.² Пастор приезжал на Мурман лишь раз в 3–4 года. Естественно, что лютеранское население находило это неудобным, и готово было нести расходы на содержание постоянного пастора в Ура-губе³. В 1874 г. они построили в Ура-губе первую кирху (точнее сказать – часовню)⁴. Лютеранская вера для финских колонистов была больше, чем религия. Она являлась связующим звеном с родиной, служила основой для их этнической самоидентификации⁵. Совместное богослужение сплачивало общину. Церковь являлась основой воспитания детей. Лютеранская религия с самого рождения укрепляла исторически сложившееся стремление к труду.

В 1905 г. в Александровске (ныне г. Полярный) был открыт евангелическо-лютеранский приход во главе с пастором Андреем (Ахти) Густавом Вуотилой,

¹ Полевые материалы 2014 г. (далее ПМА). Информант С.Ж. Вуокко, 1939 г.р. Сведения опубликованы в буклете Мурманского прихода.

² *Onella S. Muurmannin rannan luterilaiset v.1887–1888 // Skripta Historica. III. Oulu. 1973. P. 55–114.*

³ Материалы по статистическому исследованию Мурмана. Т. II, Вып. 1-й. Описание колоний Восточного берега и Кольской губы. СПб., 1902. 240 с.

⁴ *Бардилева Ю.П. Финские церкви: история и современность // Наука и бизнес на Мурмане. Мурманск, 2003. № 3 (История и право). С. 21–27.*

⁵ *Яловицина С.Э. Финны-лютеране и межконфессиональные отношения в Карелии 1990-х годов // Финский фактор в истории культуры Карелии XX века. Гуман. исследования. Вып. 3. / Науч. ред. О.П. Илюха. Петрозаводск, 2009. С. 425–460.*

приехавшим из Финляндии на постоянное место жительства⁶ (по другим данным из Ингерманландии⁷): «Раньше в Ура-Губе пастор был Вуотила. Он посещал всё побережье, проводил учения конфирмационные. Он всех и крестил. Что мне нравилось, обязательно было очень много крестных. Вдруг кто умрет, всё-таки север, тогда брали в какую-то семью, не оставляли детей, как сейчас оставляют» – сообщил информант С. Вуокко⁸.

Именно финские колонисты составляли большинство прихожан евангелическо-лютеранского прихода. В Государственном архиве Мурманской области г. Мурманска сохранилась метрическая книга, в которой содержатся сведения о крещении отца информанта Вуокко пастором А.Г. Вуотила (копия записи находится в семейном архиве Вуокко, далее – СА). Также в СА хранится копия списка прихожан колонии Ваенга (дед информанта по отцовской линии – колонист Ваенги). Имена прихожан записывались как на русском, так и на финском языке.

Ситуация изменилась после революции. Обрядовая жизнь переместилась в домашнее пространство. Для финнов было характерно регулярное чтение Евангелия в семейном кругу⁹, поддерживалась традиция пения молитв: «Бабушка по воскресеньям надевала торжественную одежду, брала толстый молитвенник и пела на финском языке молитвы. Мотив такой интересный был, очень заунывный. В воскресный день она не работала»¹⁰.

Построенная в 1907 г. кирха в Александровске, а также в Ура-губе были закрыты в 1922 г. В советское время в здании бывшей кирхи Александровска располагались мастерские Кольской флотилии. В 2003 г. строение было снесено¹¹.

С течением времени лютеранские традиции стали утрачиваться. И не только из-за гонений на церковь со стороны советских властей, но и в результате межэтнических браков с православными.

С нач. 1990-х гг. началось возрождение национально-культурных движений этнических меньшинств. Первая регистрация «Прихода лютеран города Мурманска и Мурманской области», относящегося в то время к Ингерманландской Евангелическо-Лютеранской Церкви, была осуществлена 1992 г. При этом в приходе не было

⁶ Ушаков И.Ф. Церковь на Кольском Севере в досоветский период // Региональные программы основных и дополнительных курсов по религиоведению. Мурманск, 1994. С. 111–145.

⁷ Волчок А. Становление лютеранской церкви на Мурмане // Персональный сайт – история прихода. URL – Режим доступа: <http://ikmurmansk.ucoz.ru>

⁸ ПМА 2014 г. Информант С.Ж Вуокко, 1939 г.р.

⁹ Лескинен М.В. Образ финна в российских популярных этнографических очерках последней трети XIX в. // Многоликая Финляндия. Образ Финляндии и финнов в России: Сб. науч. стат. / Под науч. ред. А.Н. Цамутали, О.П. Илюха, Г.М. Коваленко. Великий Новгород, 2004. С. 154–191.

¹⁰ ПМА 2008 г. Информант Валентина Х., Ж. 1946 г.р.

¹¹ Архив историко-краеведческого музея г. Полярный.

собственного пастора, отсутствовало постоянное помещение для собраний. В кон. 1999 г. в Мурманск приехал направленный на постоянное служение дьякон Александр Волчок, окончивший семинарию Церкви Ингрии в Колтушах Ленинградской обл. (рукоположен в сан пастора в 2002 г.). Затем при поддержке из Финляндии лютеранский приход в Мурманске приобрел собственное помещение – двухкомнатную квартиру. В 2001 г. с помощью Всенорвежской Саамской Миссии удалось собрать средства на покупку нового приходского помещения, которое стало располагаться в шестикомнатной квартире. Квартира была переоборудована под нужды прихода и приобрела вид церковного зала.

На юге Мурманской обл., в г. Кандалакше, миссионерской деятельностью занимался настоятель финского прихода г. Кемиярви Лассе Марьекорпи.

В стремлении помочь в строительстве отдельного здания лютеранской церкви в Мурманске приходы Финляндии организовали «Фонд помощи в развитии лютеранской церкви» для сбора средств на строительство. С 2002 г. этот Фонд стал финансировать и текущую работу лютеранской церкви в Мурманском регионе. Председателем Фонда был епископ Церкви Ингрии Аари Куугаппи, а членами – настоятели и представители финских приходов, а также настоятель Мурманского прихода. В 2007 г. в Мурманской обл. был создан еще один лютеранский приход в поселке Ревда, а в 2013 г. в Мурманске начато строительство евангелическо-лютеранского храма. В настоящее время построен только фундамент. Финансово приход поддерживается Всенорвежской Саамской Миссией (примерно 33% приходских затрат), выше названным финским «Фондом помощи в развитии лютеранской церкви» (33 % приходских затрат) и собственными пожертвованиями прихожан.

В Мурманске и в пригороде работа проводится в нескольких направлениях:

- богослужebная деятельность в приходском помещении;
- детско-молодежная работа в приходе, а также в детском доме города Мурманска № 5;
- помощь городскому дому престарелых;
- основное тюремное приходское служение в колониях особого режима № 16 и строгого режима № 18 в поселке Мурмаши, а также в колонии общего режима № 17 в г. Мурманске

Большинство семей, из которых вышли наши информанты, в прошлом придерживались лютеранских традиций. На это указывали они сами. По лютеранским традициям были крещены информанты Арви, Вуокко, Осмо, Валентина и ее сын: *«У лютеран есть календари специальные, где указаны именные дни. Раз я 31 августа родился, посмотрели, там Арви. Вот пришли, спросили у попа мужское или женское имя.*

Поп сказал «мужское». Вот так и называли»¹². Подчеркнем, что информант называет пастора «поп».

*«Мама, когда мой сын был еще маленьким, пригласила какую-то религиозную бабушку (тогда пасторов не было), и она крестила сына по лютеранскому обычаю, читала над ним специальные молитвы»*¹³.

В остальных опрошенных семьях по лютеранскому обряду были крещены только родители-финны.

В настоящее время, как показали интервью, из двадцати девяти информантов только трое (С.Ж. Вуокко, 1939 г.р.; Валентина Х.Ж., 1946 г.р.; К.М. Осмо, 1979 г.р.) придерживаются лютеранского вероисповедания. Информант Валентина (ингерманландка), проживающая в г. Апатиты, посещает лютеранские церкви в Санкт-Петербурге, в Пушкине Ленинградской обл. и в Финляндии. Информант К. Осмо, родом из Северной Финляндии, с 2002 г. проживает в Мурманске, его жена – русская: *«Мы венчались по лютеранскому обычаю в Соданкюля. На Рождество всегда ездим к моим родителям в Финляндию. Это обязательно»*¹⁴.

Информант С. Вуокко, проживающая в Мурманске, является одним из инициаторов возрождения лютеранского прихода в Мурманске. Ее приход в лютеранскую церковь был обдуманным шагом. Она крестилась по православному обычаю вместе с родственницей где-то в кон. 1980-х гг. Потом информант оказалась «на перепутье», когда в Мурманск стали приезжать проповедники всевозможных церквей и сект. И она в итоге выбрала евангелическо-лютеранскую церковь: *«Так что это не так всё быстро было. А перекрещиваться не надо. Протестантская церковь учитывает крещение по православному обычаю. Вообще, когда молодому человеку исполняется 15 лет, он проходит обряд конфирмации, как бы сдает экзамен. Конфирмация – это путь во взрослую жизнь. Человек может выбирать, куда ему идти»*¹⁵.

Такое поведение свидетельствует о том, что, во-первых, духовные проблемы с возрастом становятся актуальными; во-вторых, оно соответствует функции старшего поколения: быть «носителями традиций». Данное явление обозначается этнографами как *«регрессивное движение старшего поколения к консервативным, этнически специфичным формам духовной культуры»*¹⁶.

¹² ПМА 2011 г. Информант Х М. Арви, 1922 г.р.

¹³ ПМА 2008 г. Информант Валентина Х., Ж. 1946 г.р.

¹⁴ ПМА 2015 г. Информант К М. Осмо, 1979 г.р.

¹⁵ ПМА 2014 г. Информант С.Ж. Вуокко, 1939 г.р.

¹⁶ Вахтин Н.Б. Языки народов Севера в XX в. Очерки языкового сдвига. СПб., 2001. 338 с.

В настоящее время на территории Мурманской обл. имеются два прихода, которые входят в Карельское пробство¹⁷. Но согласно сведениям, полученным от информанта Вуокко, фактически действует только один евангелическо-лютеранский приход в Мурманске, потому что в Ревде нет постоянного пастора и там очень маленькая группа прихожан. Мурманский приход сейчас насчитывает 59 прихожан. Состав прихожан – полиэтничный, поэтому службы проходят на русском языке. К тому же мурманский пастор не владеет финским языком. Когда приезжают пасторы из Финляндии, в качестве переводчиков выступают информанты Вуокко или Осмо.

Таким образом, несмотря на экономические трудности, резкое сокращение количества прихожан по сравнению с дореволюционными годами лютеранская церковь на Мурмане продолжает существовать.

¹⁷ *Дыба О.В.* Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии на территории России. Карельское пробство // Российские финны: вчера, сегодня, завтра. Сборник статей, посвященный 20-летию Ингерманландского союза финнов Карелии / Науч. ред. Е.И. Клементьев. Петрозаводск, 2010. С. 160–162.

ПРОЦЕСС ВОССТАНОВЛЕНИЯ ПАЛОМНИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ЭСТОНИИ В XXI ВЕКЕ¹

Введение

Современное христианское паломничество являются одним из наиболее важных религиозных явлений XIX-XXI вв., приверженцы которого пытаются возродить традицию, насчитывающую почти тысячу лет (500–1400). Существенно расширилась сфера поведения, которое входит в категорию, обозначенную общим термином паломничество. В современном мире тесно переплетены туристические, культурные поездки, экскурсии и паломнические путешествия. Используя понятия традиционного и светского паломничества, мы наблюдаем процесс восстановления паломнической традиции различных конфессий в Эстонии. Анализ, предпринятый в статье, касается: а) восстановления традиции католических паломничеств спустя почти 500 лет, после того как официальной церковью в ходе реформационного движения вместо католичества стало лютеранство; б) православные паломничества; в) феномен лютеранских (экуменических) паломничеств в Эстонии. В последнюю очередь будет дана краткая оценка участия граждан страны в глобальной паломнической тенденции. При этом автор также предоставит обзор того, какие маршруты и места находятся в процессе восстановления, и кто связан с данным процессом.

Американский антрополог В.У. Тернер, в своих исследованиях разделил паломничества на основании временных и характерных признаков: 1) прототипные паломничества в места, связанные с основателем того или иного религиозного движения (или его последователями); они сопровождаются соответствующим символизмом, нарративами и религиозными канонами; 2) места, которые имеют общие символы и религиозный контекст с более древними святыми местами². По Дж. Ханнафорду³ основными аспектами паломничеств являются: а) материальные, физические аспекты: это изначально физически трудный путь не в местный, а в исторический и/или в мифически важный пункт назначения или же к святыне; б) личные аспекты: люди посещают святыни, чтобы увидеть, испытать и прикоснуться к

¹ Статья подготовлена в рамках проекта IUT 22-5 «Narrative and Belief Aspects of Folklore Studies».

² *Turner V, Turner E. Image and Pilgrimage in Christian Culture. NY: Columbia University Press, 1995 [1978]. P. 18.*

³ *Hannaford J. A. V. Two Australian Pilgrimages: M. Phil Thesis. Victoria: Australian Catholic University, 2001; URL – Режим доступа: <http://dlibrary.acu.edu.au/digitaltheses/public/adt-acuvp5.19072005/01front.pdf>; Kay Davidson, L.; Gitlitz D. M. Pilgrimage. From the Ganges to Graceland. An Encyclopedia. Santa Barbara: ABC CLIO Inc, 2002.*

месту, связанному с актуальным событием из прошлого, а также к священным предметам, связанным с ним; в) идейный аспект: это путешествие к наиболее ценным идеям паломничества, к их ядру.

Последующие исследователи наблюдали за различиями в международных и местных традициях, за аспектами, связанными с паломниками и, в качестве противопоставления, за культурой местных жителей и т. п.⁴ Нидерландский исследователь П. Маргри подчеркивает, что понятие паломничества – это своего рода оксюморон: в него также входит возрождение паломнической традиции и трансформация паломничества как такового в событие, связывающее различные конфессии⁵.

Римско-католическая конфессия пришла в Эстонию при духовном посредничестве Ордена меченосцев и датского короля в нач. XIII в. В период перехода к лютеранской религии в XVI в. и во время Ливонской войны 1558–1583 гг. монастыри были разрушены и закрыты, а церкви были реорганизованы. Католическая церковь была восстановлена в XIX в., когда образовались общины, состоящие из поляков и литовцев. Особый период связан с 1960-1980-ми гг., когда католические богослужения и церковная музыка были очень популярны среди молодежи и интеллигенции⁶. Хотя католиков в современной Эстонии насчитывается около 5000 чел., число приходов увеличилось до восьми, был восстановлен ряд монастырей (например, Св. Биргитты – Пирита в 2001 г.), однако среди 18 монахинь преобладают верующие родом из Польши, Чехии, а также Мексики и Индии.

Римско-католические паломничества в Эстонии существовали в период с XIII до нач. XVI вв.⁷. Индульгенция для странников в Ливонию с начала 1170-х гг. приравнивалась к той, что предлагалась посещавшим Святую Землю — т. е. один год. С XIII в. на эстонских землях была создана соответствующая инфраструктура (дороги, церкви, места для ночлега, хосписы для заболевших в дороге странников). В число

⁴ Ead, J.; Katić M. Pilgrimage, Politics and Place-making in eastern Europe. Crossing Borders. Ashgate Studies in Pilgrimage. Farnham: Ashgate, 2014; Eade J. & Sallnow M. J. (Eds.). Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage. London & NY: University of Illinois Press, 2000 [1991]; Coleman S.; Elsner J. Pilgrimage: Past and Present in the World Religions. Harvard: Harvard University Press. 1995; Coleman S. Do you believe in Pilgrimage? *Communitas*, contestation and beyond // *Anthropological theory*, 2002, Vol. 2. No. 3. P. 355–368.

⁵ Margry P. J. Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms // *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press. 2008.

⁶ Saard R. Katoliiklik vagadusvool 1970. ja 1980. aastate EELK-s. // *Usuteaduslik Ajakiri* 2012, 1: 63. Lk. 36–62.

⁷ Vunk A. Jeesus läks maal kõndimaie. Ristisõjad ja palverännakud Eesti keskajal. Tln: Argo. 2005.

материковых святых мест, популярных среди паломников, входили, прежде всего, монастырь в Пирита, таллиннский Домский собор, монастырь Падизе, часовня в городище Вастселийна и часовня Сья-Маарья в Виру-Нигула⁸. Из них только Вастселийна находится в Южной Эстонии, все остальные места расположены в Северной Эстонии.

После Реформации паломничества стали редкими, и их возрождение приходится преимущественно на XXI в. В процессе возрождения принимают участие как духовные, так и светские организации, представители различных групп интересов и отдельные лица. Например, организацией паломничеств занимаются работники культуры, историки и гиды, которые, помимо прочего, также являются исследователями и распространителями информации. В паломничества были переименованы проводившиеся издавна народные походы и экскурсии на природу и в культурные места, маршруты которых были проложены по прежним паломническим путям. Например, от развалин монастыря Падизе к церкви Харью-Мадизе с 2005 г. проводятся паломничества с 8-километровым маршрутом⁹. Они составляют часть ярмарочного дня и развлечений в средневековом стиле. По словам руководителя проекта восстановления монастыря Падизе, современные паломничества являются более популярными, чем проходившие ранее по тому же маршруту походы¹⁰.

Вокруг этого события сформировался целый комплекс мероприятий: восстановлен День Св. Бернарда (на сегодняшний день очень важный день для уезда Харьюмаа) с многодневной культурной программой и средневековой ярмаркой. В них принимают участие различные специалисты, в т. ч. археологи и историки. Тематические мероприятия предшествуют паломничеству, которое начинается в пять утра, затем следует богослужение и экскурсия по монастырю в сопровождении археолога.

В качестве мероприятия с участием представителей разных конфессий, в июле 2007 г. было предпринято католическое паломничество к развалинам часовни Маарья, расположенной в Виру-Нигула¹¹. Часовня Маарья находится в развалинах с XVII в., когда ее, как и другие католические храмы и часовни подвергли сносу. Довольно

⁸ Raam, V. Kaks fragmentaarset vormiplaati Pirita kloostrist // Tõid kunstiteaduse ja -kriitika alalt. No. 3. Tln: Kunst. 1980. Lk. 71.

⁹ Tammar, E. Püha Bernardi päevad toimusid juba kuuendat korda. Kernu vald // Delfi. 19. 09. 2011.

¹⁰ Valdre L. Padiesel rännatakse tagasi keskaega // Eesti Päevaleht, 6. 08.2007.

¹¹ Delfi 2007 = Rakveres toimus palverännak. Delfi, 23. oktoober 2007. URL – Режим доступа: <http://www.delfi.ee/news/paevauudised/eesti/rakveres-toimus-palverannak.d?id=17230227>

быстро организация паломничества перешла к католической церкви, и теперь его осуществляет епископ отец Филипп вместе со священниками. Паломничество начинается с мессы, после которой процессия направляется к развалинам часовни в Виру-Нигула. Оно всегда проходит с определенными намерениями, и в 2014 г. все собравшиеся молились за семьи, мир во всем мире и призвания к священству. Число участников немного сократилось в последние годы: собирается около 50–150 человек со всей Эстонии и из-за ее пределов. В число паломников по-прежнему входят люди, не принадлежащие к католической церкви.

Даже если религиозные мотивы не выходят на передний план, а речь идет лишь о переименованном культурном походе, такие паломничества дарят участникам обширные культурные и религиозные знания, а также бесценный паломнический опыт. Хорошим примером в этом отношении является 50-километровое паломничество, организованное Молодежным советом церковью Эстонии в 2005 г. из Вярска в Вастселийна, пункт назначения древних паломников. В ходе паломничества лекции читали историк и др.¹².

Православие начало распространяться в Эстонии с сер. XIX в.¹³, когда началось массовое обращение в православие. Тогдашнее движение по смене веры имело ряд экономических и политических причин. Оно было особенно интенсивным в бедных регионах, где формировались сильные общины. Традиция православных паломничеств сохранилась в виде непрерывного дискурса к Пюхтицкому женскому монастырю в Куремяэ (основан в 1891 г.) и к Печерскому мужскому монастырю (основан в 1473 г.). В престольный праздник Пюхтицкого ставропигиального монастыря – Успение пресвятой Богородицы (28 августа н. ст.) совершается и 28 км крестный ход с явленной чудотворной иконой Успения «У источника». Этот монастырь стал одним из самых многозначительных паломнических пунктов во втор. пол. XX в., а также важным православным центром и местом проведения теологических конференций. Судьба обеих монастырей после Второй мировой войны связана с личностью патриарха Алексия II. Он уделял особенно много внимания развитию Пюхтицкого монастыря на протяжении всей своей деятельности в высшем духовном сане. В своих воспоминаниях он описывает монастырь следующим образом: *«В конце 1960-х годов Пюхтицкий*

¹² *Paidre U.* Noored taastavad Eestis palverännakute traditsiooni. // *Lõunaleht*, 2005. URL – Режим доступа: <http://www.lounaleht.ee/index.php?page=1&id=966>; *Pruel K.* Värskast Västseliina Noorte palverännak Värskast Västseliina // *Eesti Päevaleht* // URL – Режим доступа: <http://www.epl.ee/news/eesti/varska-noorte-palverannak-varskast-vastseliina.d?id=51043274>.

¹³ В Южной Эстонии с XII–XIII вв. (прим. ред.).

женский монастырь стал неоспоримым духовным центром епископства и одним из центров монастырской жизни во всем тогдашнем Советском Союзе. В те годы сохранилось не особенно много действующих женских монастырей: Корецкий, Рижский, Куремяэский и два Киевских монастыря как раз и обеспечивали по большей части непрерывность монашеской жизни, решив тем самым основную проблему, которая возникла при восстановлении монастырей»¹⁴.

В монастырь приезжали паломники из союзных республик, в которых монастыри были закрыты, чтобы и детей покрестить, и когда кто-то из близких серьезно заболел. С 1990 г. Пюхтицкий монастырь подчиняется Москве и патриарху всея Руси¹⁵. Это означает, что в праздничные дни в монастырь приезжают верующие, паломники и участники экскурсионных поездок по-прежнему как из Эстонии, так и из России.

В 1920–1940-е гг., когда Псково-Печерский монастырь как и весь Печорский край входил в состав Эстонской Республики, туда начали приезжать туристы и паломники из стран Балтии и Восточной Европы, а также из Азии, Африки и Америки. После Второй мировой войны Печерский монастырь находится на территории Псковской обл. России, но монастырь по-прежнему воспринимался в Эстонии как исконный сакральный центр, и посещение монастыря было излюбленным маршрутом, люди приезжали и с краткими частными визитами, а также на длительный постой для обретения там душевного спокойствия. Среди посетителей монастыря были, разумеется, и граждане РФ. Монастырь поддерживался в порядке, т. к. большая часть строительных и реставрационных работ была проведена в 1960-е гг., когда отремонтировали помещения и церкви. На сегодняшний день в монастыре постоянно находятся паломники, в период с лета по осень в Печоры приезжают на автобусах верующие и туристы со всей России, а также из Эстонии.

Лютеранская традиция не знает паломничества, однако лютеране принимали активное участие в экуменических движениях и в восстановлении паломнической традиции других конфессий. Лютеране посещали святые места, а также христианские церкви и монастыри и во времена Советского Союза. Сегодня Эстонская евангелическо-лютеранская церковь (ЭЕЛЦ) открыта в плане поиска и предложения новых форм: в рамках миссионерской недели лютеранской церкви с 2007 г. стартовало

¹⁴ Aleksius II Patriarh. *Õigeusk Eestimaal*. Tln : Revelex. Tallinn, 2009.

¹⁵ В настоящее время Православная церковь представлена в Эстонии двумя юрисдикциями – Московским и Константинопольским Патриархатами (прим. ред.).

паломничество, в ходе которого посещались все церкви в определенном городе, одной из целей было наладить связь между церковью и повседневной жизнью. Так в паломничестве 2007 г. приняли участие более ста человек, а во главе процессии выступал епископ ЭЕЛЦ Андрес Пыдер и мэр города Раквере¹⁶. Для таких шествий были характерны черты светского паломничества, в т. ч. детские и культурные мероприятия, предназначенные для широкой публики.

В 1990-х гг. лютеранская церковь проводила паломничества и в экуменическую общину в д. Тэзе, основанную в 1940 г. во Франции. Центр Тэзе посетили члены церковных общин, а также люди, которые не принадлежали ни к одной из конфессий. Люди посещали его многократно, приезжали в ближайшие страны на сборы тех, кто посетил монастырь Тэзе¹⁷. После Тэзе начались поездки к святыням Лурда, одного из самых посещаемых мест католического паломничества, однако по возможности люди посещали и Тэзе. Католические школы, созданные после восстановления независимости Эстонии и в XXI в. продолжают организовывать поездки в Лурд¹⁸.

Характерно, что радикально увеличилась доля индивидуальных паломничеств и паломничеств с друзьями. С одной стороны, люди принимали участие в экуменических паломничествах по Европе, а с другой – большое внимание уделяется известным старым маршрутам (например, Сантьяго-де-Компостела).

Зона паломнических туров быстро расширилась в Азию, в Индию, а также в Японию, Китай, Камбоджу и т. п.; проводятся паломничества и в другие регионы земного шара. Важным сегментом нынешних паломничеств, совершаемых жителями Эстонии, являются, помимо общеизвестных мировых религиозных святынь, как древние, так и новые духовные и религиозные святыни по всему миру.

Дискуссия и заключение

Схемы восстановления паломнической традиции в Эстонии поначалу являлись крайне противоречивой и даже творческой областью. Р. Блэквелл обобщает: *«Хотя некоторые из этих мест со временем потеряли свое духовное значение, огромный интерес к старинным святым местам и их артефактам*

¹⁶ Rakveres toimus palverännak // Delfi, 23.10.2007. URL – Режим доступа: <http://www.delfi.ee/news/paevauudised/eesti/rakveres-toimus-palverannak.d?id=17230227>.

¹⁷ Engman K. Palverännak kui ajastuteulene fenomen // Kirik & Teoloogia. Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohast. URL – Режим доступа: <http://kjt.ee/2012/06/palverannak-kui-ajastuteulene-fenomen/>.

¹⁸ Veismann T. Palverännak Lourdes'i 6.10–6.11.2006 // Teataja. 353. 17.11. URL – Режим доступа: <http://www.vhk.ee/teataja/vanateatajad/2006-2007-o-a-teatajad/Teataja%20353.p65.pdf>.

сохранился»¹⁹. Посещение святых мест по всему миру и объединение разных конфессий посредством паломничеств, несомненно, приводит нас к вопросу о когнитивной потребности человека установить связь со святыми местами. На этот вопрос, помимо Тернера и др., ответил известный исследователь различных пунктов назначения паломников по всему миру У.Ф. Туан²⁰. Он считает, что для человека важен контакт с местами, которые имеют большую ценность, где объединяются визуальный и эстетический человеческий опыт. На его взгляд, ландшафт – это наше воображение, репрезентация, сенсорное восприятие того или иного места или же созданная нашими ощущениями конструкция, чувство. Он также подчеркивает, что для человека очень важно создавать ландшафт, что означает объединение действия (в т. ч. посещения, поездки, похода) и прочих сенсорных и других познавательных аспектов.

С восстановлением паломнической традиции связан институциональный интерес различных организаций, в т. ч. светских. Помимо духовного и религиозного значения, особую важность представляют повышение ценности того или иного места в плане проживания и культуры, а также предполагаемое оживляющее воздействие на экономику. Все эти аспекты тесно взаимосвязаны между собой, они подтверждают процесс взаимосвязи прошлого с настоящим, а также с более общими мотиваторами паломнической традиции²¹.

Французский исследователь Дж. Трук подчеркивает, что память длится лишь до тех пор, пока есть группа людей, для которых то или иное место имеет особое значение, и которые заботятся о его сохранении. Если эта группа исчезнет, если люди забудут места, о которых они помнили ранее, воспоминания также будут утрачены раньше или позже²².

Характер паломничеств меняется. Неизменными сохранились аспект личных переживаний и возможность двигаться в центр культуры и святости, к наиболее ценным идеям. В то же время зачастую именно духовная составляющая

¹⁹ *Blackwell R.* Pilgrimage to the National Parks: Religion and Nature in the United States // Routledge Studies in Religion, Travel, and Tourism. NY: Routledge. 2012.

²⁰ *Tuan Y. F.* Landscapes of fear. NY: Pantheon Books, 1979. P. 89.

²¹ *Raj R., Morpeth N. D.* Religious tourism and pilgrimage management – an international perspective. Wallingford, Combridge: CAB International, 2007.

²² *Truc G.* Memory of places and places of memory: for a Halbwachsian socio-ethnography of collective memory // International Social Science Journal. 2011. № 62. P. 147–159.

утрачивается, т. к. паломничество больше не преследует важных религиозных целей или нового духовного рождения. Паломничеством сейчас называют как посещение известного религиозного центра, так и простые пешие походы (вместе с паломниками) или же просто посещение желаемого объекта.

Тем не менее, очень заметна тенденция институционализации паломнической традиции, совместная работа светских и церковных учреждений, а также более высокая активность церкви по сравнению с 1990 гг.

Рис. 1. Паломничество к часовне Маарья (Сья-Маарья) в Северной Эстонии. Фотография из частного архива



Рис. 2. Празднование дня святого Бернарда в Падизе. Фотография из частного архива



Рис. 3. Хождение за святой водой к источнику у монастыря Куремяэ. Фотография М. Кямья. 2014 г.



Рис. 4. Патриарх Алексий в Пюхтицах 6 июля 1990 г. Фотография А. Вереша



КАТОЛИЧЕСКАЯ ОБЩИНА ЛЕНИНГРАДА В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

К началу Великой Отечественной войны в «северной столице» России из 10 действовавших до 1917 г. католических храмов остался лишь один – Французская церковь Божией Матери в Ковенском пер., 7 (с 1945 г. стала именоваться церковью Лурдской Божией Матери). Она уцелела, так как советское правительство не хотело испортить отношения с Францией. Единственному в Ленинграде католическому священнику – монаху доминиканского ордена Мишелю (Кловису-Франсуа) Флорану запретили проводить крестные ходы (процессии), а также проповеди на русском языке, разрешалось читать их только по-французски. Мишель Флоран являлся Апостольским администратором Ленинградской администрации (т.е. церковного округа), 19 марта 1938 г. он был задержан первый раз и до 1 апреля должен был покинуть СССР. Священнику помогло остаться в Ленинграде заступничество французского поверенного в делах. После кратковременного ареста в апреле 1938 г. о. Мишель Флоран возобновил служение, но за ним была установлена слежка¹.

30 июня 1941 г. после нападения нацистской Германии на СССР, профашистское французское марионеточное правительство в Виши разорвало дипломатические отношения с Советским Союзом. И уже вскоре в Ленинграде начались репрессии в отношении французских граждан. Прежде всего, был разгромлен приют для престарелых французов на Васильевском о-ве (13-я линия, д. 52). Этот приют существовал при Французском благотворительном обществе с 1885 г., в 1887–1918 гг. в его здании действовала католическая церковь Св. Викентия Паулинского, а в дальнейшем все проживавшие в приюте были прихожанами Французской церкви Божией Матери в Ковенском пер. 5 июля 1941 г. органы НКВД арестовали директора «французского убежища» Евгению Морленс и 2 августа «для ведения дальнейшего следствия» этапировали ее в г. Андижан Узбекской ССР. Также в июле были интернированы и отправлены в Оранский лагерь НКВД Горьковской обл. на ст. Шаниха Казанской железной дороги шестеро проживавших в приюте престарелых француженок 1868–1872 гг. рождения: А. Декснер, Ж. Лиарг, М. Лями, М. Саблер, Ф. Керю и М. Мартель. Одновременно с ними органы НКВД интернировали и отправили в тот же лагерь пятерых проживавших индивидуально французских граждан: Р. Моле, И. Тами, Е. Лаглейн, Р. Асте и Г. Шовиньи. На запрос Наркомата иностранных дел от 14 августа 1942 г. о приюте

¹ ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 50. Л. 79–79об. – Католическая Французская церковь.

престарелых французов Ленгорисполком 29 августа ответил, что с 15 сентября 1941 г. его помещения заняты детской больницей им. Н.К. Крупской, а в городе осталось лишь пять французских подданных².

Репрессии коснулись и о. Мишеля Флорана, его обвинили в шпионаже и выслали из СССР. 15 июля 1941 г. Он произнес свою последнюю проповедь в Ленинграде и выехал в Москву в посольство Франции. 21 июля 1941 г. священнику пришлось покинуть Советский Союз. Он прибыл в Бейрут через Тегеран и там присоединился к борющемуся с нацистами генералу де Голлю. В дальнейшем о. Мишель Флоран работал на патриотической радиостанции в Алжире, вещавшей на оккупированную нацистами Францию. В годы войны рассматривалось даже возможное назначение священника в СССР представителем «Сражающейся Франции», но Ватикан не дал санкции на его кандидатуру. В 1945 г. о. Мишель Флоран безуспешно пытался вернуться в Ленинград, в свой храм, где он прослужил более шести лет. Скончался священник относительно недавно 25 апреля 1995 г. в г. Дижоне³.

После высылки Флорана Французская церковь Божией Матери официально закрыта не была и числилась действующей, однако богослужения в ней весь период блокады не проводились. Отец Мишель покидал город неохотно и надеялся вернуться к своей пастве. Многие личные вещи и ключи от церкви он оставил 79-летней Розе Ивановне Сушаль, проживавшей в Ленинграде француженке. В прошлом гувернантка, учительница французского языка она была председателем «двадцатки», органисткой и комендантом жилого дома при храме. *«Божий одуванчик, так ее называли за глаза. Худенькая, маленькая, но всегда очень подвижная... Ходила, все осматривала, порядок наводила»,* – вспоминала позднее Станислава Карпенюк. *Именно Роза Ивановна следила за храмом, открывала его двери на молитву или для отпевания*⁴.

Верующие собирались на молитву без священника. *«Приходили, каждый занимал место, потом давали звонок на начало богослужения и все вместе, все кто был, начинали петь: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus»,* – вспоминала Анна Карпова, *Потом пели песню, соответственно времени литургического года. Ну и потом расходились быстро. Во время Поста по пятницам был Крестный путь, по субботам Великим постом пели “Gorzkiezale”. Их пели на польском языке*⁵.

² Там же. Оп. 4. Д. 67. Л. 138–143 – Наблюдательное дело за общественными организациями.

³ Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю., Шикер А.К. Римско-Католическая Церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб., 1998. С. 241–242.

⁴ Фатеев М.М. Ленинградские католики в годы блокады // Церковь и война: роль конфессий в защите Отечества. СПб., 2014. С. 200.

⁵ Там же.

Храм был открыт даже в самую тяжелую первую блокадную зиму. Были разрушены все коммуникации, не ходил транспорт, люди, получавшие скудную пайку хлебом, едва могли ходить, тем не менее, верующие продолжали собираться в храме. *«Когда началась блокада, мне было 11 лет. Мама у нас была очень верующая. Мы ходили с Петроградской стороны. Во время блокады, когда не было дорог, только тропки в снегу. Мы шли два часа каждое воскресенье»,* - рассказывала Ядвига Остроумова⁶.

Особенной активностью отмечалась группа католической молодежи, что вызвало подозрения у органов НКВД и стало причиной проведения в феврале 1942 г. арестов по делу «контрреволюционной католической группы». Одной из арестованных была, в частности, девятнадцатилетняя полька Ядвига Грабовская, работавшая почтовым агентом на Московском вокзале. 9 марта 1942 г. ее административно выслали из Ленинграда в Ямало-Ненецкий автономный округ. Только в 1958 г., после 16 лет ссылки Я.К. Грабовская смогла вернуться в Ленинград. И после разгрома группы католической молодежи репрессии не прекратились. Так, 1 июня 1942 г. по обвинению в нелегальном обучении катехизису из Ленинграда была выслана в административном порядке член приходского совета Французской церкви Божией Материи Екатерина Бунчук⁷.

Несмотря на фактическое закрытие храма и репрессии его прихожан тайные католические богослужения во время блокады все же совершались. Перед своим отъездом из города в июле 1941 г. о. Мишель Флоран сумел передать полномочия Апостольского администратора священнику Павлу Хомичу, который нелегально проживал в Ленинграде с августа 1939 г. После девятилетнего срока заключения в лагерях Хомич поселился в Ленинграде, рассчитывая, что ему удастся в большом городе устроиться служить в какой-либо храм и «легализоваться». Ревностные католички, терциарки приютили своего пастыря. Время шло, отношение властей к Церкви не менялось, почти все католические храмы были закрыты. Отец Павел стал служить тайно в квартирах, где он жил и куда его приглашали. Круг его прихожан был невелик – около 20 человек, в основном пожилые женщины, но были и молодые, приводящие к пастырю своих детей. В «Мартирологе Католической Церкви в СССР» дается следующая характеристика Хомича: *«Как священник отец Павел был очень предан своему служению, создавал небольшие группы, объединяющие верующих – общины терциариев, кружки св. Розария. Прихожане очень любили и уважали своего пастыря, восхищаясь его крепкой верой, апостольским рвением и рассудительностью, не поколебленной десятилетней ссылкой на Соловки. Благодаря*

⁶ Там же. С. 201.

⁷ Шкаровский М.В., Черепенина Н.Ю., Шикер А.К. Указ. соч. С. 254, 258–259.

поддержке прихожан о. Павел смог в течение нескольких лет нелегально жить и служить в Ленинграде, всегда находя помощь. Он осознавал важность своего служения и никогда не упускал возможности отслужить ежедневную мессу на квартире»⁸.

Действительно для о. П. Хомича была характерна искренняя и глубокая вера. Он окончил в 1916 г. католическую Петроградскую Духовную семинарию и с тех пор служил в храмах Северо-Запада России, в частности с июня 1923 по январь 1927 гг. был настоятелем ленинградского костела св. Казимира и с 1926 г. возглавлял в городе братство членов Третьего ордена терциариев-францисканцев. После ареста 28 января 1927 г. о. Павел был приговорен Коллегией ОГПУ к 10 годам концлагеря и с 3 июля 1927 по 10 ноября 1936 гг. (с перерывом) отбывал срок на Соловках. После освобождения с запрещением проживать в 12 крупнейших городах священник поселился в Костроме, а затем жил в Калуге, где служил тайно, а в августе 1939 г. нелегально переехал в Ленинград. Вместе с о. Павлом с декабря 1936 г. в Костроме и Калуге проживала его бывшая прихожанка, член Третьего ордена св. Франциска Клементина Калыгина. Поселившись с Хомичем нелегально в Ленинграде, она принимала активное участие в тайных богослужениях и помогла установить связь с о. Мишелем Флораном и служившим в Москве о. Леопольдом Брауном⁹.

С о. М. Флораном о. Павел поддерживал отношения с осени 1939 г., но лично с ним не встречался. К.С. Калыгина взаимно информировала священников об их жизни и передавала от о. Мишеля Хомичу ежемесячно 600-700 рублей, перед отъездом же о. М. Флоран оставил 4 тыс. рублей. Более двух лет – с августа 1939 по ноябрь 1941 гг. о. Павел жил у бывшей прихожанки костела св. Екатерины Текли Папшель, до разрушения ее дома при бомбардировке, затем один месяц у медсестры – терциарки, прихожанки Французской церкви Божией Матери Елены Орло. В дальнейшем – с декабря 1941 по март 1942 гг. о. П. Хомич тайно проживал у бывшей активной прихожанки храма св. Екатерины, терциарки, отбывшей трехлетнюю ссылку в Сибири, Петрунели Урбанович, и, наконец, с марта до своего ареста в июне 1942 г. священник жил у бывшей прихожанки костела св. Екатерины Ядвиги Козаковой.

В начале 1942 г. многие терциарки были принудительно эвакуированы как «неблагонадежный элемент». 13 июля 1942 г., когда город уже обезлюдел и проводилась массовая перерегистрация паспортов, о. П. Хомича арестовали. Его обвинили в организации подпольного костела, антисоветской пораженческой агитации и клевете на советское правительство. На закрытом судебном заседании Военного Трибунала войск

⁸ Книга памяти. Мартиролог Католической Церкви в СССР / Авт.-сост. о. Б. Чаплицкий, И. Осипова. М., 2000. С. 178.

⁹ Священник Павел Хомич // «Кровь мучеников есть семя Церкви». М., 1999. С. 117–133.

НКВД СССР Ленинградского округа 1 сентября 1942 г. о. Павел так говорил о своем служении в блокированном городе и отношении к немцам: *«В июле 1941 г., когда Флоран уезжал из Ленинграда, он через Орло передал Калыгиной, чтобы она зашла к нему. Калыгина поехала к Флорану, и он передал ей предложение на мое имя – принять у него администраторство, так как в случае прихода немцев в Ленинград придется легально служить и руководить богослужением. Когда Калыгина известила меня об этом предложении, я передал через Калыгину Флорану, что я согласен принять его функции и считаю, что в случае прихода немцев в Ленинград сумею стать на легальное положение и буду представлять римско-католическую церковь <...> Я – глубоко религиозный человек. При мне при всех моих переездах был чемодан с самым необходимым для совершения служения, и я, следуя нашему обычаю, при всякой возможности, проживая в Ленинграде у Папшель, Орло, Казаковой и др., устраивал богослужения, на которых присутствовали хозяйки тех квартир, где я проживал, а также Игнатович, Калыгина, Орло и другие... Мое отношение к войне СССР с Германией было таково. Я вообще антифашист и был за союз СССР с Англией и Америкой. Когда началась война СССР с Германией, я считал, что возможен приход немцев в Ленинград, и с их приходом я связывал свою надежду на то, что немцы разрешат свободу католической церкви и что я смогу открыть легально костел, и в этом смысле я желал прихода немцев в Ленинград, хотя вообще окончательной победы Гитлера над Россией я не желал. Все эти мои взгляды и высказывания полностью разделяли Папшель, Калыгина и Орло, которым также надоело отправлять богослужения нелегальным образом и которые также с приходом немцев связывали свою легализацию. Я лично с приходом немцев в Ленинград думал выйти и показать им свой паспорт, полученный в Соловках, а также сказать, что я священник и был репрессирован советской властью, что в течение ряда лет жил нелегально»¹⁰.*

До судебного заседания о. П. Хомича допрашивали несколько раз: о существовании ордена францисканцев в Ленинграде, деле архиепископа Иоанна Цепляка 1923 г., о деле самого о. Павла 1927 г. и т.д. Священник не скрывал своих взглядов и отношения к антирелигиозной политике советских властей: *«Относительно моих антисоветских настроений я могу показать следующее. Мои антисоветские настроения были у меня в результате моих религиозных убеждений. Вообще говоря, я против советского строя, как государственного строя, никаких резких высказываний не допускал, ибо я сам демократ. Я был недоволен и высказывался против таких мероприятий советской власти, как отношение к церкви. Я был против национализации церковных земель и экспроприации церковной собственности, которые провела советская*

¹⁰ АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-83605. Л. 319–321 – Следственное дело П. Хомича.

власть. Я был также недоволен и тем, что советская власть несколько ограничивала свободу религиозных отпавлений. И эти мои недовольства советской властью в вопросе о религии я высказывал среди моих знакомых <...> Я не был сторонником крестового похода, который объявил папа римский против СССР. Вообще я о походе, как о вооруженной крестовой интервенции СССР, ничего не слышал и не могу понять, как мог папа объявить такой поход против СССР, не имея войск. В 1930 г., будучи в ссылке, я в журнале "Безбожник" прочитал буллу папы римского, который объявил крестовый поход молитв – призыв ко всем верующим мира молиться за то, чтобы в СССР была признана свобода церкви. И я признаюсь, что был за этот поход»¹¹.

По делу о. П. Хомича проходило еще несколько человек. К.С. Калыгина и Е.Б. Орло были арестованы 17 июля, а 13 июля агенты НКВД арестовали бывшую активную прихожанку храма св. Екатерины, терциарку Анну Игнатович. Она знала о. Павла с 1920-х гг., с марта 1942 г., работая в тресте Теплострой, стала помогать ему продуктами, а с мая участвовать в тайных богослужениях. Эвакуированные в первой половине 1942 г. из Ленинграда Т.В. Папшель, Я.А. Казакова и П.М. Урбанович в материалах следствия фигурировали, но к суду не привлекались. Кроме того, по делу проходили помогавшие о. Павлу продуктами и вещами и участвовавшие в богослужениях бывшие прихожане костела св. Екатерины, терциарки Вероника Оскреткова и Мария Кошко (их арестовали 17 и 13 июля соответственно). 1 сентября 1942 г. Военный Трибунал войск НКВД Ленинградского округа приговорил о. П. Хомича к высшей мере наказания, А.Л. Игнатович, К.С. Калыгину и М.И. Кошко к 10 годам исправительно-трудовых лагерей, Е.Б. Орло и В.Я. Оскреткова были оправданы и освобождены. 2 сентября о. П. Хомич подал ходатайство о помиловании, в котором писал: *«Вся религиозная деятельность до дня ареста – 13 июля 1942 [проходила с] ограниченным числом лиц (10–12 человек, по несколько человек в разное время и разных местах), только женщины, большинство из которых неграмотны и малограмотны, старушки свыше 60 лет. Кроме того, у 2 матерей присутствовали на богослужении 5 детей»*. Однако о. Павел помилован не был, его расстреляли 10 сентября 1942 г. в Ленинграде¹². В 2003 г. начался процесс беатификации о. Павла Хомича.

Богослужбная деятельность Католической Церкви в северной столице временно прекратилась. Оставались верующие, которые в 1943–1944 гг. неоднократно пытались возобновить богослужения в своем храме. Это вызывало негативную реакцию у органов госбезопасности. Так, в «Заключении об итогах агентурно-оперативной работы

¹¹ Там же, Л. 149–154, 320–321об.

¹² Там же.

Управления НКГБ Ленинградской области за 1944 г.», утвержденном 14 марта 1945 г. наркомом госбезопасности Меркуловым, говорилось: *«В производстве УНКГБ имеется представляющее серьезный оперативный интерес агентурное дело «Парижане» на группу французских подданных – активистов католического костела в Ленинграде, поддерживающих подозрительную связь с работниками французского посольства в СССР и нелегальную связь с установленным французским разведчиком – настоятелем католического собора в Москве Брауном. Однако 2 Отделу УНКГБ за это время не удалось выявить конкретных фактов шпионской работы агентуры английской, американской и французской разведок»*¹³. В дальнейшем агентурное дело «Парижане» так и не стало оперативно-следственным. Видимо, повлияла заинтересованность советского руководства в хороших отношениях с Францией в 1945-1946 гг.

Так, 23 августа 1945 г. Ленинградское Управление НКВД приняло постановление об административной высылке из города француженки Ж.Ф. Степановой, бывшей прежде несколько лет заместителем председателя приходского совета церкви в Ковенском пер. В 1941–нач. 1942 гг. она оказывала активную помощь П. Хомичу, и по признанию самой Степановой *«имела инструкцию»* пригласить священника в храм *«когда в Ленинград войдут немцы»*. Весной 1942 г. Жанна Федоровна была эвакуирована и к лету 1945 г. вернулась в Ленинград. Постановление о ее высылке не было выполнено, 30 ноября 1945 г. его реализацию приостановили, а затем отменили¹⁴.

Вот как вспоминал блокадный период священник Леопольд Браун, служивший в то время настоятелем московского храма святого Людовика: *«Французская церковь Божией Матери в Ленинграде осталась без священника, но была открыта благодаря смотрительнице, объявившей себя сторонницей Де Голя. Славная женщина и другие прихожане требовали, чтобы им предоставили священника для совершения месс, исповедей и крещений. Несколько раз они писали мне, умоляя приехать к ним. Я стал готовиться к путешествию, заполнял бланки, анкеты, получал заверенные требования в миссии «Свободной Франции». Это была целая операция, так как и Москва, и Ленинград были на осадном военном положении. Я объехал несколько московских контор прежде, чем добился необходимого разрешения покинуть столицу и ехать в Ленинград <..>. Наконец я получил в горисполкоме необходимое разрешение, у меня было все: официальные печати, штампы, одобрения. Я собрал сумку, паспорт, разрешение на постоянное проживание, но вдруг раздался таинственный звонок из НКВД, меня предупредили, что все мои пропуска, автомобильные права и прочее были*

¹³ Ломагин Н.А. Неизвестная блокада. СПб., 2005. Кн. 2. С. 64.

¹⁴ АИЦ ГУВД СПб ЛО. Ф. 71. Оп. 1. Д. 1. Л. 106–109 – Следственное дело Ж.Ф. Степановой.

аннулированы. Я не мог противостоять такому административному препятствию и просто оставил мысль о поездке»¹⁵. Упомянутой в воспоминаниях «смотрительницей» была Розы Сушаль, сумевшая сохранить церковь от разграбления и пожаров. Она умерла в 1947 г. и была похоронена на Большеохтинском кладбище.

Следует также упомянуть, что в период блокады закрытые католические церкви использовались в основном для хранения военного инвентаря и культурных ценностей. В частности в соборный храм св. Екатерины на Невском проспекте в 1941 г. перевезли несколько сотен тысяч книг так называемого Антирелигиозного филиала Государственной Публичной библиотеки, а в 1945 г. в это здание дополнительно было отгружено до миллиона книг трофейного фонда. При таком положении в храме случился пожар 26 января 1947 г., в огне погибло до 70 тысяч томов книг, причем причины пожара остались невыясненными¹⁶. Возрождение католического прихода произошло летом 1945 г., в августе в Ленинград приехал из Москвы священник Леопольд Браун, и в храме в Ковенском переулке состоялось первое за четыре года богослужение (по оценке властей в северной столице в то время проживало около 15 тысяч католиков). С тех пор в городе св. Петра католические службы больше не прекращались.

¹⁵ Фатеев М.М. Указ. соч. С. 202.

¹⁶ Сосуд избранный. История российских духовных школ 1888–1932 / Сост. М. Складова. СПб., 1994. С. 356.

КАМЕННЫЕ ЛАБИРИНТЫ ФИННМАРКА И РУССКОГО СЕВЕРА КАК МАРКЕРЫ СРЕДНЕВЕКОВЫХ РЫБАЦКИХ ОБЩИН

В 2000-е гг. в российской науке наметилась тенденция к пересмотру ранее сложившихся представлений о каменных лабиринтах Русского Севера. В первую очередь это касается отказа от соотнесения лабиринтов исключительно с доисторическим периодом и первобытными народами. В этом направлении можно назвать работы А.Я. Мартынова¹, М.Г. Косменко², К.Я. Коткина³, допускающие возведение каменных лабиринтов в разные эпохи, включая Средневековье, исследование М.М. Шахновича⁴, рассматривающего феномен каменных лабиринтов Русского Севера в контексте христианских средневековых представлений, а также работу геологов В.В. Колька и О.П. Корсаковой⁵, предполагающих более молодой возраст отдельных лабиринтов на основании геологических данных. Несмотря на явное движение в сторону средневековых датировок каменных лабиринтов, вопрос их культурной принадлежности и назначения в контексте этой культурной принадлежности ранее 2012 г. не рассматривался.

В 2012 г. автором данной статьи была выдвинута «поморская версия», показывающая на основании совокупности рассмотренных фактов, наибольшую вероятность сооружения лабиринтов побережья Белого и Баренцева морей поморами в Средние века⁶. Сказать, что «поморская версия» происхождения лабиринтов Финнмарка является чем-то новым, нельзя, поскольку в той или иной мере впервые она была озвучена еще в 1986 г. в работе финского исследователя Е. Ниemi⁷. Однако норвежский археолог Б.

¹ Мартынов А.Я. Методологические проблемы изучения каменных лабиринтов и «культово-погребальных комплексов» Северной Европы // Современные проблемы археологии России. Т. II. Новосибирск, 2006. С. 432–434.

² Косменко М.Г. Древности приморской зоны южного и западного Беломорья. Проблемы происхождения и адаптации культуры древнего населения // Комплексные гуманитарные исследования в бассейне Белого моря / Сост. Н.В. Лобанова. Петрозаводск, 2007. С. 34

³ Коткин К.Я. Каменные лабиринты Севера Европы как пример разрыва культурной памяти на материале археологических источников // Историко-археологическое изучение европейского севера России, материалы студенческо-аспирантской секции «Археологические исследования»: Сб. науч.ст. VI Ушаковские чтения. Мурманск, 2010. С. 298–301.

⁴ Шахнович М.М. К вопросу о валунных лабиринтах или первые христиане на Крайнем Севере // Учен. зап. МГПУ. Исторические науки. Вып. 7. Мурманск, 2007. С. 140–147.

⁵ Колька В.В., Корсакова О.П. Возраст археологических объектов – каменных лабиринтов и относительное перемещение береговой линии Белого моря в позднеледниковье и голоцене // Изв.РГО, 2010. Т. 142. Вып. 1. С. 35–47.

⁶ Мизин В.Г. Вопрос времени как основной критерий в проблематике каменных лабиринтов Русского Севера // «Ното Erasicus в духовных и социальных реалиях времени»: Мат-лы всерос. науч.-практ. конф. 26 октября 2012 г. / Ред. кол.: Е.А. Окладникова (отв. ред.) [и др.]. СПб.: СПбГИЭУ. 2012. С. 35–43.

⁷ Niemi, E. Stenvlg-omridet – vasiu i kulturlandskap og historic. Gamle Gamvik // Gamvik Museunu og historielag. Arsskrift. 1986. P. 53–58.

Ольсен в своем исследовании 1991 г.⁸ высказывал сомнение насчет данной версии, поскольку несколько нелогично выглядит занесение, на тот момент датированных «доисторическим» периодом традиций, средневековыми поморами к саамам в Финнмарк. Далее в своем исследовании Б. Ольсен не отрицает саму возможность заимствования северонорвежских лабиринтов из Беломорья, но подчеркивает, что в Финнмарке они образуют свой локальный ареал.

Идея о том, что каменный лабиринт мог являться каким-либо знаком также не нова. Впервые такое предположение выдвинул еще в 1838 г. основоположник изучения каменных лабиринтов в России академик Петербургской академии наук Карл Бэр, согласно его предположению, основанному на поморском предании о кареле Валите, лабиринт мог являться памятником каким-либо историческим событиям. Впоследствии, в 1995 г. норвежский исследователь Кристер Вестердейл предположил, что каменные лабиринты могли являться лоцманскими знаками⁹, и в 1999 г. финский ученый Петтери Пеитиляйнен выдвинул версию, что каменные лабиринты могли быть межевыми знаками между наделами береговых общин¹⁰. Однако эти озвученные предположения не получили широкого распространения и не могли объяснить многие аспекты связанные с каменными лабиринтами Северной Европы.

В предлагаемой работе, с позиций ранее озвученной автором «поморской версии», делается попытка определить назначение каменных лабиринтов Русского Севера и Финнмарка в рамках ранее выявленных поморского культурного контекста и средневековой датировки. Озвучивается отказ от «религиозной» и обращение к «бытовой» трактовке возможного назначения лабиринтов, а также впервые выдвигается и обосновывается гипотеза о каменных лабиринтах как знаках собственности средневековых рыбацких общин. В рамках этой гипотезы рассматривается актуальность и распространение «лабиринтной» традиции в контексте известных исторических процессов.

Ключевым моментом проведенного автором исследования является поэтапный анализ совокупности известных о каменных лабиринтах сведений. Так, первым этапом стало рассмотрение вопроса возможной и непротиворечивой датировки каменных лабиринтов, вторым этапом – изучение лабиринтов в рамках предположительного культурного контекста и на третьем этапе – выявление возможного назначения

⁸ *Olsen Björnar*, Material metaphors and historical practice: a structural analysis of stone labyrinths in coastal Finnmark, Arctic Norway // *Fennoscandia archaeologica*. VIII (1991). P. 51–58.

⁹ *Westerdahl Ch.* Stone maze symbols and navigation: A hypothesis on the origin of coastal stone mazes in the North // *International journal of natural archaeology*. 1995. Vol. 24. № 4. P. 267–277.

¹⁰ *Pietiläinen P.* GIS-analyysi keskiaikaisen Etelä-Karjalan jätulintarhoista. Helsinki, Muinaistutkija 4. 1999. P. 2–17.

лабиринтов. При этом, ввиду того что лабиринты на берегах морей Северной Европы встречаются «в очень разнообразных контекстах»¹¹, базовым тезисом исследования является допущение изменения значения лабиринтов в разные периоды существования этой традиции и в разных историко-культурных условиях. Т.о. в проведенном автором исследовании не ставилась цель найти универсальное объяснение для всех проявлений связанных с лабиринтами Северной Европы традиций.

Какую роль могли играть каменные лабиринты в контексте средневековой поморской культуры? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо рассмотреть особенности расположения каменных лабиринтов. Многие зарубежные и отечественные исследователи указывали на то, что лабиринты располагаются в известных местах промысла. В работе М.Г. Косменко проводятся определенные параллели между расположением каменных лабиринтов Беломорья, менгиров и поморских крестов: *«Лабиринты и менгиры сооружены на площадках и склонах, обращенных к морю, независимо от их высоты. Сходным образом располагаются поморские кресты и их кучи-подпоры. Но если даже оставить вопрос о нижней хронологической границе различных видов каменных сложений Беломорья, то очевидно, что объекты всех типов сооружались и в эпоху Средневековья»*¹².

Наибольшее скопление каменных лабиринтов в Белом море – на острове Большой Заяцкий, также соотносится с большим количеством бывших в XIX в. там поморских крестов. Поморские промысловые кресты были многофункциональными, но одной из их смысловых нагрузок являлось маркирование принадлежности промыслового участка той или иной общине. Именно это значение пересекается с самым ранним фольклорным сюжетом, связанным с каменными лабиринтами, известными на Русском Севере как «вавилонны». В работе археолога А.А. Спицына 1904 г. этот сюжет рассмотрен следующим образом: *«Сохранились любопытные исторические сведения о двух больших вавилонях, сооруженных близ г. Колы и близ погоста Варенгского. Сведения эти собраны на месте русскими послами князьями Звенигородским и Васильчиковым в 1592 году, в ожидании начала переговоров со шведами о границе. По записанному тогда преданию, лабиринты сооружены были корелом Валитом или Валентом, посаженником Великого Новгорода, разбившим мурман и норвежцев. А в Варенге на побоище немецком (Варенгский летний погост) Валит на славу свою, принеши с берегу своими руками, положил камень, в*

¹¹ Westerdahl Ch. The Stone Labyrinths of the North // Caerdroia. № 43. 2014. P. 7–23.

¹² Косменко М.Г. Указ.соч. С. 34.

*вышину от земли есть и ныне больше косою, а около него поодаль выкладено каменьем как бы городской оклад в 12 стен, а назван был у него тот оклад Вавилоном»*¹³.

Учитывая, что легендарный конфликт «корела Валита» с норвежцами происходил на «Варенгском летнем погосте», т.е. сезонном промысловом участке, вполне допустимо предположить, что каменный лабиринт мог быть маркером, указывающим на принадлежность данного промыслового участка определенной общине. Это, простое на первый взгляд, предположение оказывается способным объяснить многие связанные с каменными лабиринтами аспекты. Обратившись к зарубежным источникам, можно отметить некоторые дополнительные факты в пользу данной гипотезы. Например, на берегах восточной Балтики каменные лабиринты получили наиболее широкое распространение в XVI–XVII вв., в период расцвета Шведского королевства, когда шведы активно колонизировали побережья Эстонии и Финляндии¹⁴. Это вполне закономерно, поскольку именно в период освоения новых территорий наибольшую актуальность обретают маркеры, отмечающие важные промысловые угодья. С другой стороны, в Швеции, датировка по лихенометрии каменного лабиринта у города Питео позволила отнести его возведение к середине XVII в., как известно из исторических источников, именно в это время королева Кристина своим указом предоставила местным жителям права на промысел рыбы¹⁵.

Относительно лабиринтов Русского Севера и Финнмарка можно предположить, что распространение их как маркеров промысловых участков могло произойти в период экспансии Великого Новгорода на Север, вплоть до Финнмарка, т.е. в домонастырскую эпоху Русского Севера. Согласно цитируемым в работе К. Бэра норвежским историческим источникам именно в XIV в. *«выплата саамской дани в Норвегию прекращается совсем, и теперь русские владеют ей (Лапландией) вплоть до Хелгеленда, чего никто никогда раньше не видел»*¹⁶. Следует отметить, что распространение лабиринтов в Северной Норвегии ограничивается исключительно Финнмарком, т.е. тем районом, который посещали поморы. Данная традиция могла утратить свою актуальность к XVI в. в связи с переходом к промысловым крестам, как более универсальным маркерам, которые, в отличие от лабиринтов, являлись также символами религиозной манифестации в суровых

¹³ Спицын А.А. Северные лабиринты // Изв. Имп. Археол. комиссии. СПб., 1904. Вып. 6. С. 101–112.

¹⁴ Савард Д. Лабиринты. М., 2005. С. 138.

¹⁵ Sjöberg R. Lichenometric Dating of Boulder Labyrinths on the Upper Norrland Coast of Sweden. Reprinted from Caerdroia 27/1996. P. 10–17. URL – Режим доступа: <http://www.labyrinthos.net/lichoenometry.html> - 02.05.2013

¹⁶ Бэр К. Лабиринтоподобные каменные выкладки на Русском Севере // Мизин В.Г. Сейды, лабиринты, древние камни Арктики. СПб., Гйоль, 2014. Приложения. С. 181–190.

реалиях арктических морей и навигационными знаками¹⁷. Вполне допустимо предположить, что распространение поморских крестов могло начаться под влиянием основанного в 1429 г. Соловецкого монастыря, являвшегося одним из крупнейших землевладельцев Средневековья.

Гипотеза о каменных лабиринтах как возможных маркерах средневековых рыбацких общин XIV–XV вв. позволяет непротиворечиво и взаимосвязано объяснить следующие связанные с этими памятниками аспекты:

1. С позиции данной гипотезы становится понятна логика легенды о Валите и норвежцах, а также упоминание о возведении Валитом нескольких лабиринтов в разных местах (на Варенге и в Коле).

2. Расположение лабиринтов на промысловых участках вполне может обозначать общины, которые там промышляли. Лабиринт в этом плане прост в изготовлении и информативен в вариациях схем. Советские археологи соотносили каменные лабиринты с древними поселениями и могильниками, но только часть лабиринтов соответствует им, при этом все каменные лабиринты могут быть соотнесены с местами промысла.

3. Разнообразие схем и вариаций схем лабиринтов соотносится с вариативностью родовых и общинных знаков собственности в других регионах.

4. Для средневекового сознания вполне логична сама идея «застолбить» место символическим изображением города-крепости. В Средние века основным правом собственности и претензией на какое-либо место являлось именно возведение там крепости или города и именно с образом города чаще всего связывается каменный лабиринт как на Балтике, так и в Беломорье. Данный образ «города», в контексте своей эпохи, вероятно, был вполне узнаваем и информативен.

5. В пользу этого предположения может быть и традиция изображать лабиринты на бытовых предметах, что также аналогично прочим знакам собственности (например изображение лабиринта на поморском скально¹⁸).

6. Если предположить некоторое значение лабиринтов как знаков собственности, то при утрате актуальности этого значения вполне предсказуемо возникновение разных суеверий, связанных с использованием данных сооружений, например, считать лабиринт оберегом и пр. Следует заметить, что часто именно межевые знаки и прочие знаки собственности часто становятся объектами суеверных трактовок, как например камни с высеченными крестами и прочие межевые камни, с которыми связывают легенды о кладях и пр.

¹⁷ Лебедева Л.В. Роль креста в промысловой деятельности поморов. URL – Режим доступа: <http://pomorskibereg.ru/> - 22.08.2013.

¹⁸ Куратов А.А. О каменных лабиринтах Северной Европы. Опыт классификации // СА. 1970. № 1, С. 34–48

7. Версия лабиринтов как знаков отдельных общин или артелей просто и логично объясняет большое многообразие форм и схем лабиринтов на Б. Заяцком острове и в губе Варзина – каждая община оставляла свой знак, который должен отличаться от прочих. Отсюда схемы квадратных лабиринтов, конструкций из концентрических кругов, с кучами и пр. Разнообразие схем становится необходимым атрибутом в местах общего промысла. В этом ключе также вполне логично смотрится сооружение двух куч у входа в один из лабиринтов на Б. Заяцком острове – при трактовке лабиринта как символического «города-крепости» эти кучи могут означать «башни», т.е. будут вписаны в контекст образа.

8. Название лабиринтов «вавилонами», вероятно, происходит не из православного или исторического представления об этом городе, а из русских народных повестей, сохранившихся с XV в. В них Вавилон предстает как павшая прародина цивилизации, откуда «законная власть» перешла сначала в Византию и далее на Русь¹⁹. Т.о. использование названия «вавилон» для маркеров вполне могло быть понятным в средневековом контексте указанием на законность притязания на место промысла.

Завершая данное исследование можно сделать несколько обоснованных выводов, касающихся распространения и назначения каменных лабиринтов Русского Севера и Финнмарка. Так появление и распространение традиции каменных лабиринтов на местах промысла можно соотнести с периодом Новгородской экспансии XIV–XV вв., распространившейся вплоть до Финнмарка. Также следует отметить и важность карельского фактора в распространении каменных лабиринтов на Русском Севере. Сама идея каменного лабиринта как знака, скорее всего, была заимствована именно карелами из Балтийского региона и получила распространение в западных районах Беломорья, где в Белое море выходили карельские речные торговые пути из Ботнического залива²⁰. Несмотря на то, что впоследствии эта группа карел стала составной частью поморского субэтноса, нельзя не подчеркнуть, что наибольшее распространение каменных лабиринтов в Белом море тяготеет именно к Карельскому берегу, при полном отсутствии лабиринтов в восточном Беломорье, также освоенном поморами. Сама лабиринтная традиция, вероятно, существовала относительно непродолжительное время и к кон. XVI в. лабиринты как маркеры стали неактуальны и были вытеснены промысловыми крестами. При этом вполне допустимо, что при утрате первоначального значения, некоторая часть

¹⁹ *Жданов И.Н.* Повести о Вавилоне и сказание о князях владимирских // ЖМНП. Часть 276. 1891. С. 247.

²⁰ *Мизин В.Г.* Сейды, лабиринты, древние камни Арктики. СПб., С. 99–104.

лабиринтов могла быть возведена и позднее, вплоть до начала XX в., с иными целями, также и ранее возведенные каменные лабиринты могли получить новые, например, суеверные трактовки в рамках народных представлений своего времени.

КАМЕННЫЕ КРЕСТЫ БАЛТИЙСКОГО РЕГИОНА.

Наиболее известными и популярными каменными крестами северной Европы можно смело назвать «высокие» монументальные кресты из Ирландии и Великобритании. В Ирландии сохранилось порядка 250 каменных крестов и явно идентифицируемых обломков, датируемых VIII - XIII веками¹. В соседней Великобритании их около тысячи - только в одном Корнуэлле известно о 500 изготовленных в IX – XV веках крестах и их обломках². Есть каменные кресты и в Шотландии.

Широкая известность и «раскрученность» «кельтских» крестов с Британских островов привела к распространённому сегодня мнению, что каменные кресты на новгородской земле - это прямое продолжение кельтской традиции, завезенной сюда либо ирландскими монахами-странниками, либо варягами-скандинавами.

Чтобы сделать первый серьёзный шаг в изучении этого вопроса, попытаемся определить: существовали ли «пути движения» культуры каменных крестов с запада на восток? И если существовали, то сохранились ли материальные следы этого пути, а также возможно ли выявить какие-либо закономерности при их обнаружении. На первом этапе своего анализа мы решили определить, какие каменные кресты и когда устанавливались на территориях современных Норвегии, Швеции, Финляндии, Эстонии, Латвии, Литвы, Польши, Германии и Дании. Мы специально добавили Норвегию в устоявшийся перечень стран Балтийского региона, учитывая особенности средневековых взаимоотношений.

В своей работе мы использовали сведения из различных работ (статьи, книги, каталоги), связанных с проблематикой каменных крестов и средневековых надгробий Северной Европы³, а также из специальных баз данных по каменным крестам, созданных как профессионалами, так и энтузиастами. Кроме того, мы осуществили несколько десятков полевых выездов в перечисленные страны для личного осмотра некоторых каменных

¹ *Pennick Nigel*. The Celtic Cross. An illustrated history and celebration. Blandford, 1997.

² *Langdon Arthur G*. Old Cornish crosses. Truro, 1896

³ *Nitenberg Annelie*. Liljestenar och stavkorshällar Kulturmöten och social praktik i tidig medeltid // GÖTEBORGS UNIVERSITET. Institutionen för historiska studier Göteborg, 2009.

крестов. Все фотографии, используемые в данной работе, сделаны лично авторами в 2011 - 2015 годах.

Количество сохранившихся каменных крестов в странах Балтийского региона (включая Норвегию), которые датируются в диапазоне от X до конца XVIII века, весьма значительно: в Германии более 4000 крестов⁴, на северо-западе России более 1100 (собственные данные), в Польше около 650⁵, в Эстонии⁶ и Латвии⁷ - около 200 (включая и наши собственные данные), в Швеции⁸ около 100 (включая и наши собственные данные), в Норвегии⁹ около 80, в Дании не более 10 (собственные данные). При внимательном изучении географии каменных крестов видна неравномерность распространения этой традиции в регионе: практически на всей территории бывшей Восточной Пруссии, Финляндии и Литвы, а также большей части современной Польши, Швеции и Латвии каменных крестов нет. Очень мало крестов, меньше десятка, оказалось в Дании.

Рассмотрим, как развивалась традиция использования каменных крестов во времени - с начала появления первых экземпляров до конца XVIII века. Хотя подавляющее большинство крестов не имеют точных датировок, но благодаря тем реперным объектам, время установки которых определяется достаточно точно, мы можем группировать аналогичные объекты по сходствам формы, материала, особенностей узоров и используемых технологий.

I. X - XI ВЕКА

Первые каменные кресты на рассматриваемой нами территории появились уже во второй половине X - середине XI веках в северо-западных районах Норвегии: провинции Sogn og Fjordane (Согн-ог-Фью́рране), Hordaland, Rogaland¹⁰.

Кресты эти выполнены из местных материалов, в частности, из альмандинового сланца. Один из карьеров - Hyllestad, в котором, среди других изделий, изготавливались каменные кресты, - тщательно изучен норвежскими

⁴ URL – Режим доступа: <http://www.suehnekreuz.de/>

⁵ URL – Режим доступа: <http://www.jaktrafic.org/krzyze/>

⁶ URL – Режим доступа: <http://register.muinas.ee/public.php>

⁷ *Saune A.* Rinka krusti Latvija. Riga, 2008.

⁸ URL – Режим доступа: <http://www.fmis.raa.se>

⁹ Sæbjørg Walaker Nordeide. Cross monuments in north-western Europe // ZAM Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters, Jahrgang 37, Bonn. 2009. S. 163–178.

¹⁰ Там же.

археологами, где среди прочих следов деятельности человека были обнаружены и семь заготовок для каменных крестов ¹¹.

Некоторые кресты имеют явное сходство по форме с кельтскими образцами, что неоднократно было отмечено различными норвежскими исследователями, например, в работе Фритьофа Биркели ¹².

В качестве примера норвежских крестов «кельтских» форм можно представить каменный крест в деревне Loen (рис.1а). Имеются аналогичные образцы и в других местах. К сожалению, один из крестов в деревне Eivindvik в 2012 году был сломан упавшим деревом и увезён на реставрацию, поэтому мы не смогли его осмотреть.

Присутствие каменных крестов в «кельтском стиле» не слишком удивительно – связь этих территорий под руководством крещённых в Британии норвежских королей Хокона Доброго (X в.), Олава Трюгвасона и Олава Харальдссона (XI в.) с миссионерами из Британии подтверждается историческими проверенными фактами. На одном из крестов сохранилась руническая надпись, устоявшаяся трактовка которой говорит о том, что крест был поставлен в память о погибшем по имени Erling, который встретился с Олавом (вероятнее всего, будущим святым). В истории средневековой Норвегии широко известен один Эрлинг - крупный землевладелец, воевавший против короля Олава II (Olav den Hellige). Он был взят в плен и убит слишком расторопным вассалом перед норвежским королём в 1028 году. По легенде, Олав крикнул убийце: «Этим ударом ты выбил Норвегию из моих рук!», поскольку мир с живым Эрлингом был куда важнее его смерти. Крест был установлен около города Stavanger (Ставангер) и сейчас хранится в местном музее.

На рис. 1б представлен крест, который похож на крест Эрлинга, но он установлен почти в 320 километрах (по прямой) от него в местечке Rygg в провинции Nordfjord к северу от Бергена. По преданию, он был привезён из Корнуэлла. Однако материал, из которого он сделан, характерен для карьеров Хюллестада (Hyllestad), так что крест не британский, а местного изготовления. Да и отверстие в средокрестии, скорее всего, относится к местным традициям XI в. (известно восемь норвежских крестов с такой характерной особенностью).

¹¹ Там же.

¹² *Birkeli Fridtjov*. Norske steinkors i tidlig middelalder Oslo, Universitetsforlaget, 1973

Определённое сходство некоторых элементов «креста Эрлинга» прослеживается и в крестах на могильнике Tjora около Ставангера, датируемых не позднее второй половиной XII в. Но очевидного сходства с кельтскими крестами в них уже нет.

В последующем традиция каменных крестов в этой части Норвегии не находит своего дальнейшего развития, как не находит развития и использование подобных «кельтских» форм каменных крестов в других частях Скандинавии. Каменные кресты в других (восточных и южных) регионах Норвегии, по нашему мнению, более позднего происхождения.

II. XII - XIII ВЕКА

На соседней с Норвегией территории, которая нам известна как современная Швеция, где король Olof Skötkonung (Олав Шётконунг) стал насаждать христианство в начале XI в., широко использовались рунические камни. После принятия и активного внедрения христианства на рунических камнях стали возникать христианские символы – кресты. А каменные кресты как объёмные фигуры стали появляться в составе сложных многосоставных каменных надгробий-саркофагов в XII - середине XIII вв. в провинции Västergötland (Вестра-Ётланд) рядом с центром первого христианского епископства в Швеции – Skara¹³. Такие надгробия, в частности, сохранились в местечке Husaby, где по преданию, святым Зигфридом был крещен Олав Шётконунг со своей дочерью Ингигердой (будущей женой Ярослава Мудрого) (рис.1в). Однако монументальных отдельно стоящих каменных крестов на территории Швеции в этот период времени не зафиксировано.

Начиная с XII в. широкое распространение получили надгробные плиты Liljestenar (Лильестенар) с различными цветочными узорами, а также изображениями различных видов оружия и крестов¹⁴.

Таким образом, на территориях современной западной Норвегии и Швеции, где под руководством местной власти и иностранных (британских) проповедников происходило становление христианство в XI-XII вв., были зафиксированы каменные кресты, обладавшие выраженным определённым сходством с крестами с Британских островов. Но, судя по всему, эта традиция

¹³ Lundberg S. Gravmonument i sten från sen vikingatid och äldre medeltid i Västergötland // Historiska institutionen, Göteborg, 1997.

¹⁴ Nitenberg Annelie, Op. cit.

просуществовала около 100 - 150 лет и пресеклась, поскольку нам не известно о существовании на этих территориях каменных крестов, которые можно аргументированно датировать XII - XIII вв.

В самом начале XII в. появляются каменные кресты на Новгородской земле. Наиболее известен датированный 1133 годом Стерженский крест. Крест с Иворовского могильника, судя по датировке захоронения, также относится к XII - XIII вв. Известны и другие каменные кресты этого периода (Воймирицкий, на меже Юрьева монастыря (1134)¹⁵. О существовании каменных крестов этого времени на псковских землях не известно.

Вероятно, что уже со второй половины XIII в. каменные кресты появляются на территории современной Германии. Существует несколько крестов со спорными датировками, но эти кресты не были связаны с балтийским регионом и поэтому в данной статье мы не будем на них останавливаться.

III. XIV - XV ВЕКА

Уже в следующий период - XIV-XV вв. - культура каменных крестов широко распространилась в противоположных краях Балтики: в Германии, а также на островах Gotland (Готланд) и Öland (Эланд), а также в новгородских землях. Широкое распространение получили кресты в круге во всем Балтийском регионе, появляются они и в Норвегии.

Среди крестов в круге в западной части Балтики (побережье от Любека до Штральзунда, острова Рюген и Готланд), можно выделить несколько характерных видов. Практически все эти кресты изготовлены из одного материала – готландского известняка. Другая их особенность – они имеют явное сходство с крестами в Британии, поэтому, скорее всего, в этой части Балтики мы встречаем «вторую волну» влияния культуры каменных крестов с Британских островов.

На рис. 2 и 3 представлены примеры каменных крестов на острове Готланд и в Померании, имеющих достаточно явное сходство друг с другом и установленных приблизительно в один период времени – XIV - XV вв. Некоторые кресты были установлены на месте гибели конкретных личностей, например, один из них был установлен там, где до смерти был избит викарий

¹⁵ *Спицын А.А.*. Заметка о каменных крестах, преимущественно новгородских. Записки отделения русской и славянской археологии императорского русского археологического общества. Т. 5. Вып. первый. СПб, 1903. С.203–234.

Йорген в 1336 г. (рис.2а). Другой крест поставили в 1361 г. на братской могиле готландцев, погибших в войне против датских завоевателей (рис. 3а)

В общей сложности, крестов таких видов в этом регионе сохранилось всего несколько десятков. Для сравнения, на этом же рисунке приведён пример новгородского креста в круге XIV в., который вмурован в стену церкви Петра и Павла в Кожевниках (В.Новгород) (рис. 3в). Следует подчеркнуть, что в отличие от немецко-готландских крестов, которые отмечены только на побережье, в новгородской земле более 100 крестов подобного вида, датируемых XIV - XV вв., были распространены почти по всей северной части новгородской земли, включая Карелию (Кильпола, Олонка) и Ижорское плато. Различия в форме этих видов очевидны: расширяющиеся лопасти новгородских крестов, занимающих почти все внутренне пространство круга, серьёзно отличаются от ровных перекладин, которые, достаточно часто, продлеваются за пределы круга у западных образцов¹⁶.

Кроме крестов в круге, у крестов других форм, также встречающихся в новгородских и псковских землях, есть сходство с образцами с Готланда и немецкого побережья Балтийского моря. На рис. 4 в качестве примера представлены два таких креста. Обратите внимание на центральную часть готландского (рис.4а) и померанского (рис.4б) крестов, где видны некоторые дополнительные утолщения.

На наш взгляд, наличие крестов схожих форм, выполненных из единого материала, который добывался на острове Готланд, демонстрирует не только плотные торгово-промышленные связи между Готландом и германским побережьем Балтийского моря, но и определённую общность некоторых традиций населения. Кстати, для удаленных от побережья территорий Германии характерны совсем другие виды каменных крестов. Таким образом, и здесь мы встречаемся с проявлением локальных особенностей в культуре каменных крестов.

На других территориях Балтики в этот период времени о традиции установки монументальных каменных крестов не известно. Не было их в Финляндии, даже в её юго-западной части, преимущественно населённой шведами, не было в центральной, восточной и северной Швеции, на орденских

¹⁶ Потравнов А.Л., Хмельник Т.Ю. Каменные кресты в круге на северо-западе России // Археология и история Пскова и псковской земли. № 59. Псков, 2014. С. 192–204.

землях Прибалтики, в Польше. Вероятнее всего, не было в этот период времени каменных крестов и в Великом княжестве Литовском, где они стали появляться несколько позже.

Мы уже упоминали, что в это время кресты были широко распространены в Новгородской земле и что они начали появляться в Псковской земле. Формы каменных крестов православных земель – Новгородской (рис. 4в – Ижорское плато) и Псковской (рис. 4г – окрестности Изборска) - сильно отличаются от крестов в католической зоне Балтики. Однако с видом каменных крестов, изображённым на рис. 4в, есть одно неожиданное исключение. На небольшой территории в Тюрингии в радиусе около 30 километров вокруг города Mühlhausen (Мюльхаузен) сосредоточено несколько десятков образцов, очень похожих на новгородские кресты с ромбовидными лопастями. Некоторые из них датированы XIV - XVI вв. Выяснение причин, объясняющих такое сходство, может послужить темой для отдельного исследования.

Но не только формой лопастей различаются кресты различных земель – они различаются и по использованию. В Новгородской и Псковской землях каменные кресты в 98% случаях выступают в качестве маркера захоронения, как объект поминовения усопших, включая кресты, вмурованные в стены церквей.

В Германии и на Готланде кресты порой также были маркерами захоронений, но часто они встречаются и как знак искупления, покаяния, связанный с убийством, произошедшем на этом месте. Кроме того, было документально зафиксировано и довольно редкое использование каменного креста в качестве путевого знака для паломников (крест в Любеке, датированный 1436 годом).

IV. XVI - XVII ВЕКА

В этот период времени на большей части Новгородской земле традиция каменных крестов затухает. Также не встречаются каменные кресты этого периода и на островах Готланд и Эланд. Но традиция начинает возникать в местах, где ранее она не была замечена. В материковой части Швеции каменные кресты стали активно использоваться, начиная с XVII в., особенно в районе озера Vänern (Вёнерн). Возможно, это было связано с тем, что именно эти земли были дарованы в качестве обеспечения графского титула Якобу Делагарди в 1615 г.

В то же время в других частях Балтийского региона, наоборот, происходит широкое распространение традиции каменных крестов. Они становятся популярны в Псковской земле, в Германии. Начиная со второй половины XVI в., каменные кресты стали активно использоваться на землях Великого княжества Литовского и территории современной Эстонии.

На части территории Эстонии, Латвии и Швеции получили широкое распространение кресты в круге¹⁷. Другая группа каменных крестов с характерной особенностью в виде расширяющихся лопастей также широко известны в Балтийском регионе, за исключением Новгородской земли. При этом кресты в псковских землях (рис. 4г) сильно отличаются от крестов в Эстонии и Швеции. При внимательном анализе возможно проследить и динамику изменения формы лопастей от небольшого расширения (1560-е годы) до весьма сильного – 1590-е годы и далее вплоть до XIX в.

В качестве наглядного примера можно привести два креста – один установлен в Таллине (рис. 5а) на улице Марты и датируется 1560 годом, другой крест - в польском городке Stargard Szczecinski (Старгард Щецинский), бывший ганзейский немецкий Stargard in Pommern (Старгард в Померании) (рис. 5б). Мы видим идентичные формы лопастей, схожий материал – известняк, размер и похожие изображения на крестах – распятие, текст на немецком. Все эти особенности позволяют нам сделать вывод, что эти кресты, вероятнее всего, были изготовлены в одно время в одной мастерской, вероятнее, всего вблизи Таллина, по заказу немецких горожан. Для более точного выяснения местонахождения этой мастерской необходимо провести анализ известняка.

Другой пример - это крест, поставленный в местечке Kõrkküla на месте смерти русского Василия Росладина, служившего у шведов (рис. 5в). На кресте есть надпись по-русски и по-немецки с указанием даты смерти - 4 февраля 1590 г.¹⁸. В данном случае мы видим преобразование формы расширяющихся лопастей в новый вид, который и стал использоваться на территории северной части Эстонии в более позднее время.

¹⁷ Там же

¹⁸ Спицын А.А. Указ. соч. С. 208.

Кстати, на некоторых шведских крестах XVII в. имеются особенности, которые мы ранее отмечали при сравнении крестов XIV - XV вв. Готланда и Померании, что, вероятнее всего, говорит о заимствовании этих форм. Вполне возможно, что такое сходство крестов в Балтийском регионе в период XIV - XVI вв. было связано с Ганзейским торговым союзом.

Выводы

Цель настоящей статьи – предоставление первых результатов наших исследований в части определения векторов развития культуры каменных крестов в балтийском регионе. Неожиданными оказалось выявление территорий, где отсутствует культура каменных крестов – это большая часть территорий Польши, Швеции и Латвии, практически вся территория бывшей Восточной Пруссии, Финляндии и Литвы. Очень мало крестов оказалось в Дании.

В юго-западной Норвегии, на островах Эланд и Готланд, в Померании нами найдены примеры заимствования форм с британских островов разного периода. Была отмечена следующая зависимость: когда первоначальные связи между этими территориями обрывались – завезенная традиция использования каменных крестов переставала развиваться и затухала.

На территории стран Балтийского региона и Британских островов мы не встретили характерных для новгородских земель XII - XIII вв. каменных крестов с ромбовидными лопастями. Кресты в Тюрингии, схожие по форме с новгородскими, во-первых, более позднего периода (с XIV в. начиная), во-вторых, очаг их распространения находится на расстоянии более чем 300 километров от побережья.

Таким образом, в ходе нашей работы мы не нашли подтверждений версии так называемого «скандинавского» и «кельтского» влияния на культуру новгородских каменных крестов, несмотря на тесные связи скандинавских земель с новгородскими в X - XI вв.

В результате краткого анализа мы можем предположить, что на Балтике сошлись три различных вектора развития культуры каменных крестов: «кельтский», «римский» и «православный».

Рис. 1. Ранние каменные кресты в Скандинавии:
а) Loen (Норвегия), б) Rygg (Норвегия), в) Husaby (Швеция)

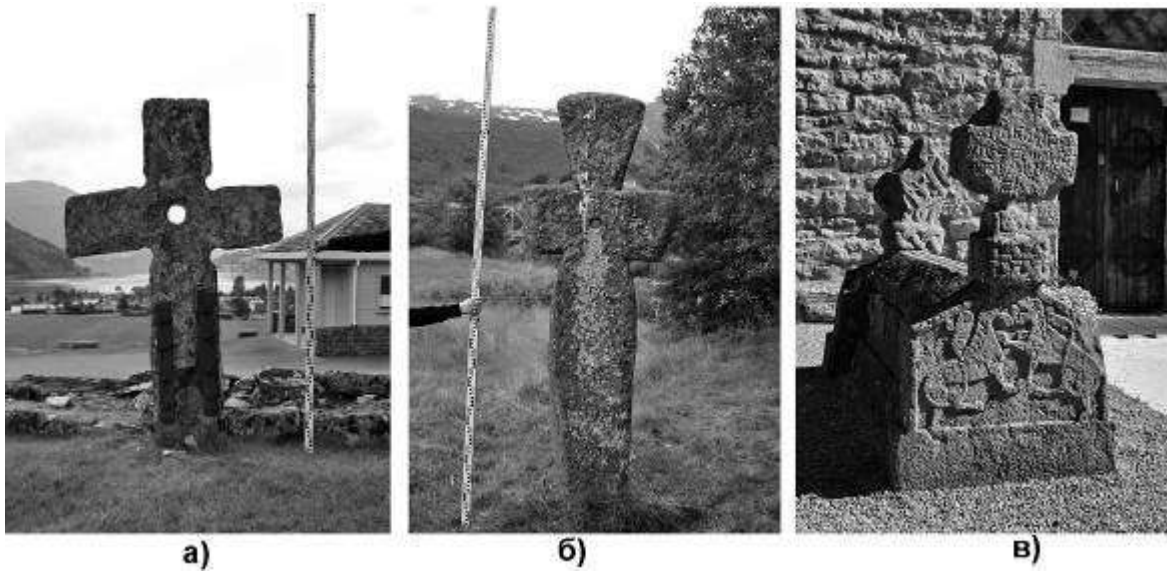


Рис. 2. Кресты Готланда и Померании:
 а) Endre (Готланд) (1336); б) Reinberg (Германия);
 в) Voge (Готланд); г) Sommesdorf (Германия).

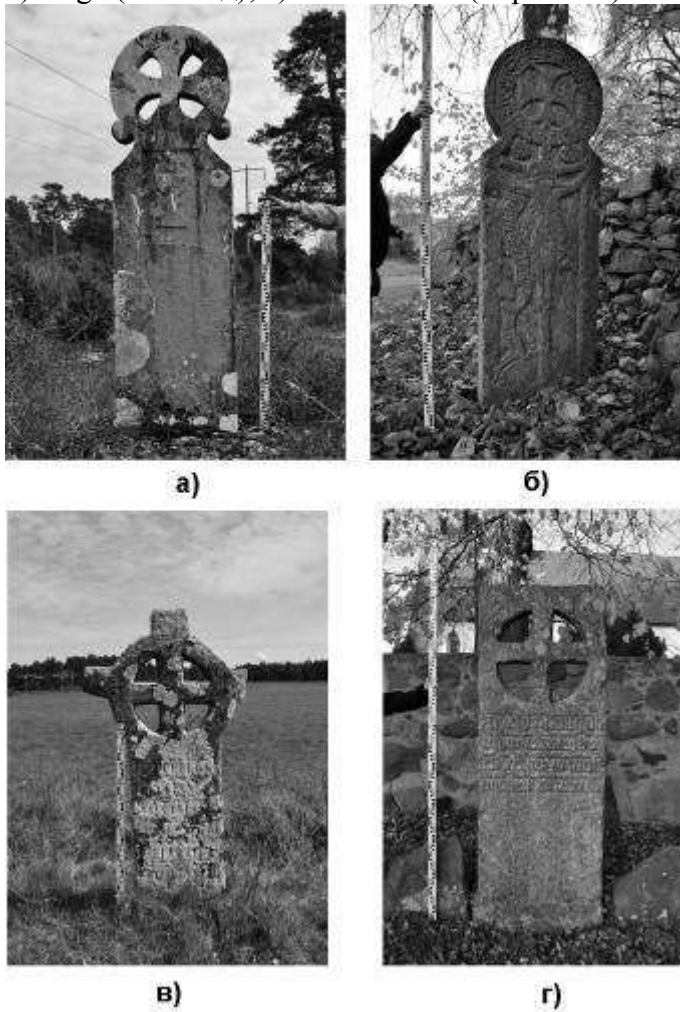


Рис. 3. Кресты Готланда, Померании и Великого Новгорода:
 а) Visby (Готланд) (1361); б) Einhaus (Германия), в) В.Новгород

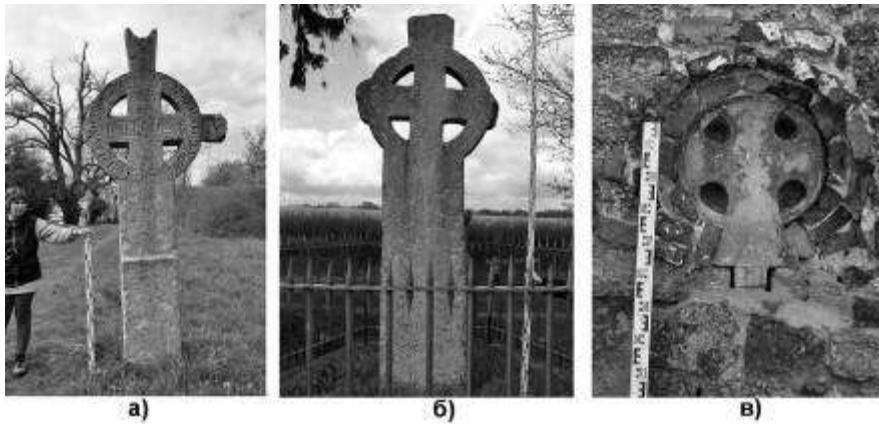


Рис. 4. Кресты Готланда, Померании, В.Новгорода и Пскова:
 а) Dalhem (Готланд); б) Lübeck (Германия) (1597);
 в) Беседа (Ленинградская обл.); г) д.Захново (Псковская обл.)

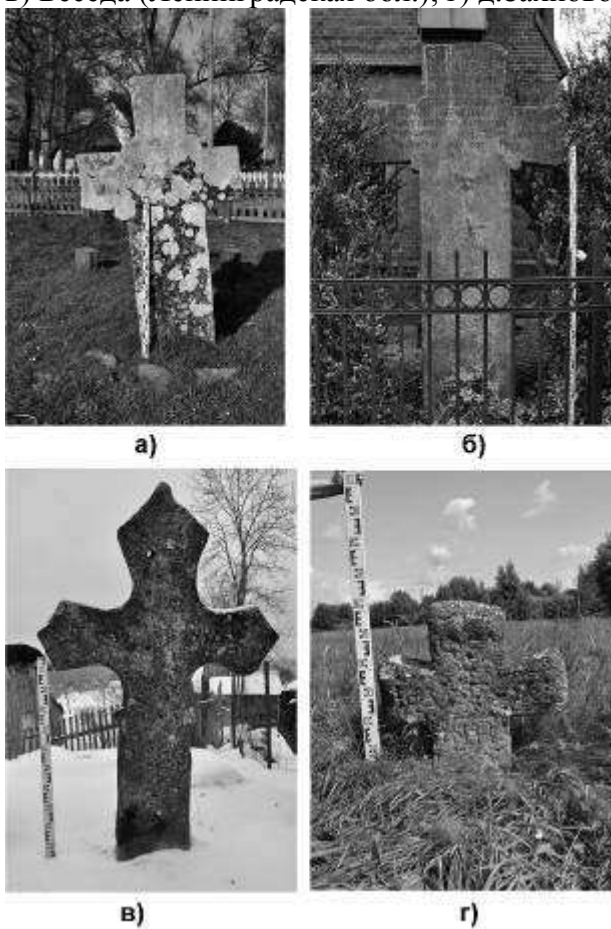


Рис. 5. Кресты в Эстонии и Польше:
 а) Tallinn (Эстония); б) Stargard (Польша); в) Кõrkküla (Эстония)



a)

б)

в)

ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ ГРАНИЦЫ И ЭТИКЕТ ОБЩЕНИЯ С ДУХАМИ ХОЗЯЕВАМИ БАНИ У КАРЕЛОВ

В основе статьи фольклорные тексты, собранные финляндскими и отечественными учеными во втор. пол. XIX – нач. XX в. и хранящиеся в архивах КарНЦ РАН (г. Петрозаводск) и Фольклорном архиве Финского литературного общества (г. Хельсинки). Во многом они не только подтверждают выводы исследователей карельской мифологической прозы и заклинательной поэзии о сакральности локуса бани и пространства вокруг нее¹, но и уточняют их. Согласно этим архивным материалам все в бане обитаемо, населено духами-хозяевами, даже пар в бане одушевлен, сама постройка оживлена, а дорога к ней полна опасностей. Поэтому, даже идя туда и возвращаясь домой, человеку надо быть осторожным. В одной из быличек рассказывается, как по пути из бани домой женщина попала *«на следы черта karun jallil. Вижу дом впереди, но, сколько ни иду, дом остается на таком же расстоянии. Шла-шла, сколько могла, но так как знаю, что путь до дома совсем близок, поняла, куда попала. Сняла быстренько сапоги и очнулась на мысу, рядом с озером. Стала звать на помощь, и пришел народ из деревни, отвели домой»*².

Рассказчица, по всей видимости, нарушила какие-то правила и не смогла беспрепятственно выйти из иного мира. На короткой дороге от бани до дома она заблудилась, словно в лесу. Именно с чуждым человеку локусом лесного царства связано большинство сюжетов блуждания или «попадания на следы черта». Способ спастись и выйти на верный путь такой же – переобуться, что и делает рассказчица.

Интересные образы, персонифицирующие баню, появляются в других жанрах карельского фольклора.

В одном из сюжетов эпической песни рассказывается о том, как Лемминкяйнен в свой дом, расположенный «на горе» (то есть как бы в верхнем мире) приводит невесту. Новый род не принимает ее, так как она «дочь Хийси» (то есть из враждебного, чужого, нижнего мира). Даже первопредки, ассоциирующиеся с половицами, против нее:

В сенях половицы расступились

Перед подметающей сени.

В избе половицы перевертывались

Перед подметающей избу...

¹ Научная литература об обрядово-ритуальных функциях бани у карел, вепсов, финнов, русских Карелии и Северо-Запада России весьма обширна (прим. ред.)

² Фольклорный архив Финского литературного общества. Хельсинки-Йоэнсуу. Микрофильм 3385, коллекция К 221. (Далее: SKS и номер микрофильма или коллекции и текста на нем).

*Обещал он привезти кукушку
Ягодку нежную обещал,
А привез банный крюк,
Баннный сруб, в семью вносящий раздор*³.

Все банное пространство в карельской мифологической прозе населено духами-хозяевами. Его сакральным центром является **каменка** (здесь и далее выделено автором). В одном из самых архаичных фольклорных жанров, загадке, ее образ олицетворен и наполнен мифологическими деталями: *«Черная комолая корова стоит на святой земле, на меже святого поля, большой ушат воды выпивает, большую охапку дров съедает...Черная комолая корова воду пьет, огонь ест...Баба черная чернушка, баба толстая толстушка ушат воды выпивает»*.⁴ С одной стороны, банный локус, на котором стоит каменка, назван *«святой землей»*. Но с другой – подчеркивается, что это *«межа святого поля»*, то есть пространство пограничное между мирами, на котором как раз и возможен контакт между человеком и духами. Сама каменка сравнивается с безрогой коровой и толстой бабой. Корова – это животное, дающее животворящую жидкость, используемую во множестве обрядов: омоложения, исцеления, передачи сакральных знаний. Комолость коровы подчеркивает ее позитивный настрой в отношении человека, рогат, как известно, в мифологии черт. К примеру, у русских Обонежья бытовала, вероятно, более поздняя загадка, когда баня уже потеряла свою сакральность: *«Чертова шапка вся в заплатках»*. Сопоставление банной печи с черной толстой бабой означает не только внешнее сходство, но и напоминает о банной бабе, хозяйке данного локуса.

Именно в каменке видят ночью улыбающуюся голову хозяина бани⁵. В щель печи льют молоко и брагу, чтобы задобрить хозяев⁶. Людям запрещается мыться и париться за печью⁷. Припозднившиеся посетители замечают, как из-за печки поднимается *«большое существо»* и упрекает их в том, что потревожили в поздний час⁸. Девушка, осмелившаяся ночью пойти в баню, сходит с ума и весь свой гнев направляет на самый сакральный банный локус – разбирает каменку: *«Я это видела: вся растрепанная, всю каменку разломала, каменка бала большая, было сил!»*⁹. Во время Святков парни и девушки для поднятия лемби наносили вред центральному банному локусу – ломали каменку, а так же

³ Карельские эпические песни / Сост. В. Я. Евсеев. Л., 1950. С. 160–161.

⁴ Карельские народные загадки / Сост. Н.А. Лавонен. Петрозаводск, 1982. С. 28–29.

⁵ Фонограммархив Института ЯЛИИ КарНЦ. Коллекция 3476 / единица хранения 64. (Далее: ФА номер коллекции/ номер единицы хранения).

⁶ Lauhiainen M. Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit. Helsinki, 1999. S. 220.

⁷ SKS 78.

⁸ SKS 2291.

⁹ ФА 3381/4.

уносили дверь, раскидывали поленницы дров. Хозяин бани, бросает с печки камни под ноги десятилетнему мальчику, предупреждая о своем присутствии¹⁰.

Печь как локус пребывания банных духов часто упоминается и в вепских быличках. Рассказчик однажды видел бабу парной или парящую бабу *kylbetinakan*. Он зимой долго возил сено и поэтому пошел один поздно в баню. Уходя, он услышал, как кто-то бросил камень в дверь. Он открыл ее и увидел, как женщина убежала за печь. Он так испугался, что больше после этого один в баню не ходил¹¹. В другой вепской быличке говорится, что человеку нельзя париться за каменкой, особенно ночью. Иначе может появиться хозяин бани. У него черная кожа, шерсть, как у собаки, а одежда, как у людей¹².

Часто видят или слышат хозяев *на полках* или лавках у стен. Ночью на полках парится сам дух, хозяин бани¹³. Здесь чаще всего настигает наказание провинившегося человека¹⁴. В этом локусе происходит и подмена ребенка¹⁵. Дух бани может выходить с топором из-под полков и выгонять пьяного посетителя.

Локусом, в котором находятся хозяева бани, называется и *угол*¹⁶. Порой говорится, что *«шум и шушуканье в каждом месте слышались»*¹⁷. Иногда акцентируется внимание, что *«с Божьей стороны этот разговор слышен»*¹⁸. Тем самым подчеркивается необходимость самого почтительного отношения к баннным хозяевам.

В одной из быличек рассказчик был в бане *«накануне Рождества с другом в 23 часа. Остальные уже вымылись. Только мы начали мыться, вдруг наверху начался такой шум, думали: потолок обвалится. Пришлось нематыми убежать из бани, пока не убили»*¹⁹.

Населено и место под банным полом: там живут подземные жители²⁰.

Таким образом, абсолютно все пространство бани по ночам безраздельно принадлежит ее духам-хозяевам. Они могут появляться в любом ее локусе, а в некоторых случаях даже приходить в дом. Например, чтобы предупредить человека об истоках его болезни или наказать за невнимательное отношение к ребенку. И точно так же, как в позднее и ночное время, они принимают *«в гости»* или *«на пар»* других духов, хозяев

¹⁰ SKS 3038.

¹¹ SKS 508.

¹² SKS 78.

¹³ SKS 3041, 1780.

¹⁴ SKS 84/29.

¹⁵ SKS 440/682, ФА 3477/28.

¹⁶ ФА 2025/56.

¹⁷ ФА 2520/21.

¹⁸ ФА 2610/15.

¹⁹ SKS 4558/9.

²⁰ SKS 3369, 1454; ФА 3024/52.

иных стихии, так и в дневное время «разрешают» пользоваться баней людям, оставаясь невидимыми и неслышимыми для них.

В мифологических рассказах и заклинательной поэзии не только все банное пространство населено духами, но олицетворена, одушевлена сама **баня**. Потолок в ней считается отцом, пол – матерью, стены – сестрами и братьями, порог – старший в бане. Во время различных ритуалов заговоры часто читались в дверном проеме, при этом следовало поставить правую ногу на порог, а правой рукой взяться за притолоку²¹.

На сакральном локусе банного **порога** происходит процесс передачи знаний от знахаря ученику. Здесь же совершаются ритуалы, связанные с лечебной магией, когда болезнь изгоняется в подземную страну мертвых Маналу-Туонелу: «*Иди смерть в подпол, Холод – в холодную деревню, Под холодное бревно порога, Под ужасный можжевельник*»²².

Порог в древности был местом захоронения, а потому воспринимался как локус пребывания духов-первопредков. В одной из вепских быличек говорится, как рассказчик, моясь ночью в бане, услышал, как кто-то невидимый пришел и сказал голосом отца: «*Антон, слышь-ка, это я пришел!*» Старик от испуга вскочил, ушиб ногу и бросился вон из бани²³.

Как уже было видно из многочисленных примеров, **временные рамки** для посещения человеком бани строго ограничены. Хозяева бани показываются человеку только в ночной, строго ограниченный период времени. Практически всегда это происходит в самой бане, только в единичных случаях дома во сне.

Именно с временными границами связаны табу и правила посещения бани, весь банный этикет. В быличках четко говорится о духе-хозяине бани: «*Пока его не трогали, и он никого не трогал*»²⁴.

Запрещалось топить баню в дни церковных праздников²⁵, во время Святков²⁶. «*В праздники нельзя было в баню ходить... В Корбасельге тетка Василиса в день летнего Николы баню топил. А тетя Наташа говорит: «Зачем? Сегодня вдь Николин день, такой праздник! А ты баню топишь!» «А! Всяких Николаев!» Пошла мыться – там ее и парализовало, схватило. Так в землю и ушла. Из бани пришла – рот уже скривлен, и рука не работала, и ногу уже... Гляди: В день Николы в баню... Запрещают: старый человек,*

²¹ ФА 3317/3.

²² Paulaharju S. Syntyntymä, lapsuus ja kuolema. Porvoo, 1924. S. 110.

²³ SKS 3038.

²⁴ ФА 2972/24.

²⁵ ФА 2254/13, 2389/24.

²⁶ Научный архив КарНЦ РАН. Номер фольклорной коллекции 139/ единица хранения 4. (Далее: НА номер коллекции/единица хранения). *ЗДЕСЬ у меня ВСЕ ВЕРНО*

зачем идешь в баню в праздник. Такая гордая была!»²⁷. В другой быличке рассказывается о девушке, которая «с матерью жила. Придет, и баню истопит перед каждым праздником ночью. “Не топи, - говорит – баню, доченька, перед таким дорогим праздником. Лучше потом истопишь”. И вот вечером поздно, в праздничный вечер, поздно. “А, - говорит, - ничего не будет”. Не говори так, дочка! А вдруг будет?! Нельзя знать! Иди с молитвой. Она ни во что не верила». В результате, появившись в тазу с холодной водой в образе лягушки, пытались предупредить девушку об опасности. Но лягушку она выбросила, а когда начала мыть голову, все волосы склеились так, что даже врачи не смогли полночь. Спасло только обращение к знахарям²⁸.

Накануне праздника баню топили обязательно, чтобы очиститься физически. Но ходить в нее можно было только до шести часов²⁹. Позже в бане «праздник дразнит... Этого перед большими праздниками боялись, это праздники Бога»³⁰. Считалось, «кто перед воскресеньем или праздником поздно ходит в баню, того на том свете парят огненными вениками *tulizil vastazil*».

Летом во время сенокоса и жатвы баню топили не только по субботам, но и в другие будние дни. При этом оговаривалось, что идти туда следует только до заката, часов до десяти-одиннадцати³¹. После двенадцати часов духи-хозяева не только пугают, но и наказывают: превращают воду в кровь³², душат³³, зажаривают на печке³⁴, разрывают³⁵, привязывают к полкам³⁶, лишают рассудка³⁷, стегают вицами до полусмерти³⁸.

В бане нельзя оставаться на ночь³⁹. Банные духи не любят пьяниц и картежников⁴⁰. Хозяева или выгоняют их⁴¹ или даже сжигают баню.⁴²

Нельзя было ходить в баню женщине во время менструации, так как в это время она считалась «грязной»⁴³. В крайнем случае, следовало предупредить о собственной «нечистоте». Женщины очень опасались, чтобы своя кровь не смешалась с чужой. «Нечистой» нельзя было подавать пар, иначе кровотечение не остановится. Вот что

²⁷ ФА 3324/2.

²⁸ ФА 3429/12.

²⁹ ФА 3486/5-6.

³⁰ ФА 3348/12.

³¹ ФА 3368/15, 1369/1, 1864/18.

³² ФА 2056/46.

³³ ФА 2389/24.

³⁴ ФА 2972/21.

³⁵ ФА 3148/24.

³⁶ SKS 1454.

³⁷ ФА 3381/4.

³⁸ SKS 384/29.

³⁹ ФА 3060/7.

⁴⁰ ФА 2520/2.

⁴¹ ФА 2056/46.

⁴² Lauhiainen M. Op.cit. S. 220.

⁴³ SKS 384/36.

рассказывала тверская карелка: «*Ennen took šanottih, što ka šovat, tullah šovat, rivut, da što pidäw t'ietä, štobi ei ševottua, što pidäw tolkujä hos's'en: oletgo sie čistoi? Mie vet' en ole čistoi, pidäw šanoučie da ei pie yhessä peššä, vain ugod'ie peššä konža ei olla rivut molemmilla piällä. A to toko šanotah: ševotah rivut. Vain ševotah, jo I viikoksi n'e jo rivut I läht'ietäh ribajamah, jo viikon yl'en šie et I l'iene čistoi, nagol'e l'ienet marawdunnun. I nagol'e ves'ma vardeil'iečettih kylyh män'dyöh, što pidäw t'ietä kuin manna I šielä tolkuiččiečie kuin olla I kuin I läht'ie, aššen šie l'ienet ožakaš kylyštä lähtieššä... I kellä hot' rivut piällä ollah, šillä ei n'ikonža ei pie luwva löylyö, a to šiwla nagol'e rubiew n'iin že palamah šiämi, što viikon rubiet nagol'e rivut nämä ribajamah, dai verellä tulomah I ves'ma l'inöw šiwla jugie, ves'ma ei peitytä viikon / Раньше обычно говорили, что вот месячные, и что нужно знать, чтобы не смешать, что нужно расспрашивать хоть: ты чистая? Я ведь нечистая, нужно предупредить и не надо вместе мыться, только угодить мыться, когда не у обеих месячные. А то говорят: перемешаются месячные. Если только перемешаются, уж долго месячные и будут идти, уж долго ты и не будешь чистой, всегда будешь запачканной. И постоянно очень остерегались, придя в баню, что нужно знать, как идти, там расспрашивать, как быть и как уходить, тогда лишь ты будешь счастлива, уходя из бани... и если у кого месячные хоть, той никогда не надо подавать пар, а то у тебя постоянно будет нутро гореть, и долго будут постоянно месячные идти, да и кровоточить, и очень будет тебе тяжело, очень долго не останутся»⁴⁴.*

Вечером накануне Масленицы в бане надо было молчать, чтобы летом комары не кусали⁴⁵.

Запрещалось мыться за каменкой и на пороге⁴⁶, петь, материться и ругаться⁴⁷. «Если в баню идешь, тогда надо матом не ругаться. Старики ведь раньше не матерились они шли тихо. В баню пойдет – перекреститься, из бани пойдет – перекреститься»⁴⁸. В бане нельзя было выпускать газы, плескаться водой⁴⁹. Детям запрещали баловаться, показывать попу, иначе на ней появятся прыщи⁵⁰.

Банное пространство считалось самым чистым местом и в физическом, и в духовном плане. Здесь нельзя было мочиться⁵¹; выпускать газы – иначе провалишься в

⁴⁴ Новак И.П. Полевые аудиозаписи А.В. Пунжиной как источник информации о повседневной жизни тверской карельской семьи конца 19– начала 20 в. // Культура повседневности карельской семьи / Сост. О.П. Илюха. Петрозаводск, 2014. С. 94–97.

⁴⁵ Лукун авайн. 999 vanhaa taikkaa ja uskomusta / Toim. J. Nirkko. Helsinki, 1991. S. 88.

⁴⁶ SKS 78.

⁴⁷ ФА 2520/21, 3348/17, 3431/17, 3460/42-43.

⁴⁸ ФА 3460/42-43.

⁴⁹ ФА 2520/21.

⁵⁰ Virtanen L. Onnin yksillä. Kansanperinnettä ennen ja nyt. Mikkeli, 1984. S. 53.

⁵¹ ФА 3348/15.

воду на тонком льду и утонешь.⁵² Здесь подчеркнута взаимосвязь духов: обижаешь хозяев бани, а наказывает водяной. В бане не стирали белье⁵³, иногда даже воду после своего мытья выливали не в бане, а на улицу⁵⁴. Запрещено было заниматься сексом в бане, «грех делать с мужчиной», иначе «дети будут уродами»⁵⁵. Запрещалось мыться горячей водой и лить ее на землю и на пол, так как можно было обжечь хозяев⁵⁶.

Нельзя было идти в баню в обиде друг на друга⁵⁷. Идя в баню, как и в церковь, или обращаясь к Богу, следует сначала простить всех своих обидчиков. В одной из самых известных христианских молитв «Отче наш» говорится: «Прости нам долги наши, как и прощаем должникам нашим».

Нельзя было идти в баню с плохими мыслями, с боязнью заболеть: *«Не надо никогда по-плохому идти. Надо по-хорошему идти, молитву сказать: «Господи, благослови». А не надо по-плохому. Плохое скажешь, тогда плохое и будет»*⁵⁸.

Весь этикет прихода в баню, пребывания в ней и ухода из нее строго регламентирован.

Периодически хозяев бани следовало задабривать и угощать. Это обязательно делалось перед началом строительства и по его окончании. В щель каменки или на землю лили молоко или брагу. При этом видели, что *«еда убывает»*, считалось, что духи едят ее⁵⁹. Им давали первую часть всего нового, что появлялось в хозяйстве: молоко после отела коровы, кашу и хлеб, приготовленные из нового урожая, уху из первой рыбы, пойманной в сезоне. Это также свидетельствует о том, что в банных духах изначально видели предков, которые при жизни ели все это и были рады такому угощению.

Когда шли в новую баню в первый раз, хозяину бани приносили полено⁶⁰. Подарки (рубашку, полотенце или отрез ткани) относил в баню муж и молодая жена. Делалось это во время первого посещения с целью задобрить хозяев бани и предков, чтобы они приняли и ее в свой род.

Во время дня Кегри и Рождества топили баню для предков, а потом накрывали для них стол в доме. *«И сейчас, у кого свои бани, делают гостинцы хозяину бани. Без толку нельзя нигде, ни в бане, ни в каком помещении. На том конце у людей свои бани, они также делают гостинцы и относят. Кладут в землю туда: “Вот*

⁵² Karjalaisia sananpolvia / Toim. L. Miettinen, P. Leino. Helsinki, 1971. S. 221.

⁵³ ФА 3348/17, 3486/5-6.

⁵⁴ ФА 2520/23.

⁵⁵ ФА 3324/ 2.

⁵⁶ ФА 3266/54.

⁵⁷ НА 139/4.

⁵⁸ ФА 3429/12.

⁵⁹ Lauhiainen M. Op.cit. S. 226.

⁶⁰ Virtaranta P. Tverin karjalaisten entista tlamaa. Porvoo-Helsinki, 1961. S. 74.

*гостинцы хозяину земли и другой – хозяйке земли. Хорошо принимайте да будьте хорошими да не трогайте никого»*⁶¹.

В менталитете карела вера в духов-хозяев и вера в Бога были неразрывно связаны между собой. Первых побаивались, на помощь второго всегда полагались. *«А в баню зачем идешь? В баню – с Богом, с молитвой надо быть в бане. И я в баню хожу, дак уходя, говорю: “Простите, хозяева бани, хозяйки бани, белые старейшины бани”. Хозяева бани, хозяйки бани – все есть. Хоть не верят, а я во все верю. Я когда в интернате работала, ребята придут: “Тетья Клава, есть Бог?” “Во мне есть Бог, а в вас – не знаю. Вы учитесь, и вы лучше меня знаете. А во мне всегда есть Бог, всю жизнь... Бог в небе, лестница – с собой”*⁶². Согласно народным традициям, *«Sauna on niinkun kirkko, kun siellä ollahan alasti / Баня как церковь, потому что там все обнажены»*⁶³. Этим еще раз подчеркивается единство восприятия внутреннего, духовного, и внешнего, физического, мира человеком.

В одной из быличек рассказывается о том, как мужик пошел в баню поздно вечером в субботу. Жена запрещала ему, а когда пришла узнать, почему он так долго не возвращается, увидела, что *«он растянут на горячей каменке»*, уже мертвый. Решили, что *«это устроил с ним баенник, однако другие утверждали, что Бог наказал нарушителя святости воскресного дня»*⁶⁴.

По некоторым сведениям, карелы, перед тем, как зайти в баню, снимали крест, оставляя его в предбаннике на лавке поверх белья.

Прежде, чем прийти в баню, ее начисто мыли. Затем женщина, приготовившая баню, произносила, как бы предупреждая банных духов, чтобы они разрешили людям помыться: *«крещеный – мыться, банным паром париться, веником пар развеивать / ristikansa kylpömäh, kylyl löyly kylvettämäh, vassah löyly valvattamah»*⁶⁵. При этом люди в противопоставление «народу бани» названы «крещеным народом».

Баннный этикет включал в себя огромное количество заговоров. В них олицетворена и сама баня, и пар, считавшийся в случае нарушения банного этикета одним из источников болезни. Согласно народным традициям, придя в баню, надо в первую очередь поздороваться с баней, паром и теплом.

«Когда идут в баню, надо сначала плюнуть. Затем надо сказать, чтобы другие не слышали: Золотая банька, медовый парок, передняя стена – брат, полок – мать, стены –

⁶¹ ФА 3024/52.

⁶² ФА 3362/10.

⁶³ Virtanen L. Onnin yksillä. Kansanperinnettä ennen ja nyt. Mikkeli, 1984. S. 53.

⁶⁴ Этнографические материалы. Из быта и верований карел Олонецкой губернии // Каргополь. Исторические сведения. Петрозаводск, 1892. С. 44.

⁶⁵ Karjalan kielen sanakirja. Osa 2. Helsinki, 1974. S. 520.

сестры, сам я – дуб. Затем снова надо плюнуть. Все это надо проделать три раза, тогда ничего плохого в бане не случится»⁶⁶.

Тверские карелы просили баню принять человека: «Банька, парочек, моховая кучка, прими рабу Огро человека... / *Kylyzeni, löylyzeni, sammal tukkuzeni, priimi rabua Ogruo ristikanzua*»⁶⁷.

Чтобы порча в бане не пристала, заговаривали пар: «Тьфу! Матушка-банька! Сестрица-парок! Произношу чистыми устами, С духом Божьим, Шепчу теплу. Пару нечего сердиться, Жару не за что вредить. Иди, пар, в банный мох, спрячься в банном подполе на время, пока парится хворый! / *Phu! Kylyseni, moamoseni, Löylyseni, sisarueni! Puhun suulla puhtahalla, Herran hengellä hyvällä, Läipöttelen lämpimällä. Eigä ole löylyn löytämistä, Lämpimän lähenömistä. Mänkeä, löylyt, saunan sammalii Tahiga kylyn karsinaa Kibehisen kylvend' aijaks!*»⁶⁸.

Эти два древних заговора с архаичными семантическими деталями записаны в самом нач. XX в. Но постепенно заклинания укорачивались, к ним добавлялась краткая молитва. Во втор. пол. столетия, заходя в баню, произносили: «*Hospodi-syöttäi, kačo da vardoiče! Lagi – toattu, late – moamu, seinät – sizäret da vellet! Hospodi-syöttäi, kačo da vardoiče!* / *Господь-кормилец, смотри и береги! Потолок – отец, пол – мать, стены – сестры и братья! Господь-кормилец, смотри и береги!*» Как видим, даже в стадийном плане достаточно поздний заговор второй половине XX в. вербально замыкает круг, заканчиваясь теми же словами, которыми начинался. Согласно народному менталитету, круг – один из сильнейших и древнейших оберегов.

Обязательно здоровались и прощались с банными духами. «Дверь в баню открывали: “Здравствуй, хозяин бани, здравствуй хозяйка бани, здравствуй, дорогой парок!” Уходя в дверях: “Спасибо хозяину бани, спасибо хозяйке бани, спасибо милому парку, спасибо веселой водице, спасибо тому, кто баню топил и тому, кто дрова колот”»⁶⁹.

Тверские карелы, заходя в баню, крестились.

Особые правила сопровождали ритуал приготовления бани для ребенка. Например, тверские карелы считали, что нельзя даже смотреть в воду, которую носишь с озера или готовишь для ребенка. Если посмотришь в нее и увидишь свое отражение, а потом этой водой вымоешь младенца, у него заболит пупок, и может развиваться грыжа⁷⁰. Это правило соблюдалось особенно строго, если ребенок очень маленький, до шести недель.

⁶⁶ Suomen kansan vanhat runot. Helsinki, 1927. Osa II. N 190. (Далее: SKVR номер тома:номер текста)

⁶⁷ SKVR II: 1354.

⁶⁸ SKVR II: 851.

⁶⁹ SKS 384/34.

⁷⁰ SKVR II: 1353.

Шестинедельный временной отрезок у карелов имел самое важное значение: младенец в это время был полностью беззащитен, так как еще не имел ангела-хранителя; а души умерших шесть недель после смерти приходили в дом, ночевали на своей постели и для них обязательно во время трапезы ставили на стол посуду.

Когда брали воду для ребенка, трижды произносили: *«Здравствуй, земля, здравствуйте, воды, Здоровья и здоровающейся с землей-водой! Здравствуй, золотой король воды! Не беру воду для еды, не беру воду для питья. Беру для чистой души, рабы Божьей младенца Иры. Мыть, очищать от плохих дум, всяких призоров»*⁷¹. Это заклинание служило «профилактикой» от сглаза.

Если ребенок приболел, то произносили иной заговор: *«Беги, река, От иерусалимской реки, из бурлящего потока святого Георгия, куда святую Богородицу звали, старшую на земле обливали, всех ангелов крестили. Водица праведная кормилица! Не беру воду для еды, и не беру воду для питья, беру, чтобы невинную душу освободить, очистить от плохих дум, от разных призоров»*⁷².

Топить баню приглашали деву Марию, «святую маленькую служанку *Neitsyt Moarie etoinen, Puhä riika pikkarainen*». Просили приготовить «медовую баньку» из «медовых дров»; нарвать «медовый веник» в «медовом лесу»; воду наносить «из ближнего ключа» «чистыми ведерками», чтобы баня дала здоровье ребенку⁷³.

Когда парили ребенка, обращались к банной бабе: *«Банька, парок, Банная баба-бабулечка! Парю-напариваю, листиками с оловянную капельку, размоченными медными веточками. Пусть будут медовые мысли, медвяные внутренности, сверху невидимые, внутри несаднящие, внизу безболезненные, у невинной души младенца Иро / Kylyzeni, lölyzeni, Kylyn akka boabozeni! Kylvettelen lölyyttelen, Tinatippu lehtyzi, Vanoi vazki varbazilla Meziziks mieleltäni, Simasiksi seämelläni, Peälitč tundumattomaks, Seämelle vihoamattomaks, Alič kivuttomaks Oigeasta hengestä Irost bladenčast»*⁷⁴. Так следовало попарить в трех банях.

Старались, чтобы ребеночек в бане не плакал, пар делали тепленький, водой обливали аккуратно, часто она стекала с руки бабушки (или матери) на головку ребенку. Старушка скреживала ему ручки и ласково приговаривала: *«Pois paskat lapsestai, pesen korvalehtot, nenäpiekköin, suikkoin ja vattanapain puhtaiks. Pesen pikkukätöiset ja jalkaset»*⁷⁵. Карелы-ливвики в заговоре ребеночка, желая ему счастья и здоровья, уподобляли его овсяному зернышку: *«Овсяное зернышко – толстеть и наполняться, пшеничное*

⁷¹ SKVR II: 839a.

⁷² SKVR II: 839b.

⁷³ SKVR II: 841.

⁷⁴ SKVR II: 840.

⁷⁵ Virtanen L. Op.cit. S. 53.

зернышко – белеть и расти! / *Ozran juväine järenemäh, hakenemah, nižun juväine valgenemah, kazvatomah!*»⁷⁶. Вспомним заговорный параллелизм: *ozru judo – oza judo*, блюдо овса – это блюдо счастья.

Для того чтобы младенец крепко спал, был особый заговор. *«Мои дети всегда спали...словно матицы. Мама покойница как парила, а я всегда слушала, и своих внуков так же парила...как возьмет дитя на полк, положит себе на колени: “Господи, благослови, Господи, благослови, Господи, благослови” – три раза. Как начнет потом венником парить: “Господи, благослови. Спи, словно матица, лежи, словно бревно [топляк], не знай входящих, не ведай уходящих, не знай никого, спи, словно матица, лежи, словно мокрое бревно [топляк], не знай входящих, не ведай уходящих, не знай никого”. Трижды произнесет вот эти слова. Всегда помню. Спали, “будто матицы”, точно “будто бревна”»*⁷⁷.

Когда обливали детей водой, ее лили на голову и произносили: *«Господь-кормилец, смотри и береги! Водица – вниз, Аня - наверх! Водица – пугаться, ребенок – радоваться! Господь-кормилец, смотри и береги! / Hospodi-syöttäi, kačo da vardoiče! Vedyt alah, Ah’a yläh! Vedyt pöllästymäh, An’a ihastumah! Hospodi-syöttäi, kačo da vardoiče!»*.

Людям разрешалось мыться в бане *«в три очереди»*. Считалось, что *«на четвертый пар»* приходили мыться духи-хозяева бани. *«Уходя, необходимо было оставить духам-хозяевам горячей и холодной воды и веник, чтобы они могли помыться и попариться»*⁷⁸. Веник обязательно оставляли на лавке, а не под ней.

Перед уходом из бани, в первую очередь, произносили заговор, в котором еще раз подчеркивали взаимосвязь всех трех стихий в бане (земной, огненной и водной): *«Спасибо, банька, за мытье. Спасибо, парок, за паренье. Банька – отец, парок – мать, водица – братец»*⁷⁹.

Затем следовало поклониться, перекреститься и поблагодарить духов-хозяев бани: *«Спасибо хозяевам бани, старшим бани, младшим бани! Спасибо всему народу за тепло! Люди ihtiset уходят, другие люди - на место!»*⁸⁰. Обращает на себя внимание последняя вербальная формула. Она практически идентична той, которую произносил человек, заходя в лесную избушку: *«Старые – вон, новые – на место!»* Но тогда человек приказывал-просил духов-хозяев леса покинуть помещение и позволить ему переночевать в избушке. А здесь все иначе: он благодарит хозяев за гостеприимство и оставляет им

⁷⁶ НА 173/37

⁷⁷ Устная поэзия тунгудских карел / Сост. А.С. Степанова. Петрозаводск, 2000. С. 98.

⁷⁸ ФА 2036/26.

⁷⁹ SKVR II: 1355.

⁸⁰ *Virtaranta P.* Op.cit. S. 76–78.

баню на ночь в полное их распоряжение. Таким образом, последний человек замыкал вербальный круг-оберег, начатый женщиной, приготовившей баню.

Придя домой, снова крестились на образа: «*Спасибо, Господи, что я смог хорошо помыться! / Passibo, Hospodi, hyvin pezevyin!*». Затем ополаскивали лицо из рукомойника, в котором, считалось, живут домашние духи, чтобы быть уже под их покровительством.

Приведенные в статье архаичные карельские заговоры в некоторой мере сопоставимы с краткими христианскими молитвами. Судя по обилию заклинательных формул в банном ритуале, очевидно, что баня в древности играла роль семейно-родового святилища. В ней проводилось множество магических обрядов, духи-хозяева, населявшие банный локус, были окружены почитанием и поклонением, а весь этикет пребывания человека в этом сакральном пространстве был строго ритуализирован.

СТАРОВЕРЫ ЛЕХТЫ: ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ГРАНИЦ

Последовательное изучение границы, осуществляемое научным сообществом в рамках «Шёгреновских чтений», приближает нас к пониманию многих функциональных характеристик данного феномена. Как явление государственной, демографической и культурной жизни граница – мобильное отражение внешних и внутренних сфер человеческого бытия. Дифференциация границ, рассматриваемая в исторической ретроспективе, позволяет всесторонне исследовать такой важный компонент общества, как социальные группы, особенно относительно культурного ландшафта их проживания. Достаточно актуально это для этноконфессиональных групп, чье существование в условиях новейшей истории России оказалось наиболее драматичным. Пример тому – эволюция лехтинской староверческой общины. Современная Лехта (кар. *lehto* – роцца)¹ – это малочисленное поселение в Беломорской Карелии на берегу оз. Шуезеро. Специфика политического, административного, епархиального, этнического приграничья данной территории Российского государства издавна вовлекала местных жителей в сложный водоворот исторических событий. Лехта наиболее известна как прифронтальная зона в годы Великой Отечественной войны. Тогда в селе располагалась база трех партизанских отрядов и штаб 32-й отдельной лыжной бригады полковника И.А. Горохова² частей Карельского фронта. Выполняя стратегические задачи фронтового приграничья, они прикрывали западные подступы к временной столице Карелии Беломорску, Кировской железной дороге, Беломорско-Балтийскому каналу. Братская могила в Лехте – скорбный свидетель тех событий. Расцвет Лехты в XX в. для большинства уроженцев этих мест ассоциировался с изменением административного статуса территории и экономическими приоритетами советской власти в развитии советско-финского приграничья. Действительно, в 20-50-е гг. прошлого века Лехта являлась райцентром, где были сосредоточены местные органы власти, социально-образовательные объекты, центры досуга. С признанием здешних деревень «бесперспективными», изменением прежних административных границ, началась интенсивная миграция жителей из этих мест. В итоге Лехта наших дней – это 25 постоянных жителей и 258 «ценителей красивых воспоминаний об этом волшебном месте» в социальных сетях³. Но такая реальность – следствие не только государственно-политических и социально-экономических перемен.

¹ *Зайков П.М., Ругоева Л.И.* Карельско-русский словарь. Петрозаводск, 1999. С. 84.

² *Гнетнев К. В.* Человек, который создал историю // Русский Север. URL – Режим доступа: <http://www.sever-journal.ru/>

³ Лехта. ВКонтакте. Открытая группа. URL – Режим доступа: <http://vk.com/club3531544>

На наш взгляд, за годы XX в. была потеряна очень важная составляющая духовного единения и социальной сплоченности жителей – этноконфессиональная самобытность историко-культурного пространства региона, связанная прочными религиозными традициями местных карел. В XVIII–XIX вв., вопреки границам государственного администрирования, здесь находился один из крупнейших на Севере очагов беспоповского староверия – Кемско-Повенецкий. Устойчивому развитию данного локуса способствовал ряд факторов: проповедническая деятельность идеологов старообрядчества, широкая сеть скитских поселений, прочные хозяйственно-экономические связи общин, взаимная ассимиляция карел и русских, слабое развитие приходской системы и административного надзора. Одним из центров данного локуса являлась Тунгудская вол., где, даже по неполным данным официальной статистики, 80 % карел были староверами⁴. Труднодоступные места позволяли скрываться здесь религиозным диссидентам от преследования светских и духовных властей. Повсеместное наличие водных коммуникаций (Белое море, озерно-речная сеть) обеспечивало преимуществами промысловой деятельности. В духовном плане влияние традиций Соловецкого монастыря и старообрядческих скитов региона было настолько значительным, что, «несмотря на неудобства пути, они охотно посещаются не только раскольниками, но и православными во всякое время»⁵. Истинный масштаб сети старообрядческих скитов и пустыней в Кемско-Повенецком локусе долгие годы был малоизвестен властям. Однако в экономической и духовной практике местных староверов эти центры имели огромное значение как источники ссудного капитала, места взаимопомощи, объекты стабильного заработка, как сакральные центры, школы грамоты и сохранения традиций «веры отцов». Не случайно даже власти признавали, что скиты – это «рассадник церковной грамотности в крае»⁶. Необходимость совместного духовно-экономического и социально-политического выживания старообрядческих общин в суровых условиях севера способствовала этнокультурному взаимопроникновению. Закономерный в данном случае билингвизм минимизировал конфронтацию этнических границ, ибо единство «по вере» становилось определяющим фактором сближения. Но дифференциация старообрядчества на толки и согласия отразилась на появлении внутри ареала специфических внутриконфессиональных границ. Анализ источниковой базы позволяет признать, что среди всех беспоповских согласий Кемско-Повенецкий очаг был местом преимущественного распространения поморского согласия (даниловцы),

⁴ Чубинский П. Стастико-этнографические очерки корел // Труды Архангельского стат. комитета за 1865 г. Архангельск, 1866. Кн. 2. С. 107.

⁵ Прушакевич И. Сказание о Топозерском ските // АЕВ. 1868. № 8. С. 123.

⁶ Там же.

опиравшегося на многолетнее влияние Выго-Лексинских скитов. Но, чем ближе поселения подходили к Топозерским скитам филипповского согласия, тем более среди верующих возрастало число последователей этого радикального сообщества⁷. Еще в нач. XVIII в. сторонники инока Филиппа покинули Выгорецию из-за разногласий по ряду принципиально важных вероучительных вопросов (моление за царя, брак, общение с неверными, полнота богослужения). Филипповцы (более закрытые для контактов с внешним миром) считали себя продолжателями первоначальной выговской поморской традиции. По их мнению именно она преемственно восходила к соловецкой традиции. Об этом свидетельствует даже их самоназвание – «христиане старопоморского и соловецкого потомства»⁸. Староверческая община в Лехте состояла из «даниловцев». Но специфическая внутриконфессиональная граница прошла внутри и этого старообрядческого сообщества, свидетельство чему – история семьи Исаковых. По сведениям полицейских отчетов сер. XIX в. вся семья Исаковых «издавна состояла в выгорецком расколе». Однако Степан Исаков оказался «одной веры с топозерскими раскольниками»⁹. Полицейское расследование, произведенное для выявления в крае «расколоучителей», показало, что уже более 40 лет Исаков бывает дома редко. Этот 65-летний карел еще с молодых лет оказался в топозерских скитах «для приискания работ», где, по всей вероятности, принял староверческую традицию филипповцев. Со временем его роль в жизни топозерской общины настолько возросла, что, имея деятельный характер, твердую веру, отличное знание местности, Исаков стал посредником топозерцев с общинами Москвы и Санкт-Петербурга. Бывая для «перемены вида» в Лехте, Исаков всячески «чуждался местных крестьян, избегал их общества и уклонялся от всяких разговоров»¹⁰. Оказываясь в столичных общинах филипповцев, он обеспечивал духовные, организационные и экономические связи здешних староверов с единомышленниками северного региона, «делая постоянные сборы денег на Топозерские скиты». Можно предположить, что в Москве Исаков посещал главный духовный центр согласия – Братский двор в Дурном переулке. Молиться сюда приезжали издалека, жили в богадельном здании месяцами. Еще в перв. четв. XIX в. на Братском дворе было принято решение отправлять своих посланцев в инорегиональные локусы филипповского согласия

⁷ Белобородова И.Н. Старообрядчество Архангельской губернии: состав, численность, расселение // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1999. Вып. 3. С. 52–67.

⁸ Кожурин К.Я. Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007. С. 259–260.

⁹ НАРК. Ф.1. Оп. 46. Д. 19/143. Л. 12 – Дело по отношению начальника Архангельской губернии о высылке из Топозерских скитов проживавшего там крестьянина С. Исакова.

¹⁰ Там же.

для усиления влияния московской общины¹¹. К сер. XIX в. московский Братский двор координировал деятельность многих инорегиональных общин, в том числе и посредством регулярных соборов, решения которых рассматривались позднее в региональных сообществах филипповцев¹². Возможно, что Исаков как доверенное лицо топорцев, представлял их общину на таких встречах. Не менее значимыми для филипповцев Севера были контакты с петербургскими единомышленниками. Известно, что «уроженцы Поморья»¹³ составляли значительное число среди членов филипповских общин северной столицы, а их моленная на ул. Коломенской объединяла здешних староверов с инорегиональными представителями. В подобных контактах реализовывались примеры как «внутренней» благотворительности, направленной на помощь своей общине и другим староверам, так и «внешней» – оказание помощи нуждающимся независимо от их вероисповедания¹⁴. Антистарообрядческие гонения последних лет правления императора Николая I были очень масштабны и затронули места компактного проживания староверов без приоритетов географических, национальных, персональных и внутриконфессиональных границ. Внутри Кемско-Повенецкого очага основной удар был направлен на старообрядческие скиты и лидеров местных общин. Выполняя распоряжение столичных властей об аресте «коневодов раскола», местное начальство инициировало поиск Степана Исакова. Но, даже проведя многомесячное расследование, «открыть местонахождение Исакова не представилось никакой возможности». Напротив, не видя в действиях Исакова *«фактов, обличающих его в противозаконных действиях по расколу»*, волостное начальство жаловалось на *«значительное количество лиц находятся ныне под сельским надзором полиции, обширность сельских обществ, недостаток числа должностных лиц при многочисленности их обязанностей, вследствие чего наблюдения за действиями раскольников весьма затруднительно, а в некоторых случаях – невозможно»*¹⁵. Несмотря на выселения «неприписных лиц» из скитских поселений, экономическое и правовое преследование предпринимательской группы среди староверов, закрытие молелен и конфискацию имущества, старообрядческие традиции среди местного населения оставались прочными здесь еще долгое время. Этому способствовала как внутренняя прочность конфессиональных традиций, так и региональная специфика

¹¹ Козлов В.Ф. Московское старообрядчество в первой трети XX в. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С. 219.

¹² Першина М.В. Филипповское согласие в XIX в.: идеология, полемика: Автореф. дис. канд. ист. наук. Новосибирск, 2010.

¹³ Раскольничьи общины в Петербурге // Русские ведомости. 1880. № 52. С. 2.

¹⁴ Каменева Е.А. Благотворительная деятельность петербургских старообрядцев в XVIII – первой половине XIX в. // Благотворительность в истории России: Новые документы и исследования. СПб., 2008. С. 197.

¹⁵ НАРК. Ф.1. Оп. 46. Д. 19/143. Л. 48–49 – Дело по отношению начальника Архангельской губернии о высылке из Топозерских скитов проживавшего там крестьянина С. Исакова.

внешней среды, обеспечивавшая надежное укрытие в сопредельных пространствах губерний и уездов. Еще долго отчеты православных миссионеров констатировали, что *«карел шаток в православии, но крепок в расколе»*¹⁶. Созданное в 1908 г. Беломорско-Карельское братство во имя св. Георгия пыталось воздействовать на староверов уже не репрессивными, но миссионерскими средствами: проповедями священников-миссионеров, развитием сети церковно-приходских школ, распространением обличительно-назидательной литературы. Однако и эти меры оказались в итоге малоэффективны, ибо *«характер старообрядческого раскола остается прежним – устойчивость и упорство»*¹⁷; *«приходской храм, школа, нужды благотворительности и т.п. все еще являются для местного населения чем-то посторонним»*¹⁸. То, что не осуществила имперская политика по отношению к староверию в России, было реализовано в ходе антирелигиозной борьбы большевиков с верующими в СССР. *«Царская власть гнала староверие, но не разрушала быт, общественные связи и социальную структуру, поэтому староверы выживали даже при гонениях»*¹⁹. Большевистская власть видела в религиозности населения контрреволюционную угрозу, тем более, что староверы Кемско-Повенецкого очага отказывались брать паспорта, продолжали тайно молиться в мире, где антихрист воплотился духовно. В процессе приобретения Лехтой статуса административного центра Тунгудского р-на, умонастроения жителей приграничья находились под пристальным вниманием работников НКВД. Их донесения свидетельствуют, что в 1918–1919 гг. Тунгудский р-н был пристанищем не только для староверов Кемско-Повенецкого локуса, но и для инорегиональных общин. Примечательно, что даже к концу 1920-х гг. местные староверы сохранили устойчивые конфессиональные связи со староверами Москвы, Ярославля, а в 1927 г. к ним приезжал *«проповедник»*²⁰. Особенно *«много их в Лехте и соседних деревнях Березово, Ушково, Тунгуда, молитвенные собрания происходят в доме Параскевы Ильиной, где верховодят два старика»*²¹. Поэтому еще за 10 лет до масштабных политических репрессий спецслужбы считали приемлемым применение террора по отношению к староверам Тунгудского р-на: *«К этим мерам вполне своевременно и целесообразно прибегнуть из-за опасности появления среди сектантов контрреволюционного элемента»*²² Такой подход

¹⁶ Ручьев М.О. О расколе в Карелии // АЕВ. 1911. №.3. С. 26.

¹⁷ ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Д. 2201. Л. 2об. – Отчет о состоянии раскола.

¹⁸ С.М. Из Кеми // АЕВ. 1910. № 11. Л. 687.

¹⁹ Кожурин. К.Я. Указ. соч. С. 263.

²⁰ НАРК. Ф. 383. Оп. 1. Д. 2/21. Л. 177об. – Списки руководителей сект и сектантов по Тунгудскому району 1928–1929 гг.

²¹ Там же.

²² Там же. Л. 4.

имел традиционное обоснование: *«Под флагом религиозной пропаганды раскольники могут призывать на борьбу с советской властью, уклоняясь от службы в Красной Армии, от уплаты налогов, оказываясь в связи с богатым кулацким и другим контрреволюционным элементом, запрещая детям вступать в пионерские отряды, комсомол, ходить в клубы, избы-читальни, отвращая молодежь от советского строя»*²³. Реализация подобной программы продолжалась несколько лет. В ходе ее проведения преследованию подверглись не только те, кто в 1920-е гг. был выявлен властями как «раскольник» и «сектант», но и большинство их родственников (уже в 1930-е гг.). Подобный вывод дает сопоставление двух списков: «Руководителей сект и сектантов» 1928–1929 гг. и «Поминальные списки Карелии 1937–1938 гг.» по Лехте и окрестным деревням района. Так, например, среди активных «сектаторов» фигурирует П. Фофанова. В репрессиях 1930-х гг. пострадали семь членов ее семьи. Те же трагические сопоставления коснулись Андроновых, Потаповых, Кондратьевых, Мокоевых и других²⁴. Последовательное разрушение основ традиционного быта, социальных связей, религиозных устоев, было определяющим фактором в уничтожении историко-культурного пространства региона и его демографии. В границах старообрядческого локуса веками нивелировались гражданские, социальные, этнические и экономические границы. Гораздо большее значение приобретали границы веры, единства взглядов, а «претерпевый же до конца, той спасен будет» (Мф. 10:22). В связи с этим для староверов наших дней прикосновение к духовному опыту предшественников чрезвычайно значимо. Об этом свидетельствует активная паломническая деятельность современных общин, выявляющих и сохраняющих памятные места в истории староверия, ибо для верующего сакральное пространство безгранично во времени.

²³ Там же. Л. 47.

²⁴ Памятные списки Карелии (1937–1938). Петрозаводск, 2002. Ч. 2. С. 689–704.

КАРЕЛЬСКОЕ ПРИГРАНИЧЬЕ В ВОЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ КОНФИГУРАЦИЯХ
1918 ГОДА: ПРЕДЫСТОРИЯ ПРОТИВОСТОЯНИЯ СТОРОН НА
ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОМ ЭТАПЕ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В переломные для истории Российского государства годы революции и Гражданской войны территория современной Республики Карелия была вовлечена в орбиту международной политики. Прежде всего, в сферу интересов Германии и Финляндии, а также Англии, Франции и Америки – недавних союзников России по антигерманской коалиции. С заключением в начале марта 1918 г. Брестского мирного договора между Германией и советской Россией последняя все же не осталась в стороне от продолжавшейся мировой войны. Поменялся ее противник, преследовавший свои интересы на Северо-Западе бывшей Российской империи – Великобритания, и вчерашние союзницы – страны Антанты – оказались врагами.

Так в эпоху, последовавшую за российской революцией 1917 г., часть Олонецкой губ. и западных волостей Кемского у. Архангельской губ. (Беломорская Карелия и Карельское Поморье) оказались театром военных действий еще продолжавшейся мировой войны. Ко времени ее завершения в ноябре 1918 г. войска Антанты и военные формирования союзного им белого правительства в Архангельске (Временного правительства Северной области) остановились на границе Кемского у. Архангельской губ. и Повенецкого у. Олонецкой губ., став фактором обострения Гражданской войны в крае и организации сопротивления населения иностранной интервенции.

Сюжеты, связанные с военными действиями в крае в 1918–1920 гг., долгое время оставались традиционной, если не ведущей отраслью советской историографии в Карелии. Изучение истории Гражданской войны и иностранной интервенции как в России в целом, так и на ее Европейском севере, имеет давнюю традицию. Происходившее в Карелии нашло отражение в исследованиях М.И. Шумилова, Ю.М. Килина, В.И. Голдина, В.И. Мусаева, М.А. Витухновской-Кауппала, Л.Г. Новиковой, С.Н. Филимончик, А.Ю. Осипова и др.¹.

¹ *Витухновская-Кауппала М. А.* Гражданская война в Карелии в советской, российской и финской историографии // Финляндия и Россия: образы общего прошлого. Петрозаводск, 2014. С. 299–314; *Она же.* Карельский крестьянин в горниле гражданской войны 1917–1922 // Карелы российско-финского пограничья в XIX–XX вв. Петрозаводск, 2013. С. 172–211; *Она же.* Российская Карелия и карелы в имперской политике России, 1905–1917. СПб, 2006; *Голдин В.И.* Интервенция и антибольшевистское движение на Севере. М., 1993; *Килин Ю.М.* Карелия в политике Советского государства. 1920–1941. Петрозаводск, 1999; *Мусаев В.И.* Россия и Финляндия: миграционные контакты и положение диаспор (конец XIX–1930-е гг.). СПб., 2007; *Новикова Л.Г.* Провинциальная «контрреволюция»: Белое движение и гражданская война на Русском Севере. 1917–1920. М., 2011; *Осипов А.Ю.* Изучение истории гражданской войны в Карелии в ПетрГУ // Университеты в образовательном пространстве региона: опыт, традиции, инновации: Мат. науч. – метод. конф.

Однако если развитие событий в 1919–1920 гг. прослеживалось достаточно подробно, то предыстория противостояния сторон в карельском приграничье на заключительном этапе Первой мировой войны остается малоизученной.

Накануне 1917 г. численность карельского населения российской Карелии составляла чуть меньше 40% от общей численности карелов, живших в пределах российских губерний (208 110 чел.), включая Тверскую, Новгородскую и Петербургскую². По данным статистики, в 1914 г. в Кемском у. проживало 27 075 чел. карелов, составляя большинство среди общего количества населения уезда (42 738 чел.)³.

В конце апреля 1917 г. под влиянием приезжавших на побывку фронтовиков по всей Олонецкой губ. активизировалось крестьянское движение. Крестьяне Богоявленской вол. Повенецкого у. стали отказываться от выполнения повинностей и уплаты налогов, потребовав роспуска волостного правления. Русское крестьянское население с. Боярское Пудожского у. выдвигало требование создать новое самоуправление⁴. Однако современники отмечали усилившиеся негативные последствия появления в деревне солдат-отпускников, которые за годы войны утратили навыки хозяйствования и чувство ответственности за судьбу близких, обеспечивавшихся казенным пособием.

Так, в апрельском номере «Вестника Олонецкого губернского земства» в рубрике «Сообщения из уездов» появилась публикация под кричащим заголовком «Спасайте деревню». *«Великая Европейская война отозвала от деревни почти все мужское население. Все в ней было тихо, – говорилось в заметке, – но вот, после переворота, когда стали давать массами отпуска из запасных частей, волна наших воинов хлынула на великий праздник Пасхи обратно в деревню»*. Не назвав населенного пункта и уезда, о котором идет речь, автор посетовал о своих несбывшихся ожиданиях: *«Я думал, что великие события, очевидцами которых были сами солдаты, сбросили с них деревенскую апатию, сонливость и*

Петрозаводск, 2005. С. 37–38; *Он же*. Финляндия и «независимая» Карелия в период гражданской войны // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского севера: Мат. 5-й межд. науч. конф. Петрозаводск, 2005. С. 87–88; *Филимончик С.Н.* Горожане и власть в Карелии в годы гражданской войны // Гражданская война в России: региональные проблемы: Мат. науч. конф. Мурманск, 2004. С. 99–103; *Она же*. Олонец в годы революции и гражданской войны (1917 – начало 1920-х гг.) // Олонец. Историко-краеведческие очерки в 2 ч. Петрозаводск, 1999. Ч. 2. С. 6–28; *Шумилов М.И.* Революция и гражданская война в Карелии: 1917–1920 // История Карелии с древнейших времен до наших дней. Петрозаводск, 2001. С. 342–426.

² *Крохин В.* История карел. СПб., 1910. С.1; *Машезерский В. И.* Победа Великого Октября и образование советской автономии Карелии. Петрозаводск, 1978. С. 9. Основанная на вероисповедании национальная статистика автономного в составе российской империи Великого княжества Финляндского считала карелами лишь православных, живших в уездах финляндского приграничья. На рубеже XX – XIX вв. их насчитывалось 36 697 чел (*Киркинен Х., Невалайнен П., Сихво Х.* История карельского народа. Петрозаводск, 1996. С.197.)

³ Памятная книжка Архангельской губернии на 1915 г. Архангельск, 1915. С. 52– 53.

⁴ Известия Петрозаводского КОБ. 1917. 11 апреля; *Шумилов М.И.* Октябрьская революция на Севере России. Петрозаводск, 1973. С. 65.

равнодушие», что «революция их перевоспитала, что они будут собираться вместе, обсуждать события – ничуть не бывало!»⁵.

Оказывается, *«приехав домой на несколько дней, забыв хозяйство, жену, детей, наши воины идут в беседную избу там проводят дни и ночи за карточной игрой».* По словам очевидца разгула нижних чинов, получивших в условиях «демократизации» армии отпуск для поездки на родину на праздник и для проведения весенних полевых работ, *«азарт, этот зеленый змий, не забыт, и он вновь появляется темным пятном на светлом фоне великих и радостных событий».* Крестьянское хозяйство, *«и так запущенное войной, летит к черту, избы без крыши»* стоят или *«крыша течет, рамы без стекол»*, сараи разваливаются. Автор публикации с возмущением рассказал о том, как за полторы недели до Пасхи солдат, приехавший в отпуск в одну из деревень, *«вечером в тот же день идет в картежную и проигрывает деньги».* А поскольку своих денег мало, отбирает 25 руб. у жены, которая только что получила казенное пособие и проигрывает его. *«Чтобы не оставить семью голодом»*, на другой день он едет в подряд за 30 верст, и это вместо приведения расстроенного хозяйства в порядок⁶.

Другой описанный случай связан с рядовым, приехавшим домой в ту же деревню в самый праздник Пасхи. *«Не успевают наш солдат попить чаю, как бежит в картежную», где проигрывает свои деньги, а затем бежит обратно к жене и требует 20 руб., “иначе грозит продать” запасенные ею на зиму восемь мешков ржаной муки: этому солдату не нужна ни жена, ни дети, ни хозяйство...»⁷.*

По наблюдениям архангелогородской исследовательницы Т.И. Трошиной, за годы войны произошла значительная имущественная дифференциация и явное обеднение семей солдат-фронтовиков, из-за затянувшейся войны мирская помощь солдаткам сокращалась. *«Несмотря на всю патриотическую риторику, основная масса населения не воспринимала уход солдат на войну как важное, общенациональное дело, – отмечает автор, – особенно в северных, неземледельческих губерниях, где службу в армии воспринимали как своего рода отхожие заработки и солдат ждали домой с деньгами и подарками. Когда рядовые возвращались с фронтов Первой мировой иначе, чем прежде с действительной службы, общее отношение односельчан к обносившимся, грязным, завшивевшим солдатам, приходившим в рваных сапогах, а то и босиком, было пренебрежительным и даже*

⁵ Андронов. Спасайте деревню // ВОГЗ. 1917. № 8. С. 12.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

негативным»⁸. Это становилось еще одним «фактором напряжения», из которых складывалась мозаичная картина в калейдоскопе российской революции 1917 г.

Победа Февральской революции, коренным образом изменившая ситуацию в стране, открыла новые возможности для постановки вопроса о национальном самоопределении карелов. В адресе на имя Временного правительства, который подготовило созданное в Финляндии Карельское просветительное общество, поднимались острые проблемы развития национальной культуры и образования в крае. Настаивая на необходимости энергично развивать в карельских волостях школьное дело, культурно-просветительную работу и наладить продовольственное снабжение, лидеры общества отмечали, в частности, что *"народ Карелии считает себя своеобразным народом, у которого ясно развито национальное чувство и который говорит на своем особом языке"*⁹. Обострившийся летом 1917 г. конфликт между сторонниками т.н. панфеннизма и приверженцами идеи «русского великодержавия» сыграл заметную роль в дальнейшем развитии национального движения в Карелии.

14 июня 1917 г. в Петрозаводске состоялось чрезвычайное земское собрание Олонецкой губ., которое обсудило вопрос об автономии Карелии. Внимание к этому вопросу усилилось в связи с кампанией в финляндской прессе, начатой после утверждения устава Карельского просветительного общества сеймом Финляндии. Появившаяся в кадетской газете «Речь» публикация из Гельсингфорса «Об автономии Карелии» вызвала оживленные прения делегатов собрания, в котором принимали участие гласные от карельских уездов, в том числе социал-демократ В.М. Куджиев.

По обсуждаемому вопросу деятели земства продемонстрировали позиции, весьма далекие от позиций лидеров Карельского просветительного общества. Известный в губернии специалист в области лесоводства И.А. Кищенко со всей определенностью высказался «против раздела губернии», подчеркнув, что *«не понимает автономии Карелии, у которой нет ни письменности, ни литературы, ни культуры, ни истории, ни государственных деятелей-карел»*. Гласные Мартынов, Лукин и Григорьев заявили, что карелы Олонии *«по складу ума, по характеру, по вере – русские, и не имеют тяготения к финнам»*. А поскольку *«карелы вместе с русскими получили свободу»*, то стоит надеяться, что *«земство и другие учреждения обратят должное внимание на удовлетворение необходимых нужд карел»*,

⁸ Трошина Т.И. Великая война и северный край: Европейский Север России в годы Первой мировой войны. Архангельск, 2014. С. 274–275.

⁹ За Карелию Архангельской и Олонецкой губернии. Российскому Временному правительству. Выборг, 1917. С. 3, 5, 8–10; Машезерский В.И. Указ. соч. С. 24.

прежде всего, на образование, строительство путей сообщения, организацию продовольственного снабжения¹⁰.

Обсуждение вопроса продолжилось и на следующий день, несмотря на то, что ряд земцев настаивал на прекращении прений. Кищенко мотивировал необходимость дальнейших дебатов особой важностью поднятой проблемы и требованием оказать противодействие агитационной работе «финских шовинистов». Собравшиеся признали, что *«карелы не склонны к автономии, желают жить вместе с русскими и составлять с ними одно целое»*. Единогласно была принята резолюция, подчеркивавшая, что Карелия должна сохранить связи с Россией и что *«в культурно-просветительном отношении губернное земство должно широко идти навстречу карелам»*. По предложению Кищенко в резолюцию внесли дополнение о том, что губернской земской управе следует немедленно начать проводить «практические меры» в этом направлении. Однако поскольку это дополнение не обсуждалось по существу, Куджиев воздержался от голосования¹¹.

Месяц спустя, на большом летнем празднике, традиционно организованном в "столице Беломорской Карелии" с. Ухта 12—14 июля в честь Петрова дня, раздавались радикальные требования решения вопроса о судьбе Карелии. Меньшая часть участников собрания, состоявшая, в основном, из пожилых людей, высказалась за присоединение к Финляндии, а большинство настаивало на проведении в жизнь проекта конституции, разработанного Карельским просветительным обществом.

Время проведения древнего летнего праздника карелов, который был приурочен к дню памяти православных святых Петра и Павла, устроители ритуала предполагали в будущем сделать датой нового общекарельского празднества. Вскоре после июльского собрания представителей карельских волостей в Ухте прошло собрание солдат-отпускников, уроженцев северно-карельской глубинки. Побывавшие на фронте радикально настроенные солдаты, здесь, как и повсеместно, становились инициаторами перемен в патриархальном укладе жизни родных деревень. Созванное ими 17 июля 1917 г. собрание обсудило вопрос о создании особых карельских частей, явно по образцу национальных воинских формирований, возникавших в российской армии в условиях ее демократизации. Солдаты постановили обратиться к властям с требованием скорейшего создания таких частей, которые комплектовались бы карелами Архангельской и Олонецкой губ., а также финнами–ингерманландцами из Петроградской губ.¹²

¹⁰ Чрезвычайное Олонецкое губернское земское собрание // ВОГЗ. 1917. № 16. 30 августа С.20.

¹¹ За Карелию. Там же; *Машезерский В.И.* Указ. соч. С. 26.

¹² КА. «Русские военные бумаги». 342: 6. Д. 3942. (Из финляндской газеты «Uusi Päivä» 10.09.1917). С. 8.

Карелы-рабочие, занятые на строительстве Мурманской железной дороги, в эти же дни провели свое собрание на ст. Энгозеро. Они решили *«просить об образовании находящегося в зависимости от России Карельского государства»*, в котором главным языком делопроизводства и школьного обучения должен был стать карельский *«с финской азбукой»*, т.е. с использованием латинской графики. Школьных учителей следовало, по их мнению, назначать из карелов, таможенную границу между Карелией и бывшим автономным в составе России Финляндским княжеством предполагалось упразднить¹³.

В течение осени 1917 г. ухтинский проект конституции Карелии обсуждался и находил одобрение на многих сельских собраниях в Кемском у., в частности, в с. Вокнаволок¹⁴. Правление Карельского просветительного общества было уполномочено довести положения конституции до российского Временного правительства. Однако в обстановке нараставшего в стране хаоса правительство не нашло времени на рассмотрение проекта об автономии Карелии. Доверие карельского населения к местным властям также было подорвано их невниманием к крестьянским нуждам¹⁵.

Взятие власти большевиками в октябре 1917 г. первоначально не вызвало каких-либо изменений в направлениях деятельности просветительного общества. Поскольку большевики признали право наций на самоопределение, лидеры движения надеялись при благоприятных условиях придти к соглашению с большевистской властью. Идея государственной независимости, вызревавшая в финляндском обществе со времени падения самодержавия, укоренялась в общественном сознании одновременно с представлением о том, что подлинную независимость страны будет гарантировать присоединение находившейся в составе России восточной половины древней исторической Карелии. По мнению многих политических деятелей, лишь такое присоединение могло обеспечить Финляндии «естественную» восточную границу, проходящую по Ладожскому озеру — р. Свирь — Онежскому озеру — Белому морю. Финляндская революция и гражданская война зимы—весны 1918 г., увенчав процесс обретения Финляндией независимости, вывели представления о необходимости территориального расширения на восток в плоскость реальной политики.¹⁶

Итак, население Карелии неоднозначно отнеслось к проблемам автономии края. На народном съезде в Ухте 27 января 1918 г. было принято решение, что требование автономии

¹³ Там же. С. 9.

¹⁴ Там же.

¹⁵ НА РК. Ф. 553. Оп. 1. Д. 1/1. Л. 18 – 22.

¹⁶ Левкоев А.А. Национальная политика в советской Карелии (1920—1928 гг.). Автореф. ... канд. ист. наук. СПб., 1995. С. 3.

Карелии в составе России является недостаточным и что целью беломорских и олонецких карел должно стать создание своей карельской республики. Рассматривалось также предложение о присоединении к получившей независимость Финляндии, но эту идею поддержало лишь меньшинство. Аналогичное собрание олонецких карелов в г. Повенец 24 февраля 1918 г., напротив, ограничилось поддержкой идеи автономии в составе России, а о Финляндии даже не шло речи.

Как свидетельствуют мемуары участника и очевидца событий 1918 г., британского профессионального военного и политика Филиппа Дж. Вудса¹⁷, в начале июля фактическими хозяевами Беломорской Карелии стали англичане. Белые сформировали для борьбы с большевиками Российскую народную армию, их главные силы действовали в зоне Мурманской железной дороги, а станция Кемь стала местом пребывания коменданта тыла Мурманского р-на. В то же время в Ухтинской вол. оставались т.н. «белые финны», которые готовили новое вторжение в Карелию.

Развернувшаяся весной и летом 1918 г. интервенция сил Антанты на север России под предлогом защиты от финнов и особенно от немцев все более накаляла обстановку в северно-карельских волостях. Воспоминания об инициативе англичан, оказавшихся организаторами защиты Беломорской Карелии от вторжения финских вооруженных отрядов, мало соотносятся с базовым мифом о гражданской войне, сформированным советской историографией. Такими же «неудобными» оставались подробности, связанные с историей «Карельского легиона», действовавшего под британским командованием.

Этот легион или «Карельский полк», ставивший целью изгнание «белых финнов» из Карелии и первоначально насчитывавший не более трех сотен бойцов, был сформирован в июле 1918 г. карельскими добровольцами и командованием английских интервенционистских войск, в составе которых полковник Ф. Вудс играл первую скрипку. Карельский отряд, организованный в Кеми в конце апреля под руководством бывшего фронтовика Григория Лежеева (Рикко Лесонена), уроженца с. Кивиярви Вокнаволоксской вол., состоял из карелов, ранее работавших на Мурмане, и первоначально насчитывал около трех десятков бойцов. Их задачей стало вытеснить из Ухтинской вол. вторгшихся из Финляндии сторонников «воссоединения финно-угорских племен» и спасти от голодной

¹⁷ Полковник Филипп Дж. Вудс. Карельский дневник // *Барон Н. Король Карелии. Полковник Ф. Дж. Вудс и британская интервенция на севере России в 1918–1919 гг. История и мемуары.* СПб., 2013. С. 19–168.

смерти население северно-карельских волостей: будучи отрезанными от южной Карелии, они не снабжались продовольствием¹⁸.

Из деревень Беломорской Карелии, занятых финскими экспедиционными отрядами, к командирам английских частей приходили бежавшие добровольцы-карелы и обращались с просьбой дать им оружие и военную подготовку, чтобы они могли выступить против финнов. Мемуары Ф. Вудса свидетельствуют о том, что отряд был создан благодаря сотрудничеству местных жителей и англичан, движимых одной целью – изгнать финнов из Карелии. Из карелов были назначены и офицеры, хотя они командовали лишь формально, фактическое же командование осуществлялось англичанами. В отличие от «белых финнов» довольно дисциплинированным английским частям вскоре удалось завоевать некоторую популярность у населения Беломорской Карелии. Решающее значение в этом сыграли регулярные поставки продовольствия, благодаря которым удалось предотвратить голод в северно-карельских волостях.

«Карельский легион», предназначенный британским командованием для изгнания отрядов белых финнов из Российской Карелии, после того, как эта цель была достигнута, оказался во власти не предвидевшихся англичанами внутренних процессов. Обострившиеся противоречия в конечном счете привели к разрыву карельского национально-освободительного движения с бывшими союзниками России. Весной 1919 г. «легион» стал расформировываться англичанами, а его бойцы переводились в русские части Белой армии.

Мемуары Ф. Вудса, как и биографическое исследование британского историка Н. Барона¹⁹, связаны с проблемой трансформации исторической памяти современников общественно-политических перемен в России в начале XX в. Рассмотренные историко-этнографические источники позволяют на материале Карелии по-новому взглянуть на общественную жизнь населения края этого периода, которая часто рассматривалась лишь как борьба политических партий за власть. Историко-антропологический подход к анализу проблемы дает возможность увидеть во взаимосвязи противостояния и конфликты разного уровня и связать политическую историю Карелии с историей этносоциальной и этнокультурной.

¹⁸ Подробнее об этом: *Дубровская Е.Ю.* Фронтовики Первой мировой войны и национальные формирования в Северной Карелии (1918 – 1919 гг.) Йиво Ахава и другие // *Личность в политических, экономических и культурных процессах российской истории: Мат. XVII Всерос. научно-теор. конф.* М., 2013. С. 204–210.

¹⁹ *Барон Н.* Жизнь и эпоха Ф.Дж. Вудса // *Король Карелии.* С. 169–307.

ВОЕННОЕ УПРАВЛЕНИЕ ВОСТОЧНОЙ КАРЕЛИИ И ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПО
СОХРАНЕНИЮ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ НА ОККУПИРОВАННЫХ ТЕРРИТОРИЯХ.
1941–1944 гг.

С самого начала оккупации в июле 1941 г. проблема защиты и сохранения памятников старины, церковного деревянного зодчества и народного искусства Восточной Карелии волновала финских ученых – этнографов, археологов, искусствоведов. Тема драгоценного для Финляндии национального наследия, почти не изученного, не имеющего образцов и аналогов в музеях Финляндии, отразилась в большом количестве документов. Научное обоснование неразрывной историко-культурной связи Восточной Карелии с остальной Финляндией отвечало военно-политическим целям государства, устанавливающего новые «стратегические»¹ границы. Самым сложным было то, что защищать культурные и художественные ценности следовало и от неприятеля, и от собственной армии. Работу следовало начинать безотлагательно, поскольку, как подтверждают многочисленные свидетельства участников событий, уже в начальный период оккупации мародерство и охота за военными трофеями были повсеместным явлением в среде финских военнослужащих. О. Пааволайн в своей книге воспоминаний «Мрачный монолог» отмечал, что *«неистовство в сборе сувениров достигло такого размаха, что все отправляющиеся к месту отдыха рюкзаки и пакеты теперь нуждались в осмотре силами военной полиции»*². Поэт М. Хаавио в одном из писем из Олонца прямо называет грабителей: *«Собирание в этих местах разнообразных предметов старины идет полным ходом и каждый, а из них лишь немногие хоть что-то понимают, старается ими незаконно запасться, где только успеет. Собирание предметов старины следовало бы доверить кому-то из сотрудников Национального музея, и не ослаблять свою предприимчивость в этой области. <...> В этих краях сейчас расквартированы части, сформированные из шведоговорящих подразделений из Похьянмаа, которые еще во время Зимней войны рыскали кругом, словно шакалы или саранча египетская, и у которых нет никакого понятия о морали, частной собственности и уважении к наследию старины, но у которых неразборчивость в средствах своего обогащения является определяющей»*³. В начале 1942 г. о почти катастрофическом состоянии церковных ценностей, пострадавших при советской власти и уничтожаемых при наступлении финской армии, сообщал в Государственную научную комиссию Восточной Карелии и выдающийся археолог

¹ Барышников Н.И., Лайдинен Э.П. Избранное. Из истории советско-финляндских отношений. СПб.: Издательство РХГА, 2013. С. 128–129.

² Paavolainen O. Synkkä yksinpuhelu. Helsinki: Otava, 1963. S. 149.

³ Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjallisuusarkisto, SKSKIA (Литературный архив Финского литературного общества, Государственная научная комиссия Восточной Карелии) В 2064 а. – Письмо М. Хаавио К. Вилкуна от 24.04.1942.

С. Пяльси⁴. Справиться с этой непростой ситуацией должна была новая финская администрация.

Военное управление Восточной Карелии (далее – ВУВК) было образовано 15 июля 1941 г. в Миккели, при главной Ставке, а с осени 1941 г. действовало в Йоенсуу. Работа по изучению, охране и собиранию историко-культурных ценностей была возложена на просветительский отдел управления, в задачи которого входила, по преимуществу, непосредственная работа с населением. Специалиста, который мог бы организовать надзор за памятниками истории и культуры на занятых финскими войсками территориях первоначально в отделе не было, как не было и понимания того, какие первоочередные меры следовало предпринять, чтобы защитить от разграбления и уничтожения деревянные храмы и часовни, иконы и церковную утварь. С просьбой о подготовке программы по учету, сбору и сохранению памятников старины просветительский отдел штаба ВУВК обратился к профессору этнографии К. Вилкуна. В отчете отдела за июль-октябрь 1941 г. отмечалось: *«По просьбе отдела д-р Кууста Вилкуна составил в августе меморандум о сохранении памятников культуры в Восточной Карелии. <...> Отдел принял решение, что в нем должна быть введена новая вакансия офицера отделения, на которую следует принять военного чиновника, являющегося служащим Национального музея»*⁵. В архивах Финляндии сохранился и подготовленный К. Вилкуна меморандум. В нем, в частности, отмечено: *«При сохранении вещественных памятников следует обращать внимание на то, что старые предметы не во всех случаях можно в нетерпении начинать собирать для научной работы. Если предмет сохраняется для музея, необходимо получить точные сведения о его бытовании, наименовании, назначении и т.д. Нельзя все собирать для музеев, сбору подлежит лишь столько, сколько может иметь значение для пополнения коллекций Национального музея, и только те предметы, которые достаточно представительны и хороши для коллекций будущих музеев Беломорской и Олонецкой провинций. <...> Кроме того, собранные предметы открывают и новые возможности для местных музеев, которые уже имеются в Шелтозеро и Лодейном поле. Образование музея в Шелтозеро особенно важно, поскольку это единственный в мире венский музей <...> Сбор предметов с самого начала следует со всей поспешностью дополнить фотофиксацией, выполнением обмерных чертежей и иных памятных записей...»*⁶. Конкретные предложения по охране церковной архитектуры и

⁴ См.: По обе стороны Карельского фронта 1941–1944. Документы и материалы / Сост. А.В. Климова, В.Г. Макуров. Петрозаводск: Карелия, 2005. С. 200–201.

⁵ Kansallisarkisto. Sotaarkisto, KA.SA (Национальный архив Финляндии. Военный архив. Просветительский отдел Восточной Карелии) T-7342/4. – Рапорт о работе отдела за 23.07.41–10.10.41.

⁶ SKSKIA (Литературный архив Финского литературного общества, Государственная научная комиссия Восточной Карелии) В 2064 а. – Вилкуна К. Меморандум о сохранении памятников старины Восточной Карелии. 18.08. 1941

церковного имущества высказал С. Пяльси в письме в Государственную научную комиссию Восточной Карелии: «Совершенно нетронутые церкви и часовни, которые никаким образом не были использованы большевиками, и в интерьерах которых сохранились образа – эти церкви следует запереть от посторонних зевак, в числе которых всегда могут оказаться собиратели “военных сувениров”. Разумеется, было бы желательно, чтобы прямо в этих сохранившихся в прежнем виде и дорогих карельскому народу святынях по возможности часто совершались богослужения. Поврежденные войной, но прежде целые, сохранившиеся церкви следует полностью закрыть, и поскольку они не могут быть в достаточной степени защищены от дождя, их убранство должно быть перемещено в закрытые хранилища. <...> Собранные финнами коллекции образов должны быть помещены под замок, и непозволительно публично экспонировать. С этих выставок все исчезает как “военные сувениры”. <...> Иконы, перенесенные из храмов в карельские дома, не следует забирать с места их хранения. Это может, конечно, сблизить народ с православным духовенством, но иконы в этих местах будут в большей сохранности. Местом, где можно собирать иконы, должны стать опустевшие церкви, которые заперты, а ключи от них переданы духовенству. Иконы, которые имеются в частных руках карел, находятся под угрозой: случайных знакомых семьи – финнов пускают в дом, а они выпрашивают и получают в дар иконы или же покупают их... Специфика карельского народного духа такова, что следует избегать внушать народу представления, что финны якобы вывозят церковные памятники силой, и что эти памятники вывозятся из Карелии безвозвратно. Также у народа не должно сложиться мнение, что очевидным образом в будущем иконы окажутся выставленными в каком-нибудь музее. В народном сознании существует представление, что сбор предметов для музея – это что-то безбожное, и карелы даже представить спокойно не могут, что их иконы будут выставлены где-то среди заспиртованных гадов и анатомических препаратов. Для настоящего музейного собрания довольно будет незначительной части церковного наследия Карелии. В приведенных в порядок церквях поместится очень много икон и иной ритуальной утвари, и в храмах эти дорогие народу произведения искусства останутся живыми предметами, составляющими наследие православной культуры. Ремонтируя свои храмы, народ с радостью принесет в жертву эти поврежденные большевиками иконы»⁷. Как видим, на первом этапе войны перемещение икон воспринималось как временная и вынужденная мера, а музеефикация была выборочной и осторожной.

В ноябре 1941 г. в штат просветительского отдела был зачислен сотрудник Национального музея Э. Никкиля, которому предстояло стать организатором и движущей силой всей музейной работы на оккупированных территориях. Деятельность Никкиля была

⁷ SKSKIA. В 2064 а. – Письмо С. Пяльси в комиссию от 31.3.1942.

направлена на создание центрального музея Восточной Карелии в Янислинна (Петрозаводске), отправке особо ценных предметов в Хельсинки и, что было особенно важно, на установление взаимосвязей с частями действующей армии. Никкиля составлял разнообразные распоряжения и инструкции по сбору и учету церковных и иных ценностей, заботился об упаковке и транспортировке предметов, инспектировал территорию, вел переписку с музеями, готовыми временно принять и провести первичную консервацию предметов. При этом, он действовал, скорее как хозяйственник, чем как историк искусства. В апреле 1942 г. группа войск «Олонец» получила приказ о сохранении памятников культуры на территории военных действий, текст которого был подготовлен Никкиля. Согласно тому же приказу были закрыты две церкви и часовня в Александро-Свирском монастыре, поскольку они не были достаточно надежно защищены от мародерства. В том же месяце собранные лейтенантом Л. Санту и рядовым С. Тохка изъятые их храмов ценности, хранившиеся в здании музея в Петрозаводске, были отправлены в Хельсинки. Как следует из рапорта за апрель–июнь 1942 г., образцы художественной резьбы по дереву отправлялись в Атенеум, иконы – в Национальный музей⁸. Примечательно, что в приказе об отправке художественных ценностей в музеи столицы комендант ВУВК подчеркивал, что предметы передаются на хранение временно и остаются собственностью ВУВК. Вопрос о собственности был принципиален, поскольку предметы, собранные армейскими подразделениями, находились в административном управлении этих воинских частей. В начале 1943 г. штаб ВУВК заключил соглашения о передаче штабу *«подлежащих сохранению православных церковных принадлежностей»* от VII-го армейского корпуса⁹. Такое же соглашение было заключено между штабом ВУВК и группой войск «Олонец» и Трофейной комиссией.

Собранные воинскими подразделениями и специалистами иконы и церковное имущество переправлялись, преимущественно, в Петрозаводск, где они складировались в нескольких помещениях: в здании музея и двух хранилищах, одно из которых размещалось в бывшей гарнизонной церкви, а второе в доме по адресу ул. Карельская, 49. Центральный музей Восточной Карелии «унаследовал» часть ценных археологических предметов и художественных ценностей, собранных в годы советской власти, но основу его коллекции должны были составить характерные и яркие образцы народного творчества карел. Как отмечает Т. Пимия, музей приходилось тщательно охранять, чтобы ценные экспонаты не стали добычей мародеров¹⁰.

⁸ KA.SA (Просветительский отдел Восточной Карелии) Т–7342/4. – Рапорт о работе отдела за 01.04.42–30.06.42.

⁹ KA.SA (Просветительский отдел Восточной Карелии) Т–5684/7. – Соглашение между 7-м Армейским корпусом и штабом ВУВК. 31.03.1943.

¹⁰ Pimiä T. Greater Finland and cultural heritage // Finland in World War II: History, Memory, Interpretations/ edited by Tiina Kinnunen, Ville Kivimäki. Boston: Brill, 2012. P. 410.

В конце 1942 г. хранилища в Петрозаводске были осмотрены историком искусства Б. Хинтце, директором хельсинкского Зала искусства (Taidehalli), который совершил инспекционную поездку по храмам Восточной Карелии. В отчете Хинтце констатирует плохое состояние хранилищ, высокую влажность, тесноту и неизбежные при таком положении вещей повреждения художественных ценностей. *«Более половины всех икон имеют существенные повреждения от влажности», – пишет он, – «красочный слой отстаёт и трескается, и разрушение продолжается, поэтому требуется незамедлительно начать мероприятия по их сохранению. По результату быстрой инвентаризации, поскольку материала слишком много, и по той причине, что предметы были неоднократно переписаны, я не могу дать заключения и отобрать наиболее важные в художественном отношении и с точки зрения истории искусства иконы, из которых, по крайней мере, некоторые восходят к XVI веку; они обнаруживают, что в восточнокарельской иконописи уже в то время ярко проступали местные, отличающиеся от русской иконописной традиции, черты. Эти иконы следует при первой возможности, тщательно упаковав, отправить в Национальный музей в Хельсинки, где они получат надлежащий уход, и это сможет их защитить от продолжающегося разрушения»¹¹.* При осмотре памятников деревянного зодчества Карелии, Хинтце, естественным образом, большое внимание уделяет храмам Кижей: *«Я оставил фенрику Ларсу Петтерссону, который командирован в Восточную Карелию для изучения церквей и церковных предметов, подробную опись икон, которые в любом случае нужно отправлять отсюда на реставрацию. – В большом хранилище икон, которые собрал лейтенант Санту в окрестных церквях и часовнях, и которые в настоящее время хранятся в Зимней церкви в Кижях, я отобрал те произведения, которые по своему художественному уровню и значению для истории искусства подлежат, хоть они в плохом состоянии, первоочередной отправке в Яанислинна на хранение».* В Преображенской церкви Хинтце отмечает элементы проведенной в советские годы реставрации икон, которая, по мнению искусствоведа, была выполнена на крайне низком уровне.

В некоторых случаях требующие немедленной консервации коллекции сразу переправлялись в Хельсинки. Так было, например, с коллекцией, собранной в Ювалакше в начале 1942 г. Опись предметов, поступающих на временное хранение в Национальный музей, была самой приблизительной. В ней фигурировали, например, *«20 единиц икон», «три головных убора для литургии», «две большие иконы», «8 икон на дереве», «картина, расписанная под металлический оклад», «два сломанных подсвечника» и «одна икона медная*

¹¹ КА.СА (Просветительский отдел Восточной Карелии) Т-5684/7. – Отчет о работе проф. Б. Хинтце. 23.12.1942.

восьмиугольная»¹². По всей видимости, в одной коллекции были представлены образцы старообрядческого медного литья и традиционные православные образа. Научное описание церковных предметов специалистами не входило в первоочередные задачи ВУВК, и предполагалось, что эта работа будет проведена позднее.

Упомянутый в рапорте Б. Хинтце фенрик Л. Петтерссон – вероятно, наиболее заметная фигура в истории изучения храмов Карелии в период оккупации. Его стараниями к концу 1943 г. были инвентаризованы 24 деревянные церкви 97 часовен Заонежья. Выполненные им описи и чертежи детально фиксировали расположение икон в пространстве храмов, поскольку после завершения военных действий и проведения реставрации планировалось возвращение икон в места бытования¹³. В Национальном архиве Финляндии сохранились сделанные рукой Петтерссона описи, отчеты, подготовленные им рекомендации. В д. Космозеро Петтерссон познакомился с крупнейшим иконописцем Заонежья И.М. Абрамовым и настоял на приобретении ВУВК его иконописной мастерской. Петтерссон писал в Археологический комитет: *«Поскольку ясно, что кроме местных иконописцев есть также иконописцы в других частях Восточной Карелии, и что они принадлежат к так называемой восточнокарельской школе живописи, было бы важно заполучить в соответствующий государственный музей реконструированную иконописную мастерскую, в которой посетители музея могли бы познакомиться с атмосферой изготовления икон на различных этапах. <...> Абрамов, который из-за плохого зрения уже не может писать иконы, был бы рад продать все требуемые для этого инструменты, наброски, а также свои незаконченные и полуготовые иконы. <...> Обращаю внимание, что, например, в русских музеях, насколько известно, не имеется подобной художественной мастерской, и ее организация имела бы историко-культурное значение как единственная в своем роде»*¹⁴. На приобретение мастерской было выделено 8000 марок. Позднее Военное управление приобрело у наследницы три иконы работы иконописца старшего поколения П. Федотова. По мнению Петтерссона, иконописная мастерская должна была стать частью музейного пространства Центрального музея Восточной Карелии. Однако штаб ВУВК вел с переговоры об отправке коллекции в Тампере. В 1943 г., когда ситуация на фронте изменилась, собранные в Петрозаводске иконы начали готовить к вывозу в Финляндию. В марте были полностью готовы описи икон кижских церквей для эвакуации, в которые вошло 177 икон, архивные материалы и церковный текстиль. В том же году командование ВУВК выдало разрешение на отправку в Хельсинки, в музей под

¹² KA.SA (Просветительский отдел Восточной Карелии) Т-5684/6. – Письмо и.о. начальника Просветительского отдела Ю. Вуорйоки и Э. Никкиля в Исторический отдел археологического комитета.

¹³ Laine A. Tiedemiesten Suur-Suomi – Itä-Karjalan tutkimus jatkosodan vuosina // Historiallinen Arkisto 102. Helsinki: SKS, 1993. S. 171.

¹⁴ KA.SA (Просветительский отдел Восточной Карелии) Т-5684/7. – Письмо Л. Петтерссона в Археологический комитет от 30.12.1942.

открытым небом Сеурасаари, деревянной часовни XVI-го в. из Наволока в Мунозерской волости¹⁵.

Как и Никкиля, Петтерссон принимал решение об изъятии икон их церквей и часовен в случаях, когда постройки были повреждены в ходе военных действий и иконы могли быть украдены или пострадать от холода и влажности. Опасения не были беспочвенными, поскольку были случаи, когда даже в здание музея проникали воры. В рапорте Военного управления за первое полугодие 1943 г. отмечено, что собранные фенриком Петтерссоном церковные ценности перевезены им в Яанислинна и в Великую Губу, и что *«в апреле и мае трижды были выломаны окна в музее, откуда были похищены предметы и сломаны многочисленные макеты. Полиция выявила виновных 12 малолетних и двух совершеннолетних. Предметы возвращены обратно на двух подводах»*¹⁶.

За время войны в музее Петрозаводска скопилось около 950 различных предметов музейного значения, из которых около половины были эвакуированы во Внутреннюю Финляндию, когда произошел перелом в войне. Часть церковных ценностей была отправлена на выставку, организуемую в Тайдехалли в Хельсинки. В очередном рапорте о деятельности просветительского отдела штаба ВУВК отмечалось, что *«в январе планировалась организация выставки карельских икон в Хельсинки, но по приказу Ставки пришлось уже полностью готовую к открытию выставку отменить из-за изменившихся обстоятельств»*¹⁷. Из оказавшихся к этому времени в Финляндии около 500 предметов большая половина нашла защиту в замке Турку, а остальное оставалось ждать более мирного времени по разным уголкам страны: в Пялькяне, Рауталампи и Куусамо¹⁸. Экспонаты выставки в Хельсинки были переданы Советскому Союзу при посредничестве наблюдательной комиссии. Тем не менее, часть икон, собранных Петтерссоном, так и осталась в замке Турку – без инвентарных номеров, без охраны и без нормальных условий хранения. Сюжет о невозвращенных иконах внезапно «всплыл» в 1974 г., когда сотрудник музея в Турку обратился к президенту У.К. Кекконену и рассказал ему о тайно хранящихся в замке карельских иконах. После совещания с президентом, научный сотрудник сдал иконы на хранение Музейному ведомству в Суоменлинна, откуда они лишь в 1989 г. были перемещены в центральное хранилище в Ориматтила и включены в музейное собрание¹⁹. В 2005 г. на основе этих икон музей Турку подготовил выставку «Страшный суд. Иконы из Восточной Карелии», которая в последние

¹⁵ KA.SA (Просветительский отдел Восточной Карелии) Т-5684/7. – Рапорт Ю. Вуорйоки в Ставку. 19.11.1943.

¹⁶ KA.SA (Просветительский отдел Восточной Карелии) Т-5684/6. – Рапорт об отчете отдела за 01.01.1943–30.06.1943.

¹⁷ KA.SA (Просветительский отдел Восточной Карелии) Т-7342/4. – Рапорт о работе отдела за 1.01.44 – 30.06.44.

¹⁸ Pimiä T. Tähtäin idässä. Suomalainen sukututkimus toisessa maailmansodassa. Yväskylä: Yväskylän yliopisto, 2009. S. 247.

¹⁹ Ibid. S. 248.

годы уже демонстрировалась в Хельсинки, Лаппеенранте и Хямеенлинна. Помимо этих икон, в Финляндии, в Национальном музее, имеются вывезенные из советской Карелии в 1941–1944 г. и переданные музею различными лицами иконы – из числа тех, что попали в Финляндию как «военные сувениры».

Можно констатировать, что деятельность Военного управления Восточной Карелии и связанных с ним специалистов по сохранению и изучению церковных ценностей Карелии имела двойственный результат. Финским исследователям удалось за короткое время проделать огромную работу по инвентаризации, фотофиксации и защите икон и церковного имущества. Вместе с тем, обеспечить этим ценностям должные условия для хранения и изучения они не смогли. Стремление любой ценой расширить за счет карельских древностей и памятников искусства культурное наследие Финляндии в конечном этапе возобладало над разумными требованиями обеспечения безопасности художественных ценностей в военное время.

О КАРТАХ ПОЛИТИКО-АДМИНИСТРАТИВНОГО ДЕЛЕНИЯ
ТЕРРИТОРИИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ / ЛЕНИНГРАДСКОЙ
ОБЛАСТИ XVI–XXI ВЕКОВ

Богатая история административно-территориальных изменений нынешней Ленинградской обл. отражена в ряде документов: 1) законодательных актах и указах; 2) картах – генеральных, партикулярных (частных), топографических, межевых, карт отдельных уездов и пр.; 3) списках населенных мест, географических наименований, сборниках «Административно-территориальное деление»; 4) обобщающих трудах по истории административно-территориального деления. В процессе работы по междисциплинарному проекту «Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области: материалы и исследования» была поставлена, среди других, еще одна интересная задача – иконографически осветить политико-административную историю Ингерманландии–Санкт-Петербургской губ.–Ленинградской обл.¹ В самом простом случае это предполагает выстраивание хронологического ряда тех картографических документов, на которых зафиксированы административно-территориальные изменения этой территории. Между тем, оказалось весьма интересным – раз уж случилась такая оказия – попытаться поднять, по возможности, весь имеющийся массив административно-политических картографических документов области, и в том числе карт пограничной ситуации, не касаясь, при этом, других тематических карт – природы, этнических, климатических и пр. В названии административно-территориальных единиц нашла отражение этническая принадлежность: лены, погосты, уезды, районы, губерния, область (зависящих не только от политической принадлежности и хронологического периода, но и от социального строя). Кроме того, велико число административно-территориальных изменений внутри этого пространства – «переприсоединение» частей территории к различным уездам или даже другим губерниям, изменение административно-территориальных границ, переименования

¹ О проекте см.: *Фишман О.М.* Проект атласа «Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий // Этномузыкология: история формирования научно-образовательных центров, методы и результаты ареальных исследований: Мат. межд. науч. конф. 2011–2012 годов. / Науч. ред. Г.В. Лобкова. СПб., 2014. С. 542–562. *Она же.* Проект «Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области: материалы и исследования»: итоги первого этапа работы // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада–3. Шестые межд. Шёгреневские чтения: Сб. стат. и тез. док. / Сост. и науч. ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2014. С. 90–101; Издательский проект «Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области: материалы и исследования» // URL – Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/izdatelskiy-proekt-etnokonfessionalnyy-illyustrirovannyy-atlas-leningradskoy-oblasti-materialy-i>

по разным причинам², включение новых территорий и локальных образований, слияние прежних и новых наименований³.

За основу работы по гранту было избрано картографические собрание Библиотеки Российской академии наук, основная часть которого хранится в Секторе картографии, большинство рукописных карт – в Научно-исследовательском отделе рукописей, и дополняют собрание документы, хранящиеся в Научно-исследовательском отделе изданий Академии наук, Отделе фондов и обслуживания и Научно-исследовательском отделе редкой книги. Изучение картографических документов по теме проекта продолжилось в Санкт-Петербургском филиале архива РАН (СПФ АРАН, г. Санкт-Петербург), Отделе рукописей РНБ (РНБ, г. Санкт-Петербург), Архиве РГО (АРГО, г. Санкт-Петербург), Отделе картографии Российской государственной библиотеки (РГБ, г. Москва), Картографическом отделе Национальной библиотеки Франции (НБФ, г. Париж), Национального архива Финляндии (г. Хельсинки). Поиск проводился как непосредственно в библиотеках и архивах, так и на их сайтах. Возможности виртуального поиска на сайтах крупнейших архивов и библиотек разных стран, которые открыты перед нами сегодня, упрощают задачу поиска интересующих нас карт, и в то же время так расширяют поле деятельности, что трудно остановиться, и, пожалуй, представляется почти невозможным собрать всё – ведь постоянно находится что-то новое. Помимо официальных сайтов учреждений дополнительная информация размещена на сайтах отдельных административных единиц (г. Всеволожск - <http://vsevinfo.ru/plans6.html>, г. Зеленогорск - <http://terijoki.spb.ru/history/tpl.php?page=maps.php>, Ведлозерское сельское поселение - <http://vedlozero.ru/knowledge/karelia/map/1222-map-history-12-vek.html>, Старые карты Карелии - <http://www.haikonen.info/kartat.html> и др.), владельцев коллекций или исследователей (сайт Тимо Мерилуото - <http://koti.kapsi.fi/timomeriluoto/index.html>), известны сайты кладоискателей, краеведов и др.⁴ Пользуясь, в качестве основы, хронологическим перечнем карт, составленным на основе картографических документов Библиотеки РАН, дополняя его отыскиваемыми новыми данными, удалось составить предварительный перечень, где в хронологическом порядке расположены описания карт территории

² В т.ч. и тем, по поводу которых сокрушался когда-то П.И. Кеппен – об исчезновении названий, связанных с исчезновением народностей.

³ Красникова О.А. Санкт-Петербург и губерния на «Однорестках» XIX в.: к истории переименования населенных пунктов // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада–3. С. 102–112.

⁴ Особенно хорошо известные сайты, как, например, <http://www.aroundspb.ru/maps> здесь не приводим.

нынешней Ленинградской обл. В этот перечень входят как карты, **современные изображаемым событиям** (здесь и далее выделено автором) и изображенной ситуации, так и **исторические** карты, составленные по имеющимся архивным сведениям в более позднее время, рукописные и печатные, русские и иностранные – финские, шведские, немецкие, американские и пр. Оказалось, что, с учетом ежегодных переизданий во втор. пол. XX в. административных карт Ленинградской области, таких картографических документов насчитывается несколько сотен.

Основной массив карт, отражающих административно-территориальную историю нынешней Ленинградской обл., сейчас уже довольно хорошо известен. Нередко в таких случаях приводят 20-40 карт, начиная с исторических: «Карта части Корельского и Ореховского уездов», составленная по приказу Якоба Понтуса Делагарди, по предположению А.И. Гиппинга в 1580-1582 г.,⁵ и «Карта пятиновгородских в XVI веке с показанием в них городов и погостов, составленная К. Неволыным» (Санкт-Петербург. 1853)⁶. Затем следуют гравированные карты из атласов европейских картографов, шведские рукописные карты XVII – нач. XVIII в., карты, подготовленные и изданные в российских учреждениях и типографиях – Походной гравировальной мастерской, Географическом департаменте Академии наук, Географическом департаменте Кабинета е.и.в., Межевой экспедиции (департамент), Морском и Военном ведомствах, а также частными картографическими заведениями (прежде всего, А.А. Ильина), картографическими фабриками Советской России, Военными ведомствами Германии, Финляндии, США, Картографо-геодезической службой СССР, картографическими издательствами России и др.

Конечно, без знаковых, основных, хорошо уже теперь известных карт не обошлись и мы, но к этим картам добавились – из составленного громадного, в несколько сотен названий, перечня – чрезвычайно интересные, важные карты, в том числе, представляющие собой научные открытия. В частности, несколько важных документов, посвященных пограничным вопросам России и Швеции. В Национальном архиве Финляндии обнаружен рукописный подлинник гравированной карты русско-шведской границы 1722/24 г. (гравер П. Пикарт), позволяющий уточнить представления о местности и трассировке границы. Это карта имеет точную дату, помещенную в текст (в нижнем правом углу карты, в

⁵ Лаппо-Данилевский А.С. Карты и планы Невы и Нюшанца, собранные А. И. Гиппингомъ и А. А. Куникомъ. СПб., 1913.

⁶ Неволин К.А. [О пятинах и погостах новгородских в XVI веке, с приложением карты / Соч. К. А. Неволына]. СПб., 1853. - XII, 236, 415 с., 1 л. карт. – (Зап. ИРГО. Кн. VIII)

рамке), когда была подтверждена правильность установленной границы: *«последуя седмому пункту трактата óрасграничениí = ДвЕ карты суть сочинены которые мы нижеподпи=савишиеся свидетелствуемъ что óные Гранишному трактату согласуютъ ; Выборхъ марта 30: го числа 1723: го году»*. В Картографическом отделе Национальной библиотеки Франции выявлена шведская рукописная карта «Charta öfwer endehl af Finland ifrån Åbo me d Biörnborgs Låhnet in till och med Ingermanland» 1720 г., иллюстрирующая общий вид пограничной линии. Великолепно и с необыкновенной точностью северо-западная граница России показана на русской рукописной карте Княжества Финляндского, хранящейся в Финском национальном архиве: «Генералная карта Княжестфа Финляньскаго вновь сочиненъная 1742 году». Здесь также подробно представлена физико-географическая ситуация и административные границы, кроме того, в форме таблиц даны сведения о дорогах, деревнях, водных коммуникациях края. В целом, тема картографического освещения изменения внешних административно-территориальных границ Ингерманландии—Санкт-Петербургской губ.—Ленинградской обл. достаточно обширная и заслуживает отдельного рассмотрения, поэтому особенно приятно, что сделанные важные находки сразу были встроены в массив данных составляемого «Этноконфессионального атласа Ленинградской области».

Примечательно, что и среди карт перв. пол. XX в. не все были в настоящее время известны и, например, введена в научный оборот «Карта административного деления Ленинградской области, 1936 г.» (Л.: Изд. 1й Картфабрики, 1936), выявленная первоначально в фонде Н.И. Вавилова (СПФ АРАН. Ф. 803. Оп. 4. № 17), затем и в Справочном отделе Библиотеки РАН⁷. Здесь же, в пределах рамки, помещена дополнительная карта – Мурманского округа, тогда входившего в состав Ленинградской области⁸.

⁷ Административно-экономический справочник по районам Ленинградской области / Сост. Ф.И. Богомолов, П.Е. Комлев. Под общ ред. А.Ф. Нужного. [Л.], 1936.

⁸ Ленинградская обл. была образована 1 августа 1927 г. постановлением ВЦИК. В её состав вошла Мурманская губ., преобразованная при этом в Мурманский округ. 28 мая 1938 г. Мурманский округ Ленинградской обл. был преобразован в отдельную Мурманскую обл.

В небольшой заметке, посвященной итогу работы по одному из направлений исследований, предпринятых для составления «Этноконфессионального атласа Ленинградской области», нет возможности осветить все полученные результаты. И, конечно, нет необходимости в разделе Атласа, посвященном историческим изменениям в административно-территориальном делении Ленинградской обл., помещать сотни выявленных карт или даже сведения о них. Но выстроенный хронологический ряд картографических документов, безусловно, является удобной базой данных, приводит наши знания в систему, позволяет увидеть новые определенные направления поиска, соединяет воедино разрозненные факты и сведения и представляет – в возможной полноте – массив карт административно-территориальной истории Ленинградской обл. Возможно, даже стоит поместить его в электронном виде в общем собрании дополнений к Атласу.

ПРИЛОЖЕНИЕ



Сія Карта разграніченія земель ВЕчного Мира между Россійскимъ и Шведскимъ Государствы от Ржства Христова 1722 Года. Грыд. й стрихов. Петер Пікар.

1 л. Офорт, резец. 52x43,5 см. Бумага, акварель. Русский язык. *Математическая основа:* Масштаб графический – в шведских милях и в российских верстах; численный - [1: 588 000]. Координатная рамка, координатная сетка. Меридианы и параллели через 30 минут. Выходы координат по рамке через 10 минут. Долгота от о. Ферро. Проекция псевдоцилиндрическая трапециевидная. *Показаны:* надписями: реки, озера, дороги, населенные пункты, административные единицы. *Декор:* В художественном картуше аллегорическое изображение Геркулеса, освобождающего Тезея из преисподней, символизирующее освобождение исконных русских земель от шведов; вверху герб Российской империи и девиз «От Бога й[к] миру».

Аннотация: Карта русско-шведской границы. 1724 г. На карте изображена полоса территории от Финского залива до границы Олонекского уезда, вдоль новой границы между Россией и Швецией, установленной по Ништадтскому миру 1721 г. Ништадтский мир ([швед. *Freden i Nystad*](#)) был подписан 30 августа ([10 сентября](#)) [1721 г.](#) в городе Ништадт (ныне [Уусикаупunki](#), [Финляндия](#)) и завершил [Северную войну](#) 1700-1721 г. В договоре закреплялось присоединение к

России территорий [Лифляндии](#), [Эстляндии](#), [Ингерманландии](#), части [Карелии](#) (т. н. [Старой Финляндии](#)), острова Даго и Езель.

Первое воспроизведение: И.К. Кирилов. Атлас Всероссийской империи (Фоторепродукция). Л.: АН СССР, Институт Истории естествознания и техники, 1959. - 28 л. карт.

Карта русско-шведской границы является одной из карт «Атласа Всероссийской империи» [СПб, 1731], составленного обер-секретарем Сената И.К. Кириловым по материалам Первой генеральной съемки страны. Атлас предполагалось издать в трех томах по 120 карт в каждом. В полном объеме эти планы не были осуществлены, сохранилось лишь четыре экземпляра атласа, содержащих по 10-12 карт различных областей России. Все известные сохранившиеся экземпляры Атласа Кирилова, сохранившиеся в России – в Библиотеке РАН, Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург), Российском государственном архиве древних актов (Москва), Научной библиотеке Иркутского государственного университета (Иркутск), и во Франции (см.: 1) Les archives nationales de la France. 2 JJ 74 Manuscrits de M. Delisle. Russie, (Geodesie). N. XXII, 18, D – Catalogue des cartes de l'Atlas de M. Kiriloff, Париж; 2) Service historique de la Marine (Vincennes). Bibliotheque du depot des cartes et Plans de la Marine. In folders 54, № 18; 3) *Постников А.В. Новые данные о российских картографических материалах XVIII - нач. XIX вв. во Франции // ВИЕТ. 2005. № 3. С. 17-38*), открываются этой картой. Экземпляры карты известны в двух вариантах - с надписями только на русском языке и с надписями по-русски и по-латыни.

Съемку производили геодезисты: геодезии подмастерье Аким Клешнин, один из лучших геодезистов Петровского времени, и его ученик Алексей Жихманов. Первые 500 экземпляров карты были отпечатаны в 1724 г. в Санкт-Петербургской гражданской типографии М. Аврамова. В дальнейшем медную доску, на которой была выгравирована карта, Кирилов получил из Синода и отправил в Москву, в типографию Киприянова, где она была напечатана вторично. Проставленная на карте дата означает время составления карты.

Это предположение было подтверждено благодаря находке, сделанной в конце 1940-х годов географом Р.Л. Золотницкой в фонде Отдела рукописей Российской государственной библиотеки в Москве (тогда – Государственной библиотеке СССР им. В.И. Ленина - ГБИЛ). Она обнаружила рукописный оригинал карты, озаглавленный: «Сия карта разграничения земель Его величества Петра Первого императора и самодержца Всероссийского с Его королевским величеством шведским от Рождества Христова 1722 года». На нижнем поле карты записано: «У разграничения былъ і описываль і рисовал сию карту академіи науки геодезіи подмастеръ Акимъ Клешнінъ». Тогда же в ГБИЛ была сделана фотография карты, которую Р.Д. Золотницкая передала академику Л.С. Бергу, который работал в это время над книгой об И.К. Кирилове и к 1950 г. ее завершил. В настоящее время фотокопия хранится в личном фонде Л.С. Берга (СПФ АРАН. Ф. 804. ОП. 1. № 271. (Об атласе И.К. Кирилова). Л. 233. Фотокопия рукописной карты «разграничения России со Швецией», на обороте карты записано: «ГЛБ. Карта разграничения [Его] Величества Петра I» (карта срезана по краю, так что часть записи наполовину срезана); далее, другим почерком, вероятно, Л.С. Берга: «Рукописный отдел Ленинской библ. В Москве Найден Р.Л. Золотницкой в февр. 1946 г.» – все записи сделаны простым карандашом. Картуш и титул совершенно иные, чем на печатной карте. Дата проставлена именно 1722 г.

Обнаруженный в Финляндии в фонде Viipurin kuvernementin revisionikonnttorin kartta-arkisto уникальный рукописный экземпляр карты границ России со Швецией [*Kartta Vanhan Suomen Ruotsin vastaisesta rajasta eli Uudenkaupungin rauhan 1721 raja, ven.*]. (VKKA, IX 1a:1 Ia.* 403/- -) дополняет историю формирования новой – установленной согласно Ништадтскому мирному договору – границы.

Карта без титула; сверху слева отсутствует фрагмент листа, вероятно, там располагался титул, либо он выполнялся, как это было нередко, на отдельном листе бумаги и должен был быть подклеен. Масштаб графический – в шведских милях. Географические названия – на русском языке. Внизу слева у края карты проставлена дата: «1722». Выше, в простой рамке, текст: «последуя седмому пункту трактата о разграничєніи две карты суть сочинены которые мы

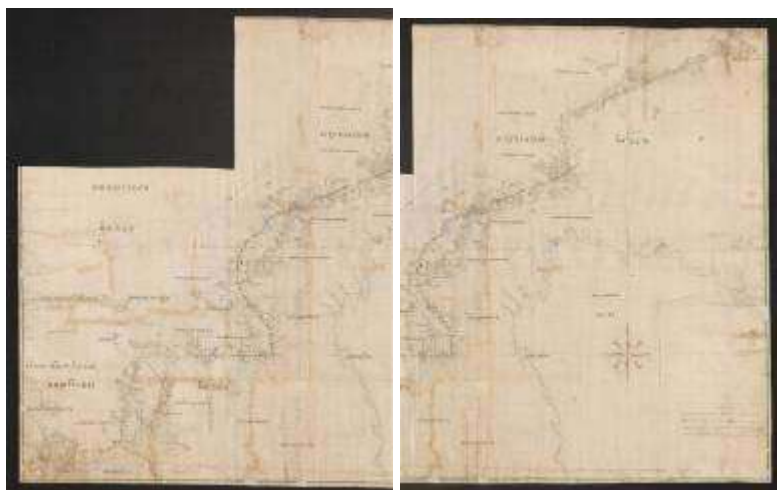
нижеподписавшиеся свидетелствуемъ што оные гранишному трактату согласуютъ; выборхъ марта 30 числа 1723го году».

Изготавливались две идентичные карты и, как было принято, передавались каждой из сторон, заключающей договор о границах. В настоящее время обнаружены две рукописные карты к договору, обе – на русском языке.

Примечательно, что слова «последуя седмому пункту трактата» относятся, очевидно, к седьмому пункту договора, в котором подробно описана граница между двумя государствами, однако, и в Шведском варианте договора, и в Российском это описание помещено в пункте восьмом:

«И понеже с обеих стран истинное и ревностное намерение имеют истинный и постоянный мир учинить, и для того весьма потребно есть, чтоб границы между обоими государствами и землями таким образом определены и учреждены были, чтоб ни которая страна другой никакого подозрения подать, но паче каждая тем, что за оною чрез сей мир останется, в пожеланном покое и безопасности владеть и пользоваться могла, того ради между обоими высокими договаривающимися странами соизволено и договорено, что от сего числа в вечные времена между обоими государствами границы следующие быть и остаться имеют, а именно: начинается оная у северного берега синуса Финского у Вирелакса, откуда идет оная с полмили от морского берега в землю и останется в расстоянии полумили от воды даже против Виллаиоки, а отсюда распространяется оная немного далее в землю тако и таким образом, что когда оная против островов Роголей придет, оная тогда в расстоянии трех четвертей мили от морской заливы отстоит, и идет тогда прямой линией в землю даже до дороги, которая от Выборга в Лапстранд есть, расстоянием в трех милях от Выборга и тако далее, в таком же расстоянии трех миль северной стороной за Выборгом прямой линией даже до старинной между Россией и Швецией бывшей границы, прежде нежели Кексгольмский лен Швеции достался. И последует сия старинная граница к северу вверх восемь миль, а оттуда идет оная прямой линией чрез Кексгольмский лен даже до того места, где озеро Пороэрви, которое под деревней Куду Макуба свое начало имеет, с последней между Россией и Швецией бывшей границей сходится тако и таким образом, что все то, что за сей означенной границей к весту и норду лежит, за е.к.в. и королевством Свейским, а то, что ниже ко осту и зюйду лежит, за е.ц.в. и Российским государством в вечные, времена остаться имеет. И понеже е.ц.в. таким образом некоторую часть Кексгольмского лена, которая в старые времена Российскому государству принадлежала, е.к.в. и королевству Свейскому вечно уступает, и тако обещает он наисильнейшим образом за себя, своих наследников и последователей российского престола, что он сей части Кексгольмского лена ни в какое время, под каким бы именем и видом то ни было, назад требовать не хочет и не может, но имеет оная с сего числа в вечные времена к свейским землям присоединена быть и остаться. А в Лапмарках остается граница так, как оная до начала сей войны между обоими государствами была. Еще же договоренось, что тотчас по воспоследованной ратификации главного трактата с обеих сторон комиссары назначены быть имеют для учинения и разделения сего разграничения таким способом и образом, как выше описано». (x)

(x) «Трактат, заключенный на конгрессе в Ништадте 30 августа 1721 года (Из Полного Собрания Законов Российской Империи (первое издание), т. VI, № 3819, стр. 420-431, СПб., 1830; *М. Щербатов* (в приложении к “Журналу или поденной записке Петра Великого”, ч. II, СПб., 1772) напечатал тот же текст договора, однако, без заключительного “артикула сепаратного”; он приводит также ратификации шведского короля и подписи сторон; последних нет в Полном Собрании Законов» (см.: Северная война и Ништадский мир (1700-1721). АН СССР. М.-Л. 1944).



<http://digi.narc.fi/digi/view.ka?kuid=12773565> – первая часть листа,
<http://digi.narc.fi/digi/view.ka?kuid=12773567> – вторая часть листа.

ИСТОРИКО-ТОПОГРАФИЧЕСКАЯ КАТАЛОГИЗАЦИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ НОВГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ)¹

В настоящее время все большую актуальность приобретает задача систематизации большого, но разрозненного материала, относящегося к православным святыням. В силу труднообозримости и разнообразия фактов, следует решать эту задачу последовательно, лучше всего – в пределах отдельно взятых регионов².

На протяжении нескольких последних лет авторы статьи занимаются учетом и систематизацией православных церквей, действовавших (но уже закрытых, разрушенных или вовсе забытых) и действующих (не закрывавшихся, вновь открытых или новообразованных) на территории Новгородской обл. в период с 1900 г. по настоящее время. Учитываются все церкви Новгородской обл., но преимущественно нас интересуют сельские малоизвестные, исчезнувшие храмы. Выбор нач. XX в. в качестве хронологической основы не случаен: это время максимального расцвета русской деревни (по крайней мере на Северо-Западе России) и сельского храмового зодчества. В результате этой работы составлен (пока еще в предварительном виде) «Историко-топографический каталог церквей», который в табличной форме содержит необходимый минимум информации о православных церквях, действовавших и действующих на территории современной Новгородской обл., начиная с 1900 г. Максимальный учет церквей региона в Каталоге сопряжен с их лаконичным описанием, точной локализацией, прослеживанием их современного состояния и основных этапов их истории в рамках обозначенного периода. Общее число храмов, которые будут учтены в окончательно завершеном Каталоге, – приблизительно 800, из них уже учтено 660 сельских храмов, включая единоверческие и старообрядческие, и более 100 городских храмов (в гг. Новгород, Старая Русса, Боровичи, Валдай, Пестово, Холм, Чудово). Говорить о завершении Каталога мы собираемся лишь тогда, когда лично посетим практически все церкви и церквища (места, где стояли церкви) XX–XXI вв. в Новгородской обл.

Главным источником нач. XX в. явились «Списки населенных мест Новгородской губернии» 1906–1911 гг.³, которые охватывают почти всю территорию современной Новгородской обл. (кроме Холмского р-на и небольших частей Солецкого, Шимского и

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 12-11-53001).

² В качестве хорошего примера такого рода систематизации можно отметить двухтомник: Церковно-исторический атлас Вологодской области / Автор-сост. Н.М. Македонская. Т. 1: Списки церквей и монастырей. – 256 с.; Т. 2: Картографический материал. – 128 с. Вологда, 2007.

³ Списки населенных мест Новгородской губернии. Новгород, 1906–1911. Вып. I: Новгородский уезд; Вып. II: Демянский уезд; Вып. III: Старорусский уезд; Вып. IV: Крестецкий уезд; Вып. V: Валдайский уезд; Вып. VI: Боровичский уезд; Вып. VII: Тихвинский уезд; Вып. VIII: Устюженский уезд.

Батецкого р-нов, входивших в состав Холмского и Порховского уездов Псковской губ. и Лужского у. Санкт-Петербургской губ.). Высокая ценность «Списков...» для исследования новгородских православных святынь заключается в том, что они, помимо всего остального, сообщают о наличии в том или ином селении (в селе, деревне, погосте, усадьбе) церкви, монастыря, скита, часовни, молельни, молитвенного дома. Использовалась также карта-трехверстка втор. пол. XIX в.⁴, на которой отображено расположение деревянных и каменных церквей, сохранившихся по крайней мере в нач. XX в. Использовались сборники Новгородских епархиальных ведомостей кон. XIX–нач. XX вв.⁵, многочисленные архивные данные⁶ и др.

В целом письменной информации о новгородских храмах XX–XXI вв., об их истории, архитектуре, состоянии – огромное количество, но эта информация обычно неполна и однобока, поскольку основная масса сведений относится к хорошо известным церквям и монастырям, расположенным или в сравнительно крупных селах, поселках, городах или в местах, ставших по разным причинам притягательными для паломников. О многих же православных храмах, находящихся в отдаленной сельской местности, полуразрушенных, редко посещаемых или недействующих, равно как о местах бывших храмов и других культовых топографических объектов сведения крайне скупы либо их вообще нет. Для сравнения: в новоопубликованном справочнике-путеводителе по Новгородской митрополии, изданном Новгородской епархией⁷, содержатся сведения приблизительно всего о 140 действующих сегодня церквях на территории Новгородской области, учитывая и церкви в монастырях (причем и эти сведения о живых церквях зачастую не полны в том, что касается исторического контекста). В свою очередь, подавляющее большинство из восьми сотен православных храмов, учтенных в нашем Каталоге, – это малоизвестные недействующие сельские церкви, чаще всего окончательно исчезнувшие и забытые, реже разрушающиеся или лежащие в руинах.

Поэтому для решения задачи историко-топографической каталогизации церквей позднего исторического периода, каким является XX в., более предпочтителен метод

⁴ Исторический атлас Новгородской губернии: репринтное издание военно-топографической карты 1863 г. СПб., 2011. 174 с.; Исторический атлас Псковской губернии: репринтное издание военно-топографической карты 1863 г. СПб., 2011. 168 с.; Исторический атлас Санкт-Петербургской губернии: доработанное репринтное издание военно-топографической карты 1863 г. СПб., 2009. 184 с.

⁵ Новгородские епархиальные ведомости. Новгород, 1875–1919 гг.

⁶ В основном материалы ряда фондов из ГАНО: Ф. 480 – Документы Духовной Консистории разных уездов Новгородской губернии; Ф. 483 – Коллекция документальных материалов церквей Новгородской Епархии (Валдайский у., Боровичский у., Старорусский у., г. Новгород, г. Боровичи, г. Валдай); Ф. 486 – Дела Боровичского духовного управления, 1779-1897 (Боровичский у.); Ф. 492 – Новгородский уезд; Ф. 493 – Валдайский уезд; Ф. 495 – Старорусский уезд; Ф. 499 – Боровичский уезд; Ф. 504 – Крестецкий и Тихвинский уезды; Ф. 568 – Тихвинский уезд; Ф. 728 – Демянский уезд; Ф. 747 – Устюженский уезд; Ф. 751 – Лужский уезд; Ф. 827 – Порховский уезд (в т. ч. Сольцы); Ф. 904 – Холмский уезд.

⁷ Новгородская митрополия: справочник-путеводитель / Гл. ред. митр. Новгородский и Старорусский Лев. Великий Новгород, 2013. 256 с.

сбора информации на местах, в том числе от местных старожилов. Только на местах можно оптимально локализовать церковный объект, более точно отметить его географическую привязку, самостоятельно, воочию оценить его современное состояние и получить от местных жителей (старожилов, священников, учителей, краеведов и др.) уникальные сведения из истории храмов, возле которых проходила их жизнь. Как правило, местные жители охотно делятся сведениями об известных им окрестных храмах, показывают места, где раньше стояли церкви и часовни, припоминают некоторые главные события из истории своей церкви (нередко начиная со времени 1930-х гг.), рассказывают о людях, которые строили сельские храмы или служили в них. Сложность заключается в другом: с каждым годом все труднее найти коренных жителей возраста 80-ти и более лет, знающих довоенную и послевоенную историю своих храмов. Сегодня подавляющее большинство даже пожилых людей в селах и деревнях оказываются приезжими или дачниками.

Историко-топографический каталог новгородских церквей имеет вид таблицы, состоящей из четырех граф. В первой графе представлены единообразно оформленные **наименования и описания церквей**. Как известно, церкви обычно именуется по освящению главного престола (церковный признак) и/или по селению, в котором они стоят (топографический признак), однако эти номинации не имеют общепринятого упорядочения с грамматической точки зрения: церковный и топографический признаки могут занимать как первую, так и вторую позиции, могут выражаться и прилагательными, и существительными. В Каталоге принята единая экклезионимная модель, которая кажется нам оптимальной: топографический признак в форме прилагательного + церковный признак в форме родительного падежа имени (*Белебёлковская ц. Александра Невского; Ратчинская ц. Святого Духа; Чернянская ц. Иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»*).

Включенные в Каталог сельские храмы Новгородской обл. в сумме показывают не более 80 различных освящений. Отдельные освящения повторяются десятками раз: во имя (в честь) Николая Чудотворца, Успения Пресвятой Богородицы, Покрова Пресвятой Богородицы, Благовещения Пресвятой Богородицы, Святой Живоначальной Троицы, Преображения Господня, Тихвинской иконы Божией Матери, Георгия Победоносца, Пророка Илии, Александра Невского, Архангела Михаила, Параскевы Пятницы и др. Встречаются немало освящений церквей в честь святых людей, родившихся и/или прославленных именно на Новгородской земле (Антония Римлянина, Варлаама Хутынского, Иакова Боровичского, Михаила Клопского, Никандра Городноезерского, Нила Столобенского, Ксенофонта Робейского, Саввы Вишерского и др.).

Составные наименования сельских храмов в Каталоге сопровождаются их лаконичным описанием. Как правило мы ограничиваемся указаниями: 1) на престолы или приделы, если их больше одного (в состав собственного наименования вводятся указания только на главный престол), 2) на дату первого упоминания церкви, 3) на материал, из которого она построена (каменная или деревянная), 4) на статус церкви (приписная, кладбищенская, единоверческая, старообрядческая, домовая и др.).

Сельские церкви Новгородской области чаще сделаны из камня или кирпича, реже из дерева (из учтенных примерно 60% каменных и 40% деревянных). В значительном большинстве сельские церкви являются небольшими, однопрестольными храмами, но в больших приходах и/или при расположении церкви в селениях – древних центрах традиционных погостов-округов количество престолов увеличивается и иногда доходит до пяти⁸. Историческая дата первого упоминания церкви в письменных источниках обычно совпадает с датой окончания строительства церкви или ее освящения, иногда с годом начала строительства церкви. Не менее половины новгородских церквей, функционировавших в XX в., были построены и освящены в период от сер. XIX в. до времени наступления советской власти в конце 1910-х гг. Всплеск храмового строительства в указанном временном диапазоне безусловно был связан с ускоренным ростом народонаселения Новгородской губернии, приходящимся на эти годы. Надо полагать, что в немалом числе случаев мы узнаем из источников дату возведения (освящения) новой церкви на месте прежней. Это, в частности, относится к церквям, стоявшим на местах административно-церковных центров средневековых погостов-округов Новгородской земли, первые исчерпывающие описания которых известны с кон. XV–сер. XVI в. В целом в бывших центрах средневековых погостов-округов, стояли, по нашим подсчетам, около 20% действовавших в нач. XX в. церквей, приходящихся на территорию Новгородской обл. Они преемственно продолжают церкви, отмеченные писцовыми книгами XV–XVI вв. и более ранней письменностью (в селениях Болонье, Великий Порог, Грузино, Доворец, Ефремово, Заозерицы, Коростынь, Лажины, Минцы, Наволок, Оксочи, Пирус, Рамушево, Саблѣ, Терebuново, Усть-Волма, Холм, Шегрина Гора, Черенчицы, Яжелбицы и мн. др.). Всего же на территорию Новгородской обл. приходится примерно 130 древних погостских центров, но в некоторых случаях церквей нач. XX в. на их месте не оказалось либо значились часовни.

⁸ Пятипрестольной была, например, церковь Семеновская Троицкая в погосте Семеновщина, ныне д. Семеновщина Валдайского района, где значился древний погост Семеновский в Вудрицах Деревской пятины; или церковь Николо-Мошенская Введенская в с. Николо-Мошенское, бывшем центре средневекового Никольского в Мошне погоста Бежецкой пятины, ныне с. Мошенское, районный центр.

Во второй графе Каталога дана **топографическая привязка церквей** (на нач. XX в. и на 2014-2015 гг.). Отмечая местоположение сельского храма на нач. XX в., мы пользуемся номенклатурой селений и административно-территориальным делением на волости и уезды, принятым в ту эпоху. По состоянию на сегодняшний момент топографическая привязка православных храмов к населенным пунктам, урочищам, водоемам, к округам сельских поселений и районам осуществляется на основе топографических карт-километровок (масштаб 1:100 000) и справочника административно-территориального деления Новгородской обл.⁹ Однако картографической и справочной информации совершенно недостаточно для того, чтобы отыскать заброшенные, руинированные, полузабытые и забытые сельские храмы или места бывших храмов, которые располагались где-то в лесах и болотах вблизи или вдалеке от населенного пункта, отмеченного картой и справочниками. Без помощи старожилов следы таких храмов в быстро изменяющемся ландшафте найти просто невозможно, а в скором времени не останется и следов от них. Поэтому для максимально точной локализации сельских православных святынь необходимо использовать современные технические средства спутниковой навигации. Нами применялся GPS-навигатор Garmin etrex 20, с помощью которого снимались географические координаты церквей и церковищ с высокой точностью позиционирования. Впоследствии эти координаты позволят отобразить на электронной карте точное местоположение культовых топообъектов.

По нашим предварительным расчетам на обследуемой территории Новгородской обл. применительно к сельской местности нач. XX в. одна православная церковь приходилась приблизительно на 13 населенных пунктов, а одна часовня – на 3-4 населенных пункта. Селения были многолюдны и церковные службы проводились регулярно при большом стечении народа. Сегодня ситуация совершенно иная. Обеспеченность региона церквями как минимум в два раза меньше, чем в досоветский период нач. XX в. Большинство селений, фиксируемых в нач. XX в., исчезло, и они продолжают исчезать¹⁰. Если рассчитать число современных сельских населенных пунктов в отношении приблизительно к 140 действующим сегодня сельским церквям, то выясняется, что одна церковь приходится приблизительно на 26-27 селений. Церквей мало, но и посещаемость их остается, очевидно, на низком уровне, судя по тому, что

⁹ Атлас «Новгородская область» / П.Ю. Бурбан и др. Великий Новгород: ФГУП «Новгород АГП», 2008. 170 с., 151 цв. карт.; Административно-территориальное деление Новгородской губернии и области. 1727–1995 гг.: Справочник / Сост. О.В. Снытко (отв. сост.), Т.А. Данько, А.В. Кузнецов и др. СПб., 2009. – 352 с.

¹⁰ По состоянию на 1 января 2008 г. в Новгородской обл. насчитывалось 3725 сельских населенных пунктов (см. Постановление областной администрации № 121 от 08.04.2008. г.), а за прошедшее семилетие число таких пунктов стало менее 3700.

службы в целом ряде действующих сегодня сельских храмов нерегулярны, редки, некоторые церкви месяцами простаивают без служб.

Третья графа Историко-топографического каталога показывает **основные вехи истории церквей в XX–XXI вв.** Собранный нами исторический материал позволяет изложить некоторые предварительные итоги о судьбе сельских храмов Новгородской обл. Церкви, действовавшие в нач. XX в., чаще всего продолжали действовать в первые два десятилетия советской власти, хотя и переживали огромные трудности. В 1920-е гг. в первую очередь закрывались и разрушались домовые церкви в помещичьих усадьбах, церкви, расположенные в казармах царской армии, церкви, расположенные в сравнительно крупных селениях, упразднялись крупные монастыри с их церквями, которые передавались под иные нужды. До сельских малоизвестных церквей добрались немного позднее: они стали подвергаться большим гонениям с начала 1930-х гг. – со времени развертывания коллективизации на селе (сбрасывали колокола, рубили иконы, растаскивали церковное имущество, препятствовали проведению служб и др.). Пик гонений пришелся на 1936–1938 гг., когда практически все сельские церкви были закрыты и переделаны под школы, клубы, дома культуры, мастерские, склады, машинно-тракторные станции и т.п. Большинство священников, служивших в этих церквях до 1936–37 гг., было расстреляно¹¹.

В годы Великой Отечественной войны в зоне боевых действий и оккупации оказалась западная половина Новгородской обл. Почти все деревянные церковные здания были сожжены, здания каменных церквей, являвшиеся заметными ориентирами, удобными наблюдательными пунктами, сильно пострадали от снарядов, многие были разрушены до руин фашистами, намеренно взорваны при отступлении и наступлении войск. В послевоенные годы кирпичные развалины многих церквей были разнесены местными жителями для восстановления своих жилищ. В период оккупации фашисты, чтобы привлечь на свою сторону население, в отдельных случаях открывали сельские храмы, закрытые в конце 1930-х гг.; после прихода советских войск храмы, открытые фашистами, ликвидировались. Вместе с тем советские власти, по просьбам сельских жителей, во втор. пол. 1940-х гг. разрешили проводить службы в некоторых ранее закрытых сельских храмах. Вновь открытые храмы действовали лишь до кон. 1950-х –

¹¹ В книге М.Н. Петрова «Крест под молотом» (Великий Новгород, 2000) изложен мартиролог священнослужителей и монашествующих Новгородской епархии, насчитывающий 692 человека; в основном эти люди были расстреляны осенью 1937 г. и зимой – весной 1938 г. Этот мартиролог не полон и не охватывает всей территории Новгородской обл. (не содержит данных по Холмскому району и другим частям области за пределами Новгородской епархии).

нач. 1960-х гг., после чего большую часть из них опять ликвидировали. Остались действующими лишь единичные церкви. В послевоенное время до втор. пол. 1980-х гг. хорошо сохранившиеся церковные здания использовались чаще всего как складские помещения или перестраивались под сельские дома культуры и кинотеатры, некоторые деревянные церкви были раскатаны на бревна и перевезены в другие селения для возведения хозяйственных строений, домов культуры и др. Несколько деревянных церквей была перевезены в музей Витославлицы под Великим Новгородом и превращены в музейные экспонаты (из дд. Большое Никулино, Высокий Остров, Курицко, Гарь, Тухоли и др.). В конце 1970-х и в 1980-е гг. хозяйственная и культурно-просветительская деятельность в зданиях бывших сельских церквей в большинстве случаев прекратилась, а сами здания были заброшены.

Начиная со втор. пол. 1980-х гг. и в нач. 1990-х многие заброшенные здания бывших церквей досоветской постройки были возвращены Новгородской епархии. В них стали выполнять реставрационные работы, проводить богослужения. Кроме того, с нач. 1990-х гг. было построено много новых церквей и часовен, поставлены поклонные кресты на многих (но далеко не на всех) местах заброшенных сельских православных святынь. Всего за постсоветское время было возведено около шестидесяти новых сельских церквей и порядка сотни часовен в сельских населенных пунктах по всей Новгородской области.

В четвертой графе Каталога представлено **современное состояние церквей**. Характеризуя современное состояние сельских храмов, по меньшей мере в половине или более случаев правильнее говорить не о церковных зданиях, а о местах бывших церквей, от которых в лучшем случае просматриваются остатки камней от фундаментов, ямы на месте подвалов и заросшие бурьяном возвышения из мелких обломков кирпича. Зачастую такие опознаваемые церковища, прикрепленные обыкновенно к возвышениям ландшафта, поросли высокой травой, кустарником и крупными полувековыми деревьями. В худшем случае от бывшей церкви вовсе не остается никаких видимых следов, поскольку разнесены даже камни фундамента (это в первую очередь относится к деревянным строениям, стоявшим на кладбищах). Места бывших церквей иногда покрыты поздними захоронениями, но чаще люди все-таки избегают хоронить на таких местах. Нередко о былом существовании церкви свидетельствуют лишь старинные могильные плиты захоронений XIX–нач. XX в., располагавшихся вблизи алтарей. Сохраняющиеся здания заброшенных каменных церквей как правило находятся в полуразрушенном состоянии, с обвалившейся штукатуркой, с протекающими крышами, поросшими травой и деревьями, или, иногда, вовсе без крыш. Некоторые здания реставрируются, в них время от времени проводятся церковные службы. Зброшенных деревянных церквей обнаруживается

значительно меньше, чем каменных, поскольку деревянные строения иногда разбирают и увозят в другие места, кроме того, они часто горят, быстро ветшают и разваливаются.

В заключение хочется сказать, что мы рассматриваем представленный Историко-топографический каталог церквей Новгородской обл. как первый этап, необходимый и закономерный, в стратегии более масштабного систематизированного углубленного историко-географического изучения новгородского православия в целом. В дальнейшем, опираясь на период нач. XX в., «золотого века» русской деревни, имеет смысл продолжать широкое региональное исследование православных святынь по ретроспективному принципу, т.е. последовательно переходя к периоду XIX–кон. XVIII в. (время существования Новгородской губ.), далее – к периоду существования пятинно-погостского территориального устройства Новгородской земли (от кон. XVIII до кон. XV в.) и к более ранним средневековым временам независимости Новгорода. Каталог вкупе с приложенными к нему списками часовен и молитвенных домов станет для такого исследования отправной точкой, подобием каркаса, допускающего обогащение вширь и вглубь; на этот каркас в дальнейшем можно постепенно и целенаправленно «нанизывать» новооткрывающиеся историко-географические подробности, относящиеся к новгородскому православию

РАССЕЛЕНИЕ И ДЕМОГРАФИЯ ВЫШНЕВОЛОЦКИХ КАРЕЛ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII–XIX В.

История формирования и становления Тверской Карелии – один из ярких эпизодов в культурно-историческом развитии Тверского края. С момента возникновения территорий компактного проживания карелов в XVII в. и до начала XXI в. Тверская Карелия смогла сохраниться как культурный феномен, являющийся до сих пор существенным компонентом этнокультурной карты региона, определяющий его самобытные черты. На территории Тверской Карелии существовало несколько анклавов, заселенных карелами: вышневолоцкие, бежецкие, весьегонские, зубцовские, условно названные так в соответствии с уездами Тверской губернии, на территории которых они расселились¹. Имелись также карельские поселения в Тверском, Осташковском, Кашинском уездах. Один из наиболее крупных карельских анклавов сложился на территории Вышневолоцкого у. XIX в.

Обобщенное название «тверские карелы» может быть применено по отношению к вышневолоцким карелам только для периода с 1775 г. по настоящее время, поскольку в XVII в. и ранее эти территории входили в состав Деревской и Бежецкой пятин Новгородской земли. С 1719 г. земли будущего Вышневолоцкого у. входили в состав Новгородской провинции в составе Санкт-Петербургской губ. В 1727 г. была образована Новгородская губ., в состав которой вошли Новгородская, Псковская, Великолукская, Белозерская и Тверская провинции. Вышневолоцкий у. был образован в 1772 г. в составе Новгородской губ., а с 1775 г. в Тверском наместничестве (с 1796 г. – губернии).

Изучение расселения и демографии тверских карел в новое время проводилось преимущественно по данным втор. пол. XIX в. А.Н. Вершинский, рассматривая статистические данные за этот период, сделал предварительные выводы о демографических тенденциях в среде карельского населения Тверской губ.² Им же были

¹ О выделении т.н. вышневолоцкой группы карел на основании полевых и архивных данных писал Д.А. Золотарев (*Вершинский А.Н., Золотарев Д.А.* Население Тверского края. Тверь. 1929); позднее – О.М. Фишман (*Фишман О.М.* Итоги и перспективы изучения верхневолжских карел // Полевые исследования ГМЭ народов СССР 1985–1987 гг.: Тез. докл. науч. сессии. Л., 1989. С. 53–54. *Она же.* К изучению этнической культуры карел Верхневолжья // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы: Сб. науч. тр. / Под ред. О.М. Фишман. Л., 1990. С. 158–163; *Она же.* Верхневолжские карелы. Опыт изучения и современное состояние // Памятники истории и культуры Верхнего Поволжья. Проблемы исследования памятников истории и культуры Верхнего Поволжья: Тез. докл. I регион. науч. конф. Горький, 1990. С. 81–87).

² ГАТО. Ф. 2691. Оп. 1. Д. 365, 367, 369, 370 – А.Н. Вершинский. Памятники истории верхневолжских карел; *Вершинский А.Н.* Список карельских селений Московской области. М., 1932; *Он же.* Очерки истории верхневолжских карел в XVI–XIX вв. // Исторический сборник. М., 1935. Т. 4. С. 73–105.

составлены карты расселения Тверских карел, отражавшие ситуацию втор. пол. XIX и перв. пол. XX в.³ До настоящего момента ряд этих работ А.Н. Вершинского остается неопубликованным⁴.

Изучение демографии и семейно-брачных отношений тверских карел в новое и новейшее время в отечественной историографии развивалось преимущественно в направлении этнографического исследования брачных и семейных традиций, включая обрядовую специфику и фольклор⁵. Однако, для изучения института карельской семьи и его особенностей необходимо использовать весь комплекс данных, как статистико-демографического, так и этнографического характера. Этот подход представлен в исследованиях семьи и домохозяйства карел в XVIII-XIX вв. Т. Хюмянен⁶, И.А. Черняковой, в работах последней, в том числе и карел Весъегонского у. Тверской губ.⁷.

Имеются также общие наблюдения о расселении карел на территории Тверского края, представленные в работах Ю.В. Готье⁸, А.С. Жербина⁹, В. Салохеймо¹⁰, но они относятся преимущественно к XVI-XVII вв. Краеведческие работы, содержащие весьма разнообразные и иногда подробные сведения о карельских селениях, не дают представления о динамике развития карельских анклавов и поселенческой структуры¹¹. Таким образом, до настоящего момента у нас не было достаточно полноценного представления о местонахождении карельских анклавов, их конфигурации, взаимосвязи и

³ ГАТО. Ф. 2691. Оп. 1. Д. 191 – А.Н. Вершинский. Карта карельского расселения в Тверской губернии.

⁴ Савинова А.И. Наследие А.Н. Вершинского в фондах Государственного архива Тверской области // Carelica: Науч. электронный журнал. 2014. Вып. 1 (2014). URL – Режим доступа: <http://carelica.petrso.ru/2014/Savinova.pdf> См. также: Котлярская Л.А., Маньков А.Г., Сорина Х.Д. Обзор архива А.Н. Вершинского // Археографический ежегодник за 1975 г. М., 1976. С. 300–308.

⁵ Тароева Р.Ф. Некоторые стороны семьи и семейного быта у верхневолжских карел // Научная конференция, посвященная итогам работ Ин-та языка, лит. и истории Карел. филиала АН СССР за 1962 г.: Тезисы докл. Петрозаводск, 1963. С. 34–36; Фишман О.М., Чичкина И.В. Старообрядчество как фактор стабильности этнолокальной общности тверских карел // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в балтийской и баренцевом регионах: Сб. стат. / Отв. ред. О.М. Фишман. СПб, 2002. С. 169–170; Дементьева Л.А. Крестьянская семья верхневолжских карел в пореформенный период. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1985. 18 с.; Она же. Брачно-семейные традиции тверских карелов во второй половине XIX века // Карельский этнос: история и перспективы развития: (Тез. науч. конф.). Олонец, 1996. С. 28–30.

⁶ Хюмянен Тапио. Положение женщины в семьях приграничной Карелии в XIX–начале XX столетия // Карельская семья во второй половине XIX–начале XXI в.: этнокультурная традиция в контексте социальных трансформаций: Сб. стат. и мат-лов / Сост. и ред. О.П. Илюха. Петрозаводск, 2014. С. 110.

⁷ Чернякова И.А. Брачное поведение в Олонецкой, Беломорской и Тверской Карелии в XVIII XIX вв. // Väestö ja perhe Karjalassa. Население Карелии и карельская семья. Joensuu, 2003. С. 133–143.

⁸ Готье Ю.В. Замосковский край в XVII веке: Опыт исследования по истории экономического быта Московской Руси. М., 1906.

⁹ Жербин А. С. Переселение карел в Россию в XVII веке. Петрозаводск, 1956.

¹⁰ Saloheimo Veijo. Entisen esivallan alle, uusille elosijoille: ortodoksikarjalaisten ja inkeröisten poisuutto 1500-ja 1600-luvuilla. Joensuu, 2010.

¹¹ Головкин А. Н. История Тверской Карелии; Карелы: от язычества к православию. Тверь, 2008.

динамике формирования. Неисследованными остаются расселение, демография и в целом социокультурный облик тверских и вышневолоцких карел в XVIII в.

Целью настоящей работы является изучение территории расселения и демографии вышневолоцких карел в XVIII в. В задачи исследования входила локализация анклавов и пространственный анализ карельского расселения на территории Вышневолоцкого уезда в границах второй половины XVIII–XIX вв., изучение демографических показателей вышневолоцких карел в XVIII–XIX вв., в том числе их общей численности, размеров населенных пунктов, включая дворность и населенность крестьянского двора – важнейших для понимания семейных отношений.

Основными источниками исследования стали материалы переписей XVIII–XIX вв. Важнейшим источником являются Экономические примечания по Вышневолоцкому у. 1778 г.¹²

Использовались также описательные сведения о карельской семье, содержащиеся в Генеральном соображении по Тверской губ. за 1783–1784 гг.¹³

Содержащиеся в этих источниках данные дают достаточно разнообразные сведения о местонахождении отдельных карельских пунктов и целых волостей, численности населения и количестве дворов, размерах обрабатываемой земли и угодий, времени их появления на тверской земле, переселении из одного пункта в другой. Мы также можем получить и характеристику состава карельских семей и дворохозяев.

Географические рамки исследования определяются границами расселения карел в Тверском Верхневолжье, демографическое исследование было проведено по материалам Вышневолоцкого и Бежецкого уездов, что определяется полнотой источниковой базы.

Хронологические рамки исследования определяются XVIII–XIX вв. В рамках изучения демографических показателей XIX в. использовались данные списка населенных мест Тверской губ. за 1859 г.¹⁴ и статистические описания Вышневолоцкого у. за 1880-е гг.¹⁵

Первоочередной задачей настоящего исследования стала локализация анклавов расселения тверских карел. Эта работа была проведена с использованием ГИС-технологий. Нами использовался программный продукт QGIS 2.4. Методы локализации исторических поселений на основе письменных и картографических источников с применением ГИС-технологий в настоящее время разрабатываются в трудах ряда

¹² РГАДА. Ф. 1355. Оп. 1. Д. 4 – Экономические примечания Вышневолоцкого уезда.

¹³ Генеральное соображение по Тверской губернии, извлеченное из подробного топографического и камерального описания по городам и уездам 1783–1784 гг. Тверь, 1873.

¹⁴ Список населенных мест Тверской губернии. Тверь, 1859.

¹⁵ Сборник статистических сведений о Тверской губернии. Вышневолоцкий уезд. Тверь, 1889. Т. 3.

отечественных и зарубежных исследователей. В данной работе мы опирались на опыт локализации поселений XV–XVII вв., разрабатываемый в трудах А.А. Фролова¹⁶.

Локализация производилась с использованием списка населенных мест Тверской губернии 1859 г. и топографического межевого атласа А.И. Менде, составленного в 1840–1850-х гг.¹⁷ В работе использовался электронный ресурс «Архивные карты. Обработка и представление архивных карт», разработанный под руководством В.Г. Щекотилова, включающий совместное представление архивных и современных карт¹⁸.

В рамках демографического исследования была разработана база данных на базе MS Excel, формализующая данные источников. Опыт применения баз данных для анализа массовых источников по истории тверских карел разрабатывается в трудах И.А. Черняковой¹⁹.

В результате произведенной локализации нами были выявлены территории проживания тверских карел в XVIII в.

В Вышневолоцком у. карельское население было сосредоточено в Заборовской, Осеченской, Никулинской, Козловской и Раевской волостях (рис.). Наиболее компактными были Заборовская, Козловская и Никулинская волости. Более разреженными были карельские поселения Осеченской и Раевской волостей. В Раевской волости карельские поселения располагались двумя отдельными группами. Территории Козловской, Никулинской, Осеченской и Раевской волостей в древности являлись частью Бежецкой пятины, Заборовская вол. относилась к Деревской пятине Новгородской земли.

Карельские селения Козловской и Никулинской волостей Вышневолоцкого у. примыкали к карельским анклавам в Бежецком уезде, по сути, составляя с ними единое пространство, освоенное тверскими карелами.

Наиболее крупным карельским населенным пунктом в Козловской волости было с. Малое Козлово, насчитывавшее 32 двора, в которых проживали 284 человека. В общей сложности в Козловской вол. насчитывалось 42 карельских деревни, в которых проживало 2508 человек. В среднем в одном населенном пункте насчитывалось 10-14 дворов, проживало 60-80 человек. Средний показатель населенности двора – 5,8.

¹⁶ Фролов А.А., Пиотух Н.В. Исторический атлас Деревской пятины Новгородской земли (по писцовым книгам письма 1495–1496 годов). М., СПб., 2008. Т. 1–3. Исследования и таблицы.

¹⁷ Топографический межевой атлас Тверской губернии, составленный в 1848 и 1849 гг. членами межевого корпуса и топографии военного ведомства под наблюдением ген.-майора Менде. М., 1853.

¹⁸ Архивные карты. Обработка и представление архивных карт // URL – Режим доступа: <http://boxpis.ru/svg/>

¹⁹ Чернякова И.А. База данных, составленная по архивным документальным источникам массового характера, как способ историко-демографического исследования семьи и домохозяйства карельского крестьянства XIX века // Информационные технологии и письменное наследие: Мат. IV между. науч. конф. E!Manuscript-2012. Петрозаводск, Ижевск, 2012. С. 279–285.

Центром Никулинской волости являлось с. Никулино, в котором в 50 дворах проживал 261 человек. В общей сложности в Никулинской вол. в 1770-х гг. насчитывалось 36 деревень, в которых проживало 2619 карел. Средний показатель дворности – 15-17 дворов, численность населения одного населенного пункта составляла 60-70 человек. Средний показатель населенности двора – 5,4.

Карельские поселения Осеченской и Раевской волостей располагались в относительной близости к анклавам Козловской и Никулинской волостей. Привлечение данных XIX в. показывает, что максимальные размеры карельских анклавов в них сформировались именно к сер. XIX в.

Во втор. пол. XVIII в. карельские поселения в Осеченской вол. были относительно обособленными от крупнейшего карельского анклава на территории Бежецкого и Вышневолоцкого уездов. Они тяготели к погосту Осечно и цепи озер Судомля и Городно, расположенной между обширными участками болотистой местности. Осеченская вол. относилась к дворцовому ведомству. В общей сложности во втор. пол. XVIII в. насчитывалось около 18 карельских деревень. Среди них имеются и населенные пункты со смешанным русско-карельским населением (Кулотино, Лукино). Здесь преобладали деревни в среднем из 12-15 дворов, с численностью населения 60-70 человек. Средний показатель дворности населенного пункта – 4,8.

В Раевской вол. во втор. пол. XVIII – XIX в. существовало два обособленных карельских анклава. Один из них, на р. Тифина (приток р. Волчина, бассейн р. Молога), с центром в д. Паулино, тяготел к Козловской вол. Во втор. пол. XVIII в. здесь было всего 3 деревни, в XIX в. насчитывалось уже 9. Второй анклав, на р. Ворожба (также бассейн Мологи), вокруг погоста Раевское, был отделен от первого болотистой местностью в бассейне р. Волчина. Он включал 11 деревень, к которым позднее добавилась лишь одна. В общей сложности карельского население в Раевской волости насчитывало 1860 человек. При этом селения здесь были немного более крупные, чем в остальных волостях Вышневолоцкого у. – в среднем 18-20 дворов, с численностью 100-120 человек. Средний показатель населенности двора был также выше – 6,6, что свидетельствует о стремлении карел к компактному проживанию в этих небольших анклавах, среди русского населения.

Заборовская вол. Вышневолоцкого у. располагалась обособленно от остальных карельских территорий Вышневолоцкого и Бежецкого уездов, и ее можно с полным основанием считать карельским островом среди основной массы русского населения. Расстояние от ее окраины до ближайших карельских поселений Осеченской вол. составляло около 25 км. Волость занимала территорию в верховьях небольших рек –

Белая, Садва – притоков р. Цна (бассейн р. Мста), и р. Шегра (приток р. Тверца, бассейн р. Волга). С севера волость ограничивала большая заболоченная низина. Карельские поселения в ней были расположены компактно. Русских населенных пунктов здесь было около 15%. В XV в. значительная часть этих земель принадлежала новгородским Аркажскому, Спасскому Хутынскому и Никольскому монастырям и новгородскому владыке, а в 1499 г. конфискованы великокняжеской властью²⁰. На их землях впоследствии была образована дворцовая волость.

В общей сложности во втор. пол. XVIII в. в Заборовской вол. насчитывалось 35 карельских населенных пунктов, в который проживало 4747 человек. Наиболее крупным из них была д. Жальцы, в которой насчитывалось 115 дворов и 537 человек. В среднем же населенные пункты здесь были крупнее, чем в Козловской и Никулинской волостях и волостях Бежецкого у. – около 20 дворов, с населением в среднем 130 человек. Средний показатель населенности двора – 5,2.

Таким образом, крупнейшим карельским анклавом на территории Тверской губернии во втор. пол. XVIII в. являлась зона компактного проживания в восточной части Вышневолоцкого у. (Козловская и Никулинская волости), примыкавшая к карельским анклавам в южной части Бежецкого уезда (Ивицкая, Прудовская, Толмачевская, Теблешская, Трестенская, Микшинская волости). К ней тяготели небольшие группы поселений в Осеченской и Раевской волостях Вышневолоцкого у. Заборовскую вол. можно считать обособленной территорией.

Процесс перемещения карел и их расселения в уездах Тверской губ. продолжался и в XIX в. В этот период расселение происходило в основном в рамках оформившихся компактных территорий. Об этом свидетельствует фиксация новых населенных пунктов XIX в. на окраинах сформировавшихся анклавов.

Для XIX в. статистические источники позволяют выявить демографические показатели карельского населения для 1859 г. и 1886 г. Их изучение показывает, что численность карельского населения неизменно увеличивалась на протяжении XIX в.

Козловская и Никулинская волости становятся к кон. XIX в. территориями с наиболее консолидированным карельским населением и своеобразным центром притяжения карельского населения. В XVIII в. подобным анклавом была Ивицкая вол. Бежецкого у., а во втор. пол. XIX в. местами концентрации карел становятся компактно расположенные волости Вышневолоцкого у.

²⁰ Фролов А.А. Конфискации вотчин новгородского владыки и монастырей в последней четверти XV века // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2004. Вып. 4 (18). С. 54–62.

Положительная динамика прослеживается и в активном увеличении числа карельских дворов. В период с 1859 по 1886 г. количество дворов увеличивается непропорционально росту численности населения, что говорит о том, что после отмены крепостного права усиливается дробление семейной организации и хозяйств.

В 1886 г. из 25 волостей, формирующих Вышневолоцкий у., карельское население зафиксировано в 17 и в общей сумме своей составляет 32 149 чел. обоого пола на 1886 г. В это число не вошли жители г. Вышний Волочек и поселка при станции Спировской. Общая численность населения в уезде по подсчетам из тех же статистических таблиц составляет 152 370 чел. (без учета г. Вышний Волочек и поселка при станции Спировской). Соответственно, карельское население составляло около 21,1% от общего числа жителей в уезде.

Итак, анализ динамики численности карельского населения показывает, что во втор. пол. XVIII в. продолжался процесс карельского расселения и формирования карельских волостей, численность карельского населения стабильно увеличивалась. Тенденция к росту наблюдается и на протяжении XIX в. Многие карельские деревни не просто увеличивались, а разделялись на «новые» и «старые» или же подразделялись на части, что можно проследить, сверяя топографические наименования за 1778 и 1886 гг.

В контексте изучения истории и культуры тверских карел особый интерес вызывает карельская семья как важнейший социальный институт, охватывающий семейно-брачные и хозяйственные отношения, являющиеся важнейшими определяющими характеристиками в бытовом укладе карельского населения.

Обращаясь к «Генеральному соображению по Тверской губернии», в котором фрагментарно представлена характеристика семейно-бытового уклада карелов, можно заключить, что карельское население проживало *«большими домами, в которых, как правило, размещалось 2-3 семьи»*²¹. Следовательно, карельские семьи были сложносоставными или расширенными, в которых сочеталось несколько поколений. В семьях такой организации, как правило проживали родительская семья и семьи взрослого потомства. Организация и ведение хозяйства в рамках крестьянского двора в данном исследовании соотносится с семьей.

В научной литературе выделяется два типа неразделенной семьи – отцовская, состоявшая из трех, иногда четырех поколений (отцы-сыновья-внуки), и братская, в

²¹ Генеральное соображение по Тверской губернии, извлеченное из подробного топографического и камерального описания по городам и уездам 1783–1784 гг. Тверь, 1873. С. 69.

которой совместно жили женатые братья со своими детьми, а также, возможно семьи, находившиеся между собой в боковом родстве²².

Важнейшим показателем, отражающим состав крестьянской семьи, является населенность крестьянского двора. В силу информативных возможностей источников, данный показатель был определен для четырех волостей Вышневолоцкого у. – Заборовской, Никулинской, Козловской и Раевской, в 1778, 1859 и 1886 гг.

На основе изучения статистических показателей по втор. пол. XVIII в., данные из Генерального соображения подтверждаются, что представлено в диаграммах, составленных на основе информации, извлеченной из Экономических примечаний по Вышневолоцкому уезду. Из полученных данных следует, что среднестатистическая карельская во второй половине XVIII в. состояла в среднем из 5-6 человек, что численно соотносится с количеством человек в расширенных или неразделенных семьях.

В сер. XIX в. отмечается резкий рост населенности карельского двора. По данным за 1859 г., он варьируется для максимального уровня от 10,2 до 14,2; для минимального – от 3,5 до 4,8 чел. на двор.

Во втор. пол. XIX в. наряду с общим ростом населения, причинами которого в историографии отмечаются повышение общего уровня жизни и правовая самостоятельность²³, наблюдается численное падение населенности карельского двора ниже показателей втор. пол. XVIII в., которое в 1886 г. составляло в среднем 5 чел.

В «Записке о карелах», характеризующей положение карельского населения Тверской губернии во втор. пол. XIX в., имеется свидетельство о разделах, интенсивно производившихся в карельских семьях: *«Если жизнь русского населения чрезвычайно сильно страдает от семейных разделов, то жизнь карельского населения страдает от этого еще более. Каждый более или менее состоятельный отец-кареляк еще при жизни старается разделить сыновей своих, оставляя при себе одного более других любимого. Необходимым следствием такой склонности карел к семейным разделам бывает бедность обоих образовавшихся от деления семей»*²⁴.

²² История крестьянства России с древнейших времен до 1917 г. Крестьянство периода позднего феодализма (середина XVII-1861 г.). М., 1993. С. 240.

²³ Александров Н.М. Влияние отхожих промыслов на социально-демографическое развитие пореформенной деревни (по материалам Верхнего Поволжья) // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 2012 год: типология и особенности регионального аграрного развития России и Восточной Европы X–XXI вв. М.; Брянск, 2012. С. 335–336.

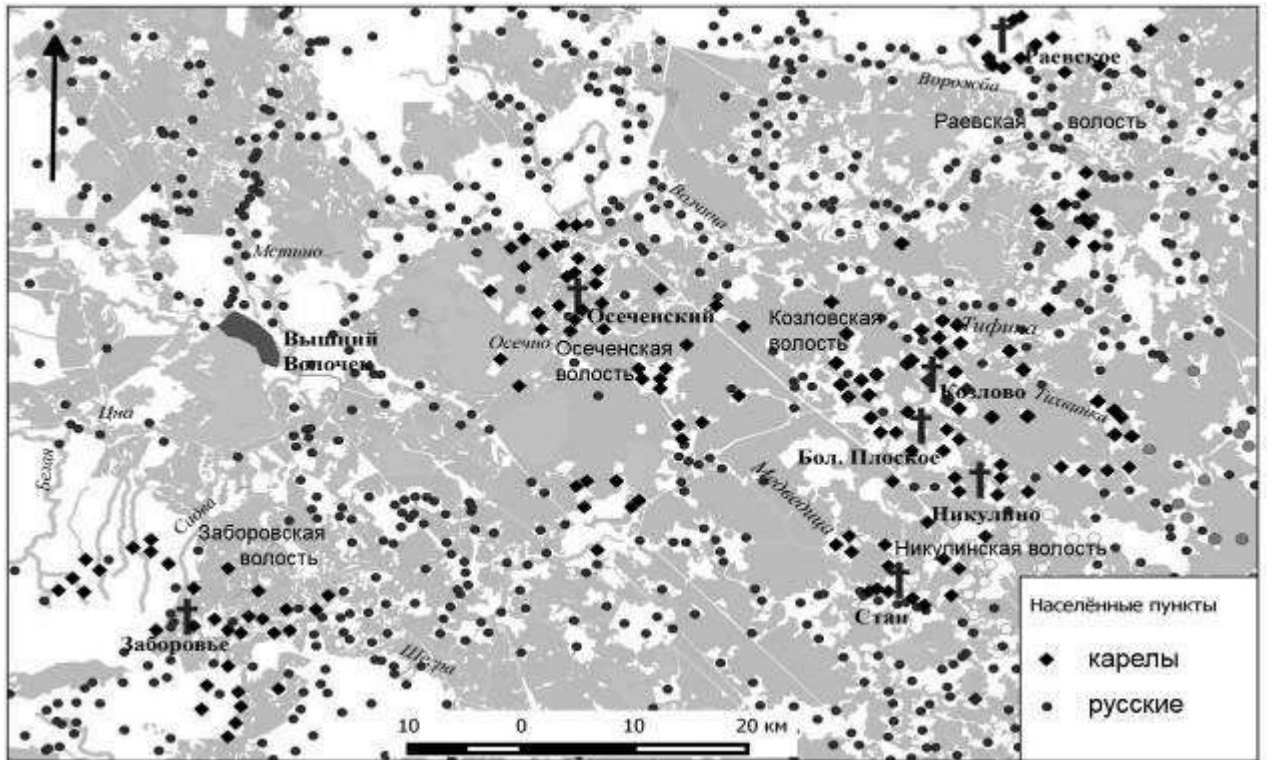
²⁴ Записка о карелах, поселившихся в Тверской губернии // ТЕВ. 1882. № 4. С. 117–125.

Подобное описание представляет собой типичный пример составной отцовской семьи и свидетельствует о нарастающей практике семейных разделов. Путем раздела общего имущества на доли происходило образование малых семей. Учитывая структурную типологию, получается, что тот сын, который оставался жить с родителями, после женитьбы образовывал со старшим поколением составную семью. Таким образом, в пореформенное время у карельского населения сосуществовали оба типа семей, с нарастающей тенденцией к преобладанию малой семьи.

В целом, результаты позволяют говорить, что населенность карельского двора достигает своего пика к сер. XIX в., а в пореформенный период происходит ее резкое падение, что в целом согласуется с имеющимися в историографии наблюдениями.

Подводя итог, можно сказать, что рост населенности двора в этот период, по-видимому, был обусловлен прекращением процесса расселения и экстенсивного освоения карелами пустующих территорий. Во втор. пол. XIX в., после крестьянской реформы и в период активного развития промышленности, увеличивается отток населения из сельской местности. Развивается отходничество. Этот процесс активно затронул карельское население, у которого наблюдается резкое уменьшение показателя населенности двора, при сохранении этнотерриториальных границ. В то же время, растет количество дворов в поселениях. Это свидетельствует о дроблении крестьянской семьи и преобладании малой семьи, состоявшей из ближайших родственников одного поколения, достаточной для ведения хозяйства в новых условиях пореформенного времени.

Карта расселения вышневолоцких карел во втор. пол. XVIII – XIX в.



ПЕРВЫЙ ОПЫТ ПРИМЕНЕНИЯ GPS-АНАЛИЗА ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ¹

В XXI в. актуализировалось применение *GIS* в исторических и гуманитарных науках. Картографирование различных фольклорных явлений было одним из существенных методов языкознания, этнографии и фольклора в XX в. Начиная с 1932 г. в Эстонии было предпринято картографирование религиозных и фольклорных явлений с большой степенью обобщений², которые позволили выделить уникальные культурные регионы и соседние территории, оказавшие на них существенное влияние. Позднее было составлено картографирование отдельных объектов верований и их названий³, этнографических и языковых явлений. Последнее значительное по объему картографирование касалось кратких форм фольклора, с помощью которого удалось проследить языковое варьирование⁴. Все предыдущее виды картографирования в фольклористике касалось распространения ментальных явлений.

Эстонский фольклорный архив наряду с записями фольклорных текстов различных жанров содержит сотни фотографий мест, связанных с преданиями, а также некоторое количество созданных вручную рисунков и карт. Определенная часть рассказов связана также с конкретными местами. Встал вопрос, что происходит с нарративами, повествующими о конкретных местах ландшафта: камнях, источниках, святилищах, старых зданиях? Сколько различных народных названий, верований и рассказов связывают реальные объекты? Может ли подобный материал иметь дополнительную ценность при создании идентичности места? Возможно ли с помощью новых технологических средств создать слой электронной цифровой карты, более информативный, чем старые бумажные карты? Таковы были исследовательские вопросы, послужившие основой для нового пилотного проекта.

Поскольку дело касалось эксперимента, результаты которого были непрогнозируемы, то первые испытания и полевые исследования проводились в рамках финансируемой Эстонским научным фондом (ETF) научной темы «Нарративные аспекты фольклора. Власть, личность и глобализация» (SF0030181s08). Пилотный проект был запущен еще в 2002 г., и в ходе его было зафиксировано 26 объектов в двух приходах – Виру-Нигула и Симуна. Все они были нанесены на базовую карту вместе с

¹ Статья подготовлена в рамках проекта IUT 22-5 «Narrative and Belief Aspects of Folklore Studies».

² См. например: *Loorits O. Estnische Volksdichtung und Mythologie*. Tartu: Akadeemiline Kooperatiiv, 1932.

³ *Loorits O. Grundzüge des estnischen Volksglaubens // Skrifter utgivna av kungl. Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning*. Lund, 18:I. 1949; Lund, II. 1951; Lund, III. 1959–60.

⁴ URL – Режим доступа: <http://www.folklore.ee/~kriku/PARINTRO/>

соответствующими текстовыми записями при помощи программы Mapinfo. Для спонсоров и партнеров был изготовлен небольшой демонстрационный диск, представлявший обзор технологических возможностей и целей.

В 2003 г. отдел фольклористики Эстонского литературного музея (далее ЭЛМ) запустил проект «Радар», целью которого было возвращение старинных местных преданий в народ, а также обобщение новых данных для дальнейшей исследовательской работы. В задачи входило:

- 1) зафиксировать различные объекты в архивных легендах и локализовать тексты;
- 2) создать слой карты, на который можно было бы нанести данные объекта, добавить фотографии и нарративы;
- 3) использовать результаты в исследованиях прошлого и как исторический контекст современных легенд;
- 4) составить картину того, как люди осмысливают окружающий их родной ландшафт;
- 5) предоставить возможность познакомиться с преданиями родного края на школьных уроках.

В ходе осуществления пилотного проекта были созданы модели сбора материала и определены архивы, материалы которых следовало использовать. Чтобы найти конкретные объекты природы и строения, связанные с фольклором, решили просмотреть собранный в конкретном приходе материал в двух центральных архивах Эстонии:

- 1) фонд исторических преданий Эстонского архива истории культуры (основан в 1929 г.), который содержит уникальный материал, собранный студентами в 1923–1933 гг. с помощью специальной программы;
- 2) собрание Эстонского архива народной словесности (Эстонский фольклорный архив Эстонского литературного музея, основано в 1927 г.), комплектовавшееся с кон. XIX в. до настоящего времени и насчитывающее 1,4 миллиона страниц, а также аудиовизуальные данные.

Кроме документальных свидетельств, сосредоточенных в основном в Эстонском архиве истории культуры и Эстонском фольклорном архиве, в процессе работы были использованы материалы местных музеев Эстонии и собранные краеведами.

Для создания отдельных слоев карт помогла информация об охраняемых археологических памятниках из базы данных Департамента охраны памятников истории и культуры и о заповедных местах из Инфосистемы эстонской природы (*EELIS*). Для нахождения дополнительных данных в настоящее время открыт целый ряд интернет

ресурсов, в которых до начала полевых работ запрашивались сведения для уточнения данных, связанных с теми или иными объектами. Например, для получения обзора исторических мыз был использован портал эстонских мыз⁵. При определении топографии незаменимым вспомогательным материалом являются база топонимических данных Института эстонского языка⁶ и база ономастических данных Национального архива⁷, предварительные работы по ландшафту можно было выполнить с использованием геопортала Земельного департамента⁸.

Рукописные материалы датируются кон. XIX–сер. XX вв. В случае фольклорных записей сложную проблему представляют расшифровка почерка, идентификация топонимов и личных имен, т.к. эти данные по-разному зафиксированы разными корреспондентами. Иногда они различали визуальные или диалектные топонимы, а при назывании имен указывали прозвища, основанные на названии хутора (т. н. устные варианты) и пр. При расшифровке этих данных собиратель, родом из другого диалектного ареала или владеющий только стандартным литературным языком, может совершать невольные ошибки. Ряд фольклорных текстов записан на местном диалекте и из-за этого или почерка, как подчеркивалось выше, трудно читаем. Для понимания текстов незаменимым является «Малый словарь диалектов» Института эстонского языка⁹. Орфографию слов или понятий, исчезнувших из современного обихода, можно было проверить, например, и по базе данных Эстонского исторического архива¹⁰ и «Понятийному словарю эстонского языка» Андруса Сааресте¹¹.

При структуризации данных «Радара» было решено сохранить историческое деление на приходы и уезды. Исторические приходы образовывали отдельные культурные сообщества, оставившие след как в духовной, так и в материальной культуре. Старое деление на приходы учитывалось также при комплектовании собраний фольклора, языка и этнологии, начатых с сер. XIX в. Авторы проекта приняли также решение не собирать новые предания, а ограничиться картографированием более древних мест преданий в современном ландшафте¹².

⁵ URL – Режим доступа: <http://mois.ee/>

⁶ URL – Режим доступа: <http://www.eki.ee/knab/knab.htm>

⁷ URL – Режим доступа: <http://www.ra.ee/apps/onomastika>

⁸ URL – Режим доступа: <http://xgis.maaamet.ee/xGIS/XGis>

⁹ URL – Режим доступа: <http://www.eki.ee/dict/vms/>

¹⁰ URL – Режим доступа: <http://www.eha.ee/>

¹¹ Saareste A. Eesti keele mõisteline sõnaraamat. URL – Режим доступа: <http://www.eki.ee/dict/saareste/>

¹² Jonuks T., Lätti P. Radar – interaktiivne kultuurilooline kaart // Võim ja kultuur: Eesti Kirjandusmuuseum. Eesti kultuuriloo ja folkloristika keskus. Tartu, 2. 2006. С. 401–408.

Этапы работы выглядят следующим образом: 1) все предания оцифровываются, 2) проанализированный материал заносится в базу данных, 3) затем объекты находятся на местности и измеряются с помощью GPS, фотографируются, и 4) полученная информация наносится на цифровую карту. Уже в ходе осуществления пилотного проекта выяснилось, что преобладающая часть времени уходит на камеральные работы, предварительное обобщение и перепроверку материала.

Полевым работам предшествовала подготовка по возможности точных карт приблизительных местонахождений мест преданий и нахождение логической и экономной траектории движения¹³. Полевые работы в рамках проекта «Радар» отличались от обычных фольклористических и этнологических научных экспедиций в нескольких смыслах. Поначалу мы находили названные в преданиях места, затем было необходимо измерить их местонахождение с помощью *GPS* и сфотографировать объект, зачем следовало добавление данных в базу данных. Необходимо было изменить также обычное время проведения полевых работ, потому что объекты лучше обнаруживаются ранней весной после таяния снега и поздней осенью до выпадения снега. Если в ходе обычных полевых работ опрос мог продолжаться в вечерние часы, то для фотографирования была пригодна только первая часть дня: вечерние фотографии получаются синеватыми. Кроме того, если небольшие объекты природы можно с успехом обнаружить в весенне-осенний периоды, то постройки в принципе разумно фотографировать и в иное время, а не только на фоне голых деревьев.

В начале полевых работ выяснилось, что необходимы гораздо более точные карты. Ландшафт значительно изменился, например, на месте лесов или пустошей вырос кустарник, из-за изменения ландшафта нахождение правильного места было невозможно и из-за отсутствия доступа или из-за того, что не сохранился прежний вид объекта. Так разбиты или использованы как строительный материал многие камни, причиной их разрушения послужили также хозяйственная деятельность и просто время. Ландшафт был изменен в ходе обширных мелиорационных работ, уничтоживших часть природных объектов, о которых в XIX в. существовало богатое предание.

Большой помощью были документы местных жителей, полученные в наследство или вместе с покупкой дома; среди таких документов обнаруживались старые карты, на которых были указаны прежние границы земельных участков, распределение и

¹³ Подробнее см.: *Hanni H., Sammelselg K. Otsi kohta, kus saad, ja pane GPS ehk projekti „Radar” välitööd Lahemaa rahvusparkis // Vanavaravedaja, toimetajad: Liis Reha, Ehti Järv, Jaanika Jaanits. Tartu NEFA Rühm, Tartu, 2011. № 7. С. 57–67.*

наименования хуторских земель, а иногда даже отдельные деревья, валуны и т. п. С разрешения владельцев были сфотографировали карты, которые можно использовать как в цифровом виде, так позднее и распечатанными на бумаге¹⁴.

Одним из сложнейших аспектов полевых работ был транспорт, тактика преодоления сложного ландшафта значительно отличалась от обычной экспедиции, при которой движутся от дома к дому. Теперь на общественном транспорте можно было добираться только до деревень, но многие объекты находились не на землях хуторов, а на ближайших сенокосах, в лесу, на холмах. Практичным было использование легковых автомобилей, чтобы добраться поближе, но в то же время нередко отмечались ситуации, когда автомобилем необходимо было пользоваться среди густой растительности или же в условиях протяженности дневных маршрутов и плохих дорожных обстоятельств. Автомобилем пользовались и в том случае, когда местный житель показывал более отдаленные объекты. Часть маршрутов было практичнее преодолевать на колесах, а часть – пешком.

В планы команды «Радар» входило картографирование, в первую очередь, территорий Ида-Вирумаа и Ляэне-Вирумаа. В полевых работах участвовали научные сотрудники отдела фольклористики ЭЛМ и участники проекта Элл Вахтрамяэ, Маре Калда, Анне Кабер, Прийт Лятти, Пикне Кама, Пилле Пардер и многие другие. Руководителем проекта «Радар» был старший научный сотрудник отдела фольклористики Тынно Йонукс. Позднее к этой работе на постоянной основе присоединились ассистенты отдела фольклористики Кайса Саммелсельг (с 2006 г.) и Хелен Ханни (с 2008 г.).

Первые результаты по четырем приходам Ида-Вирумаа были опубликованы в 2005 г. на диске «Культурологическая карта Ида-Вирумаа», где представлены фотографии зафиксированных объектов, записи архивных текстов и исторические сведения¹⁵. Полные данные приведены на эстонском языке, однако часть данных, связанных с объектами, – и на русском. Ида-Вирумаа является территорией, где проживает много русскоязычных групп. Возвращение им местных преданий являлось одной из целей «Радара». К настоящему времени открыт и доступ в интернет, так как

¹⁴ Там же.

¹⁵ Теперь в сети. URL – Режим доступа: <http://www.folklore.ee/radar/idaviru/>. Обзор в 2007 г. составила Х. Ханни, см.: *Hanni H.* Projekt „Radar”. Ajaloolise pärimuse kogumisest ja digiteerimisest // Paar sammukest: Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat. Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus. Tartu, 2007. Kõide XXIII. C. 349–352.

диски не используются больше в таком количестве, а в www-пространстве эти данные доступны значительно более широкому числу пользователей.

В силу изменившихся условий в 2006 г. работа была перенесена в национальные парки. На средства Центра инвестиций в окружающую среду были выпущены картографические подложки по мемориальным ландшафтам 3-х национальных парков Соомаа, Лахеамаа и Карула. Пярну-Вильяндиский регион Государственного центра охраны природы начал по инициативе местных жителей в сотрудничестве с «Радаром» проект «*Soomaa mälumaastikud*» («Мемориальные ландшафты Соомаа»), методика которого походила на вышеописанные работы по подготовке цифровой карты. Основным акцентом проекта стало создание базы информации о преданиях в местах расселения, расположенных на территории национального парка Соомаа и на смежных с ним территориях¹⁶. Результатом проекта является постоянно пополняемый веб-сайт <http://maastikud.soomaa.ee/>.

Предшествующие успехи позволили осуществить в начале 2008 г. аналогичные проекты в национальных парках Лахеамаа и Карула, в них тексты местных преданий, также были связаны с картой и зафиксированы на электронной цифровой карте. Национальный парк Лахеамаа находится в Харьюском и Ляэне-Вируском уездах, включающих исторические территории приходов Кадрина, Хальяла и Куусалу. С точки зрения фольклора приход Куусалу известен своей песенной культурой и сказителями, а Кадрина и Хальяла – своеобразным фондом преданий. В то же время земли прихода Куусалу в составе современного национального парка представляли собой плотно населенный регион, а на территории Кадрина и Хальяла преобладали болотные и лесные массивы.

Национальный парк Карула – относительно новый, в него входит восточная часть исторического прихода Карула. Эта территория как и две предыдущие интересна с точки зрения истории и фольклора, но прежде всего археологических находок. В отношении всех трех национальных парков в ходе проектов выяснилось, что большинство культурных объектов располагается вне их территорий.

С академической точки зрения изначальная идея проекта была хорошей и обещала новый взгляд на взаимоотношения природы и предания, потому что в течение продолжительного времени различные архитектурные и природные объекты находятся в

¹⁶ URL – Режим доступа: <http://maastikud.soomaa.ee/koostajad>

фокусе предания, но по мере изменения человеческого общества, культурной среды, ее трактовок окружающего меняются также и объекты предания.

В 2008 г. до Эстонии докатилась волна большого экономического кризиса, которая существенно повлияла на ход работ и привела в 2010 г. к закрытию проекта. Основными возможностями финансирования проекта были большой исследовательский грант отдела фольклористики ЭЛМ совместно с исследовательским проектом Тынно Йонукса «Радар», который финансировался из государственной программы Министерства образования и науки «Эстонский язык и культурная память». Руководящий комитет программы констатировал, что это новаторский и нужный проект, нуждающийся в большой денежной сумме. Выделенные же средства едва позволяли покрыть заработную плату 1,5 человек, финансирование полевых работ и прочего необходимо было искать в других фондах. Такая схема финансирования обещала растянуть весь процесс на десятилетия, совершенно отсутствовало решение транспортных и иных существенных проблем.

Весь период проекта сопровождался противоречивыми реакциями. Даже эксперты по гуманитарной программе не осознавали объема камеральных работ и расход рабочей силы, а пребывали в представлении, что если бы только было желание, то материалы такой всеэстонской карты можно было собрать за пару лет и трудом одного человека. В общегосударственных фондах, финансирующих науку, пару раз упрекнули в том, что этот проект может дать экономическую выгоду, которую гуманитарный государственный исследовательский центр получать не должен, и отказались от финансирования. И это несмотря на декларацию, что материалы будут бесплатно предоставлены школам и мультикультурному населению Эстонии. В ряде фондов финансирования ходатайства столкнулись с интересами местных коммерческих фирм, которые сообщили, например, в Вильянди, что они являются гораздо лучшими экспертами и сами подготовят аналогичный слой электронной карты, но они до сих пор не подготовлены. Большая картографическая фирма сделала всеэстонскую карту, охватывающую некоторые места. Возник конфликт с представителями языческой веры, которые вообще не желали, чтобы информация об объектах и преданиях была нанесена на карту. Один профессор утверждал, что присвоение точных координат преданиям следует остановить.

Основные результаты

В ходе осуществления проекта с новых позиций был обработан большой массив фольклорного материала ряда приходов, исторические предания и печатные издания, в результате чего возникла уникальная комплексная информационная база. В ходе проекта в нее внесено 96 записей Эстонского архива народной словесности, добавленных в массив религиозных текстов отдела фольклористики.

Из Эстонского архива истории культуры включены материалы 36 приходов, всего 7750 страниц, большинство из которых уже опубликовано в электронном виде¹⁷. Это один из самых используемых местными жителями архивов, и он очень популярен также в виде веб-издания, потому что содержит существенные факты и нарративы, записанные в нач. XX в.

Создана база данных с *GPS*-координатами, историями и фотографиями мест преданий. При этом относительно Вирумаа имеется полный обзор, в каком состоянии находились и существовали ли вообще места и объекты, связывающие предания. Возникло более четкое понимание того, какая часть, например, природных объектов включена в устное предание (камни со следами), а какая нет (россыпи валунов с вмятинами). Это же относится ко многим примечательным деревьям, источникам, живописным местам.

«Радар» был одним из фольклорных проектов, в ходе которого целенаправленно осуществлялась сплошная фотосъемка объектов (один из предыдущих проектов включал поиск и фотографирование валунов и природных форм рельефа, связанных с преданиями о великанах в 1950–1960 гг.¹⁸). Из фотографий того времени большинство было опубликовано в академических изданиях текстов.

Представленный проект имеет более широкое историческое значение, так как речь идет об обширном инспектировании значительного объема свидетельств, которая не только добавила новые данные, но запечатлела культурный и природный ландшафт первого десятилетия XXI в.

Издано два *CD*-диска с материалами полевых исследований, их раздавали местным жителям, учреждениям культуры, а также школам.

Составлены картографические подложки по трем национальным паркам. Так, относительно национальных парков Лахемаа и Карула подготавливаются электронные

¹⁷ 38 изданий доступны по адресу URL – Режим доступа: <http://www.folklore.ee/pubte/ajaloolist>.

¹⁸ *Kikas K.* In the Footsteps of Kalevipoeg. (Re)locating legendary places in the Soviet Estonia. Imagining Spaces/Places // Session Abstracts: Imagining Spaces / Places. University of Helsinki, 24-26 August 2011. Helsinki: University of Helsinki, С. 24–25.

цифровые карты, на которых имеются *GPS*-координаты мест преданий, к ним прилагаются тексты и фотографии. Данные трех национальных парков – Соомаа, Карула и Лахеама сосредоточены в едином портале мемориальных ландшафтов¹⁹. В дальнейшем его можно дополнять, и в будущем в портале можно было бы объединить, например, аналогичные материалы всех национальных парков Эстонии.

Целью по-прежнему остается нанесение архивных материалов и данных полевых исследований на культурологический слой базовой карты.

¹⁹ URL – Режим доступа: <http://maastikud.ee/>

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПРИЛОЖЕНИЯ ELAN В РАБОТЕ С ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИМИ МАТЕРИАЛАМИ

Расшифровка экспедиционных аудио и видеоматериалов стала частью научной работы фольклористов и этнографов сравнительно недавно. До сер. XX в. основным материалом для исследований и публикаций были рукописные полевые или перебеленные записи. Редкое в те времена устройство звукозаписи, фонограф, могло фиксировать лишь двухминутный фрагмент звучащего текста.

Магнитофоны первого поколения, появившиеся после Второй Мировой войны, позволяли более полно записывать фольклорные произведения, однако, магнитная лента стоила дорого, и не была доступна широкому кругу собирателей, поэтому, как правило, отбирались наиболее интересные и яркие образцы. С 1970-х гг. стали изготавливаться простые в использовании и недорогие монофонические магнитофоны, позволявшие собирателям записывать экспедиционный материал полностью. Годами позже, когда магнитную ленту уже несложно было заказать, перебеленные полевые записи отошли на второй план, их место заняли расшифровки с фонограмм, зачастую сделанные уже по возвращении из экспедиции. Изначально они выполнялись от руки, а затем перепечатывались на машинке.

Современные собиратели берут с собой в экспедицию цифровые диктофоны и видеокамеры, способные производить многочасовую непрерывную запись. Объем записанного материала настолько велик, что далеко не всегда удается расшифровать его сразу по прибытии из экспедиции. На следующий год к нему добавляются записи, сделанные в новом полевом сезоне. Несвоевременная расшифровка материалов создает дополнительные проблемы в архивации, а, зачастую и атрибуции материалов, поскольку уходят из жизни не только носители исчезающих культур и языков, но и сами собиратели. В связи с этим упрощение процесса расшифровки остается одной из первоочередных задач.

Обычно исследователи работают со звучащим текстом в двух программах, одна – для воспроизведения звука, например, проигрыватель Windows Media или сторонние приложения наподобие Aimp, Winamp, вторая – для набора текста. Как правило, ученые используют те же программы, в которых пишутся статьи: текстовый редактор Microsoft Word, приложение Блокнот. Если звукозаписи не переведены в цифровой формат, то в качестве проигрывателя выступает магнитофон, или диктофон (рис. 1). Процесс неудобный, достаточно трудоемкий, требующий от составителя расшифровки большой степени сосредоточенности, и, к сожалению, весьма затратный по времени. Кроме того, указанные программы не

предназначены для подобной работы, а для страховки, одновременно с файлом DOC, тексты расшифровок необходимо сохранять на диск в современном формате HTML. При этом, сохранение каждой расшифровки в два разных файла приводит к еще большему увеличению времени работы над полевыми материалами, поэтому, ставший уже традиционным, способ создания расшифровок в текстовом редакторе стоит признать малоэффективным.

Поиски наиболее подходящей для этнологов и фольклористов программы привели к анализу опыта специалистов других профессий, работающих в системе «человек-человек», таких как психология, медицина и спорт, в которых также используется аудио и видеофиксация происходящего. С появлением компьютеров, технические устройства преобразились в специализированные программные комплексы, расшифровка медиа-записей в которых существенно повышает эффективность работы представителей указанных выше областей¹.

Практически сразу после появления подобных программ они стали использоваться европейскими учеными для работы с фольклорно-этнографическим материалом, поскольку во многих странах этап собирания материала уже завершен, и все усилия специалистов направлены на работу по расшифровке и сохранению уже имеющихся записей.

В России, значительная часть сил исследователей по-прежнему сконцентрирована на сборе культурного наследия, находящегося под угрозой исчезновения.

В последнее время появилось несколько отечественных программ, например, Транскрайбер Цезарь, Transcriber-pro, которые находят себя в других областях. Современному исследователю доступно достаточно много программ для расшифровки², но рамки статьи не позволяют описать все. Приведем краткий список наиболее удобных для фольклористов приложений (см. Таблицу 1), которые подбирались с учетом следующих критериев: бесплатный статус, возможность работы в разных операционных системах, возможность представления расшифровки в других программах, относительная простота в освоении. Большим преимуществом является участие авторитетных специалистов или крупных научных центров в разработке программ.

Таблица 1. Список программ для расшифровки.
Annotation academic video (офисы в Цюрихе и Сан Франциско)
http://entwinemedia.com/2013/annotations-tool/
Традиционной программы-расшифровщика для компьютера нет. Авторы предпочли

¹ Онлайн-курс русского жестового языка "LIGMIR". URL – Режим доступа: <http://www.digitgestus.com/>

² Список инструментов для расшифровки на сайте Института имени Макса Планка (Нидерланды). URL – Режим доступа: <https://tla.mpi.nl/tools2/tooltype/annotation/>

<p>организовать всю работу с текстами и записями в обозревателе Интернет, т.е. онлайн.</p>
<p>Annotator's Workbench (Индиана, США)</p>
<p>http://www.eviada.org/ (см. раздел «Research & Development» и «Software Development»)</p>
<p>Программа предназначена для работы с форматом видеозаписи MOV, что ограничивает ее применение в кругу собирателей.</p>
<p>Anvil (Аугсбург, Германия)</p>
<p>http://www.anvil-software.org/</p>
<p>Anvil, хорошее начинание Майкла Кипа (Michael Kipp). Несмотря на продуманный подход, программа несколько ограничена в функционале. В последующих версиях ожидается импорт расшифровок от ELAN. Требуется установки интерпретатора Java³.</p>
<p>Audio Notetaker (Лидс, Великобритания)</p>
<p>http://www.sonocent.com/en/the_software/audio_notetaker</p>
<p>Программу необходимо приобрести. Расшифровка ведется отдельными предложениями, нет возможности выделить слова из текста. Однако, преимуществом программы является возможность воспроизводить звук в замедленном режиме.</p>
<p>Easytranscript (Берлин, Германия)</p>
<p>http://e-werkzeug.eu/index.php/en/products/easytranscript</p>
<p>Предлагаемая авторами программа является легким в использовании расшифровщиком, со встроенным медиапроигрывателем. Текст поддается форматированию (жирный, курсив, подчеркивание и т.д.)</p>
<p>Transcriber</p>
<p>http://trans.sourceforge.net/en/presentation.php</p>
<p>П прошлом самая популярная программа, однако, последняя версия была выпущена в 2005 г., после чего авторы продолжили работу в новом проекте TranscriberAG (http://transag.sourceforge.net/). Не поддерживает текст в формате Юникод. Есть сложности в установке.</p>

³ Объектно-ориентированный язык программирования (Sun Microsystems). Приложения, использующие Java разрабатывать несложно, кроме того, они могут выполняться в разных операционных системах, для которых реализована виртуальная машина Java. URL – Режим доступа: <http://java.com/ru/>

Transcriber-pro (Россия)
http://transcriber-pro.com/ru/
Отечественная. Необходимо приобретать. Сохраняет диалоги в HTML а текст в TXT и RTF форматах. Расшифровка ведется на слух. Собиратель вносит только тот текст, который смог, или посчитал нужным расшифровать. При отсутствии привязки текста к записям, точность расшифровки довольно сложно проконтролировать.
Транскрайбер Цезарь (Россия)
http://www.speechpro.ru/product/transcription/cesar
Отечественная разработка Центра речевых технологий, имеет множество функций, в том числе управление воспроизведением медиафайла с помощью внешнего, подключаемого устройства «ножная педаль», освобождающего руки для печати текста. Расшифровки вводятся во встроенный в программу редактор, близкий по функциональности приложению Microsoft Word.

Поскольку большая часть предлагаемых программ используется для подготовки стенограмм, или расшифровок записей лекций, то результатом работы является обычный, или отформатированный текст в виде диалогов. В таком же виде предоставляются результаты работы фирм, занимающихся созданием расшифровок заседаний суда, производственных совещаний, конференций. Отметим, что такая работа стоит недешево – от 3\$ за лист А4 или 16\$ за час.

Во время разработки идеи международного проекта по оцифровке звукозаписей саамского фольклора, хранящегося в Фонограммархиве ИЯЛИ Кар НЦ⁴, зарубежные коллеги часто ссылались на информацию, размещенную на специализированных вэб-ресурсах, таких как сайт IASA⁵ – ассоциация звуковых и аудиовизуальных архивов и портал DOBES (документирование языков, находящихся под угрозой исчезновения), являющийся частью Лингвистического Архива Института Психолингвистики имени Макса Планка в г. Неймеген (Нидерланды)⁶. Помимо основной деятельности, в Институте с 2002 г. работают над приложением EUDICO Lingwistic Annotator (ELAN), ориентированным на работу с текстами. В аннотации сказано, что ELAN специально разрабатывался для анализа языка, языка знаков и жестов, но будет полезен всем, кто занимается расшифровкой, анализом и

⁴ Институт языка, литературы и истории Карельского Научного Центра РАН.

⁵ Организация создана в Амстердаме, с целью международного сотрудничества архивов, хранящих аудиовизуальные данные. URL – Режим доступа: <http://www.iasa-web.org/>

⁶ Интернет-сайт Института Психолингвистики . URL – Режим доступа: <http://www.mpi.nl/>

документированием корпусов языка⁷. В создании программы принимали участие специалисты гуманитарного профиля, что выгодно отличает ELAN от других профильных программ. Поскольку анализ языковых данных не ограничивается только расшифровкой, технические специалисты развивают другие программные инструменты, предназначенные, например, для размещения мультимедийных данных в базе Института, просмотра и управления архивными фотографиями базы, обеспечения доступа к базе для зарегистрированных пользователей и функций полнотекстового поиска.

Программа ELAN имеет следующие особенности⁸.

- бесплатность и кроссплатформенность (работа в системах Windows, Linux, MacOS X).
- наличие русифицированной версии.
- расшифровка видео- и аудиозаписей с привязкой к каждому кадру, к каждой фонеме.
- возможность замедлять или ускорять воспроизведение экспедиционных записей.
- возможность изменять размер шрифта текста расшифровки.
- поиск текста в расшифровках (в текущей версии кириллический поиск пока не поддерживается).
- сохранение результатов работы в текстовом формате XML.
- сохранение текста расшифровки (экспортирование) в виде обычного текста для вставки в Microsoft Word.
- экспорт расшифровки в файл субтитров «srt» (для видеозаписей).

И некоторые другие, не менее важные для филологов и этнологов функции, выделяющие программу из общего числа приложений.

Текст расшифровки размещается в текстовом файле формата XML, в кодировке Юникод. Сейчас это довольно распространенный и перспективный формат для систематизированных данных и представляет собой обычный текстовый файл с разметкой в виде тегов⁹. Структура используемого формата расшифровок подробно описана авторами и опубликована на сайте, что свидетельствует о профессиональном подходе к созданию программы.¹⁰

Программа ELAN работает с файлами, имеющими следующие расширения: MPEG, MP4, MOV, WAV, QT¹¹. К сожалению этого недостаточно, учитывая то многообразие

⁷ Описание ELAN Linguistic Annotator. URL – Режим доступа: www.mpi.nl/corpus/html/elan_ug/pr01.html

⁸ Раздел сайта посвященный программе ELAN. URL – Режим доступа: <https://tla.mpi.nl/tools/tla-tools/elan/>

⁹ Теги, это слова, размещенные между угловыми скобками, например, <NAME>. В языке XML теги определяют структуру и то, чем являются хранящиеся в файле данные. «Правила XML разрешают создавать любые теги, требуемые для описания данных и их структуры.» URL – Режим доступа: <https://support.office.com/ru-RU/article/XML-для-начинающих-A87D234D-4C2E-4409-9CBC-45E4EB857D44>

¹⁰ Описание формата EAF. URL – Режим доступа: http://www.mpi.nl/tools/elan/EAF_Annotation_Format.pdf

¹¹ Перечисленные типы файлов обусловлены наличием фреймворка, установленного в системе: DirectShow, QuickTime, Java Direct Show. URL – Режим доступа:

мультимедийных форматов, которое встречается на жестких дисках, или компакт-дисках российских собирателей, использующих недорогие устройства аудио и видеофиксации¹².

Из переписки с программистами ELAN стало известно, что принятые форматы удовлетворяют пожеланиям психологов и лингвистов, поскольку позволяют воспроизводить фильмы по кадрам, а звукозаписи проигрывать по фонемам. Специфика сжатых¹³ медиа-файлов других современных форматов такова, что в видеозаписях перемещение как правило осуществляется по ключевым кадрам, которые встречаются через каждые 10–15 стандартных кадров, а в аудиозаписях «перемотка» происходит только по секундам, в которых может содержаться несколько слов. Программисты также сообщают, что для открытия других форматов потребуется полная переработка кода программы, которая в ближайшее время не входит в их планы.

В ходе поисков, преследовавших цель открытия всех без исключения мультимедиа-файлов в ELAN, было найдено бесплатное приложение FFmpeg¹⁴. Это набор свободных библиотек (подпрограмм) с открытым исходным кодом, который позволяет конвертировать из одного в другой различные медиа-форматы. Таким образом, для создания файлов, пригодных для открытия в ELAN, в каталоге с записями достаточно запустить один командный бат-файл¹⁵, который спустя довольно продолжительное время кодирования (в зависимости от объема видеозаписи и мощности процессора компьютера) подготовит данные для последующей расшифровки. В процессе кодирования уменьшается размер кадра и ухудшается качество изображения с учетом приемлемой сохранности визуального ряда. Полученные файлы уже пригодны для открытия и расшифровки в ELAN, кроме того, в виду небольшого объема, их можно переносить на флеш-накопителе целыми экспедициями¹⁶. Этот, дополнительный процесс конвертации можно оправдать лишь тем, что помимо совместимости с ELAN, собиратель автоматически получает материалы для фонда использования. Теперь, экспедиционный источник можно разместить в архиве и в следующий раз обратиться только в процессе видеомонтажа, или резервного копирования.

http://www.mpi.nl/corpus/html/elan/ch04.html#Sec_Basic_Information

¹² Установка пакета кодеков K-Lite Codec Pack <http://www.codeguide.com/download_kl.htm> также не решила вопроса с воспроизведением видеофайлов.

¹³ «...в основном, видео хранят в видеофайлах, в которых применены различные алгоритмы сжатия информации. Благодаря этим технологиям видеофайл можно сжимать в десятки и сотни раз практически без потери качества картинки и звука». URL – Режим доступа: <http://videovegas.ru/urok-14-formaty-videofajlov.html>

¹⁴ Сайт проекта FFMPEG. URL – Режим доступа: <https://www.ffmpeg.org/>

¹⁵ Командный, файл имеет расширение .bat и содержит текст. В приложении «Блокнот» набирается следующий текст в одну строку: `for %%a in (*.mov,*.mts) do ffmpeg.exe -i "%%a" -target pal-vcd -y "%%~na.mpg"` можно сжать сильнее: `for %%a in (*.mov,*.mts) do ffmpeg.exe -i "%%a" -vcodec mpeg1video -vf yadif=1 -r 25 -s 352x288 -b:v 700k -acodec libmp3lame -ab 96k -ac 2 -ar 22050 -y "%%~na.mpg"`

¹⁶ Например, видеозапись с размерами кадра 1440x1080 точек и скоростью 100 кадров в секунду «сожмется» в 7 – 9, иногда в 15 раз получив новые параметры 352x288, 25 кадр/с. За один час записи, видеокамера Sony HDR-XR160, создаст файл объемом 5,58 Гигабайт, который после обработки программой ffmpeg уменьшится до 0,36 Гигабайт.

Изучив краткую инструкцию на русском языке, составленную Brigitte Pakendorf и опубликованную на сайте Института им. Макса Планка, удалось в течение двадцати минут расшифровать короткий (две минуты) фрагмент видеозаписи экспедиции в Иркутскую область (рис. 2), осуществленную в 2006 г. под руководством д.ф.н. Н.Г. Зайцевой (ИЯЛИ КарНЦ РАН). Для удобства систематизации и поиска, авторы ELAN рекомендуют при сохранении проекта давать ему точно такое же имя, как и у видео-, аудиозаписи. Расширение .eaf программа в печатает сама. При экспортировании выбранного слоя в качестве субтитров к фильму выбирают пункт меню «Файл» - «Экспортировать как» - «Многострочный текст». Тип файла субтитров –«.srt»¹⁷. Для каждого слоя рекомендуется создавать отдельный файл субтитров.¹⁸ Авторами предусмотрено неограниченное число слоев¹⁹. Например, один слой создается для расшифровки текущей записи, следующий слой - при необходимости перевода на другой язык, или для целей комментирования видео, или аудиозаписей, если встроенное средство (в отдельной вкладке программы) не достаточно удобно. Работа со слоями может существенно упростить труд текстологов во время подготовки изданий, поскольку дает возможность сразу видеть разночтения, встречающиеся в сказанном и записанном вариантах или опубликованном ранее тексте данного фольклорного произведения. (рис. 3)

Возможность сохранить текст расшифровки как файл со структурой XML в кодировке Unicode позволяет производить расшифровку с включением в текст символов национальных языков²⁰. При необходимости один или несколько слоев расшифровки сохраняются в виде титров, а популярный видеопроигрыватель VLC Player²¹ автоматически их загружает, выводя в необходимый кадр фильма. Все возможности ELAN описаны в подробной инструкции, которая опубликована на сайте разработчика²². Данная программа успешно зарекомендовала себя в работе с русскими аудио, и видеоматериалами *«Несомненно, одновременный доступ к аудио-, видео-, а также текстовой информации абсолютно идентичного содержания – новый эффективный и весьма многообещающий метод хранения как лингвистических, так и экстралингвистических данных: аудио-, а особенно видеозапись, точно фиксирует интонацию, мимику, жесты говорящего. Кроме того, компьютер позволяет в любой момент заново воспроизвести фрагмент текста любого объема, либо без задержек попеременно воспроизводить отрезки текста, находящиеся на довольно далеком расстоянии друг от*

¹⁷ Видеоплеер VLC позволяет подгружать файлы субтитров и переключать их во время просмотра.

¹⁸ Для получения автономного видеофайла (с несколькими субтитрами) можно воспользоваться приложением MKVToolnix. URL – Режим доступа: <https://www.bunkus.org/videotools/mkvtoolnix/>

¹⁹ Группы разных слоев называется ярусами (tier – ярус, URL – Режим доступа: http://www.mpi.nl/corpus/html/elan_ug/pr01s02s02.html).

²⁰ Бовин В.Б. Опыт создания электронных описей цифровых фотоматериалов ИЯЛИ КарНЦ РАН // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада–3: Шестые Шёгреневские чтения. СПб. 2014. С. 159.

²¹ Сайт видеопроигрывателя VLC. URL – Режим доступа: <http://www.videolan.org/vlc/>

²² Руководство пользователя ELAN. URL – Режим доступа: http://www.mpi.nl/corpus/html/elan_ug/

друга в потоке речи. <...> Программы, подобные ELAN, обеспечивают интеграцию материала не только для лингвистических изысканий, но и для широкого спектра гуманитарных исследований, связанных с жизнедеятельностью человека, – психологии, социологии, психолингвистики, этнографии, антропологии и др.»²³.

В качестве недостатков программы можно назвать отсутствие возможности импортировать сжатые разными кодеками²⁴ аудио- и видеозаписи, а также, на данном этапе, отсутствие функции «поиск слов» в кириллическом тексте. В процессе тестирования возникли сложности с работой приложения в системе Ubuntu Linux²⁵: не удалось услышать звук при расшифровке медиа-файлов. Без установленного в операционной системе компьютера интерпретатора JAVA воспроизведение медиафайлов затруднено.

В Европе исследователи стремятся унифицировать текстовые данные архивов, и рекомендация использовать в работе ELAN имеет смысл, учитывая возможность программы объединять, сравнивать разные расшифровки. Результаты работы представленные единым электронным форматом позволяют создавать некоторую обширную сеть архивных данных по всему миру. Надеемся, что программа займет достойное место среди инструментов собирателя и даст возможность ввести большой объем материалов в научный оборот.



²³ Лемская В.М. Потенциал применения методов корпусной лингвистики в рамках дескриптивного подхода в исследовании чувлымско-тюркского языка. Вестник ТГПУ. 2006. Выпуск 4 (55). Серия: Гуманитарные науки (филология). С. 174.

²⁴ Кодеки: вопросы и ответы. URL – Режим доступа: <http://windows.microsoft.com/ru-ru/windows/codecs-frequently-asked-questions#codecs-frequently-asked-questions=windows-7>

²⁵ Сайт операционной системы Ubuntu Linux. URL – Режим доступа: <http://www.ubuntu.com/desktop>

ИССЛЕДОВАТЕЛЬ НАРОДНОЙ АРХИТЕКТУРЫ Р.М. ГАБЕ – ПРЕДСТАВИТЕЛЬ
ТВОРЧЕСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ МНОГОНАЦИОНАЛЬНОГО ПЕТЕРБУРГА

В декабре 2015 г. исполнилось 140 лет со дня рождения архитектора и художника-графика Руфина (Рувима) Михайловича Габе (1875–1939). Он был не только известным архитектором, но и видным исследователем деревянного народного зодчества. В архиве Российского этнографического музея хранятся выполненные им материалы – рисунки и чертежи памятников народной архитектуры финского населения Ленинградской обл. (ижора, водь, ингерманландские финны). Р.М. Габе – один из тех исследователей, благодаря деятельности которых этнографическая наука располагает ныне сводом источников для изучения ушедшей в прошлое традиционной народной культуры.

Жизнь Р.М. Габе была насыщена разнообразной художественной и научной деятельностью, многогранность его натуры, разносторонняя одаренность и высокий профессионализм позволили ему занять достойное место в различных сообществах творческой петербургской интеллигенции.

В его судьбе отразились все противоречия и изломы эпохи, в которой ему довелось жить. Его биография, отражая типичные для определенного слоя общества жизненные обстоятельства и события, становится источником исторической реконструкции определенной эпохи. По словам Л.П. Карсавина: *«История индивидуальности неуловимо и неизбежно переходит в историю вообще»*¹.

С позиции принципов контекстуально-биографических исследований в течение жизни происходит постоянное взаимодействие человека и среды, результатом чего является не только социализация, но и индивидуализация личности – адаптация контекстуальных данностей к личному опыту. На этой основе формируется личностная идентичность, позволяющая индивиду в конкретной жизненной ситуации делать свой выбор (жизнь – цепь таких выборов)². Биография Р.М. Габе является ярким примером, иллюстрирующим это положение.

Жизненный путь Р.М. Габе, в отличие от многих исследователей народной культуры, участвовавших в формировании коллекционного фонда музея, не является для нас «закрытой книгой». Результаты профессиональной деятельности отражены в его собственных публикациях, а также в статьях, освещающих его вклад в изучение народной архитектуры, и опубликованных в различных изданиях, включая Интернет

¹ Карсавин Л.П. *Философия истории*. СПб., 1993. С. 86.

² Свидзинская М.С. Контекстуальная биография и её место в истории биографических исследований // Вестник Российской академии наук, 2010. Т. 80. № 2. С. 188–191.

пространство³. Р.М. Габе оставил большое потомство – четверо детей, внуков, которые не только сохранили память о нём, как родном и близком человеке, но и спасли его научное наследие, включающее неопубликованные статьи, рисунки и чертежи памятников народного зодчества⁴. Эти документы, наряду с материалами научных исследований, переданных самим Габе, хранятся в архивах и музеях Москвы, Санкт-Петербурга, Петрозаводска.

Руфин Михайлович родился в Петербурге, в еврейской семье, ему пришлось разделить со своим народом все сложности существования в условиях государственного антисемитизма. Его отец, М.Я. Габе (1842–1908) – резчик штемпелей (с 1870 г.), а затем и мастер (1885) медальерного отделения Санкт-Петербургского Монетного Двора, где проработал свыше 30 лет⁵, был уроженцем Виленской губ., входившей в Черту постоянной еврейской оседлости — граница территории, за пределами которой запрещалось постоянное жительство евреям. Ему удалось перебраться в Петербург благодаря высокому профессиональному мастерству, опираясь на Закон от 22 июня 1865 г., позволивший евреям-ремесленникам и членам их семей проживать в России повсеместно⁶. В многонациональной столице Российской империи – Петербурге евреи, начиная с пореформенного времени, занимали постоянно четвертое по численности место среди нерусских групп, доля в населении которых варьировала от 1 до 2%⁷. Петербургские евреи очень быстро утрачивали в столице традиционную бытовую культуру и язык. С пореформенного времени и до начала Первой мировой войны в столице шёл интенсивный процесс языковой ассимиляции: в 1869 г. почти не было евреев, считавших родным русским, в 1910 г. доля их достигла 42%. В нач. XX в. второе поколение, к которому относился и Р.М. Габе, было практически полностью

³ *Габе Р. М.* Материалы по народному зодчеству западных финнов Ленинградского округа // Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР. № 16. Л., 1930. С. 107–145; *Он же.* Карельское деревянное зодчество. М., 1941; *Он же.* Архитектурные формы в деревянном зодчестве и возможности применения их в колхозном строительстве // Проблемы архитектуры. Т. 2. Кн. 1. М., 1937. С. 337–363; *Он же.* Интерьер крестьянского жилища // Архитектурное наследие. Кн. 5. М., 1955; С. 81–104; Проф. Р. М. Габе. Некролог. // Архитектура Ленинграда. 1939. № 1; С. 90; *А.Я. Свирский.* Исследователь архитектуры Севера // Архитектура Ленинграда. 1940. № 2. С. 59–62; *Шмакова В.Т.* Новые материалы по народному творчеству (графические работы Р.М. Габе) // Ежегодник ГИМ. 1962. М., 1964. С. 182–184. *М.Р. Габе.* К столетию со дня рождения профессора Р.М. Габе. Машинопись (хранится в семейном архиве Б.И. Габе).

⁴ Автор выражает глубокую благодарность за предоставление неизвестных ранее материалов и фактов о жизни и деятельности Р.М. Габе его внуку – Б.И. Габе.

⁵ *Гриликес Ц.* Медальеры Гриликесы. Биографические заметки. Народ мой. № 1. 2000. URL – Режим доступа: <http://jews.spb.ru/ami/>.

⁶ *Ведерников В.* Еврейский вопрос в политике самодержавия (1860 – 1870 гг.). URL – Режим доступа: <http://www.ijc.ru/istoki.html>.

⁷ *Юхнева Н. В.* Этнический состав и этносоциальная структура населения Петербурга. Вторая половина XIX – начало XX века. Л., 1984; *Она же.* Евреи Петербурга в период реформ 1860-х годов: социально-демографическая характеристика // Петербург и губерния: Историко-этнографические исследования. СПб., 1989. С. 81–112. *Она же.* Русские евреи как субэтническая общность: проблема этнического выживания // Исторические судьбы евреев в России и СССР: начало диалога. М., 1992. С. 41–52.

русскоязычным. Интеграция образованной части еврейского населения в русскую культуру привела к появлению такой страты российского общества как русско-еврейская интеллигенция⁸. Обычно под этим термином понимается та часть евреев, которая отошла от традиционного религиозного мировоззрения и находилась под влиянием идей европейского гуманизма.

В кон. XIX–нач. XX в. жившие в Петербурге евреи (и сохранившие свою религиозную принадлежность, и крестившиеся) внесли большой вклад в русское искусство, науку, литературу⁹. Например, композитор А.Г. Рубинштейн, поэты С.Я. Надсон, Саша Черный, художник Л.С. Бакст и многие другие. Большую роль в жизни Санкт-Петербурга играли и рядовые представители еврейской интеллигенции – врачи, юристы, финансисты, ученые и др. В эту категорию входила и семья высококвалифицированного художника по металлу М.Я. Габе. В конце своей жизни он уже относился к сословию почетных граждан, был уважаемым мастером Санкт-Петербургского Монетного Двора.

Руфин Габе, унаследовав художественные способности отца, прошёл подготовку по рисунку в Нормальной рисовальной школе при Академии Художеств, сочетая это с учебой в классической Введенской гимназии, по окончании которой возник вопрос о выборе дальнейшего жизненного пути. Здесь необходимо остановиться на содержании политики правительства царской России в области образования¹⁰. В 1908 г. Совет министров принял постановление о введении во всех государственных высших учебных заведениях, «за исключением консерватории», процентной нормы для евреев и был запрещен полностью прием евреев в ряд высших учебных заведений. Евреи совершенно не допускались в такие высшие учебные заведения Петербурга, как Военно-медицинская академия, Электротехнический институт, Театральное училище, Горный институт. Габе, выбрав профессию архитектора, сделал несколько неудачных попыток преодолеть процентный барьер при поступлении в Институт гражданских инженеров. Существование процентной нормы для евреев при поступлении в высшие учебные заведения порождало разгул чиновничьей коррупции, поэтому преимущество было на стороне наиболее богатых слоёв еврейского населения. Посоветовавшись с отцом, Рувим Габе принимает решение принять христианство (лютеранство). Имя его приобретает немецкое звучание – Руфин Габбе. Мечта его сбывается: он поступает на архитектурное отделение Санкт-

⁸ *Клир Джон*. О русско-еврейской интеллигенции (к постановке вопроса) // Евреи в России: История и культура / Сер. «Труды по иудаике», вып. 3. Петербургский еврейский университет. СПб., 1995. URL – Режим доступа: <http://www.jewish-heritage.org/tp3a8r.htm>.

⁹ *Дымшиц И.А.* Евреи // Многонациональный Петербург. История. Религия. Народы. СПб, 2002. С. 389–405.

¹⁰ *Иванов А.Е.* Еврейское студенчество в Российской империи начала XX века. Каким оно было? Опыт социокультурного портретирования. М. 2007.

Петербургского института гражданских инженеров и оканчивает его в 1902 г. С этой поры и вплоть до 1916 г. его карьера архитектора успешно развивается. Как практик-архитектор он проектировал и наблюдал за постройками жилых и общественных зданий в Санкт-Петербурге и Карелии. По его проекту в Петербурге было возведено несколько доходных домов, которые сохранились до настоящего времени¹¹, а также выстроены железнодорожные вокзалы в Карелии – на станциях в Сороке (ныне – г. Беломорск) и Медвежьегорске (1914). Он принимал участие в конкурсных проектах – его проект музея 300-летия дома Романовых в Петрозаводске получил 1 премию; преподавал в Школе десятников, готовившей специалистов-строителей, и с 1906 г. – на Высших женских политехнических курсах, первом в России женском высшем техническом учебном заведении (Женский политехнический институт, 1916 – 1918; Второй политехнический институт, 1918 – 1924). Габе преподавал на архитектурном отделении института. В 1918 г. ему было присвоено звание профессора по кафедре графического изучения памятников архитектуры. Педагогическая деятельность Р.М. Габе в различных высших и средних учебных заведениях длилась 30 лет.

В течение всей жизни круг его общения составляли представители петербургской творческой интеллигенции – художники (он являлся членом Общества поощрения художеств, объединяющего многих известных русских живописцев), писатели, книги которых он оформлял как художник-график, а также ученые-этнографы, работавшие в музеях и научных учреждениях. Появление в профессиональной жизни архитектора и художника такой категории специалистов связана с ещё одной гранью его творческой деятельности, которая была связана с исследованиями народного зодчества.

После окончания института Габе проходил практику на строительстве Витебского вокзала. В связи с намечающейся профессиональной специализацией молодой архитектор был привлечен к проектированию вокзальных и других путейских сооружений на территории Карелии для строящейся Мурманской железной дороги. Знакомство с первозданной могучей природой этого северного края, самобытной культурой населения открыло новые страницы его жизни. Он создает серию рисунков и акварелей, на первых из которых запечатлены северные водопады, реки, леса. В дальнейшем он начинает фиксировать архитектурный пейзаж, а затем уже памятники народной архитектуры и её детали¹².

¹¹ Доходный дом. 11-я линия, 60. 1910; Доходный дом К.Г. Чубакова. Наб. р. Карповки, 30 – ул. Всеволода Вишневого, 13. 1911 – 1912; Доходный дом К.Г. Чубакова. Чкаловский пр., 58. 1913; Доходный дом. Полозова ул., 3. 1913. Доходный дом. Ул. Воскова, 6. 1914.

¹² *Свицкий Я.О.* Предисловие к кн. «Карельское деревянное зодчество». М., 1941. С.1–2.

Габе писал: *«Мне хорошо знаком тот трепет душевный, который испытываешь, когда стоишь перед лицом северных построек <...>, и я счастлив возможностью опубликовать эти жемчужины вдохновенного народного творчества, полные величественной простоты и искренности мысли.»*¹³.

Именно в Карелии, в Петрозаводске, он встретил свою будущую жену Лию Осиповну – дочь военного кантониста О.Я. Свирского, девушку образованную, учившуюся в Швейцарии. Отец его избранницы, религиозный ортодокс, не соглашался на брак своей дочери с лютеранином. По всей вероятности, конфессиональная принадлежность не слишком волновала молодого человека, и, выбрав личное счастье, он возвращается в лоно иудаизма, вновь получив фамилию Габе.

Пребывание в этом Северном крае стало для М.Р. Габе поистине судьбоносным. Оно не только принесло ему перемены в личной жизни, но и расширило рамки профессиональной деятельности. Продолжая заниматься практической архитектурой, с 1908 г. Р.М. Габе обращается к серьезному изучению народного зодчества, прослушав в связи с этим в 1908–1909 гг. полный курс в Санкт-Петербургском Археологическом институте. Темой его научно-исследовательской работы стала народная архитектура Севера России, изучению которой он посвятил почти всю свою жизнь. В дореволюционные годы поездки на Север предпринимались им по собственной инициативе, позднее – при поддержке государства.

После революции Р.М. Габе прекратил архитектурную деятельность. Архитектор-традиционалист, он не смог принять конструктивистские идеи, преобладавшие в то время в архитектуре, а его приверженность классике оказалась невостребованной. В этой ситуации он делает очень важный жизненный выбор – полностью уходит в изучение сельской народной архитектуры. Теперь все силы и профессионализм Руфин Михайлович отдает изучению традиционного народного деревянного зодчества. В то же время он продолжил работу в различных высших и средних учебных заведениях, преподавая архитектурную графику.

Результаты исследования народной архитектуры Карелии Р.М. Габе обобщил в книге *«Карельское деревянное зодчество»*¹⁴. Она вышла в свет уже после смерти автора (1939) в 1941 г., в первые дни войны, тиражем (2500 экз.), часть которого бесследно пропала. В наши дни это уникальное по своему содержанию издание является библиографической редкостью. Книга содержит структурированное и практически исчерпывающее описание планировки деревень Заонежья, типы домов в различных

¹³ Габе Р.М. Карельское деревянное зодчество. М., 1941. С.1.

¹⁴ Там же.

районах Карелии, жилых домов и интерьеров, хозяйственных построек, включая амбары, бани, риги, мельницы. Кроме того, тщательно зафиксированы конструктивные детали построек: крыши, кровли, балконы, ворота, крыльца, взвозы, а также отмечены приемы возведения новых построек. В книге размещены 238 иллюстраций, выполненных автором. Р.М Габе одним из первых обратился к изучению народной жилой архитектуры (преимущественным вниманием историков архитектуры при изучении народного деревянного зодчества в конце XIX – начале XX вв. пользовались культовые памятники). Его задачей было показать, что *«избы северных областей, амбары, риги и другие произведения крестьянского зодчества отмечены в такой же мере творческим гением народа, как и церкви»*¹⁵. Но при этом он полагал, что *«этнографический подход к изучению избы имел перевес над изучением её с точки зрения искусства»*¹⁶. Он рассматривал объекты народной жилой архитектуры не только по функциональному назначению и этнической принадлежности, но и *«по красоте архитектурных форм, по своим конструктивным особенностям и по исконным традициям»*, считая её отраслью народного искусства. Таким образом, этот труд, объединяющий текстовое описание, обмеры, зарисовки, фотографии и глубокий архитектурный анализ памятников народного зодчества, представляет собой бесценный научный источник как для истории архитектуры, так и этнографической науки.

Активная и плодотворная деятельность Габе по изучению народной жилой архитектуры поставила его не только в ряд историков архитектуры, но и ввела в круг специалистов-этнографов. Зарекомендовав себя серьезным исследователем народной культуры, он являлся членом Русско-финской секции Комиссии по изучению племенного состава населения (КИПС) Академии наук, созданной для работы по углубленному изучению этнического состава населения страны, а также членом Русского географического общества.

1920-е гг. были временем организации широкомасштабных комплексных экспедиций. Интенсивное изучение Северо-Западного региона связано с деятельностью талантливого ученого, известного антрополога и этнолога профессора Давида Алексеевича Золотарёва (1885–1935)¹⁷. Ему принадлежит заслуга организации крупнейших этнологических экспедиций. Одной из них была Северо-Западная

¹⁵ Там же. С. 3.

¹⁶ Там же.

¹⁷ *Шангина И.И.* Д.А. Золотарев и его деятельность в Этнографическом музее // Промыслы и ремесла народов СССР. Л., 1986. С. 170–177; *Королькова Л.В.* Сподвижники Давида Алексеевича Золотарева: люди и судьбы // Традиционное хозяйство в системе культуры этноса: Материалы Девятых Санкт-Петербургских чтений. СПб., 2010. С. 16–27;

этнологическая экспедиции Этнографического отдела Русского музея (ныне – Российский этнографический музей). В 1926–1927 гг. Р.М. Габе, как участник этой экспедиции, работал на территории Кингисеппского у. Ленинградской обл., изучая памятники народной архитектуры прибалтийско-финского населения (ижора, воль, ингерманландские финны). Так же, как и в Карелии, он производил обмеры, делал рисунки и этюды с натуры наиболее типичных жилых и хозяйственных построек. При изучении народной архитектуры западных финнов он так же, как и ранее, считал, что необходимо полное исследование образцов крестьянского зодчества и с научной (этнографической), и с художественной точки зрения¹⁸. Он так писал о своем исследовательском методе: *«Думаю, что подход мой к данному на вопросу не только не противоречит задачам этнографии, но дает возможность охарактеризовать народное зодчество и с этнографической и с художественной точек зрения, тем более, что на мой взгляд этнография неразрывно связана с народным искусством и отделять их не только не рационально, но и немислимо»*¹⁹. Качественный состав собранных им материалов, хранящихся в архиве РЭМ, вполне отражает данную методику изучения народного зодчества. Две его коллекции графического материала (№№ 5230, 13144) составляют более 100 акварельных и штриховых рисунков, планов и чертежей по народной архитектуре западных финнов. Научная достоверность и документальность его графических работ дополнялась виртуозной художественной выразительностью и техникой. Сочетая в себе художника, архитектора и этнографа, Р.М. Габе в своих работах наряду с общим видом строения фиксирует и отдельные части его, мастерски раскрывает в рисунках не только конструкцию здания, но и отдельные детали, включая украшающий их орнамент. Чертежи и рисунки, сделанные им в Кингисеппском районе, зафиксировали планировку деревень, различные типы жилых домов и интерьеров, хозяйственных построек (амбары, бани, риги), типы печей, а также – конструктивные детали построек (крыши, кровли, балконы, ворота, крыльца, наличники); были отмечены и приемы возведения новых построек. *«Рисунки – писал Р.М. Габе – следует делать законченными, вполне ясными, точными, не оставляя в них ни одну деталь невыясненной <...> В своих зарисовках с натуры следует быть правдивым и искренним, как правдиво, искренне само народное творчество. Необходимо показывать народную архитектуру со всеми ее ценными сторонами, а не демонстрировать самих себя, бравирова той или иной манерой изображения и тем самым заслоня самое главное в народном творчестве, полном*

¹⁸ Габе Р.М. Материалы по народному зодчеству западных финнов Ленинградского округа // Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР. № 16. Л., 1930. С. 108–109.

¹⁹ Габе Р.М. Указ. соч. С. 110–111.

величественной простоты и ясности»²⁰. Любовь к изучаемому предмету – народной архитектуре делала Габе – художника и ученого, ещё и поэтом. Привожу пример описания, приведенного в одной из его работ: «Красивы бревенчатые стены избы. Капризна на них игра света и тени в различные моменты солнечного освещения. Полны очарования и старые темно-серые избы, темные бревна которых лучи солнца окрашивают в самые разнообразные тона, и новые срубы, отливающие золотистым блеском, подчеркнутым темными полосами мха.»²¹. По словам Габе, «о народном творчестве нельзя говорить, его можно только воспевать».

По воспоминаниям его сына, художника и скульптора М.Р. Габе, его отец был горячим энтузиастом своего дела, а его изучение народной архитектуры – это подвижнические поисковые поездки по тогдашнему бездорожью и выезды в деревни на всё лето вместе с женой и четырьмя детьми.

Благодаря деятельности Р.М. Габе по изучению народной архитектуры финнов Ленинградской обл. мы располагаем сегодня уникальным источником для изучения ещё одной важной составляющей традиционной, а ныне уходящей в прошлое, культуры финно-угорских этносов Северо-Запада России.

В 1936–1937 гг. по заданию Академии Художеств он исследовал интерьеры и конструкции жилых домов Лужского р-на Ленинградской обл. и Ермаковского и Пошехонского р-нов Ярославской обл. Свою последнюю поездку летом 1938 г. в Вологодскую обл. (Усть-Кубенский, Тарногский и Тотемский р-ны) Р.М. Габе совершил от секции народного творчества Ленинградской организации Союза Советских архитекторов, в работе которой он принимал активное участие.

Говоря о профессиональной деятельности Габе, необходимо подчеркнуть, что свой талант художника он использовал не только в научных целях. Он был прекрасным художником-графиком, тонким акварелистом. Состоял членом Общества художников им. Куинджи. Неоднократно устраивал персональные художественные выставки²², последняя из которых состоялась в Ленинграде в 1939 г., оформлял обложки книг, среди них – собрание сочинений писателя А.П. Чапыгина и сборник стихов своего друга, Н.А. Клюева.

Многогранной личности Р.М. Габе было присуще такое качество, которое можно назвать мудрым прагматизмом. Это свойство его натуры вкупе с высочайшим профессионализмом помогало ему выстоять в критических жизненных ситуациях, когда

²⁰ Габе Р. М. Карельское деревянное зодчество. М., 1941. С. 3.

²¹ Цит. по: А.Я. Смирский. Исследователь архитектуры Севера // Архитектура Ленинграда. 1940. № 2. С.

²² Юбилейная выставка изобразительных искусств (1917 - 1927). Каталог. Л., 1929. С. 5–6; Выставка картин Общества им. А.И. Куинджи. Каталог. Л., 1929. С. 6, 15.

судьба ставила его перед необходимостью выбора (выбор профессии, решение о смене конфессиональной принадлежности, отказ от выполнения конъюнктурных архитектурных проектов в советское время и др.).

Жизнь Р.М. Габе завершилась в 1939 г. Он похоронен в Петербурге на Серафимовском кладбище. То, что он успел сделать, безусловно, обогатило и этнографическую науку, и историю архитектуры.

Рис. 1. Р.М. Габе – выпускник Института гражданских инженеров с родителями. Санкт-Петербург. 1902 г. Из личного архива Б.И. Габе. Публикуется впервые



2. Р.М. Габе. Санкт-Петербург. 1914 г. Из личного архива Б.И. Габе. Публикуется впервые



3. Р.М. Габе. Внешний вид дома с каменным хозяйственным двором. Ленинградская губ., Кингисеппский у., Сойкинская вол., д. Гамолово. 1926 г. Ижора. Рисунок, акварель, тушь. РЭМ 13144 – 25. Публикуется впервые



4. Р.М. Габе. Крыльцо дома. Ленинградская губ., Кингисеппский у., Сойкинская вол., д. Андреевщина. 1926 г. Ижора. Рисунок, акварель. РЭМ 13144 – 74. Публикуется впервые



5. Обложка сборника стихов Николая Клюева, выполненная Р.М. Габе. 1928 г.



В.П. ГУДКОВ: ВОЗРОЖДЕНИЕ МУЗЫКАЛЬНОГО ИНСТРУМЕНТА КАНТЕЛЕ
И СОЗДАНИЕ АНАСАМБЛЯ «КАНТЕЛЕ» В КАРЕЛИИ В 1930 ГОДЫ

В Карелии и за ее пределами известен государственный ансамбль песни и танца Карелии «Кантеле». Историей его создания и развития занимались в разное время такие ученые, как Ю.А. Саватеев¹ и И.Б. Семакова². В своем исследовании мы постараемся отразить основные этапы и предпосылки создания ансамбля, опираясь на документы Научного архива Карельского научного центра РАН.

Основателем ансамбля «Кантеле» является Виктор Пантелеймонович Гудков. Согласно данным, представленным в его Личном деле, Гудков родился в 1899 г. в Воронеже, его отец был мещанином, служащим нотариальных контор; мать – домашней хозяйкой, дочерью научного работника, получившего вследствие окончания университета, личное дворянство. Виктор Пантелеймонович получил среднее образование в частном реальном училище в родном городе, как он сам отмечал в «личном листке» 12 лет занимался политпросветработой, а в 1932 г. *«в связи с исследованиями в области карельской народной музыки был переведен постановлением Карельского обкома ВКП(б) в аспирантуру Карельского научно-исследовательского института»*³. На момент прихода в Институт он уже имел научные труды по исследованию Карельских народно-музыкальных инструментов. Владел французским и немецким языками, за границу не выезжал.

Карельский научно-исследовательский институт (далее – КНИИ), проводя работу по комплексному изучению республики, в 1932 г. в тематику исследований включил вопрос об изучении инструмента кантеле.

Сохранилась стенограмма заседания Музыкальной комиссии при Научно-исследовательском институте от 28 марта 1932 г., в которой заместитель директора КНИИ С.А. Макарьев упоминает Гудкова, как работника из Кандалакши, работающего над культивированием кантеле и созданием ансамбля из 9 кантеле и кантелин. В своем выступлении Макарьев предлагал помочь В.П. Гудкову в теоретическом отношении, а

¹ Саватеев Ю.А. В.П. Гудков, «Калевала» и кантеле // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: Мат. межд. науч. конф., посв. 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2010. С. 531–540.

² Семакова И.Б. Основоположник музыкальной этнографии и национальной музыкальной культуры Карелии // Ежегодник финно-угорских исследований. / Науч. ред. А.Е. Загребин. Ижевск, Вып. 3. 012. С. 86–102.

³ НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 26. Д. 48. Л. 4–6 – Личное дело аспиранта Гудкова В.П., Трудовой список.

также возложить руководство работой по сбору народных песен на КНИИ, создать музыкальный сектор, а уже в мае месяце предполагал провести демонстрацию ансамбля⁴.

В июне 1932 г. В.П. Гудков уже делал доклад в Институте о кантеле, в котором разъяснил историю кантеле и продемонстрировал изготовленный по его чертежам инструмент. Доклад вызвал несомненный интерес, но некоторые сотрудники сомневались, что кантеле подойдет для исполнения современных, более живых песен. Тем не менее постановили: «1. Начинание т. Гудкова поддержать как материально, так и морально, повести работу по усовершенствованию кантеле; 2. Поставить вопрос перед ОК ВКП (б) о быстрейшем разрешении вопроса усовершенствования кантеле; 3. Для популяризации кантеле устроить выступление среди рабочих»⁵.

С 1 сентября 1932 г. В.П. Гудков стал аспирантом Карельского научно-исследовательского института по музыкальной этнографии. Руководителем его был известный ленинградский фольклорист и музыкант Евгений Владимирович Гиппиус. Одновременно с учебой Виктор Пантелеймонович руководил сектором музыкальной культуры до 1936 г.

Представление о масштабности мыслей и грандиозности планов Гудкова можно получить, ознакомившись с Планом НИР музыкального сектора этнографо-лингвистической секции КНИИ на вторую пятилетку (1933–1937 гг.). Одной из основных установок плана является «стимулирование роста в Карелии музыкальной культуры национальной по форме, социалистической по содержанию»⁶. План состоит из 28 пунктов. Мы остановимся лишь на наиболее показательных. В.П. Гудков планировал за два года обучить первый опытно-показательного ансамбль кантелистов и продемонстрировать ансамбль перед общественностью, выделить из состава первого ансамбля инструкторской группы и обучить ее методам организации самостоятельных карельских народных оркестров и хоров при клубах, школах, детдомах, красноармейских частях и т.п. Обеспечить постоянную консультацию по карельским народным оркестрам и хорам при одной из политпростветорганizations в Петрозаводске. И уже в 1934 г. организовать 10 карельских народных хоров в районах и в Петрозаводске. В планы Гудкова также входила организация двух оркестров народных инструментов: передвижного показательного оркестра карельских народных инструментов для обслуживания лесозаготовок, новостроек, промышленных центров и колхозов и Карельского Государственного оркестра народных инструментов. В области образования

⁴ НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 3. Д. 38. Л. 149–150 – Протоколы заседаний, отчеты, докладные записки, справки и другие документы о работе этнографо-лингвистической секции КНИИ за 04. 04. – 27. 11. 1932 г.

⁵ Там же. Л. 43–44.

было запланировано содействие Наркомпросу в оргработе по организации карельского музыкального вуза и сети музтехникумов в крупнейших центрах Карелии, в программу которых войдет изучение карельского народного музыкального творчества и карельских народных оркестров. В.П. Гудков планировал определить наилучший тип оркестрового кантеле с параллельной постройкой моделей и установлением стандарта инструмента для массового производства. Производство планировалось организовать на Лососинском комбинате в специальной мастерской по производству кантеле и других музыкальных инструментов с производительностью 30 тысяч инструментов в год. Предполагалось снабдить комплектами кантеле школы, клубы, а также торговать ими в культмагазинах с проработкой вопроса о применении кантеле в школе в качестве пособия при обучении пению. Для усиления теоретических основ планировалось всестороннее изучение бытующего в Карелии кантеле для получения точных статистических, историко-политических и научно-музыкальных данных о нем и изучение карельских народно-духовых инструментов (пастушеских рожков, дудок и т.п.) с выяснением возможности усовершенствования их и введения в карельские народные оркестры. С этой целью предполагалось собирание образцов карельской народной музыки: мелодий песен, наигрышей на кантеле и пастушьих рожках, танцев и т.п. путем нотной и фонографической записи их с параллельным точным учетом имен и местожительства народных певцов и музыкантов. С целью популяризации народной музыки на протяжении всей пятилетки В.П. Гудковым было намечено проведение ряда совещаний для музыкальных, научных и культурно-политических работников по вопросам музыкальной пропаганды, стимулирования музыкального творчества в Карелии на основе изучения образцов народной музыки, подчинения музыкальной деятельности задачам культурной революции, хозяйственного и культурно-политического роста Карелии, а также организация периодического участия в Карельских олимпиадах искусства народных певцов и музыкантов с подлинными самодельными народно-музыкальными инструментами. Гудков планировал стимулирование количественного и качественного роста продукции карельских советских композиторов, в том числе проведение общереспубликанского конкурса на создание, с использованием элементов народной музыки, следующих музыкальных произведений на темы о социалистическом строительстве в Карелии: большого симфонического произведения (симфонии, симфонической поэмы или увертюры), оперы или музыкальной драмы, песенного цикла на слова пролетарских поэтов Карелии.

⁶ НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 3. Д. 59. Л. 1 – План НИР музыкального сектора этнографо-лингвистической секции КНИИ на вторую пятилетку (1933-1937 гг.).

Этот поистине грандиозный план по образованию населения Карелии в области музыкальной культуры был по разным причинам реализован частично. В.П. Гудков не был кабинетным ученым – он участвовал в ряде фольклорных экспедиций в Пряжинский, Петровский и Ведлозерский р-ны Карелии. Полевых записей, к сожалению, в Научном архиве не сохранилось. Можно предположить, что собранный материал В.П. Гудков оставил у себя для продолжения работы после ухода из КНИИ. Таким образом, об экспедиционной деятельности Гудкова можно узнать лишь из опубликованных статей⁷ и переписке с отдельными участниками экспедиций⁸. Виктор Пантелеймонович много работал для осуществления задуманных планов, и в этом отношении показателен отчет о работе сектора музыкальной культуры⁹, датируемый 1934 г. В этом отчете отмечалось, что сектору удалось собрать материал о карельском кантеле: составить библиографию, сделать записи на эту тему в экспедициях, собрать образцы инструментов, сделать записи строев и образцов наигрышей, записать образцы песен и мелодий рун. Был произведен учет носителей музыкального фольклора Южной Карелии: певцов, кантелистов, рожечников. Их было выявлено свыше 30 человек. При КНИИ был организован экспериментальный кантеле-оркестр из 12 человек (в его составе были бывшие воспитанники Финского детского дома и студенты Карельского пединститута) и подготовлен план его преобразования из самодеятельного в республиканский. Неоднократно устраивались концерты кантеле-оркестра с целью показа работы общественности. Были сконструированы следующие инструменты Кантеле-оркестра: усовершенствованное вепское аккордное кантеле и духовые инструменты (дудка и пастуший рожок). В этом же году осуществлялась работа по привлечению к обработке музыкально-фольклорных тем карельских композиторов – Леопольда Теплицкого, Рувима Пергаменты, Карла Раутио.

Большинство архивных документов свидетельствует о горячей поддержке деятельности В.П. Гудкова коллегами – С.А. Макарьевым, В.Я. Евсеевым, Н.Н. Виноградовым и др. Подтверждением тому может послужить статья, представленная в сборнике статей и переводов по теме «Карельское кантеле и народная музыка», составленном в том же, 1934 году. Этот сборник не был опубликован и поэтому мы

⁷ Гудков В.П. Музыка Карельских пастухов // Начало. Альманах карельских писателей. Петрозаводск, 1934. Кн. 2. С. 35–38; *Он же*. Карельское кантеле // Народное творчество. 1937. No 8. С. 41–43; *Он же*. Музыка Калевалы // Начало: Альманах карельских писателей. Петрозаводск, 1935 г. Кн. 4. С. 39–41.

⁸ НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 3. Д. 167 – Доклад заведующего сектором музыкальной культуры КНИИ Гудкова о необходимости создания «Кантеле». Переписка о создании оркестра кантелистов. 23.05. – 03.09. 1935 г. (Л. 13 – Письмо к Евгению Владимировичу Гиппиусу по поводу участия того в фольклорной экспедиции по южной и средней Карелии в качестве руководителя музыкальной части, а Гудков в качестве участника; Л. 22 – Письмо к тов. Штайницу от 11.04.35 г. с предложением участвовать в экспедиции).

⁹ НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 3. Д. 102. Л. 31 – Индивидуальные отчеты сотрудников КНИИ за 1934 г.

остановимся на нем подробнее. Первая статья «Изобретение кантеле (по старым и новым рунам «Калевалы»)» была написана Н.Н. Виноградовым. В ней автор после анализа текстов рун о создании инструмента кантеле пишет: *«Кантеле, об изобретении которого рассказывает «Калевала», прошлого века и осталось до нашего времени национальным карельским инструментом. Одно время существовало опасение, что этот национальный инструмент вымер, исчез из быта. Но действительность показала, что в различных районах Карелии существуют не только кантеле, но и значительное число кантелистов, изменяющих и приспособляющих иногда к новым требованиям свои инструменты. При Карельском же Научно-исследовательском институте работает пользующийся большой популярностью и известный не только в Карелии оркестр кантелистов, руководимый энтузиастом этого дела В.П. Гудковым»*¹⁰. Вторая статья переведена с финского языка В.Я. Евсеевым и принадлежит финскому исследователю А.О. Вьяйсянену «Вепское кантеле». Третья написана В.П. Гудковым «Кантеле и проблема карельских национальных оркестров», но по жанру и объему это скорее проспект-призыв к созданию кантеле-ансамбля с политическим обоснованием. Здесь автор обращается к близкому ему по духу лозунгу: «Музыку в массы» и объясняет, как правильно его осуществить. Для этого нужно *«приблизить музыку к широким массам трудящихся, сделать её доступной, воспитать пролетариат в музыкальном отношении. А сделать это можно при помощи народных инструментов, которые легки по технике и знакомы народным массам»*¹¹.

Очередным подтверждением поддержки деятельности Гудкова может послужить письмо В.Я. Евсеева, датированное 1935 г.: *«Товарищ Гудков! Нашел я наконец тебе смычковое кантеле о находке которого ты в продолжение двух лет мечтаешь. Уже два раза в других деревнях напал на следы этого кантеле, но в обоих случаях узнавал, придя на место, что кантеле вывезено за границу. Одновременно с этим посылаю кантеле по почте. Кантеле принадлежало ученику местной сельской школы А. Колачеву, который очень хорошо играет на этом кантеле, и который уступил это кантеле с условием, что ему сделают другое такое же кантеле и вышлют из Петрозаводска. Ты должен немедленно заказать ученику Колачеву новое смычковое кантеле. Кстати паренек играет также на обыкновенном 9-струнном кантеле и на балалайке. Посылаемое по почте смычковое кантеле ему сделал пять лет назад счетовод одного из местных колхозов т. Семен Тупицын, у которого, кстати, есть другое старинное смычковое кантеле, полученное по наследству, на котором он виртуозно играет. Товарищ Тупицын исполнил мне на смычковом кантеле свыше десяти разных наигрышей и его, безусловно,*

¹⁰ НА КарНЦ РАН, Ф. 1, Оп. 32, Д. 180. Л. 4 – Сборник статей и переводов по теме: «Карельское кантеле и народная музыка.

необходимо пригласить на некоторое время в Петрозаводск в качестве инструктора, а то ведь ты без него все равно не научишься. Однако это можно осуществить не раньше чем через полмесяца, после того как кончится эта горячая для колхоза страда. Кстати товарищ Тупицын отлично исполнил мне длиннейшую руну о кузнеце Илмаринене. Тут я уже записал свыше десяти, однако, трудности большие в собирании. Проехал на велосипеде в течение 8 дней свыше 200 км, около 50 деревень. С приветом Виктор Евсеев»¹². В этом же деле сохранились приглашения Тупицына в Петрозаводск и Ленинград в ноябре-декабре 1935 г. для показа его искусства игры на кантеле и йоухикко.

Одним из важных видов работы Виктора Пантелеймоновича было обоснование создания профессионального кантеле-оркестра. В своем докладе в 1935 г. он сообщает, что результаты полевых исследований показали бытование самодеятельных кантеле в карельской деревне, преимущественно в Южной Карелии (наличие кантеле установлено более чем в 40 пунктах и зарегистрировано более 20 кантелистов)¹³. Следовательно, по мнению Гудкова, кантеле нельзя считать вымершим инструментом. Виктор Пантелеймонович полагал, что вследствие оригинального, приятного звука, несложности конструкции и доступности материала (при его изготовлении использовались ель и береза), кантеле может стать массовым национальным инструментом в Карелии. А на усовершенствованном кантеле возможно исполнение не только образцов карельского музыкального фольклора, но и произведений советских и западно-европейских композиторов. Изучение карельских национальных мелодий (песен, частушек, наигрышей) показало музыкальные богатства народа и, по мнению Виктора Пантелеймоновича, карельская народная музыка является хорошим материалом для творчества композиторов. Он резюмировал, что *«работа по кантеле и карельскому музыкальному фольклору переходит из лабораторно-исследовательского периода в период массовой, политико-просветительской работы, так сказать «сдается в производство».* Начало этого периода требует большой осторожности и тактичности в подходе к работе и максимальной помощи со стороны руководящих организаций и пролетарской общественности. В первую очередь должна быть создана база для этой

¹¹ Там же. Л. 41

¹² НА КарНЦ РАН, Ф. 1. Оп. 3. Д. 167. Л. 15 – Доклад заведующего сектором музыкальной культуры КНИИ Гудкова о необходимости создания «Кантеле». Переписка о создании оркестра кантелистов. 23.05 – 03.09. 1935 г.

¹³ В Научном архиве нам встретился список народных кантелистов, взятых на учет КНИИ, датированный 1936 г. Составитель – В.Я. Евсеев. Список насчитывает 41 кантелиста из разных районов республики: (Пряжинский р-н – 27, Ведлозерский р-н – 9, Петровский р-н – 2, Олонецкий р-н – 2, Петрозаводск – 1). Кроме того, обнаружены самодеятельные кантеле в семнадцати деревнях Пряжинского р-на, двух деревнях Олонецкого р-на и в д. Кеняки Петровского р-на. НА КарНЦ РАН, Ф. 1. Оп. 3. Д. 208. Л. 6 – Переписка КНИИ по изучению фольклора, музыкальной культуры Карелии (есть списки известных кантелистов Карелии) 22.06. – 26. 12. 1936 г.

работы, основная ячейка кадров, показательная музыкальная единица. Всем этим может явиться небольшой профессиональный показательный кантеле-оркестр»¹⁴.

В 1936 г. мечты и планы Виктора Пантелеймоновича осуществились, и после победы самодеятельного ансамбля кантелистов под его руководством на первом Всесоюзном радиофестивале, в июне 1936 г. был основан государственный оркестр «Кантеле», в котором до настоящего времени ведущим в оркестре остается ансамбль кантелистов.

В 1936 г. В.П. Гудков оставляет аспирантуру и работу в КНИИ и переходит на должность руководителя «Кантеле», продолжая расширять новые горизонты музыкальной жизни Карелии.

¹⁴ НА КарНЦ РАН, Ф. 1. Оп. 3. Д. 167. Л. 23–24 – Доклад заведующего сектором музыкальной культуры КНИИ Гудкова о необходимости создания «Кантеле». Переписка о создании оркестра кантелистов. 23.05 – 03.09. 1935 г.

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАРЕЛОВ-ЛЮДИКОВ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ
Р.Ф. ТАРОЕВОЙ В 1950-е гг.)¹

Людики – одна из субэтнических групп карельского народа. Их численность в настоящее время оценивается в 4-5 тыс. чел., но только около 300 из них являются носителями людиковского наречия². Людики были выделены лингвистами на основе языковых особенностей, в которых более, чем в ливвиковском наречии, заметен вепсский субстрат³. Сами людики называют себя *lyudilaažed* или *lyudiköt* и считают себя представителями карельского народа. Что же представляет собой их традиционная культура в этнокультурном пространстве Карелии, насколько она едина, до сих пор вызывает загадку. Если обратиться к работам этнографов, то можно обнаружить, что они изучали традиционную культуру людиков в составе карельской народной культуры, не отделяя ее от южнокарельской. Сейчас ответить на вопрос о традиционной культуре этого субэтнуса становится все сложнее, поскольку большая часть людиковских деревень обрусела или опустела. В этой ситуации большое значение имеют поиски различных источников по данной проблеме. Среди них значимую роль занимают материалы экспедиционных исследований, которые проводились на территории традиционного проживания этой группы карел: в Кондопожском, Пряжинском и частично Олонецком (с. Михайловское) районах Карелии.

Данная статья посвящена анализу материалов по традиционной погребальной и поминальной обрядности людиков, которые были собраны во время экспедиций к ним в 1950-е гг. Это экспедиции в Петровский район (ныне Гирвасское, Кончезерское и Петровское сельские поселения Кондопожского района) в 1956 г.⁴ и в Олонецкий и Пряжинский районы в 1957 г.⁵ под руководством молодого в то время этнографа Розы

¹ Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Вепсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».

² Родионова А. П. *Elgendät libo toimitat?*: о личном опыте исследования карелов-людиков // Материалы XLII Международной филологической конференции 11-16 марта 2013 года. Уралистика / Под ред. доц. Н.Н. Колпаковой. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2013. С. 93-97.

³ Прибалтийско-финские народы. История и судьбы. Ювяскюля, 1995. С. 394.

⁴ НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 29. д. 39-45 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

⁵ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 46-52 – Материалы этнографической экспедиции в Олонецкий и Пряжинский р-ны КАССР 1957 г.

Фёдоровны Тароевой (после замужества – Никольской) (рис. 1). В результате экспедиции были собраны интереснейшие и богатые деталями этнографические описания относительно материальной и духовной культуры южных карелов. Эти экспедиции по праву можно назвать первыми этнографическими экспедициями Института языка, литературы и истории в те десятилетия – Карельского филиала АН СССР к людикам. Записи по похоронно-поминальной обрядности можно обнаружить в полевых дневниках Р.Ф. Тароевой и привлекаемых в экспедицию студенток Н.И. Исаевой, Ф.А. Тихоновой и Л.Н. Титовой. Сфера похоронно-поминальной обрядности представляет интерес, так как ей свойственна особая устойчивость во времени, в отличие от свадебных и родильных обрядов. К тому же материал по похоронному циклу карел-людиков в экспедиционных дневниках представлен более широко по сравнению, например, с родильной обрядностью.

Экспедиционные материалы по похоронно-поминальной обрядности людиков содержат информацию о таких циклах, как подготовка покойника к захоронению, непосредственное погребение и поминки. Данные полевые описания обрядов карел-людиков основаны на рассказах тех людей, чья молодость протекала в первые десятилетия XX в. Таким образом, они отразили срез карельской погребальной традиции людиков, функционировавшей до 50-х гг. XX в. В основном эти сведения мало отличаются от тех, что приведены в монографии у Ю.Ю. Сурхаско «Семейные обряды и верования карел»⁶, одна из глав которой посвящена общей характеристике погребальных ритуалов. Но есть некоторые обряды и их детали, которые не упоминаются у Ю.Ю. Сурхаско, их мы и рассмотрим подробнее. Кроме того, в советский атеистический период этнографической науки старались обходить стороной обряды христианского происхождения. Именно о них в материалах данной экспедиции можно найти очень интересную информацию.

Сведения о наступлении смерти и фактах, связанных с кончиной, не были зафиксированы в рассматриваемых материалах. Лишь А.И. Никитина из людиковской деревни Койкары вспоминает причины высокой смертности в карельских деревнях, видимо, еще в дореволюционные времена: «Больниц не было. Оспа косила многих»⁷.

После смерти покойника мыли теплой водой на соломе, расстеленной на полу в избе. По данным, полученным из с. Святозеро, омовением тела занимались пожилые

⁶ Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). Л., 1985.

⁷ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 43, л. 27 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

женщины⁸. Также могли мыть покойника на простыне, что, видимо, является более поздним обычаем, пришедшим в обрядовую жизнь народа под влиянием христианства⁹. Аналогичный обычай проводить омовение тела на простыне мы находим у сямозерских карел¹⁰. Покойника одевали в чистую одежду. Информация об одежде варьирует в разных деревнях. В деревне Наволок покойника хоронили в той же одежде, какую он носил при жизни. В Святозере на женщин надевали платок, юбку, кофту, ботинки, а мужчин одевали в костюм и сапоги. В Юркострове одевали умершего «во что есть», а в Святнаволоке – в заранее приготовленную одежду. Исключение касалось молодых, для которых из-за неожиданности смерти в таком возрасте, шили специальную одежду (д. Койкары). Одежда участников похорон не отличалась от повседневной, *«одевают тоже, что и носят: рубашки, туфли, ботинки»*¹¹. В Койкарах участники похорон в большинстве случаев одевались во все чёрное.

В похоронно-поминальной обрядности различных народов существенное место занимают представления о дальнем и трудном пути покойника на тот свет. В круге данных представлений актуализирована обувь умершего, которая необходима для преодоления этого пути. У карел также очень большое значение придавали обуви умершего¹². Об этом свидетельствует упоминаемый в записях нетипичный случай хоронить детей без обуви, рассказанный жительницей деревни Наволок А.С. Макеевой. У нее в возрасте трех лет умерла дочь, а семья была бедна и не могла позволить себе отдать лишнюю пару пускай даже детской обуви в могилу. Мать похороненной дочери вспоминала, что очень сокрушалась из-за того, что приходится хоронить её трехлетнюю дочь босиком. А когда она через две недели хоронила уже другую дочь, то на земле у могилки первой обнаружила детские следы, отчего она очень плакала, что так похоронила дочь, босую. Этот случай, несомненно, указывает на веру народа в возможность выходов покойников или их душ из могилы, что в прошлом разделяли практически все карелы. Участница экспедиции Ф.А. Тихонова после записи этого

⁸ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 49, л. 82 – Материалы этнографической экспедиции в Олонецкий и Пряжинский р-ны КАССР 1957 г.

⁹ Слепичин К. Православный обряд погребения. Акафист за единоумершего. СПб.: Сатисъ, Держава, 2006. С. 9.

¹⁰ Логинов К.К. Похоронно-поминальная обрядность // История и культура Сямозерья / Под ред. В. П. Орфинского, И. Е. Гришиной, А. П. Конкка, И. И. Муллонен, В. Д. Рягоева. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. С. 293.

¹¹ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 43, л. 5 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

¹² Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Л.: Наука, 1985. С. 68.

случая так и пометила у себя в дневнике «*Следовательно, она (т.е. информант. – С.М.) и сейчас верит в загробную потустороннюю жизнь*»¹³.

В обследованных деревнях покойника, согласно православной традиции, хоронили на третий день. Например, информант А.И. Никитина сообщила, что тело в доме держали всего два дня, таким образом, получается, что на третий день назначались похороны. Тем не менее, в дату погребения могли вноситься изменения. Так, А.И. Овчинникова из Кургановой Сельги говорила о том, что только «*на 4-ый день делают гроб*»¹⁴.

Покойника помещали на лавку под иконы в передний угол, предварительно постелив под ним солому. Тело умершего могли также положить на стол или в то место, где он принял смерть, что свидетельствует об изменении строгой традиции¹⁵. Накрывали покойника домашним полотном или двумя метрами покупного белого полотна. Зеркала закрывали тканью. Судя по полевым материалам, в 1950-е гг. в людиковских деревнях еще широко сохранялась традиция причитывания. Причитывать приглашали кого-нибудь из родственниц умершего, а не профессиональных плакальщиц, как было в более позднее время.

Важное значение в похоронной обрядности христианских народов занимают ночные бдения у покойника, сопровождаемые ночными молениями¹⁶. В 1950-е гг. в людиковских деревнях, несмотря на проводимую в советской стране атеистическую политику, ночные бдения у покойника сохранялись. Сначала сидели родственники, которых могли сменить другие участники похорон, например знакомые умершего. Согласно информации в д. Наволоке у покойника сидели старушки, а в Чарнаволоке – все жители деревни. Ночные сидения сопровождались пением молитв и чаепитием. Е.С. Наумова из д. Юркостров приводит интересные подробности, связанные со временем ночных бдений: всех гостей в полночь угощали чаем, но в три часа ночи все расходились и у гроба уже никто не сидел¹⁷. Скорее всего, согласно крестьянским представлениям три часа ночи означали конец этого времени суток, конец ночных сидений. Каждое утро также пили чай и ставили чашку с чаем у покойника вместе с закуской или стряпней, угощая, таким образом, душу покойного.

¹³ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 43, л. 6 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

¹⁴ Там же. Д. 44, л. 16 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

¹⁵ Там же. Л. 15; Д. 50, л. 5 – Материалы этнографической экспедиции в Олонецкий и Пряжинский р-ны КАССР 1957 г.

¹⁶ Слепинин К. Указ. соч. С. 16.

¹⁷ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 44, л. 41 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

В исследуемое время гроб не красили и не обшивали материей. Соблюдение обычая делать деревянный гроб по возможности скромным, видимо, связано с соблюдением христианских традиций в этих местах¹⁸. Сведения о подстилочном материале для гроба различаются. Так, кондопожские карелы использовали в основном в качестве подстилки в гроб березовые листья, а также набивали ими подушки для покойника. Такое упоминание встречается и в монографии Ю.Ю. Сурхаско¹⁹. В то же время в дд. Юркостров и Святнаволок экспедицией зафиксированы сведения об изменении этой традиции: набивкой для подушки покойного стала служить вата вместо березовых листьев. Замена доступных березовых листьев ватой говорит о внедрении городских новаций в культурно-обрядовую жизнь сельского населения. Листья в гробу накрывали сверху холстом (*пáлтена*²⁰), а покойника богатые родственники накрывали кисеёй, бедные – тем же холстом. Подушку клали под голову и под ноги покойника.

В день похорон покойника перемещали в гроб и по четырем сторонам гроба зажигали свечи. Эти действия совершали согласно правилам православного обряда, требующим зажигать возле гроба свечи, которые желательно разместить с четырех его сторон (или только у головы). Считается, что огонь свечи символизирует надежду на переход усопшего в загробный мир²¹. В этот день могли пригласить священника, и он совершал домашнее отпевание. В полевых записях указывается, что священник мог совершить отпевание не в день похорон, а в день смерти. В этом случае покойник лежал еще два дня с открытым окном в избе (в записях не уточняется, совершался ли данный ритуал зимой) и открытым лицом. Такая ситуация вызывала страх у членов семьи. По поверьям считалось, что душа покойного будет тревожить родственников по ночам. В связи с этим участники экспедиции записали случай, рассказанный им информатором Ф.С. Павловым из д. Прякка, о посещении ночью покойным отцом своего сына. В нем представлены интересные сведения о способе защиты от покойника: сын на утро *«взял щипцы, которыми достают камни из пойла для коровы (нагревалось горячими камнями пойло) и ударил ими по полке со словами: “оставил такую семью, да ещё ходишь, пугаешь детей, не смей приходить больше!” И больше родственники не боялись покойного отца»*²².

¹⁸ Там же. Л. 11.

¹⁹ Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч. С. 69.

²⁰ Запись терминов, заклинаний на карельском языке в экспедиционных материалах даны на кириллице.

²¹ Слепинин К. Указ. соч. С. 12.

²² НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 48, л. 34 – Материалы этнографической экспедиции в Олонецкий и Пряжинский р-ны КАССР 1957 г.

С покойником прощалась сначала родня, а затем все остальные. Родственники-мужчины, прежде чем вынести гроб с телом из избы, опускали его в передней комнате на порог, а затем в коридоре. Также покойника могли отнести к бане. У карел было принято, что во время таких «остановок» причитальщица обычно с помощью плачей прощалась за покойного с «хоженными местами»²³. Но рассматриваемые экспедиционные материалы не предоставляют сведений об участии причитальщиц во время выноса гроба. Также покойника несли к бане через сарай.

После выноса покойника из избы на стол или в угол, где лежал покойник, клали шубу, хлебную лопату, кочергу и квашню²⁴. По народным представлениям, эти предметы были наделены обережными свойствами от смертельной, неизлечимой болезни, которая могла передаваться от покойника – «калмы»²⁵.

Данные об уборке помещения после выноса покойника варьируют. Информант Ф.С. Павлов сообщает, что угол, где лежал покойник, «моют хорошенько»²⁶. А по данным информантки А.С. Макеевой, после выноса покойника в доме пол редко моют («пол не моют, а только подметают»; «пол после покойника редко моют»)²⁷. Такое поведение является отходом от ритуала традиционного очищения помещения, когда мытье избы после выноса покойника символизировало изгнание «калмы». Не все сопровождали покойного на кладбище, обязательно кто-то оставался дома, чтобы готовить поминальный обед.

Обычно летом гроб несли на плечах, а зимой доставляли до места захоронения на санях. В Кургановой Сельге записано поверье, что если среди провожающих нет той родни, которую хотел бы видеть покойный, то тело якобы тяжелеет²⁸. В полевых материалах был записан еще один вариант транспортировки гроба – на санях. В монографии Ю. Ю. Сурхаско есть описание этого архаичного обычая доставки гроба до кладбища даже в летнее время²⁹. Аналогичная традиция соблюдалась многими народами России (русскими, коми, вепсами). В основе неё лежали представления, что мир мёртвых, куда отправляется умерший, это мир зимы и холода. В деле № 43

²³ Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч. С. 84.

²⁴ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 48, л. 33; д. 50, л. 5 – Материалы этнографической экспедиции в Олонецкий и Пряжинский р-ны КАССР 1957 г.

²⁵ Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч. С. 82

²⁶ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 48, л. 33 – Материалы этнографической экспедиции в Олонецкий и Пряжинский р-ны КАССР 1957 г.

²⁷ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 44, л. 5; д. 43, л. 5 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

²⁸ Там же. Д. 44. Л. 17.

²⁹ Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч. С. 82

говорится, что гроб на санях везли уже редко; видимо такая древняя традиция у людигов отходила в прошлое³⁰. В деле № 48 упоминается о переносе гроба, осуществляемом на носилках³¹. Такой обычай был широко распространен у собственно карел и ливвиков в деревнях, расположенных недалеко от кладбища³².

По христианскому обычаю по дороге на кладбище покойника доставляли в церковь на отпевание. Во Святнаволоке священник во время отпевания умершего в церкви клал пепел ладана на грудь покойника, и уже после этого покойнику в лицо никто не смотрел вплоть до закрытия крышки гроба³³. Объяснение такого ритуала можно найти в православной литературе, посвященной обряду погребения: «По Уставу (Уставу Русской Православной Церкви. –С.М.), на тело также полагается возлить елей прямо из лампы и посыпать пепел из кадила в ознаменование того, что жизнь христианина, как огонь или фимиам, угасает для земли, но не для неба»³⁴.

Вопреки утверждению Ю. Ю. Сурхаско, что обряд выкупа земли для покойника в виде бросания медных денег в могилу был распространен повсеместно, встречаются и такие поселения людигов, где этот обычай не соблюдался. В д. Юркостров была записана информация об особенностях исполнения здесь обрядов, связанных с погребальной землей. Священник совершал очистительный обряд: кадил свежевырытую могилу. Затем приступали к погребению. Землю бросали не только в могилу, но и на грудь покойнику, приговаривая по-карельски: «*Муас пйй тулид и муахе мянед*» / «*От земли родился, земле и предайся*»³⁵. По мнению К.К. Логинова, «обряд “выкупания земли” медными монетами <...> – явный пережиток погребального жертвоприношения»³⁶.

Информация о заколачивании крышки гроба варьирует. В различных деревнях заколачивали гроб по-разному: где-то делали это перед опусканием гроба в могилу, а где-то уже после. Видимо, такая вариативность обуславливалась нестрогим соблюдением этой части похоронной обрядности. По сведениям Ю.Ю. Сурхаско, в

³⁰ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 43, л. 62 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

³¹ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 48, л. 32 – Материалы этнографической экспедиции в Олонецкий и Пряжинский р-ны КАССР 1957 г.

³² Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч. С. 84

³³ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 44, л. 51 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

³⁴ Слепинин К. Указ. соч. С. 25.

³⁵ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 44, л. 43 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

³⁶ Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1993. С. 163

прошлом крышку гроба не забивали железными гвоздями, а закрепляли с помощью деревянных шипов³⁷. Экспедиционные материалы отразили изменение этой традиции: гроб стали заколачивать железными гвоздями.

О постепенном распространении инноваций свидетельствует также информация о предметах, с помощью которых гроб опускали в могилу. В прошлом у карелов повсеместно гроб в могилу опускали на полотенцах. По мнению ученых, такая деталь обряда была связана с древним представлением о полотенце как «дороге» в иной мир³⁸. В экспедиционных материалах Р.Ф. Тароевой можно обнаружить постепенное угасание древней традиции: в 1950-е гг. иногда нижний конец гроба опускали уже не на полотенце, а на веревке, а головной, по-прежнему, – на полотенце. Погребальные полотенца дарили старушкам, участвовавшим в обмывании покойника. Ситец, которым был покрыт гроб ещё при выносе, отдавали беднякам³⁹.

В экспедиционных материалах есть указание о месте расположения кладбища у сохранившейся часовни в д. Наволок. Судя по сделанному рисунку и записям, основными надгробными памятниками в этой деревне были восьмиконечные кресты, иногда с крышей (рис. 2).

Повсеместно в полевых материалах упоминается о том, как народ по пути от кладбища к дому покойного останавливался посередине пути и садился на пни (у некоторых информантов, на камни или снег). Часто этот обряд сопровождался обращением к покойному: «*До этого места дойди и больше не ходи*». Участники похорон тем самым просили покойника не навещать их дома, доходить только до половины пути от кладбища. Тот же ритуал мы находим и у сегозерских карел⁴⁰. В основе этих упоминаний лежали поверья о постоянных приходах покойника домой после его смерти и беспокойстве такими приходами живых, основанные на страхе перед мертвыми.

Сразу после кладбища родственники поминали покойного (*поминойта*) в его доме поминальным обедом. Иногда поминали прямо на кладбище у свежей могилы, для этого участники похорон брали с собой рыбу, рыбники и ягодный кисель (*кисель*). Кисель всегда оставался традиционным блюдом похоронно-поминальной обрядности,

³⁷ Сурхаско Ю.Ю. Указ. соч.. С. 93.

³⁸ Косменко А.П. Функция и символика вепсского полотенца (по фольклорно-этнографическим данным) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск: КНЦ РАН, 1983. С. 52-54

³⁹ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 44, л. 51 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

⁴⁰ Конкка У. С. Семейные праздники // Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX в. / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л.: Наука, 1980. С. 29

особенно овсяный, как самый древний вид киселя, или сваренный на картофельном крахмале, появившийся в более позднее время. Также поминки устраивались на 40-ой день после похорон. В экспедиционных записях можно найти достаточно информации о составе поминального стола: это обязательно кисель, рыбники, носившие название *курники*, калитки, белые пироги, пироги с толокном и крупой, суп, обычно рыбный; из напитков – чай, наливка. Кто был побогаче, угощал водкой. В д. Пряжка на поминках алкоголь вовсе не употребляли⁴¹. Помимо общепринятого запрета на употребления в пищу во время поминок мясных блюд, у койкарских и юркостровских людигов существовал также запрет на употребление в пищу картофеля. Это не удивительно, ведь у многих российских народов картофель появился поздно и долгое время считался «нечистым, дьявольским» растением⁴².

В Святнаволоке также был распространен такой вид поминок, как «полусорочкины», отмечаемый на 20-ый день после похорон⁴³. Блюда «полусорочин» не

⁴¹ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 48, л. 33 – Материалы этнографической экспедиции в Олонецкий и Пряжинский р-ны КАССР 1957 г.

⁴² Усачева В. В. Картофель // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. 3. С. 473–475.

⁴³ НАКНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 44, л. 52 – Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР 1956 г.

Рис. 1. Фото Р.Ф. Тароевой. 1950-е гг.? Публикуется впервые



Рис. 2. Страница из полевых материалов с эскизом часовни и надмогильных крестов в д. Наволок. НАКНЦ, Ф. 1. Оп. 29. Д. 39.

отличались от приготовляемых в остальные поминальные дни: рыба, пироги, последним блюдом подавали всегда кисель.

Итак, на основании рассмотренных в статье материалов можно прийти к выводу, что в похоронно-поминальной обрядности, бытовавшей у карелов-людиков до 1950-х гг., присутствовали компоненты различного происхождения. Наряду с народными, удалось обнаружить довольно много христианизированных компонентов, а также появившихся под влиянием городской среды (укладывание умершего на стол, а не на лавку; использование ваты для подготовки гробовой постели, гвоздей при заколачивании гроба, веревок при опускании гроба в могилу). Несмотря на то, что в данный период практически у всех этнографических групп карел ритуал похоронного цикла имел единую традиционную основу, у людиков этот обряд обнаружил некоторые особенности. Они проявились в обряде выкупа земли, в отсутствии влажной уборки дома после выноса покойника и т. д. Выявленные особенности пока предварительные, их следует проверить с помощью привлечения других источников.

На данный момент представляется перспективным собрать сведения о бытовании похоронно-поминальной обрядности в настоящее время в сохранившихся деревнях, которые были обследованы экспедициями в 1956 и 1957 гг., и сравнить их с прежними материалами. Такое сравнение позволит выявить новые изменения.

Рис. 1. Фото Р.Ф. Тароевой. 1950-е гг.? Публикуется впервые





Рис. 2. Страница из полевых материалов с эскизом часовни и надмогильных крестов в д. Наволок. НАКНЦ. Ф. 1. Оп. 29. Д. 39.



ВКЛАД УНЕЛМЫ СЕМЕНОВНЫ КОНККА В ИЗУЧЕНИЕ КАРЕЛЬСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗОК: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ И ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В 1960-е ГГ.

Имя У.С. Конкка (1921–2011, рис. 1) вошло в историю карельской фольклористики, прежде всего, в связи с проведением большой исследовательской работы в области причитаний. Монография, посвященная этому жанру карельского устного народного творчества, первоначально была издана в Финляндии, на финском языке (в 1985 г.)¹, ее русский аналог «Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи» появился в Петрозаводске лишь в 1992 г.²

Прежде чем погрузиться в изучение карельских причитаний, У.С. Конкка сосредоточила интерес на другом фольклорном жанре – сказке.

В 1953–56 гг. она училась в аспирантуре при Институте мировой литературы (ИМЛИ) РАН в Москве, который и в то время был одним из ведущих научных учреждений, готовивших специалистов по фольклористике. Тема диссертации, представленной на соискание ученой степени кандидата филологических наук, была посвящена карельской сатирической сказке. Она была защищена почти спустя 10 лет после окончания аспирантуры, и одновременно с этим, в 1965 г., в свет вышла первая монография У.С. Конкка «Карельская сатирическая сказка», в основу которой легло диссертационное исследование³. Эта книга малого формата явилась, по словам А.С. Степановой, написавшей очерк об У.С. Конкка, «новым словом в сказковедении»⁴. Монография имеет традиционную структуру и состоит из вводной части, двух глав и заключения. Во введении автором дан краткий обзор литературы, посвященной сатирической сказке, прежде всего, русской; здесь же отмечены сложности, связанные с отсутствием «четкого разграничения между сатирической и бытовой сказкой. Сплошь и рядом термины „бытовая” и „сатирическая” сказка употребляются как адекватные понятия»⁵. У.С. Конкка также подчеркивает, что «в нашей теории литературы и в фольклористических работах по бытовой и сатирической сказке еще слабо разработана проблема юмора и его отношения к сатире»⁶. Завершается вводная часть общей характеристикой карельских сатирических сказок; здесь же подчеркиваются особенности

¹ *Konkka U.* Ikuinen ikävä: karjalaiset riitti-itkut. Helsinki, 1985.

² *Конкка У.С.* Поэзия печали: Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.

³ *Конкка У.С.* Карельская сатирическая сказка. М., Л., 1965.

⁴ *Степанова А.С.* Унелма Семеновна Конкка – исследователь и человек // У истоков карельской фольклористики. Вып. 4. К 90-летию У.С. Конкка. Биография, библиография, опись архивных материалов. Петрозаводск, 2011. С. 7.

⁵ *Конкка У.С.* Карельская сатирическая сказка. С. 5.

⁶ Там же. С. 7.

бытования этой жанровой разновидности: «У карел, как и у русских, по наблюдениям исследователей бытовой сказки и собирателей, интерес к волшебной сказке значительно уступает той популярности, которой пользуется бытовая и в особенности сатирическая сказка в XX в. Волшебная сказка давно уже воцарилась в детской аудитории (этим отчасти объясняется значительное число ее в записях). Сатирическая же сказка, раскрывающая сложные, труднодоступные детскому восприятию социальные взаимоотношения людей, по-прежнему остается сказкой для взрослых»⁷.

Глава первая «К вопросу о происхождении некоторых сатирических сюжетов» посвящена анализу ряда сюжетных типов, отличающихся переходным характером, возникших в результате трансформации волшебных сказок в бытовые сатирические. Наиболее подробно рассмотрена эволюция сказок о сыне-медведе. В главе второй «Тематика и сюжеты карельской сатирической сказки» автором предложена систематизация названной группы не по типу отрицательного персонажа (антипоповские, антибарские), а по объединению сюжетов вокруг определенного типа положительного героя, в связи с чем выделяются 4 группы: 1) сказки, главным героем которых является «ловкий человек», «шут» или шутник, ловкий вор; 2) сказки типа «Хозяин и работник»; 3) сказки, высмеивающие сластолюбие духовных лиц; 4) сказки, относящиеся не к социальной, а к бытовой сатире, сюда входят сюжеты, высмеивающие неверных, упрямых и ленивых жен⁸. В этой части работы представлен анализ названных сюжетных групп; несколько страниц монографии уделено рассмотрению анекдотов о киндасовцах. (Киндасово – реально существующая деревня на берегу р. Шуи, в 12 км от п. Пряжа и в 60 км от Петрозаводска. Сказки о жителях этой деревни относятся к числу повествований о глупых людях). В целом в работе содержится много интересных наблюдений, актуальных до сих пор.

Появлению монографии предшествовала подготовка У.С. Конкка нескольких сборников сказок. В 1959 г. вышло в свет научно-популярное издание «Карельские народные сказки»⁹. Его основу составили 46 текстов сказочного содержания, большая часть из которых публиковалась впервые, 17 сказок были взяты из вышедших ранее сборников, подготовленных сотрудниками Карельского научно-исследовательского института культуры (КНИИК, ныне Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (ИЯЛИ КарНЦ РАН): «Карелиан рахвахан суарнат (Сказки карельского народа)», Петрозаводск, 1939; «Карельские сказки», Петрозаводск, 1947; «Карельский фольклор», Петрозаводск, 1949, а также из собрания К. Крона «Финские

⁷ Там же. С. 10.

⁸ Там же. С. 78–79.

⁹ Карельские народные сказки / Сост., вступ. ст. и прим. У.С. Конкка. Петрозаводск, 1959.

народные сказки» (SKS). Переводы помещенных в издании сказок выполнены самой У.С. Конкка, Э.Л. Алто, В.Я. Евсеевым, Э.Г. Карху и др. В кратком предисловии У.С. Конкка отмечаются особенности бытования сказок в карельской среде, подчеркивается «интернациональный» характер ее сюжетов, дается характеристика некоторых самобытных персонажей, анализируется тематический состав. У.С. Конкка высказывает важные наблюдения о взаимоотношениях русской и карельской сказочных традиций, в частности, она пишет о том, что *«по сюжетам и сказочной поэтике карельские сказки близки русским и финским сказкам, что легко объясняется культурно-историческими связями этих народов, издавна живущих по соседству. Мы можем говорить о взаимовлиянии в области народной поэзии этих народов, в противовес распространенному мнению, что один народ только влияет, а другой воспринимает. Сравнивая русские сказки Карелии с карельскими сказками, можно обнаружить общие для тех и других мотивы, образы, художественные приемы, которые не характерны всей русской сказке, т. е. не только карельская сказка испытывала влияние русской сказки, но и наоборот – карельские элементы проникали в русскую сказку»*¹⁰. У.С. Конкка считала возможным включить в его состав также 6 преданий. Особенностью издания является то, что *«тексты сказок этого сборника не подвергались литературной обработке. Составитель и переводчики преследовали цель дать читателю познакомиться с подлинными народными сказками в том виде, как они записаны от сказочников»*¹¹. В книге представлены лишь переводы сказок на русский язык, без карельских оригиналов. Между тем У.С. Конкка отметила, что *«изобразительные средства карельского и русского языков вообще сильно отличаются друг от друга, еще больше эти различия в языке сказок. Языку карельской сказки характерна экономия художественных средств, отсутствие цветистости, что отнюдь не воспринимается как бедность языка. Сказочные формулы, или так называемые „общие места“, и стихотворные вставки имеют богатую аллитерацию, которую очень трудно, чтобы не сказать невозможно, сохранить при переводе на русский язык»*¹².

Данная проблема была решена через несколько лет. В 1963 г. вышел подготовленный У.С. Конкка сборник «Карельские народные сказки», где опубликованы 80 текстов на севернокарельском наречии с параллельным переводом на русский¹³. Здесь помещены 12 сказок о животных, 39 волшебных и 29 новеллистических и бытовых сказок. Сборник является академическим: помимо корпуса текстов в нем имеется обширный научный

¹⁰ Там же. С. 5.

¹¹ Там же. С. 9.

¹² Там же.

¹³ Карельские народные сказки / Изд. подгот. У.С. Конкка. М., Л., 1963.

аппарат (вступительная статья, примечания, словарь малопонятных слов). Предисловие к книге написано В.Я. Евсеевым, который отмечает важность появления подобного сборника: *«Данному изданию карельских народных сказок предшествовала публикация ряда научно-популярных сборников карельских сказок, но лишь в некоторых из них примечания дают ссылки на указатель сказочных сюжетов. В трех сборниках тексты карельских сказок печатались в переводе на русский язык, в двух – только на карельском языке, и в одном сборнике карельские сказки даны в обработке на финский язык»*¹⁴. Автор предисловия, кроме того, подчеркивает, что *«в публикуемом ныне сборнике карельских сказок использована меньше чем двадцатая часть записей карельских сказочных текстов, сосредоточенных в архиве Карельского филиала АН СССР»*¹⁵. Чрезвычайно подробная вступительная статья составителя сборника называется «О собирании и некоторых особенностях карельских сказок», в ней содержится информация о необычной истории собирания карельского сказочного фольклора, который уже в начале XIX столетия записывали финские ученые, и лишь во второй половине века к нему обратились русские исследователи. В статье подчеркивается роль осуществивших интенсивную собирательскую работу сотрудников созданного в 1931 г. Карельского научно-исследовательского института (КНИИ, преобразованного в 1937 г в КНИИК, ныне ИЯЛИ КарНЦ РАН), дается краткая характеристика опубликованных ранее сборников карельских сказок, здесь же отмечаются условия бытования сказок, подробно анализируются все сказочные жанровые разновидности, представленные на этой территории, учитывается их сюжетно-тематический состав, рассматриваются особенности поэтики и языка. У.С. Конкка констатирует факт, что интересующий фольклорный жанр исчезает из повседневной жизни народа: *«Хотя сказка в условиях Карелии еще и продолжает жить, есть основания говорить о ее угасании. Это вызвано целым комплексом причин, короче – коренным переломом всего жизненного уклада карельского крестьянина, лесоруба, рыбака. Усилились и умножились связи с окружающим миром. Книга, газета, радио, электричество создали новую бытовую обстановку в каждой семье, мало благоприятствующую культивированию сказок»*¹⁶. После корпуса текстов автором сделаны примечания, в которых даются сведения о месте и времени записи, каждая сказка идентифицирована по указателю сказочных сюжетов по системе Аарне – Андреева, что является признаком научного характера издания. Примечательно, что сборник был издан в 1963 г., когда доля магнитофонных записей в архиве была минимальна, в сравнении с рукописными текстами. Вот и в предисловии В.Я. Евсеева

¹⁴ Там же. С. 3.

¹⁵ Там же. С. 4.

¹⁶ Там же. С. 12.

отмечено, что «в этом сборнике печатается четыре карельские сказки, расшифрованные с магнитофонной записи; в дальнейшем есть возможность увеличить количество публикаций таких записанных на магнитофонную ленту карельских сказок по сравнению с другими записями»¹⁷. К сожалению, до настоящего времени сборника, где было бы представлено большее число четко зафиксированных с помощью магнитофонной техники севернокарельских сказочных текстов, не существует. Попутно отметим, что сборник, отражающий почти весь репертуар сказочницы из Северной Карелии М.И. Михеевой, подготовленный Н.Ф. Онегиной и опубликованный в 2010 г., также основан на рукописных материалах¹⁸.

На появление сборника У.С. Конкка откликнулось научное сообщество, что выразилось в двух рецензиях. В № 1 журнала «На рубеже» за 1964 г. опубликован отзыв Э.В. Померанцевой, которая отметила, что «книга У. С. Конкка дает подлинно научный документальный материал, пригодный для специального изучения карельского языка и фольклора и вместе с тем вводит карельскую сказку в круг широкого изучения проблем мировой сказки»¹⁹. К недостаткам работы рецензент отнесла недостаточно полную характеристику репертуара наиболее ярких сказочников: «Приходится сожалеть, что У.С. Конкка, много лет занимавшаяся собиранием карельских сказок, не сочла нужным дать в своей книге очерк бытования этих сказок в прошлом и настоящем и ограничилась лишь формальными сведениями о сказочниках. Творческие портреты лучших носителей карельской сказки, как и живой рассказ о ее роли в быту народа, безусловно, очень бы украсили книгу»²⁰.

В 1967 г. в № 1 журнала «Вопросы литературы» была опубликована рецензия К.В. Чистова «Новое в изучении карельской сказки», где анализируются две значимые работы У.С. Конкка – сборник «Карельские народные сказки» и монография «Карельская сатирическая сказка». Ученый высоко оценил обе работы, которые «теснейшим образом» связаны друг с другом. По его словам, первое «издание может быть отнесено к числу лучших сборников народов Европы, вышедших в послевоенные годы»²¹. Что касается монографии, то она «содержит выводы весьма ценные и для изучения карельской сказки, и для общей истории научного изучения этого жанра»²². В рецензии К.В. Чистова имеется и критическая составляющая, но завершается она словами: «отдельные промахи,

¹⁷ Там же. С. 4.

¹⁸ Карельские народные сказки. Репертуар Марии Ивановны Михеевой / Сост., автор вступ. ст. и науч. аппарата Н.Ф. Онегина. Петрозаводск, 2010.

¹⁹ Померанцева Э.В. Карельские народные сказки [Рец.] // На рубеже. № 1. 1964. С. 125.

²⁰ Там же. С. 126.

²¹ Чистов К.В. Новое в изучении карельской сказки // Вопросы литературы. № 1. 1967. С. 228.

²² Там же. С. 229.

которые можно найти в исследовании У. Конкка, имеют частный характер и легко могут быть устранены. Они не снимают того, что мы уже сказали: оба издания – явление весьма заметное не только в карельской, но и во всей советской фольклористике»²³.

В предисловии к сборнику 1963 г. В.Я. Евсеев обмолвился о планах дальнейшей публикации карельского сказочного фольклора: «южнокарельские (ливвиковско-людиковские) сказки и сказки карел Калининской и Новгородской областей целесообразно издать отдельно»²⁴. Через несколько лет У.С. Конкка в соавторстве с А.С. Тупицыной (Степановой) подготовили к печати сборник «Карельские народные сказки (Южная Карелия)»²⁵, опубликованный в 1967 г. Его основу составил 91 текст, записанный на ливвиковском и людиковском диалектах: 5 сказок о животных, 39 волшебных и 47 новеллистических и бытовых сказок. Он построен по тем же принципам, что вышедший ранее академический сборник сказочных текстов северной Карелии: помимо корпуса текстов на карельском языке с переводом на русский имеется вступительная статья У.С. Конкка «Отличительные черты репертуара сказок Южной Карелии», менее объемная, чем в первом собрании, но не менее содержательная. В ней представлена краткая характеристика района записи, отмечены отличительные черты южнокарельской сказочной традиции от севернокарельской. Опираясь на имеющиеся в ее распоряжении материалы, составитель делает вывод о том, что «севернокарельская сказка по сравнению с южнокарельской более традиционна как в отношении сюжетов, так и поэтики сказок. На севере особое внимание уделялось художественной отделке сказок. В северных сказках чувствуется родство с песенной эпической поэзией – ее строгая ясность и светлое мироощущение. Недаром крупнейшие сказочницы северной Карелии М.А. Ремшу, М.М. Хотеева и М.И. Михеева – одновременно выдающиеся знатоки эпической поэзии»²⁶. Вместе с тем У.С. Конкка отмечает, что «сказочный репертуар южной Карелии шире репертуара северных районов. <...> особенно на юге появляется много заимствованных русских сказок».²⁷ Учитывая недочеты своего предыдущего сборника, составитель поместила во вступительной части настоящего издания краткие зарисовки о некоторых сказочниках. Научный аппарат сборника, помимо вводной статьи и корпуса текстов, включает в себя подробные примечания, содержащие информацию о месте и времени записи, исполнителе, существующих вариантах, особенностях той или иной сказки,

²³ Там же. С. 230.

²⁴ Карельские народные сказки. С. 3.

²⁵ Карельские народные сказки. Южная Карелия / Изд. подгот. У.С. Конкка, А.С. Тупицына (Степанова). М., Л., 1967.

²⁶ Там же. С. 18.

²⁷ Там же. С. 19.

каждая из которых идентифицирована по сравнительному указателю сюжетных типов. Кроме того, в сборнике имеется предисловие, где отмечены фонетические, грамматические и лексические особенности публикуемых текстов. В этом же разделе составитель сообщает одно важное обстоятельство: *«За то, что карельские сказки теперь войдут в научный обиход, мы должны благодарить профессора В.Я. Проппа, который еще в 1947 г. высказал мысль о необходимости изучения карельских сказок. Эту идею также всегда поддерживал известный карельский фольклорист, доктор филологических наук В.Я. Евсеев»*²⁸. Кроме того, в предисловии содержится информация о последующих планах издания карельских сказок: *«В дальнейшем предполагается еще публикация сказок на говорах собственно карельского диалекта верхневолжских (т. е. калининских, или тверских) и новгородских (валдайских) карел»*²⁹. Эти планы остались нереализованными. Однако позднее У.С. Конкка совместно с А.С. Тупицыной (Степановой) подготовили к печати и опубликовали несколько сборников карельских сказок, адаптированных для детской аудитории и известных, кажется, всем детям Карелии, выросшим в 1970–80-е гг. Данные сборники выдержали несколько переизданий³⁰.

Попутно отметим, что, уже находясь на пенсии, У.С. Конкка создала сокращенный вариант сборника сказок Эро Салмелайнена, который был опубликован на финском и русском языках³¹. Ученик М. А. Кастрена Эрик Рудбек осуществил первое издание финских и карельских сказок в 1850–1860-х гг.; четыре части подготовленного им сборника «Сказки и предания финского народа», подписанные псевдонимом Эро Салмелайнен, совпали по времени выхода со сборником «Народные русские сказки» А.Н. Афанасьева. У.С. Конкка представила литературно-художественное издание 54 текстов из названного собрания, снабдив его подробной вступительной статьей «В мире сказки», где дана характеристика деятельности Салмелайнена и его сборника. Наконец, в 1993 г. У.С. Конкка опубликовала еще один сборник финских народных сказок «Волшебный короб», рассчитанный на детскую и юношескую аудиторию³². 29 текстов этой книги *«выбраны из четырех финских собраний. Два из них каждому в Финляндии знакомы: это составленные Эро Салмелайненом „Сказки и предания финского народа” и „Большая книга сказок финского народа» Рауля Ройне. Кроме того, взяты сказки из книги „Финские народные сказки”, которая содержит много текстов Салмелайнена, но*

²⁸ Там же. С. 8.

²⁹ Там же. С. 5.

³⁰ См., например: Карельские сказки / Сост. У.С. Конкка, А. С. Степанова. Петрозаводск, 1967.

³¹ Сказки Эро Салмелайнена / Сост. У.С. Конкка, пер. А.П. Пертту. Петрозаводск, 1991.

³² Волшебный короб: Финские народные сказки / Сост. У.С. Конкка, пер. А.П. Пертту. Петрозаводск, 1993.

пересказанных на современном финском языке. Короткие сказки-новеллы – из научного сборника Пиркко-Лиисы Раусмаа „Легенды и новеллы”»³³.

Итак, роль У.С. Конкка в изучении и публикации карельских народных сказок чрезвычайно значима. Как верно отметила А.С. Степанова, «несомненно, в исследование и популяризацию карельской сказочной традиции она внесла весомый вклад»³⁴. Благодаря ее стараниям карельская сказка была введена в научный оборот, а кроме того стала известна широкому читателю разного возраста.

В заключение отметим, что 20 лет своей жизни У.С. Конкка посвятила работе в ИЯЛИ КарНЦ РАН. К 90-летию со дня ее рождения сотрудниками учреждения был подготовлен специальный, 4-ый, выпуск серийного справочного издания «У истоков карельской фольклористики», где содержится биографический очерк, библиография научных трудов и художественных произведений У.С. Конкка, а также опись собранных ею материалов, хранящихся в фольклорном фонде Научного архива КарНЦ РАН и в Фонограммархиве ИЯЛИ КарНЦ РАН. Эта научно-справочная публикация размещена на сайте ИЯЛИ КарНЦ РАН (рис. 2)³⁵ и может быть полезна при изучении вклада ученых Карелии в дело возрождения и развития прибалтийско-финских языков и культуры.



³³ Там же. С. 6.

³⁴ Степанова А.С. Унелма Семеновна Конкка – исследователь и человек // У истоков карельской фольклористики. Вып. 4. С. 8.

³⁵ URL – Режим доступа: <http://illhportal.krc.karelia.ru/publ.php?id=8735&plang=r>

ЧИНОВНЫЙ МИР ПЕТРОГРАДСКОГО КОМИССАРИАТА ПО ДЕЛАМ
НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ (1918–1923 гг.)

История государственных учреждений России в отечественной историографии всегда была мало изученной в основном по политическим причинам. При советской власти было распространено идеологическое клише о том, что все свершения в жизни государства диктатуры пролетариата являлись результатом деятельности коммунистической партии, а исполнительные органы власти служили лишь инструментом реализации её политики. Тем самым роль их затушевывалась, им придавался второстепенный характер. Выработке такой аксиомы способствовало и то, что архивы по этой проблеме были недоступны исследователям. Одной из причин этого являлось непосредственное руководство И.В. Сталина национальной политикой. Положение изменилась в нач. 1990-х гг., когда распался Советский Союз, Конституцией была отменена руководящая роль коммунистической партии в жизни государства, начались демократические преобразования в стране. Государственные структуры, в компетенции которых находились национальные вопросы, были разрозненны, руководили ими часто непрофессионалы. Остро встал вопрос изучения истории государственного строительства в регионах с учетом национального фактора. Попытки оценить деятельность главного органа власти – Наркомнаца были сделаны в немногочисленных работах¹. Во многих территориях Российской Федерации история государственных учреждений, в компетенции которых находились национальные вопросы, до сих пор не стала предметом исследования. Петроград, где был создан Наркомнац и 6 лет работал Петроградский Комиссариат по делам национальностей (Комнац) нашел отражение в литературе лишь спустя 100 лет после его ликвидации².

Среди широкого круга тем о деятельности Комнаца, мы выбрали лишь организационно-кадровый аспект, который будучи структурно-образующим основанием тесно взаимосвязан с содержанием и организацией работы учреждения. В статье мы кратко рассмотрим некоторые вопросы его создания, формирования структуры, основные направления работы, характер взаимодействия с центральными и местными партийно-советскими органами, кадровый состав.

¹ Макарова Г.П. Народный комиссариат по делам национальностей РСФСР.1917–1924 гг. Исторический очерк. М., 1987; Чеботарева В.Г. Наркомнац РСФСР: свет и тени национальной политики.1917–1924гг. М., 2003; Романова Н.М. Политика управления национальными процессами в Петрограде и Петроградской губернии:1917–1923 гг. (по материалам Петроградского Комиссариата по делам национальностей). СПб., 2013. С. 30–31.

² Романова Н.М. Указ соч.

Успешность осуществления государственной политики всегда зависела от того как будет организована и действовать система исполнительных органов, как и кем будет задействован механизм управления. Движущей силой этого процесса являются работники государственного аппарата – чиновники.

Система государственных учреждений Российской империи охватывала все стороны жизни подданных разных национальностей и вероисповеданий. В нач. XX в. основой проведения национальной политики являлось законодательство Российской империи об управлении инородцами, сведенное в два объемных тома. При Министерстве Внутренних Дел существовали специальные административные подразделения: Управления делами Кавказа, делами Туркестана, контроля иноверческой печатью и т.д. Национальная политика царского правительства в целом носила шовинистический характер, разъединяла народы, препятствовала их консолидации в борьбе за свои права и национальную самоидентификацию.

Национальный вопрос в России, как неоднократно отмечал В.И. Ленин, по важности стоял на втором месте после крестьянского, поэтому большевики, как и другие политические партии, всегда использовали в своих программных документах национальные лозунги. Политике национального неравенства, ограничений прав и свобод народов большевики противопоставили лозунги равноправия, отмену всяких национальных ограничений, право на свободное развитие и т.д., что позволило им привлечь на свою сторону громадные массы трудящихся разных национальностей.

26 октября 1917 г. на II съезде Советов, было образовано первое советское правительство – Совет Народных Комиссаров во главе с В.И. Лениным, а в его составе впервые в истории России был создан специальный государственный орган власти по национальному вопросу – Народный Комиссариат по делам национальностей РСФСР (НКН) во главе с И.В. Сталиным³. Структура и программа деятельности НКН определили принципы организации новой государственной службы, содержание и формы работы, кадровый состав центрального органа и его отделений в регионах.

Наркомнац был организован на основе этнического и этнотерриториального признаков, но учитывал и конфессиональные моменты. Первоначально было создано 18 комиссариатов, в т.ч. и Мусульманский, затем они были образованы в 20 из 100 губерниях России. Сфера влияния охватывала все стороны жизни многонациональных регионов. Это обуславливало его сотрудничество с разными государственными структурами и часто приводило к дублированию функций. Таким образом выстраивалась вертикальная система

³ Декреты Советской власти. М., 1957. Т. 1. С. 20–21.

подчинения всех подразделений Наркомнаца и параллельно происходило встраивание их в систему местных органов власти, создавая интегрированную систему, в которой тесно переплетались вопросы партийного руководства, финансового обеспечения и кадровых назначений.

Структура Наркомнаца и его отделов в губерниях была однотипной и состояла из национальных комиссариатов (по количеству наиболее численно крупных народов данной губернии) и целевых отделов: культурно-просветительного, агитации, печати и издательства, политико-правового со статистическим подразделением и общего. Последние создавались и в каждом из национальных отделов, что создавало сквозную по горизонтали и вертикали тематическую (секционную) группировку специалистов.

Наркомнац с момента образования совмещал функции центрального и местного органа власти, но когда в марте 1918 г. советское правительство переехало в Москву, то встал вопрос о создании специального органа власти на Северо- Западе.

Проект Положения о деятельности Петроградского комиссариата был выработан на основе Положения НКН и утвержден в июле 1918 г. на заседании Петроградской Трудовой Коммуны. Во главе Комнаца был назначен Я.Я. Анвельт, военный, член партии большевиков с 1907 г., бывший председатель Реввоенсовета Эстляндской Трудовой Коммуны. Первоначально было образовано 7 национальных комиссариатов, к концу 1918 г. их было 10, позднее количество доходило до тринадцати. Возглавлял Комнац комиссар, кандидатура которого утверждалась в Исполкоме СКСО и являлся председателем коллегии Комиссариата, состоящей из глав национальных отделов.

Согласно штатному расписанию в 1918 г. в каждом национальном отделе числилось 18, а в общем 5 сотрудников. Распределение кадров между отделами было неравномерным. С 1919 г. началась реорганизация учреждения и сокращение работников. При создании комиссариата в штате числилось 178 человек (10 отделов), в 1922 г. – 25 чел. (5), а с января 1923 г. – 10 служащих при 2-х отделах⁴.

Социальный состав служащих был разнородным. В 1919 г. В.И. Ленин, характеризуя в целом государственный аппарат, отмечал, что *«не хватает культурности тому слою, который управляет»*⁵. В Комнаце уровень образования служащих был высоким. Из 178 штатных сотрудников домашнее и низшее образование имели 69 чел. (38%), общее среднее – 84 (48%), высшее – 25(14%). Среди них 11 чел. с юридическим образованием, 6 – педагогическим и историческим, 3 – статистическим, 2 –

⁴ Романова Н.М. Указ соч. С. 79.

⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 54. С. 95.

агрономическим⁶. Прием на работу осуществлялся на основе классового подхода. Преимущество имели соискатели со знанием национального языка.

Рабочий день длился с 10 до 16 час. с часовым перерывом на обед. Исключение составлял мусульманский отдел, который не работал по пятницам. В субботу работали с 9 час. до 14.30, т.к. с 15 часов, как правило, проходили субботники в учреждении.

В начальный период работы партийный состав учреждения отличался пестротой. Было зарегистрировано 141 членов разных политических партий, из них 57 – коммунисты и 14 – сочувствующие, остальные представляли 5 других партий. Самой многочисленной на осень 1918 г. была фракция коммунистов – 72 человека. Уже через год партийная принадлежность сотрудников могла быть только одной – член РКП(б). В 1922 г. на учете состояло – 6 человек, что соответствовало уменьшению штатов⁷.

Главную роль в формировании кадров принадлежала национальным секциям РКП(б) Губкома и коммунистической фракции учреждения. Комиссар А.И. Раева являлась председателем коммунистической фракции учреждения и одновременно секретарем Еврейской секции РКП(б) Губкома. Она признавала, что идейно руководят работой учреждения секции национальных меньшинств Губкома РКП(б). Несмотря на то, что в Положении о Комиссариате об этом принципиальном моменте не было упомянуто, а в уставах национальных отделов указывалось, что их деятельность автономна, руководство учреждения не решало ни одного кадрового вопроса без согласования с коммунистической фракцией. Любое заявление о приеме на работу, даже на должность швейцара, визировалось секретарем фракции. Таким образом, коммунистическая фракция служащих Комнаца, являясь неотъемлемой частью производственной, административной и общественной жизни учреждения, осуществляла постоянный идеологический контроль всех аспектов его деятельности. Уже тогда проявлялась особенность советского государственного строя, которая заключалась в неразрывной связи партийной и советской власти, что в дальнейшем явилось базовым условием сращения государственного и партийного аппарата, формирования новой номенклатуры – советской партийно-политической бюрократии.

Служащие в соответствии с занимаемыми должностями делились на 21 категорию, которая определялась понятием «ответственность служебных мест». Что означало это словосочетание «сверху» не объясняли, но на практике им руководствовались. Номер категории имел значение, поскольку определял не только социальный статус чиновника в

⁶ Известия Петроградского Комиссариата по делам национальностей. Пг., 1919. С. 18.

⁷ ЦГА СПб. Ф. 75. Оп. 1. Д. 131. Л. 2 – Разные сведения; Д. 132. Л. 12 – Протоколы заседаний Комнаца за 1921 г.

иерархии государственной службы, но главное, позволял отнести его персону к определенной группе служащих партийно-государственного аппарата, имевших привилегии. В первую очередь – распределению продуктов питания.

Специальная комиссия, состоявшая из представителей органов власти Москвы и Петрограда в 1918 г. составила список профессий по четырем продовольственным категориям. В первом значились «ответственные работники советских учреждений», к которым были отнесены все номенклатурные должности Комнаца – 46 чел. (26%) руководящего состава, 110 чел. (62%) считались «неответственными», остальные 22 (12%) «служебными» (обслуживающий персонал)⁸.

Распространенное в отечественной историографии мнение, что сотрудники всех государственных учреждений имели особые привилегиями, фактически на Комнац не распространялись. В архивах сохранились многочисленные обращения служащих разного ранга об улучшении продовольственного снабжения, оказании материальной помощи, выдаче теплых вещей, свечей, дров, списки очередников на починку обуви в сапожной мастерской и т.д. Во многих случаях сотрудники самостоятельно пытались улучшить свое положение. Например, была организована столовая за счет объединения карточных талонов, овощной киоск, в который привозили овощи и фрукты из губернии по заявкам и низким ценам. Во время работы бесплатно раздавали кипяток и морковный чай. Питание было плохое, многие болели.

Сложной была ситуация с финансированием учреждения: в первые годы получали средства из центра, а в последующие годы – частично из Москвы, но в основном из местного бюджета. Средств не хватало на обеспечение рабочих заданий и зарплату коллектива. Комиссар, нарушая субординацию, посылала телеграммы заместителю Сталина И. Бройдо: *«Переведите немедленно Госбанком один миллиард зарплаты октябрь»* или *«Кредиты на зарплату не получены сидим без денег»*⁹. [9] Ответ был получен в ультимативной форме.

Оплата труда осуществлялась по особой тарифной сетке, утвержденной Постановлением Губернского профсоюза советских работников в 1918 г., и насчитывающей 17 разрядов (у комиссара -17, его заместителя – 16, у заведующих отделами колебалась от 13 до 15). Повышение оплаты труда происходило эпизодически, но высокие темпы инфляции её обесценивали. В сравнении с другими губернскими органами в Комнаце заработная плата была невысокой. Совместительство запрещалось.

⁸ ЦГАИПД СПб. Ф. 16. Оп. 1. Д. 10632. Л. 8–10 – Материалы по истории создания Петроградского Комиссариата по делам национальностей. 1 май-сентябрь 1918 г. .

⁹ ЦГА СПб. Ф. 75. Оп. 1. Д. 9. Л. 1–2.

В заключение хочется отметить, что вопросы устройства учреждений, управляющих национальными процессами сегодня чрезвычайно актуальны. И от того, кто осуществляет это руководство, насколько уровень квалификации и опыт позволяют решать проблемы национальных и межнациональных отношений зависят успешность их реализации в интересах государства и многонационального населения. Причины многих современных проблем коренятся в прошлом. Обращение к историческому опыту позволит транслировать его уроки на современность.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ:

ААЦ – Армянская апостольская церковь
АИЦ ГУВД СПб ЛО – Архив Информационного центра Главного управления внутренних дел по Санкт-Петербургу и Ленинградской области
АКНЦ – Архив Карельского научного центра
АРГО – Архив Русского географического общества
АУФСБ СПб ЛО – Архив Управления Федеральной службы Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области
ВГВ – Вологодские губернские ведомости
ВЕВ – Вологодские епархиальные ведомости
ВКМ – Вельский районный краеведческий музей
ВСЕХБ — Всесоюзный Совет евангельских христиан-баптистов.
ВУФГАВО – Велико-устюжеский филиал государственного архива вологодской области
ГАО – Государственный архив Архангельской области
ГАО – Государственный архив Новгородской области
ГАПО — Государственный архив Псковской области
ГАНИПО – Государственный архив новейшей истории Псковской области
ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации
ГАТО – Государственный архив Тверской области
ГИМ – Государственный Исторический музей
ЕХБ — евангельские христиане-баптисты
ИМЛИ – Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
КНИИ – Карельский научно-исследовательский институт
ЛОИИ – Ленинградское отделение Института истории
МАЭ РАН – музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН.
МПЭИ – Материалы полевых этнографических исследований (периодическое издание МАЭ РАН).
НА РК – Национальный архив Республики Карелия
НА КарНЦ РАН – Научный архив Карельского научного центра Российской академии наук
НБФ – Национальная библиотека Франции
ОЕВ – Олонецкие епархиальные ведомости
ПМА – Полевые материалы автора
ПФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал архива РАН
РГАДА – Российский государственный архив древних актов
РГБ – Российская государственная библиотека
РГИА – Российский государственный исторический архив
РНБ – Российская национальная библиотека
РС ЕХБ — Российский Союз ЕХБ
СДРК — Совет по делам религиозных культов
РАН СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет
СПБЕУ – Санкт-Петербургский Европейский университет
ТЕВ – тверские епархиальные ведомости
УКГБ — Управление Комитета государственной безопасности
УКМ – Устьянский краеведческий музей
УФСБ — Управление Федеральной службы безопасности
ФА – Фонограммархив Института ЯЛИ КарНЦ
ХВЕ — христиане веры евангельской
ЦГА СПб - Центральный Государственный архив Санкт-Петербурга
ЦГАИПД СПб – Центральный Государственный архив историко-партийных документов Санкт-Петербурга

ЦГИА СПб – Центральный Государственный исторический архив Санкт-Петербурга
ЭЕЛЦ – Эстонская евангелическо-лютеранская церковь

GIS – Геоинформационные системы

KA.SA – Национальный архив Финляндии. Военный архив. Просветительский отдел
Восточной Карелии

SKSKIA – Литературный архив Финского литературного общества, Государственная
научная комиссия Восточной Карелии)

SKS – Фольклорный архив Финского литературного общества

SKVR – Suomen kansan vanhat runot

СПИСОК АВТОРОВ

- Алексеева Надежда Викторовна* – канд. ист. наук, доц., Череповецкий гос. унив-т
Антипин Максим Игоревич – м. н. с., Ботанический сад МГУ, краевед
Бовин Владимир Борисович – независимый исследователь, программист, г. Петрозаводск,
Бусырева Елена Владиславовна – м. н. с., Центр гуманитарных проблем Баренц-региона
Кольского НЦ РАН
Васильев Валерий Леонидович – докт. филол. наук, проф. НовГУ им. Ярослава Мудрого
Верховцев Дмитрий Владимирович – аспирант. каф. этнографии и антропологии, Институт
истории, СПбГУ
Винокурова Ирина Юрьевна – докт. ист. наук, зав. отделом ИЯЛИ КарНЦ РАН
Вихрова Нина Николаевна – канд. филол. н., доц. НовГУ им. Ярослава Мудрого
Герд Александр Сергеевич – докт. филол. н., проф., акад. Академии гуманитарных наук
СПбГУ, зав. каф. СПбГУ
Гиғаури Нина Константиновна – канд. тех. наук, дек. гуманит. ф-та СПб. «ЛЭТИ»
Грусман Владимир Моисеевич – докт. пед. наук, дир. РЭМ
Гуцян Лусине Степановна – ст. н. с., РЭМ,
Давыдова Алёна Сергеевна – м. н. с., Центр гуманитарных проблем Баренц-региона
Кольского НЦ РАН
Дубровская Елена Юрьевна – канд. ист. наук, ст. н. с. ИЯЛИ КарНЦ РАН
Егоров Сергей Борисович – канд. ист. наук, ст. препод., Институт истории, СПбГУ
Жуков Алексей Юрьевич – канд. ист. наук, зав. сект. истории ИЯЛИ КарНЦ РАН
Заньковская Анастасия Анатольевна – н. с., РЭМ
Засецкая Марина Львовна – ст. н.с., РЭМ
Зернов Владимир Борисович – независимый исследователь, художник, СПб.,
Иванова Людмила Ивановна – ИЯЛИ КарНЦ РАН, н.с.
Ивановская Наталия Ивановна – канд. ист. наук, ст. н. с. РЭМ
Исаченко Григорий Анатольевич – канд. геогр. н., доц. Институт наук о Земле СПбГУ
Истомин Андрей Александрович – ст. н. с., МБУК «Устьянский краеведческий музей»
Калинина Ольга Владимировна – н. с., РЭМ,
Кальщикова Евгений Николаевич – дир. изд-ва «Европейский Дом»
Котылев Александр Юрьевич – канд. культурол., доц., Институт культуры и искусства,
Сыктывкарский гос. унив-т
Котылева Ирина Николаевна – канд. ист. наук, дир., Национальный музей Республики
Коми
Красникова Ольга Алексеевна – канд. ист. наук, зав. сект. картографии БАН
Крюков Алексей Викторович – Добровольное общество «Инкерин Лиитто», чл. Ижорско-
финского иссл. центра
Куперьянов Андрес – Mphil, н. с., Эстонский литературный музей
Кыйва Маре – PhD, вед. н. с., Эстонский литературный музей
Лызлова Анастасия Сергеевна – канд. филол. наук, м. н. с. ИЯЛИ КарНЦ РАН
Марковская Елена Владимировна – канд. филол. наук, м. н. с. ИЯЛИ КарНЦ РАН
Мельников Илья Андреевич – канд. ист. наук, н. с. учебно-научн. лаб. этнологии и истории
культуры Новгородский гос. унив-тет им. Ярослава Мудрого
Мизин Вячеслав Григорьевич – СПб., независимый исследователь, действ. член РГО
Минвалеев Сергей Андреевич – аспирант, сект. этнологии, ИЯЛИ КарНЦ РАН
Михайлова Алёна Алексеевна – канд. ист. наук, н. с., РЭМ
Мошник Юлия Игоревна – канд. ист. наук, зав. отд. ГИАПИМЗ «Парк Монрепо»
Мусаев Вадим Ибрагимович – докт. ист. наук, в. н. с. СПб ИИ РАН
Никольская Татьяна Кирилловна – канд. ист. наук, зав. каф. истории церкви СПбХУ
Потравнов Александр Леонидович – спецкорр. по Северо-Западу газеты «Невское время»,
интернет-проект «Регионавтика Северо-Запада»

Романова Нина Михайловна – канд. ист. наук, вед. н.с. –консультант, РЭМ.
Ружинская Ирина Николаевна – канд. ист. наук, доц., Петрозаводского ГУ
Савинова Анна Игоревна – студентка 5-го курса, Тверской гос. унив-т
Старицын Александр Николаевич – библиограф ИНИОН РАН
Степанова Юлия Владимировна – канд. ист. наук, ст. препод., Тверской гос. унив-т,
Ушаков Никита Вадимович – канд. ист. наук, ст. н.с., МАЭ им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН
Фишман Ольга Михайловна – докт. ист. наук, зав. отд. РЭМ
Хмельник Татьяна Юрьевна – спецкорр. по Северо-Западу газеты «Невское время»,
интернет-проект «Регионавтика»
Шкаровский Михаил Витальевич – докт. ист. наук, вед. н.с. ЦГА СПб.
Шрадер Татьяна Алексеевна – канд. ист. наук, с. н. с. МАЭ РАН