

Выносной крест и переходящая икона: реплики богослужебных практик в зоне католическо-православного пограничья и их динамика в позднесоветское и постсоветское время

Рекомендация для цитирования:

Мороз А. Б. Выносной крест и переходящая икона: реплики богослужебных практик в зоне католическо-православного пограничья и их динамика в позднесоветское и постсоветское время // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(3). С. 204–231. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-204-231>

For citations:

Moroz, A. B. (2024) "The Processional Cross and the Transient Icon: Replicas of Liturgical Practices in the Catholic-Orthodox Borderland and Their Dynamics in Late Soviet and Post-Soviet Times", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(3): 204–231. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-3-204-231>

Поступила в редакцию: 23.07.2024; прошла рецензирование: 27.09.2024; принята в печать: 01.10.2024.

Received: 23.07.2024; Revised: 27.09.2024; Accepted for publication: 01.10.2024.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2024 by the author.

АНДРЕЙ Б. МОРОЗ

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). abmoro@hse.ru

ORCID: 0000-0002-5164-8080

В статье описываются две религиозные обрядовые практики, распространенные в зоне католическо-православного пограничья и сформировавшиеся под влиянием (пара)литургических практик как своеобразные их «реплики». Прежде всего, это использование сельской общиной креста, подобного выносному кресту, носимому во время крестных ходов и похоронных процессий. Обряд берет начало, скорее всего, в советское время, когда церковные похоронные процессии оказались под запретом, а затем и храмы закрылись. Такие кресты, изготовленные местными жителями, хранятся в домах у тех, кого почитают религиозным лидером, и принадлежат всему деревенскому сообществу. Когда в селе кто-то умирает, этот крест берут в дом умершего и затем несут вместе с гробом на кладбище. Второй обряд, называемый Свеча, представляет собой почитание общесельской иконы или специальной свечи, приуроченное к какому-либо церковному празднику. Святыню хранят в течение года, а затем переносят из дома в дом. Традиция сформировалась, по-видимому, во время распространения установлений Брестской унии, на тех территориях, где

они действовали. В советское время этот обряд, сохранивший свои основные особенности, отчасти заменял местным жителям храмовые богослужения. В обряде просматриваются отражения литургических и паралитургических практик, имеющих более широкое распространение: чина проскомидии, освящения хлеба, вина и елея, собирания и использования материальных свидетельств благочестия, прохождения под святыней. Сам момент перенесения Свечи из дома в дом напоминает крестный ход. В то же время в отношении к месту пребывания Свечи видится конструирование сакрального пространства, заменяющего недоступные храмы: пока Свеча находится в доме, этот дом открыт для любых посетителей в любое время. Туда может прийти даже не знакомый с хозяевами человек, помолиться, поставить свечку, оставить поминальную записку, попросить о помощи. И выносной крест, и переходящая икона или свеча рассматриваются как общая собственность, не принадлежащая никому конкретно, но представляющая собой несомненную святыню, с которой ассоциирует себя сельское сообщество. В настоящее время обряды перерождаются и приспособляются к новым условиям.

Ключевые слова: христианство, вернакулярная религиозность, паралитургические практики, фольклор, икона, свеча, трансформация традиционной культуры

The Processional Cross and the Transient Icon: Replicas of Liturgical Practices in the Catholic-Orthodox Borderland and Their Dynamics in Late Soviet and Post-Soviet Times

Andrey B. Moroz

HSE University (Moscow, Russia). abmoro@hse.ru

ORCID: 0000-0002-5164-8080

The article describes two religious ritual practices widespread in the Catholic-Orthodox borderland and formed under the influence of (para)liturgical practices as a kind of “replica” of them. The use by the rural community of a cross similar to the cross carried during processions and funerals probably began during the Soviet period, when church funeral processions were banned and then the churches were closed. These crosses, made by locals, are kept in the homes of those revered as religious leaders and belong to the entire village community. When someone dies in the village, this cross is taken to the house of the deceased and then it is carried with the coffin to the cemetery. Another rite called the Rite of the Candle is the veneration of an icon or a special candle belonging to whole village community. On a certain Christian holiday, the “Candle” is carried from the house where it has been located during the year to another where it will be

located through the next year. The rite was apparently formed at the time of the spread of the Union of Brest and on the territory where it was in force. In Soviet times, this rite, which retained its main features, has been considered by local residents as a substitute of church services. The rite reflects liturgical and paraliturgical practices that are widespread: the *proskomidia*, the consecration of bread, wine and oil, the collection and use of material evidence of piety, and the passing under the shrine. The very moment of carrying the "Candle" from house to house resembles a procession. At the same time, in the attitude to the place of the Candle's stay we can see the construction of a sacred space replacing inaccessible temples: as long as the "Candle" is in the house, this house is open to any visitor at any time. Any person, even those who do not know the owners, can come there, pray, light a candle, ask for help. Both the cross and the icon or candle are regarded as common property, not belonging to anyone in particular, but representing an undoubted sacred object with which the rural community associates itself. At present, rituals are being reborn and adapted to new conditions.

Keywords: Christianity, vernacular religiosity, paraliturgical practices, folklore, icon, candle, transformation of traditional culture

С О ВРЕМЕН «мифологической школы» в фольклористических, этнографических, антропологических исследованиях разного рода верований и обрядности общим местом стало их соотнесение с неким «языческим» прошлым¹, которое в редких случаях обосновывается, а по большей части предполагается без каких-либо уточнений и хоть какой-либо аргументации тезиса о влиянии «язычества» на современное состояние традиции. Эта тенденция характерна и для российской², и для западной³

1. См., например: *Гримм Я.* Германская мифология. Т. 1. М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 194 и далее; *Афанасьев А.А.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М.: Издание К. Солдатенкова, 1865. С. 432 и далее.
2. *Маторин Н.М.* Религия и борьба с нею в Северном крае. Л., 1930. С. 16–28; *Маторин Н.М.* Женское божество в православном культе М.: Московский рабочий, 1931; *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Издательство Московского университета, 1982. С. 117; *Лимеров П.Ф.* Св. Стефан Пермский и тема крещения в устной традиции коми. Доклад на общем собрании Коми научного центра УрО РАН 1 марта 2007 г. Российская академия наук, Уральское отделение, Коми научный центр. Научные доклады. Вып. 497. Сыктывкар, 2008. С. 14 и др.
3. *Peake, H. (1919) "Santiago. The Evolution of a Patron Saint", Folklore 30(3): 212; Howes, H. W. (1925) "The Cult of Sant-Iago at Compostela", Folklore 36(2): 132–150;*

науки. Репрезентативен в этом отношении тезис С. В. Максимова о том, что «даже и там, где, по-видимому, Христово учение успело уже войти в плоть и кровь, стоит снять с языческих обрядов наложенные тонким слоем христианские краски, чтобы обнаружили черты древних языческих верований»⁴, который оказался воспринят слишком буквально. Таким образом, игнорируется более чем тысячелетний период существования христианства в славянском мире и его возможное влияние, отличное от «наложенных тонким слоем христианских красок».

Вторая проблема — отмеченный А. Б. Страховым имманентный подход к исследованию традиционной культуры, при котором игнорируется межкультурное взаимодействие и главное — параллели, которые могли бы пролить свет на происхождение и семантику тех или иных верований и обрядов⁵. Этот же подход ведет к установлению связей между так называемым славянским язычеством, о котором практически ничего не известно, и славянскими же верованиями и обрядностью, систематическая фиксация которых началась лишь в конце XIX в. Примеры взвешенного и аргументированного анализа, при котором бы, например, были понятны непосредственные источники и пути заимствования или принципы и направления трансформации, нечасты. Эдвин Джеймс, например, прослеживает пути проникновения элементов конкретных римских ритуалов (в частности сатурналий) в византийскую христианскую традицию (в форме рождественских обходов), а затем их распространение по всему христианскому миру⁶. Столь яркий пример говорит нам не о декоративной функции христианских обрядов, символики, практик, а об их существенной роли в генезисе различных форм традиционной культуры. Заметная роль в исследовании не опосредующего (как у Э. Джеймса), а генерирующего значения христианства для фольклорной культуры принадлежит А. Б. Страхову, кото-

Doble, G. H. "Hagiography and Folklore", *Folklore* 54(3): 329–330; Szövérfy, J. (1955) "The Well of the Holy Women: Some St. Columba Traditions in the West of Ireland", *Journal of American Folklore* 68(268): 116; и др.

4. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. С. 266.
5. Страхов А. Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge — "Palaeoslavica" — Massachusetts, 2013. С. 1–2.
6. См. James, E. O. (1947) "The Influence of Christianity on Folklore", *Folklore* 58(4): 361–376.

рый прямо утверждает, что единство или сходство форм традиционной крестьянской культуры у разных европейских этносов объясняется не общностью индоевропейских корней, а «христианством, привнесенным в социально подобную среду. Да, это привнесенное христианство не было ни христианством Фомы Аквинского и Абеляра, ни даже христианством митрополита Климента Смолятича, поминавшего Аристотеля и Гомера. В своей основе это было христианство сельских пастырей, черпавших эрудицию из служб, из Писания, из бесчисленных сборников «вопросов и ответов», из «видений», «хожений», житийных чудес и других доступных источников»⁷. Монография А. Б. Страхова, посвященная исследованию христианских корней связанных с Рождеством верований и обрядов (колядование, верования о происходящих в рождественскую ночь чудесах, представления о Святках как о «нечистом» времени и т. д.), — одно из очень немногих исследований, в которых рассматривается фундаментальная роль вернакулярного христианства в формировании фольклорной традиции.

В настоящей работе предпринимается попытка рассмотреть два весьма ограниченно распространенных (в одном случае заметно шире, чем в другом) обряда, бытующих в одном и том же ареале, сформировавшихся, по-видимому, в разное время, но в обоих случаях весьма поздно и под непосредственным воздействием разного рода окололитургических практик. Оба эти обряда пережили несколько важных исторических периодов, и каждый из них, по-видимому, несколько изменил свою прагматику и форму бытования. Рассмотрение этих обрядов в диахронном и синхронном планах может пролить свет на те пути и механизмы, которые задействованы при формировании фольклорной христианской культуры.

Выносной крест в погребальной обрядности

В 2013 г. в соседних деревнях Шумилово, Будница и Холмы Велижского р-на Смоленской области нами был обнаружен до тех пор неизвестный обычай хранить и передавать из дома в дом деревянный расписной крест на длинной ручке⁸. Продемонстрированный нам крест был расписан профессиональным художником,

7. Страхов А. Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. С. 2.

8. Первая публикация полевых записей об этом кресте: Петров Н. В. «Переходящий крест» из Велижского района Смоленской области // Живая старина. 2014. № 4. С. 6–8.

на одной стороне изображено распятие, а на расширяющихся трех концах креста — сверху Саваоф, справа Иоанн Предтеча, слева Богородица. На оборотной стороне схематично изображены орудия страстей: лестница, клещи и молоток, сверху — терновый венец. Этот крест хранится в одной семье, его держат в красном углу (*у куту*), где он стоит, покрытый рушником (по-местному — *богóвкой*), так же украшают, или, точнее, одевают висащие в доме иконы. В момент, когда в деревне кто-то умирает, крест передается в семью умершего, где сначала стоит при гробе, затем несется на кладбище, возвращается в дом умершего, где его держат *у куту* до сорокового дня, после чего возвращают хранителям. Крест используется в границах трех соседних деревень и рассматривается как общее достояние, а семья, в которой он пребывает, пока не востребован для обряда, уже три поколения считается его хранительницей. Важной составляющей этой локальной традиции является предание о происхождении креста: некий солдат, проходя мимо деревни, вручил этот крест бабушке информантки и велел его хранить:

У мене, например, остался... крест. Крёст. И он еще военный... крёст остался от моя... п... В общем... дом у нас старинный, и там баба пришла моя туда жить, в этот дом, это ее, после войны он остался, и она пришла в этот дом. Он не разрушенный был. И зашел солдат, шел — и зашел. И отдал ей крёст, и сказал на ея: «Хозяйка, бери...» Мож, ён и в войну с этим крестом был, этот солдат, кто знает. И этот крёст вот... вот так, вот как токо помрет кто-нибудь, так его хозя... хозяйка... (ФА ВШЭ, № 7424; Смоленская обл., Велижский р-н, Будница; В.Т. Бурова, 1957 г.р.).

В 2016 г. работавшая в Злынковском районе Брянской области фольклорная экспедиция НИУ ВШЭ обнаружила аналогичную традицию, бытующую в целом ряде деревень, причем в каждой был собственный крест⁹. В деревне Шурубовка на подобном расписанном маслом кресте изображены распятие, Святой Дух в виде голубя сверху и лики святых по сторонам. По словам местных жителей, крест был изготовлен их односельчанином Иосифом Бирулей, который в годы революции или немного раньше успел немного поучиться иконописи при Успенском Каменском мона-

9. Мороз А.Б. Выносной крест в похоронном обряде Злынковского района Брянской области // Живая старина. 2017. № 4. С. 2–6.

стыре (Климовский р-н Брянской обл., закрыт в 1928 г.). По словам племянника И. Бирули, крест изготовлен и расписан им специально для похоронной процессии.

Они у каждом селе есть. У Малых Щербиничах есть, у Рогове есть, во всех селах у кого-то стоит. [В Малых у кого?] А я не знаю, даже не знаю, у кого он. Есть ли он постоянно или... или он с дома в дом. Обычно он... в Рогове, я знаю, что один человек — вот я почему знаю, потому что это с месяц тому назад там у меня моей троюродной сестры сын умер, там один приносил, говорит, он у него постоянно, он у себя его держит. Ну, форма там примерно одна, есть расписанные, есть просто крашенные, есть там резные. Полотенца привязаны, их обычно впереди процессии несут. Ну, как правило, это пожилой человек обычно несет, ну, у нас кто как. У кого есть, это самое... [...] [Крест дядя делал, когда окончил учиться, в 1920-е гг.?] Не, крест, наверно, это, по-моему, это не так давно, это лет тридцать назад, двадцать — где-то так вот, да. Потому что он был када-то был крест — я не помню того креста, он был крест, как обычно, но что-то он там... ветхий стал, не помню я. И вот он... бабы, как обычно, попросили, он им делал. Сам и выпиливал, и расписывал распятие это (ФА ВШЭ, № 1981; Брянская обл., Злынковский р-н, Шурубовка; Ю. Г. Бируля, 1953 г.р.).

В соседних населенных пунктах: Еловка, Рогов, Кривуша (с 1964 г. официальное название — Зеленая Роща, с 2018 г. необитаема), Малые Щербиничи — тоже были или есть такие кресты. Два из них нам удалось увидеть. В Малых Щербиничах этот крест не расписан, а просто выкрашен голубой краской, но в центре его закреплена советского времени черно-белая фотография иконы Богоматери размером примерно 10х15 см в рамке под стеклом. В д. Кривуша сложилась особая ситуация. В 2016 г. там оставалась лишь одна престарелая местная жительница, к которой периодически приезжали помогать ее дочери. Все остальные жители разъехались, обменяв свои дома на жилье в других регионах по программе расселения зоны заражения после аварии на Чернобыльской АЭС. Переехала и хранительница креста. Судя по интервью с единственной на тот момент жительницей Кривуши, Семениха, хранившая крест, была религиозным авторитетом в деревне, в частности, у нее же хранилась последнее время и переходящая икона (свеча), о которой пойдет речь ниже. Переехав

в Новозыбков, Семениха забрала икону с собой, крест же забирать не стала, и он так и остался стоять в пустующем и разваливающемся доме (*Дом весь разорили, а крест там стояй. Крест никто не рискнет взять* — ФА ВШЭ, № 2222; Брянская обл., Злынковский р-н, Зеленая Роща (Кривуша); Н. М. Михайлова, 1950 г.р.).

[КАИ:] ...И этый хрест... нясут покойника и нясут хрест, хрест этый до кладбишша, до кладбишша. Уже покойника похоронять — хрест этый ворочает назад, приносят ё дярвенню и становять ё избу ё эту. Вот он уже стояё... тут уже у Сямёнихи у этые стоял... стояла икона — уже ня стали брать, ня стали перьяносить ее — на месте. И там уже всё время стояё хрест.

[МНМ:] И крест этот. А крест там — он такой... не просто вот крест, а он такой, этот, какой-то узорчатый такой. И по-моему, там эти святы какие-то там.

[КАИ:] Тяжелый хрест, тяжелый.

[МНМ:] Он большой.

[КАИ:] Ён не так, что уже большой, но тяжелый.

[И он был у Семёнихи?]

[МНМ:] Он и щас там. Мы как-то заходили смотрели — он стоял.

[КАИ:] Если умре кто, каждый знае, что у Нины хрест. Каждый идеть: «Нина, дайте хрест». Нина уже дае... отдае. Ну, и так же яго на место и приносили зноё... Он у ей стояё.

[Крест брали, когда человек умирал, или только на время похорон?]

[МНМ:] Не, человек умирает — берут крест и... ставили крест около ворот вот, да? На улице крест стоял.

[КАИ:] Стоить, да.

[Около ворот — это, наверное, тот, который на могилу?]

[МНМ:] Нет, этот тоже стоял.

[КАИ:] И... и этый. Уже если стоить уже хрест под окном там у человека — зная, что это уже покойник тут.

[Тот самый крест, который хранился у Семёнихи?]

[МНМ:] Да, да, да. И покойника с ним. [...]

[И потом, когда выносили покойника?..]

[КАИ:] Нясут покойника и нясут хрест до кладбишща. [Крест несли сзади и спереди?] Спереди, спереди.

[МНМ:] Впереди, да. [Кто должен был его нести?] Ну, любой, кто...

[КАИ:] А? Хто... хто нясе? А хто уже, хто уже с... из своих, кого уже там попросять, или мужчина... [...] Не было так ни мужиков, а Люда каже: «Гашечка, возьми, ба ты уже, детка, няси хрест». Ну, кажу:

«Давай я». На кладбища носили, а тады с кладбища принесли и от-
няли яго на место, где ён стояў. Это уже такой обряд, обычай.

[С кладбища несут прямо Семёнихе?]

[МНМ:] Опять к Семёнихе.

[КАИ:] Да.

[У неё он стоял в куте?]

[МНМ:] Да.

[КАИ:] А ён стояў на куте, там стояла... стояла уже икона, и стояла...
стояў крест (ФА ВШЭ, № 2223; Брянская обл., Злынковский р-н, Зе-
леная Роща (Кривуша); А. И. Королева, 1927 г.р., Н. М. Михайлова,
1950 г.р., дочь КАИ).

В приведенном диалоге отмечены все существенные детали: крест брали у хранительницы сразу после смерти, приносили к дому покойника и ставили снаружи (в других случаях подчеркивается, что такой крест стоит дома, в отличие от надгробного, возможно, здесь мы имеем дело с контаминацией), затем несется по возможности мужчиной впереди похоронной процессии, а после погребения возвращается в дом хранителя, где стоит, пока не востребован, в красном углу. При этом не было отмечено, что крест стоит, покрытый рушником, однако когда мы вошли в оставленный дом, мы увидели в совершенно разоренном помещении прислоненный к стене вблизи бывшего красного угла крест, перевязанный по диагонали полотенцем черного цвета, вышитым цветами.

Нетрудно заметить, что выносной крест и по внешнему виду, и по использованию представляет собой аналог храмового выносного креста, который использовался во время крестных ходов и в ходе православных похоронных процессий до запрета 1929 г. на деятельность духовенства вне церковных стен. Очевидно, рассматриваемые нами кресты не просто заменяли соответствующий атрибут похоронной процессии, но в большей или меньшей степени копировали его. Из четырех крестов, которые нам удалось видеть, три отличаются от «канонических» разве что уровнем мастерства иконописца, что, впрочем, не может быть принято за критерий. Четвертый же крест (из села Малые Щербиничи) представляет собой упрощенную реплику церковного выносного креста, созданную с использованием тех средств, которые были доступны его создателю¹⁰.

10. Ср. феномен советской иконы, которому посвящен настоящий выпуск журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» и который был исследо-

Время возникновения описанной практики неизвестно, однако можно предположить, что она формируется именно как замена понятного и знакомого элемента церковного похоронного обряда. Предание о появлении креста, записанное в Смоленской области, не проливает света на этот вопрос (основано ли оно на каких-то реальных фактах, о какой войне — Первой или Второй мировой — идет речь, какова роль солдата и т.п. — все эти вопросы не имеют ответа, а сам сюжет скорее напоминает распространенные и в православной, и в католической среде легенды о чудесном обретении святыни, найденной пастухом на дереве, приплывшей по реке или прилетевшей по небу¹¹), однако упоминание информанткой своей бабушки, при которой возникла традиция, отсылает нас к первой половине XX в. О том же свидетельствуют слова племянника сельского иконописца из Брянской области: если крест был изготовлен его дядей лет 30 назад, то есть примерно в 1985–90 г., на замену другому, обветшавшему, то предыдущий, можно предположить, использовался в течение лет 40–50 до того.

Важно, что в отсутствие действующей церкви и возможности организовать церковную похоронную процессию формируется система общего владения крестом, определяется по договоренности место его хранения и принципы использования, то есть возникает строго регламентированная практика, призванная заполнить важную для сообщества лакуну в обрядовой жизни. Субститут (или суррогатом) храма оказывается красный угол (*кут*) в доме человека, пользующегося авторитетом, а регламент использования креста определяет и ограничивает его права. Крест, хотя у него есть хранитель, или *хозяин*, является собственностью деревенского социума. *Хозяин* не может распоряжаться крестом ина-

ван и описан Д. И. Антоновым и Д. Ю. Дорониным: Антонов Д. И. Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 9. С. 155–164; Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы. История и этнография Нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023; и др.

11. См., например, Маторин Н. М. Религия и борьба с нею в Северном крае. С. 26–28; Gudeman, S. (1976) “Saints, Symbols, and Ceremonies”, *American Ethnologist* 3(4): 714; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. С. 118–121; Albert-Llorca, M. (2002) *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. [Paris.] Gallimard; Анастасова Е. Летящая икона — семантика и функции одной легенды // *Studia mythologica slavica*, X. 2007. С. 227–235; Мороз А. Б., Семиврагова Э. С. Животворящий крест в селе Годеново: между двух сакральных центров и за их пределами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3(39). С. 184–208 и др.

че, чем предписано традицией, не может не дать его или потребовать вернуть ранее положенного срока, не носит его сам впереди похоронной процессии, не распоряжается рушниками, на него навешанными. Факт, что покинувшая родную деревню хранительница креста не взяла его с собой, мог бы быть объяснен как нежеланием держать в доме (или городской квартире?) атрибут похоронной обрядности, если бы она не держала его в своем доме до отъезда. Таким образом, логичным кажется объяснение, что крест не мог быть востребован и использован по назначению на новом месте жительства. Вместе с тем никто его так и не взял себе, включая последнюю жительницу деревни, которую нам удалось застать. Вопрос о том, как поступать с сакральным предметом, принадлежащим не индивиду, а сообществу, когда оно распадается, чрезвычайно сложен, и мы еще вернемся к нему в этой статье.

Свеча — обряд и обрядовый предмет

Существенно более распространена¹² и лучше описана¹³ практика поочередного хранения в течение года и торжественного перенесения в определенный календарный праздник из дома в дом сакрального предмета, именуемого *свечой* (это может быть или специально изготовленная свеча, или икона, также именуемая свечой), или ежегодного коллективного изготовления свечи/свечей с последующим ее/их перенесением в место хранения. Особенностью обряда, имеющего чрезвычайно устойчивое наименование, является настолько высокая степень вариативности, что

12. Территория распространения обряда *Свеча* на сегодня может быть описана как вся Беларусь с прилегающими к ней восточными регионами Польши, заселенными этническими белорусами и западными областями России (Запад Смоленской, Брянской, Калужской областей).

13. *Лабачэўская В.* Абрад «Гуляць ікону» як праява народнага хрысціянства на беларуска-расійскім памежжы // Smolkowa, Elżbieta i Engelking, Anna (red. nauk). *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*. Warszawa: Wydaw. DiG, 2007. S. 403–430; *Листова Т.А.* Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону») // Традиции и современность. 2008. № 8. С. 22–53; *Лобачевская О.А., Федоров Р.Ю.* «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень. 2012. № 1(16). С. 72–82; *Ланацін Г.І.* «Ікона звалася Свячой...». Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Гомель: Барк, 2013; *Белова О.В., Мороз А.Б.* Народное православие на пограничье: Обряд Свеча и его версии // Фольклористика. 2019. № 4. С. 6–91.

сформулировать единую инвариантную схему не представляется возможным. Попробуем здесь дать предельно обобщенное описание ритуала с перечислением возможных вариантов, имеющих значение для нашего исследования:

1. Обряд приурочен к одному из церковных праздников — точная приуроченность, если она мотивируется, объясняется, как правило, принятым некогда (в связи с каким-либо несчастьем) обетом ежегодно совершать в этот день соответствующий обряд.

2. В центре внимания находится комплекс обрядовых предметов, состоящий из свечи, иконы, хлеба или сосуда с зерном. В комплексе выделяется основной предмет, которым может быть либо особо почитаемая икона, либо специальным образом изготовленная свеча большого размера. Этот основной предмет в любом случае именуется *свечой*. В установленный день (церковный праздник) свеча торжественно переносится из одного дома в другой, где затем хранится в течение года.

3. Если свеча представляет собой именно свечу, то она, как правило, ежегодно долепливается накануне перенесения, увеличивается вширь и ввысь. В некоторых случаях (село Лука Столинского р-на Брестской обл. Белоруссии, села Чижи и Койлы Гайновского повета Подляшского воеводства Польши) ежегодно изготавливается несколько новых свечей большого размера из специально заготовленного воска. Воск собирается со всех участников обряда или закупается у пасечников на собранные со всех участников деньги.

4. *Свече* делается наряд — для нее шьется *платище*, несколько свечей украшают гирляндами, икону — полотенцами и лентами.

5. Вечером накануне праздника в доме *хозяев*, отдающих *свечу*, собираются гости для торжественного богослужения перед *свечой*, рядом с которой лежит хлеб или стоит сосуд с зерном. Обряд включает зажжение свечей — это не только сам ритуальный объект *свеча*, но и обычные церковные свечи; сосуд с зерном служит для них подставкой. Во время богослужения читаются канонические молитвы, поются духовные стихи, песни христианского содержания, прямым или косвенным образом приуроченные к событию — в соответствии с местной традицией. Чаще это происходит без участия клира, но в ряде случаев духовенство присутствует. Затем устраивается трапеза.

6. Утром, в день перенесения, в ряде случаев *свечу* берут в ближайшую церковь (в селах Чижи и Койлы инициатива по изготовлению и перенесению в церковь свечей принадлежит причту,

но это, согласно многим свидетельствам, практика последних лет, когда люди стали отказываться устраивать праздник у себя дома), где служитя молебен или происходит освящение *свечи*. В других случаях богослужение, подобное вечернему, совершается утром в доме отдающих *свечу*. Материалы XIX в. часто сообщают о приглашении священника для совершения молебна непосредственно в доме, где хранилась *свеча*.

7. По возвращении из церкви или по завершении домашнего богослужения *свеча* торжественной процессией переносится в дом к новому *хозяину*. При этом присутствующие могут проходить под *свечой-иконой* или она может проноситься над ними.

8. Принимающие встречают *свечу* или сами переносят ее, после чего она ставится в красный угол, перед ней совершается богослужение, а затем устраивается трапеза.

Отношение духовенства к обряду и собственному участию в нем различное — от недоумения до главенствующей роли. В Государственном архиве Смоленской области хранится значительное количество описаний обряда *Свеча*, сделанных в конце XIX — начале XX в. священниками¹⁴. По большей части описания не содержат никакого осуждения и в целом нейтральны. В 2015 г. священник из города Кричева Могилевской обл. так охарактеризовал описываемую традицию:

Значит, я когда в Кричев переехал, тут, мне это было немножко диковато, таким шоком было такое, значит, наря... нарядные эти свечечки, там юбочки там шьют всякие такие, чуть ли там не лялечка такая, куколка. Вот. Обетная свеча, некоторые еще дореволюционные эти свечи, я удивился, что там такая восковая такая баба сделана, потом сверху ставят простую свечечку, тонкую. Значит, какие-то обеты люди давали, там на какой-то праздник, там, то ли на Успение, и вот периодически на разные праздники приносят, у нас на тот столик ставят они. Ну я икону убираю, вот на плоский столик. И она всю службу стоит, они там собирают денежки, в деревне своей, список тех, кто жертвовал, кто сколько хочет, пожертвовали. Значит, список этих людей, мы этот... берем, на литургии поминаем, на молебне потом этот список, и потом просто эту свечу на молебне кропим святой водой. И всё, это для людей достаточно. Потом... [Никакой специальный молебен не служится?] Нет,

14. См. публикацию нескольких таких описаний в: Белова О. В., Мороз А. Б. Народное православие на пограничье: Обряд Свеча и его версии. С. 45–47.

ничего, ничего, никакого, потому что это было бы нарушением каких-то правил церковных, просто... в удовлетворение человеческих потребностей, так сказать, запросов, я просто кроплю святой водой. И самого человека. Всё. Больше никаких вопросов нету. Эту свечу потом, мне рассказали, везут в деревню туда, откуда приехали, где храма нету, там собираются все эти люди, которые... кто жертвовал, кто не жертвовал, и вместе трапезничают. Праздничный обед, вот у них так праздник проходит. Ну я подумал, что в этом ничего плохого нету, раз... такое единение людей, храма нету. Значит, в деревне там-то ж... Ну, все в трудах, бедно живут в нашей белорусской деревне, к сожалению, ну, наверно, российские не богаче. [Соб.: Да.] Да. И... для них какой-то праздник, какое-то событие, все не могут в храм приехать, кого-то одного командируют, вот, человек приехал с церкви, там пахнет ладаном еще там... Для них это событие (ФА ВШЭ, № 8025; Могилевская обл., Кричевский р-н, Кричев; свящ. Андрей Игнатушко, 1971 г.р.).

Современный священник из Подляшья так описывает обряд изготовления свечей непосредственно при храме:

Делают в кануне Введения, пйеред праздником Введения, а на Введение эти свйечы — оны освящчутся. И потом... делаем... эти свйечы делаем в старой плебании [приходском доме] нашей [...], там специальная пйеч есть, там тóплиется воск, после все качают [катают], тут также и специальные кнóтики [фитили] — то шесть кнóтиков малютих, забиваемо, послйе качаем тоже ты... (ЛАА, село Чижи, Гайновский повет, Подляшское воеводство, Польша, свящ. Илия Супрунюк, 1980 г.р.).

В статье Т.А. Листовой приводятся примеры участия священников в обряде:

В середине XX в., по воспоминаниям одного из старейших и наиболее опытных священников Могилевщины о. Кирилла из Хотимска, прослужившего в приходе почти 50 лет и имевшего возможность наблюдать службы в других храмах, церковная часть, включая чин панании, происходила следующим образом: «Утром несут свечи в церковь. И в церкви специально ставится столик, на который эти свечки. Подаются записки с именами. После литургии служится акафист или молебен, читаются имена. К каждой свече приносится булка — купленная или своя, выпеченная. Записки — только

за здоровье всех участников свечи. Но на свечу еще и деньги все вносят. Складчина. Много булок лежит. И когда та служба окончится, уже конец этому обряду, тогда с каждой булки вырезают копьём такую прямоугольную частицу. Кладут крест на блюдо и эти частички туда кладут. И потом все общими усилиями берут это блюдо руками, поднимают вверх и поют величание¹⁵.

Материалы XIX — начала XX в. свидетельствуют о более или менее регулярном участии в обряде клира¹⁶:

В день же празднования приглашенный причт совершает в доме, где находится самая свеча, всенощное бдение и три акафиста...

В самый день, когда справляют свечу, участники крестьяне собираются рано утром в одну хату, откуда начнется служение молебнов; растопляют принесенный с собою воск (1 ф. у каждого) в воде и лепят свечу. [...] После лепления свечи — насукания, как говорят крестьяне, начинают перепивать свечу, т. е. пьют водку и завтракают, или едят у этого первого участника. Потом приезжают духовные и служат молебны, причем свеча, поставленная в лубку-лукошко и обверченная чистым полотенцем, переносится из двора во двор...

Закупка водки для? праздника возлагается на одного домохозяина, который приглашает священника с членами причта и который берет в хату образа и начинает праздник...

В эти дни крестьяне приглашают священника для служения молебнов...

Вместе с тем ряд авторов как XIX, так и XXI века в попытках раскрыть смысл и корни обряда обращается к идее преемственности, усматривая в свече (предмете и ритуале) «языческие» образы и культовые формы. М. Лисицын прямо пишет, что обряд «носит на себе следы глубокой древности, в нем можно видеть даже языческие черты»¹⁷. В. Добровольский утверждал, что «празднова-

15. Листова Т.А. Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону»). С. 30.

16. Белова О.В., Мороз А.Б. Народное православие на пограничье: Обряд Свеча и его версии. С. 45–47.

17. Лисицын М.А. Обряд «сучения» свечи и как к нему относиться? // Смоленские губернские ведомости 1898. № 5. С. 272.

ние свечи — не что иное, как чествование света домашнего очага, а свеча — воображение предка, чтимого близкими и дальними родственниками»¹⁸. Г. И. Лопатин видит в свече и божество огня, и изображение предка одновременно¹⁹. О. Лобачевская и Р. Федоров интерпретируют антропоморфизм свечи, выражающийся как в изготовлении ей одежды, так и в прилепливании к ней тонких свечей-рук, следующим образом: «Все это дает исследователям основание делать выводы о дохристианских истоках обряда “Свеча”, его генетической связи с языческим культом родового предка и огня»²⁰. Эти построения так или иначе основываются на том обстоятельстве, что в центре обряда находится (не всегда, как мы могли заметить) свеча, чей внешний облик может напоминать антропоморфную фигуру (отношение к свече как к персонализированному объекту наблюдается в ряде ритуальных действий) и которая является источником огня, вызывающего особый пиетет.

Между тем все эти детали возводимы не столько к каким-либо конкретным (тем более необязательно к архаическим, дохристианским) верованиям, сколько к универсальным категориям культуры, как древней, так и современной. Некоторые свойства свечи, такие как возможность воспринимать ее всеми пятью органами чувств, специфическое культурное значение материала — воска, из которого она изготавливается, — а в славянских языках еще и фонетическое и семантическое сближение представленного в слове свеча корня *svět- и корня *svēt- со значением святости придают этому объекту особую значимость вне зависимости от ритуальной и конфессиональной подоплеки²¹.

При этом сам обряд складывается из множества компонентов, отражающих вернакулярное восприятие различных литургических и паралитургических практик. Упомянутое в одной из приведенных цитат вынимание частиц из булочек может быть понято как реплика проскомидии и/или чина о панагии, чтение

18. Добровольский В. Н. Значение народного праздника «свечи» // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 38.

19. Лапацін Г. І. «Ікона звалася Свячай...». Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. С. 11–13.

20. Лобачевская О. А., Федоров Р. Ю. «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев. С. 79.

21. Sedakova, I. (2015) “Magico-Religious Symbolism of a Candle in the Slavic Calendar Rituals”, in T. Minniyakhmetova, K. Velkoborská (eds.). *The Ritual Year 10. Magic in Rituals and Rituals in Magic*, pp. 141–151. Innsbruck — Tartu: ELM Scholarly Press.

молитв перед *свечой* и хлебом напоминает благословение хлебов на литии (хотя никакого специального «чина» здесь не существует и репертуар произносимых текстов не определен), торжественное перенесение *свечи* копирует крестный ход. Сосредоточенное вокруг *свечи* богослужение иногда включает и другие важные компоненты, например чтение записок:

[Свечи, когда иконе праздник был, ставили?] Обязательно. Свечи, это обязательно. Становять ўот такую во... [рисует круг диаметром ок. 30 см на столе] — хто банку, хто миску, насыпають зярном. И вот приходите вы, прихожу и я, там сколько я хочу, ли за здравие ли, за упокой. И на отправе же отпраўляли, это ўот, як икону нясутъ, там вечером не отпраулять, за покойником, только за здравие. Ўот, становишь и ўпишешъ, ну от у кого книжечка, вот, а хто пише бо... листики. И уси это на стол ложать — ўот это за здравие одна, эта за упокой. А потом это читается. Ето ж, по покойнику это не читается людское, за иконами чытали, поминали ўсих, ўсих, ўсих. Хто что желаў, прыносиў. И опять же к этой бумажечке гроши клали. [Записочки?] Да, чтоб поминаць, дак ешше записочка и к ёй гро... ложать. Съвечи купляеть, хозяин уже или делае, или купляе съвечи. И это уже, люди ложать уже гроши. Отдельно ўся стоить. Это же люди носили — платили. [Это когда икону переносят?] Да, да, да, да. [А одна свеча или их много там стоит?] Не, ну вона... людей же сколько приде, бывае пятнадцать, бывае двадцать человек. И каждый ж хоче, ўот, напрымер, сколько у мя детей, я, допустим, хочу я за каждого поставить свечечку, там допустим за здравие. А там опять за покой батъка там, матка, или дед, баба. Я тож хочу за его поставить свечечку. Поминает же уже, отдельно читается, другая уже чытаеть. И это... и я уже становлюсь сюда, и так же и каждый человек так. [То есть это было как в церкви?] Да, да. Это отправляли ў каждой хате, як... О, тады красиво было. Красиво, и мушшины помогали, пели, хорошие. [А это было вечером или утром?] И вечером, и утром свечи горять. [А записочки эти когда читают?] А записочки — вечером же за здравие поминають, а утром за упокой (ФА ВШЭ, №2402; Брянская обл., Злынковский р-н, Еловка; Л.А. Дмитринок, 1929 г.р.).

К сожалению, у нас нет подробной информации о текстах, которые могли исполняться во время переноса *свечи*, но есть указания, что это могли быть и акафисты, и молебны, и отдельные канонические молитвы, и паралитургические духовные песнопения,

и специально приуроченные к обряду песни, и песни, которые по каким-то признакам оказались соответствующими ритуалу (например в случае, если обряд приурочен к Рождеству, — колядки на христианские сюжеты). В структуре обряда мы видим как попытки имитировать отдельные элементы богослужения — чтение акафистов, молебнов, заздравных и заупокойных записок, так и различные распространенные в вернакулярной религиозности практики: пролезание под сакральным объектом, приношение вотивов, украшение сакрального объекта ризой (не столько в значении «оклад», сколько в буквальном значении — «одежда»), приобретение т.н. «святостей» — освященных объектов из мест паломничества или с почитаемого объекта (в случае со *свечой* это может быть солома, по которой *свеча* переносится из дома в дом) и дальнейшее их использование для освящения домашнего пространства, для здоровья и т.п. Необходимость одевания сакрального предмета осознается в ареале католическо-православного пограничья крайне остро, наши информанты неоднократно подчеркивали, что *бог* не должен стоять *голым*²². Это высказывалось как в отношении выносного креста, так и в отношении любой иконы (не только *свечи*) и в отношении собственно свечи как объекта обряда *Свеча*.

Однако наиболее существенным моментом нам представляется подобное ситуации с выносным крестом конструирование сакрального пространства, в некоторой степени заменяющего церковь: дом, в котором хранится *свеча*, на год меняет свой статус и из частного пространства превращается в локацию, принадлежащую всему сообществу, ограниченному обычно одним селом, реже — несколькими деревнями или, наоборот, одним концом, улицей (как, например, в селе Рогов Злынковского р-на Брянской обл., где на каждой улице есть своя *свеча*). В частности, это выражается в том, что дом должен быть открыт для всех желающих поклониться *свече* в любое время, приходящие могут при-

22. О близких метафорах в текстах XVIII и XIX вв., о роли иконного убранства в русской традиции и о наименовании в российских селах XX–XXI вв. «иконной» украшенного религиозного образа (а не печатной или фотографической иконки) см.: Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.

ти и помолиться, соблюдая при этом общепринятые требования посещения церкви²³:

[В дом, в котором стоит икона, может любой зайти?] Да. [Как в церковь?] Да, да, да. [Есть какие-то правила, как нужно себя вести, когда приходишь к иконе? Может быть, как-то нужно перекреститься особо?] Ну да, они вот заходят, крестятся, потом читают свои молитвы там... за чё они просят, за чё зажигают свечку, вот. [...] [Как нужно одеваться?] Ну они все приходят в платочках, в юбочках, что в штанах не приходят — такого ни разу не видела. Что как в церковь идут, что вот это — так и сюда (ФА ВШЭ, №14139; Тюменская обл., Викуловский р-н, Осиновка; Е. А. Шевелева, 1986 г.р.)²⁴.

В с. Осиновка Тюменской области и соседних двух селах — Ермаки и Еловка, — основанных *самоходами*, выходцами из Могилевской губернии, в самом конце XIX в., широко распространено предание, объясняющее возникновение обряда:

Церковь — в тридцать седьмом году её, значит, стали — там же время такое было смутное, что кто верит в Бога, тот, значит, враг народа, и они давай эту церковь, значит, ломать, и бомбить, и крошить. И эти вот все иконы... там овраг рядом, и они бросали эти, топтали ногами и бросали эти иконы в овраг. Но жители вот Осинówki сохранили икону, Рождественскую икону. [...] Её переносят из дома в дом, как бы такой обряд у нас перенесения. А икона называется Воскресение Христово. И её переносят из дома в дом, и она стоит дома, значит, целый год. Затем седьмого января её переносят в другой дом. [Это так до сих пор происходит?] Это всё вот с тех пор, как, значит, закончилась война. Потому что с тридцать седьмого года, когда они, значит, эта икона... выкрали, когда их топтали-ломали, — они выкрали её из церкви и спрятали в амбаре у Марины Прокопцовой в Осинówке. И эта Марина Прокопцова, значит, в амбаре её хранила. [...] И вот эта вот икона Рождественская у этой бабушки, Марины Прокопцовой, простояла до сорок четвёртого года. Вот. А когда закончилась... она вытаскивала её, в Рождество она её

23. О превращении жилища в храм в ходе религиозных праздников см. *Розов А. Н.* Народный календарный праздник и православие // Человек. Культура. Образование. 2018. №4(30). С. 127.

24. Село Осиновка было основано в 1897 г. выходцами из Могилевской губернии, потомки которых сохранили особенности говора и некоторые элементы белорусской традиционной культуры и идентифицируют себя как белорусы.

тихонько вытаскивала, чтобы не видели. Вечером отправляла ребятишек по деревне, и ребятишки говорили: «Приходите на свечу к Елене Богачу». То есть она считалась богатой: у ней такая икона была с церкви большая. Ребятишки обегут, скажут — бабушки придут, всё, помолятся, всё проведут, весь обряд, и опять утащат её в амбар. И когда закончилась война, тогда они её вытащили и стали... решили, как в Белоруссии, носить из дома в дом. [До 1944 года икона была только у нее?] С тридцать седьмого только у неё и стояла, хранилась (ФА ВШЭ, №14160; Тюменская обл., Викуловский р-н, Ермаки; Н. И. Вычужанина, 1966 г.р.).

Независимо от степени достоверности (существуют и альтернативные версии) предания обстоятельства бытования обряда и некоторые его детали указывают на особое значение ритуала именно в ситуации, когда посещение богослужения в храме оказывается по той или иной причине невозможным или затрудненным, и именно с церковным предметом (икона, якобы спасенная от уничтожения при разрушении храма). Похожая история записана в селе Езеры Чериковского р-на Могилевской обл.:

[ШПИ:] После войны у нас же своя церковь вот тут была. Вон недалёко, де старая школа. [...] Ну это год тридцатый, тридцать шастый, ну детьми... Ходили сюды. У войну яё спалили. Ну выхватили плашчаницу... И хрест.

[БТМ:] Люди спасли.

[ШПИ:] Да, спасли плашчаницу. Плашчаница тая долго была на Новой улице у деда Кирилла у Ефремового. Это де Нина Святая жила. [...] Туды ходила и я, малая, з бабой со своей. Моя баба была... ну, як сказать, оттуль я всё кажу два годы, с девяносто восьмого. Ну это были якие годы, пиисят вторы, мне годы три было, ну бабе пиисят чатыре. Туды ходило много людей молиться, и я приду хот одна, и всё глядела, Нина эта Святая навешая набожничкоу. И мне было интересно... яна вешала в пятницу, у пятницу плашчаницу выносили, а у с... субботу у вёчаре, яе ж и тяперя у церккови хоронють плашчаницу. Дак у етой хати у дедовая, у Кирилла, яна хранилася у гробку, плашчаница. А молилася Груня, жэншчына. Така, як мама моя, с Чэрькова приеде... и у пятницу у ету молются, и усий дяревней шли... молиться у пятницу к етой плашчанице. А тады Груня эта помёрла и забрау деда моего брат во ету хату, во рядом старая. [...] Ну, а мой дед рядом жиу. И оны, два браты, у етой ужо хате у деда Сергея молилися. [...] Ну, а тады дед Сергей в восемьдесят шестом

помёр. И он помёр, и забраў тады ужо троху сгодя, з... года чэрез полтора, мой дед к сабе у хату. И ужо мой дед молиўся до девяносто пятого года. Дед Сергей помёр у восьмьдесят шастом. Это яго брат, деда моего Семёна. А у девяносто пятом, у январе, помёр мой дед. И плашчаница эта осталася у хате, ну и дед ужо тады, як сюды перенясли, а яе де-то перенясли плашчаницу... [...] И тут ужо яны молилися Паску эту, и ўсе праздники. [...] [БТМ:] Вот свеча ж... это... да, это ваша свеча на Троицу? [ШПИ:] Не. У моего деда была на Ведяннэ, чатвёртаго декабры. Свеча. А... [Что четвёртого декабры?] У деда у моего была свеча. [БТМ:] На Введение. [Большая?] [ШПИ:] Большая, да. И он ўсегда яе ужо отпраўляў, и тады к Куриллу носиў, а тады ужо дед Сергей этый, брат яго, у етой хате отпраўляў [совершал богослужение при свече]. [...] Много свечак, свэчы были обрядонны [празднование было установлено по обету]... вот у каждый праздник. Вот Михайла — значыть, у кого-то у двух дворах эта свеча. [БТМ:] Ага. [ШПИ:] Там, Спас — тоже у кого-то этая свеча. Тяперя... ну, во вси праздники были. Я по... [БТМ одновременно:] Коляды тоже. Я помню, у бабы моей у коляды была свеча. [ШПИ:] Да. Я помню, малая я была, тоже ж год етый, у деда свеча на Ведяннэ, дак як было... Вот дед идет зоветь ўсю родню, со ўсих посёлкоў, и он дни за два пойдя, и у хате целая хата родни: двоюродные, троюродные, родные. И я помню, як идуть, у нас ж счас хата ё и тяперя, у сенци, значит нясли во столько зерна, у платочку. [Просто горсточку?] Да, горсточку. Ну это говорили: «Свячэ на повышение, а хозяевам на доброе здороўе». Нясли хлеб. «Свячэ на повышение, а хозевам на доброе здороўе» (ФА ВШЭ, №11093; Могилевская обл., Чериковский р-н, Езёры; П.И.Шматкова, 1949 г.р., Балматкова Т.М., ок. 1965 г.р.)

Наиболее ранние фиксации обряда *Свеча* относятся к середине XIX в., но есть основания полагать, что он возникает ранее. Насколько раньше — неизвестно, однако с учетом географии распространения обряда вполне обоснованной выглядит попытка Федора Жудро связать его с последствиями Брестской унии²⁵. Ф. Жудро, впрочем, писал не о причинно-следственной связи, а, напротив, предположил, что «под довольно еще толстым слоем католических установлений, наложенных [...] в тяжкую годину унии, сохранилось до настоящего времени много самых древних, искон-

25. Жудро Ф. «Свеча» (белорусский церковно-бытовой праздник) // Могилевские епархиальные ведомости. 1893. № 3. С. 232.

но-русских обычаев», к которым он относит и этот. Однако именно католическо-православное соседство и распространение положений унии могло привести к необходимости выстраивания альтернативного способа совершать богослужения. Политические условия или конфессиональное противостояние, в котором сообщество оказывается в слабой позиции, способствует своего рода консолидации и развитию особых форм религиозности²⁶. Примерно через сто лет после Полоцкого собора 1839 года, провозгласившего отмену положений Брестской унии, организация домашних богослужений стала вновь чрезвычайно актуальна — в условиях закрытия церквей они оказались одним из способов компенсации отсутствующих (или труднодоступных) храмовых богослужений. При этом конструирование ритуала происходит с привлечением достаточно обширного набора отдельных форм, атрибутов, знаков, текстов, воспринимаемых как важные и необходимые элементы богослужения.

Угасание и ревитализация

В настоящее время наблюдается заметная трансформация двух рассматриваемых практик. С одной стороны, они продолжают осознаваться внутри сообществ как важные и необходимые, с другой — все меньше людей готово принимать непосредственное активное участие в исполнении соответствующих обрядов. Это особенно заметно на примере *Свечи*: население деревень сокращается, и те, кто остается, не хотят принимать у себя *свечу*, поскольку это, с одной стороны, накладывает серьезные обязательства по организации праздничного застолья (первая причина, которую называют все, — устраивать застолье дорого и хлопотно), а с другой — на весь год ограничивает свободу держателей *свечи*. Использование выносного креста в ходе похоронной процессии во многом затруднено из-за изменения всего хода подготовки к похоронам: тело умершего, как правило, не лежит в доме, а похоронные процессии все более механизированы. Соответственно, когда круг потенциальных держателей *свечи* сужается до минимума, обряд становятся семейным, то есть отменяется один из главных элементов ритуала — перенесение. Все чаще

26. Margry, P.J. (2008) "Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?" in P.J. Margry (ed.) *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, pp. 14–16. Amsterdam: Amsterdam University Press.

свечу отдают в храм. Если *свеча* — это икона, то ее размещают там, а жители деревни, отдавшей ее в церковь, помнят ее и охотно указывают на нее при случае. Если ритуальным объектом были собственно свечи, то их, как правило, переплавляют на обычные церковные свечки. Ситуация с выносными крестами не столь понятна. Нам известен лишь один случай полного отказа от содержания креста, который вылился в то, что он — как собственность села — остался в брошенном доме.

Между тем в селах, где обряд *Свеча* сохраняется, он приобретает несколько иные формы и прагматику. Во-первых, он осознается как важный символический капитал, который кладется в основу локальной идентичности, что в особенности важно в ситуации этнического и/или конфессионального пограничья (подляшская *свеча* служит маркером белорусскости в условиях польско-украинско-белорусского соседства; *свеча* в белорусских селах Тюменской области дает *самоходам* основания противопоставить себя *челдонам* — старожильческому русскому населению Сибири). Во-вторых, *свеча* способствует консолидации «своих»: те села, где обряд сохраняется, в соответствующий праздник становятся центром притяжения жителей соседних населенных пунктов. В-третьих, в ряде случаев вокруг обряда *Свеча* изобретается новая традиция²⁷, превращающая узколокальный ритуал, носивший в определенное время даже отчасти характер тайного богослужения, в широко известное публичное событие, служащее целям брендинга региона, создания привлекательного для сторонних посетителей образа, репрезентирующего «национальное достояние», «культурное наследие», а сам обряд позиционируется как «древний», «старинный», «уникальный». Так, одна из версий обряда *Свеча*, уже сильно редуцированного, но все еще исполняемого в деревне Норки Чериковского р-на Могилевской обл., оказалась внесенной в список нематериального культурного наследия Республики Беларусь, что не только повлекло за собой большой наплыв туристов, но и превратило день совершения обряда в праздник иного рода — с выступлениями вокальных коллективов, ярмаркой и шашлыком. На новостном портале Могилевской области размещен анонс:

В Чериковском районе у криницы около деревни Норки 13 июля пройдет праздник «Брызгун». [...] В этот день на живописной лес-

27. Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.

ной поляне соберутся паломники и гости, которые приедут помолиться перед иконой, пожелать себе и близким здоровья, счастья, благополучия, набрать воды из живительного источника, окунуться в купели. Мероприятия начнутся в 10.00 с открытия праздника. Во время культурного события с 10.00 до 12.00 состоится региональный конкурс ансамблей фольклорной и народной песни «Из века в век», в котором примут участие исполнители из районов Могилевской области²⁸.

Аналогичным образом в селе Осиновка Викуловского р-на Тюменской обл. обряд стал важным событием областного масштаба, туристической достопримечательностью и способом приобретения благ: приезжающие из разных мест не только Тюменской области, но и из соседних регионов — далеко не всегда родственники или переехавшие односельчане, а часто люди, не имеющие никакой связи с местной традицией, — трансформируют почитание *свечи* в рамках стереотипной для постсекулярного общества модели исполнения желаний. Для местных же жителей перенесение *свечи* превращается в праздник села с большим наплывом гостей, подарками, сувенирами и торговлей²⁹. В случае со *Свечой* в Тюменской области этому немало способствовал фильм «Свеча» (автор Л. Соловьева, режиссер Д. Ионин), снятый областным телеканалом «Тюменское время» в 2019 г. И так же, как и в других случаях, местные жители сетуют, что осталось лишь четыре семьи, которые готовы принимать *свечу*, а когда и эти четыре семьи откажутся, икону нужно будет передать в церковь.

Одновременно оба обряда выполняют роль инструмента сохранения и трансляции исторической памяти. Предания о возникновении обряда, память о людях, бывших у его истоков, является важной составляющей современных ритуальных практик. Ситуация с переходящей иконой в селе Осиновка в данном случае особо показательна: вместе с иконой и сосудом с зерном, в который втыкают зажженные свечи, *хозяева свечи* хранят фотографиче-

28. В Чериковском районе у криницы около деревни Норки 13 июля пройдет праздник «Брызгун» // Mogilev News.12.07.2018 [<https://mogilevnews.by/news/12-07-2018-12-26/51545>, доступ от 10.01.2025].

29. О превращении религиозного обряда в увеселительную игру через смещение смыслов и поглощение сакрального профанным см. Leone, M. (2014) "Transcendence and Transgression in Religious Processions", *Signs and Society* 2(2): 314–349, а также на материале религиозных обрядов ливанских греков-католиков: Jabbara, N.W. (2018) "Traditions in Transition: Change in Vernacular Religion in Lebanon's 'Bekaa Valley'", *Western Folklore* 77(2): 141–170.

ский портрет Марины Прокопцовой, спасшей, согласно преданию, икону из разоряемой церкви. Этот портрет — органическая часть всего обрядового комплекса, и хотя он стоит на заднем плане, почти полностью скрытый за самой иконой, но его переносят из дома в дом вместе со свечами, хлебом и главной святыней — *свечой*, то есть образом Воскресения Христова. Таким образом, сама Марина Прокопцова становится объектом почитания, а ее фотография — частью обрядового комплекса. Кроме того, вокруг обряда, вписанного в историю села уже советского времени, формируются и транслируются нарративы, подтверждающие значимость его для сообщества в те годы, когда храмы были закрыты, а богослужение оказалось под запретом: о первых годах почитания иконы рассказывают как о времени тайных богослужений, а о более поздней эпохе — как о времени, когда ритуал стал явным настолько, что ему не противостояли даже местные власти:

Вот когда очередь дошла до бригадира Петра Ивановича Шарайкина, что ему... он коммунист был, и очередь в деревне [ожидающих возможности принять Свечу в своем доме] огромная была. И им принесли... у соседей стоит икона и следущ... и к йим [икону переносили по порядку по одной стороне улицы, потом по другой], и он жене сказал, что «ага, я коммунист, да меня вроде того что...» — что нельзя к ему эту икону нести. Жена сказала: «Значит, нельзя — иди в другой куда-то, вроде... а я приму эту икону». Ну, и чтобы ему не... вроде позвонили первому секретарю райкома партии, Станиславу Матвейчу Хлынову, и говорят: вот такая история. А он им ответил: «Не нами это заведено — не нам это прекращать». Всё! (ФА ВШЭ, №14180; Тюменская обл., Викуловский р-н, Викулово; В.Д.Михиенко, 1942 г.р.).

Заключение

Особые условия бытования вернакулярной религиозности, сформированные конфликтной (пусть даже потенциально) ситуацией, подталкивают сообщество к необходимости создания альтернативных труднодоступным литургическим практикам «реплик», конструирование которых происходит путем имитации или компиляции (пара)литургических обрядовых форм, практик, предметов, символов и превращения профанного домашнего пространства в сакральное, а частного в общественное. Важную роль в формировании таких ритуалов играет, помимо (пара)литургии

ческих образцов, концепция общего дела, необходимости участия в ритуале всего населения села или определенной его категории, которая проявляется как в большом количестве разнообразных обрядов, связанных с противостоянием бедствиям (засуха, морскота, эпидемии и т.п.), так и в особых формах молитвенной практики³⁰. Модель, разработанная для одной конфликтной ситуации, оказывается востребована в другую эпоху в конфликтной ситуации иного рода, что обеспечивает ее живучесть. Вместе с тем в современных обстоятельствах, характеризующихся меняющейся демографической и социальной обстановкой, глобализацией, возросшей мобильностью, изменившимися культурными запросами и активно проводимой региональными властями культурной политикой, происходит переосмысление обрядов, их реструктуризация, смещение акцентов, смыслов и прагматики.

Сокращения

ЛАА — Личный архив автора

ФА ВШЭ — фольклорный архив НИУ ФШЭ (<https://folklore.linghub.ru>)

Библиография / References

- Анастасова Е. Летящая икона — семантика и функции одной легенды // *Studia mythologica slavica*, X, 2007. S. 227–235.
- Антонов Д. И. Советские иконы как исследовательский проект // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 9. С. 155–164.
- Антонов Д. И. Икона-«гнездо». История комплексных святынь: от храмовых икон до советских «киоток» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 3. С. 60–99.
- Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы. История и этнография Нижегородской традиции. М.: Индрик, 2023.
- Афанасьев А. А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М.: Издание К. Солдатенкова, 1865.

30. Здесь в качестве параллели можно привести распространенный в Сербии обряд *заветина*, или *литуја* — общедеревенское празднование в один из христианских праздников в честь почитаемого в селе дерева. В ходе обряда совершается крестный ход вокруг села и полей и молебен у дерева с последующим угощением. Ежегодно меняется семья, которая выступает в качестве хозяина праздника и готовит угощение на всех участников. Обряд совершается при участии духовенства, в социалистическое время он также находился под запретом. См., например: *Грошин Д.* Заветине од сеоских верских светковина до манифестација сеоског туризма: први део — општа слика // *Antropologija*. 2017. № 2. С. 51–71.

- Белова О. В., Мороз А. Б. Народное православие на пограничье: Обряд Свеча и его версии // Фольклористика. 2019. № 4. С. 6–91.
- Гримм Я. Германская мифология. Т. 1. М.: Издательский Дом ЯСК, 2019.
- Грошин Д. Заветине од сеоских верских светковина до манифестација сеоског туризма: први део — општа слика // Antropologija. 2017. № 2. С. 51–71.
- Добровольский В. Н. Значение народного праздника «свечи» // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 35–51.
- Жудро Ф. «Свеча» (белорусский церковно-бытовой праздник) // Могилевские епархиальные ведомости. 1893. № 3. С. 232–236.
- Лабачэўская В. Абрад «Гуляць ікону» як праява народнага хрысціянства на беларуска-расійскім памежжы // Smułkowa, Elżbieta i Engelking, Anna (red. nauk). Po granicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej. Warszawa: DiG, 2007. S. 403–430.
- Лапацін Г. І. «Ікона звалася Свячай...». Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Гомель: Барк, 2013.
- Лисицын М. А. Обряд «сучения» свечи и как к нему относиться? // Смоленские губернские ведомости 1898. № 5. С. 270–273.
- Листова Т. А. Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье («свеча», «Божья свеча», «гулять икону») // Традиции и современность. 2008. № 8. С. 22–53.
- Лобачевская О. А., Федоров Р. Ю. «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 2012. № 1(16). С. 72–82.
- Лимеров П. Ф. Св. Стефан Пермский и тема крещения в устной традиции коми. Доклад на общем собрании Коми научного центра УрО РАН 1 марта 2007 г. Российская академия наук, Уральское отделение, Коми научный центр. Научные доклады. Вып. 497. Сыктывкар, 2008.
- Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903.
- Маторин Н. М. Религия и борьба с нею в Северном крае. Л.: Прибой, 1930.
- Маторин Н. М. Женское божество в православном культе. М.: Московский рабочий, 1931.
- Мороз А. Б. Выносной крест в похоронном обряде Злынковского района Брянской области // Живая старина. 2017. № 4. С. 2–6.
- Мороз А. Б., Семиврагова Э. С. Животворящий крест в селе Годеново: между двух са크ральных центров и за их пределами // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 3(39). С. 184–208.
- Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.
- Петров Н. В. «Переходящий крест» из Велижского района Смоленской области // Живая старина, 2014. № 4. С. 6–8.
- Розов А. Н. Народный календарный праздник и православие // Человек. Культура. Образование. 2018. № 4 (30). С. 122–132.
- Страхов А. Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge — “Palaeoslavica” — Massachusetts, 2013.
- Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Издательство Московского университета, 1982.

Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.

- Albert-Llorca, M. (2002) *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. [Paris.] Gallimard.
- Doble, G. H. “Hagiography and Folklore”, *Folklore* 54(3): 329–330.
- Gudeman, S. (1976) “Saints, Symbols, and Ceremonies”, *American Ethnologist* 3(4): 709–729.
- Howes, H. W. (1925) “The Cult of Sant-Iago at Compostela”, *Folklore* 36(2): 132–150.
- Jabbra, N. W. (2018) “Traditions in Transition: Change in Vernacular Religion in Lebanon’s ‘Bekaa Valley’”, *Western Folklore* 77(2): 141–170.
- James, E. O. (1947) “The Influence of Christianity on Folklore”, *Folklore* 58(4): 361–376.
- Leone M. (2014) “Transcendence and Transgression in Religious Processions”, *Signs and Society* 2(2): 314–349.
- Margry, P. J. (2008) “Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?”, in P. J. Margry (ed.). *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, pp. 13–46. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Peake, H. (1919) “Santiago. The Evolution of a Patron Saint”, *Folklore* 30(3): 208–226.
- Sedakova I. (2015) “Magico-Religious Symbolism of a Candle in the Slavic Calendar Rituals”, in T. Minniyakhmetova, K. Velkoborská (eds.) *The Ritual Year 10. Magic in Rituals and Rituals in Magic*, pp. 141–151. Innsbruck — Tartu: ELM Scholarly Press.
- Szövérfy, J. (1955) “The Well of the Holy Women: Some St. Columba Traditions in the West of Ireland”, *Journal of American Folklore* 68(268): 111–122.